



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dottorato in Studi Politici

XXXII ciclo

Anno 2018/2019

Università di Roma La Sapienza

Dipartimento di Scienze Politiche

Scuola di dottorato in *Mediatrends*. Storia, Politica e Società

Curriculum: Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche

Tesi di Dottorato

di

Luana Maria Alagna

L'incertitude Démocratique e l'ombra del male totalitario.
Claude Lefort: Complicazione, Vuoto di potere e Disincorporazione

Tutor: Prof. Giovanni Ruocco

Coordinatore: Prof. Luca Scuccimarra

Indice

<i>Capitolo I</i>	5
<i>“Il contesto culturale e politico”</i>	
<i>Introduzione</i>	5
<i>1.1 Les intellectuels e la gauche nella Francia del dopoguerra: l’influenza sovietica</i>	7
<i>1.2 L’insurrezione ungherese e la guerra algerina: l’inizio della smobilitazione intellettuale della gauche française dagli anni ’50 al ’68</i>	24
<i>1.3 La gauche dopo il ’68: Solgenitsin e L’Archipel du Goulag</i>	37
<i>1.4 Totalitarismo e Antitotalitarismo in Francia: Les Nouveaux Philosophes</i>	50
<i>Capitolo II</i>	63
<i>“L’officina intellettuale di Claude Lefort: il dialogo con i maestri”</i>	
<i>2.1 Claude Lefort tra attivismo politico e speculazione filosofica: un percorso intellettuale</i>	63
<i>2.1.1 Tra Trotskismo ed esistenzialismo: il distacco lefortiano dall’idea rivoluzionaria</i>	67
<i>2.1.2 Conflitto e potere: da Marx a Machiavelli</i>	82
<i>2.2 La democrazia: un’influenza tocquevilliana</i>	90
<i>2.3 Il Machiavelli di Lefort</i>	101
<i>2.3.1 Il conflitto sociale e la simbologia del potere</i>	104
<i>2.3.2 La dimensione economica del politico in Machiavelli</i>	113
<i>2.4 Hannah Arendt: corpo politico e totalitarismo</i>	117
<i>Capitolo III</i>	132
<i>“La teoria politica di Claude Lefort”</i>	
<i>3.1 Archeologia del potere</i>	132
<i>3.1.2 Il teologico nel politico: la mistica religiosa del potere incarnato</i>	140
<i>3.1.3 Le lieu vide du pouvoir e la sua negazione: democrazia e totalitarismo</i>	151

<i>3.2 Questioni di sovranità: popolo tutto e popolo parte</i>	<i>174</i>
<i>3.3 Il momento dichiarativo dei Droits de l'homme</i>	<i>182</i>
<i>3.4 L'ideologia invisibile: Claude Lefort Aujourd'hui</i>	<i>192</i>
<i>Bibliografia</i>	<i>203</i>
<i>a) Tutte le opere di Claude Lefort</i>	<i>203</i>
<i>b) Saggi e articoli di Claude Lefort suddivisi per anno di pubblicazione</i>	<i>203</i>
<i>c) Monografie su Claude Lefort</i>	<i>218</i>
<i>d) Articoli su Claude Lefort</i>	<i>219</i>
<i>e) Bibliografia generale</i>	<i>225</i>

Ringraziamenti

Questa tesi di dottorato, frutto di un lungo lavoro di approfondimento e ricerca tra l'Italia e la Francia, non avrebbe visto la sua redazione senza il supporto di coloro a cui sento di dover rivolgere il mio accorato ringraziamento.

Al professor Giorgio Scichilone va tutta mia gratitudine e il mio profondo affetto per avermi indicato la via da seguire quando nei miei orizzonti non era nitida, e per avermi fornito, anche inconsapevolmente, la tenacia e la perseveranza necessarie per il perseguimento degli obiettivi più ostici. La sua disponibilità, la sua pazienza, i suoi preziosi consigli coniugati all'originalità del suo supporto scientifico ed intellettuale costante sono i doni che in questi anni hanno alimentato la mia passione per la ricerca scientifica, e per i quali delle parole di riconoscenza non potranno mai compensare il mio debito di gratitudine nei suoi confronti.

Un ringraziamento particolare va al professor Luca Scuccimarra. La sua sapienza scientifica e i suoi consigli bibliografici sono stati un riferimento sostanziale per le mie ricerche su Claude Lefort. Ringrazio altresì il professor Giovanni Ruocco che ha seguito con partecipazione questi anni di intenso lavoro. Un pensiero riconoscente va a tutto il collegio docenti del dottorato in Studi Politici della Sapienza di Roma con particolare riferimento al professor Roberto Valle, alla professoressa Gabriella Cotta e al professor Alessandro Guerra. La loro disponibilità e accoglienza, unitamente allo stimolo intellettuale, sono state le caratteristiche che hanno contraddistinto un ambiente di lavoro sereno e proficuo. Quest'esperienza mi ha fornito l'opportunità e il privilegio di conoscere ed interloquire con il professor Marcel Gauchet che, durante il mio soggiorno presso il Centre d'étude sociologique et politique Raymond Aron di Parigi, ha sottratto delle ore al suo tempo per regalarmi, con impagabile disponibilità, delle conversazioni ricche di spunti e riflessioni in cui la teoria critica acquisiva corpo e vivacità, impreziosendo la mia esperienza di studio all'estero. Ricorderò con piacere l'accoglienza e il sorriso di madame Elisabeth Dutartre-Michaut mentre mi accingevo a decodificare gli appunti di Claude Lefort custoditi al CESPRA. A Vito e all'amicizia che ci lega, per avermi aiutata nei momenti di sconforto regalandomi la sua spensieratezza, grazie. Ringrazio di cuore Giuseppe, per la pazienza con cui ha sopportato le mie assenze e i miei impegni accademici che hanno ridotto il tempo da dedicare alla nostra quotidianità. Una menzione non indifferente va alla mia gattina Lola che mi ha tenuto compagnia con le sue fusa nelle lunghe giornate di studio.

A mio padre, a mia madre, a mio fratello e alle mie due meravigliose sorelle, a loro che rappresentano il mio punto di riferimento e la mia ancora, all'esempio di amore e dedizione che mi hanno donato supportandomi con la loro costante presenza ed empatia in tutte le mie scelte, dedico questo lavoro.

Capitolo I

“Il contesto culturale e politico”

Introduzione

Tra gli intellettuali del XX secolo Claude Lefort è tra coloro che hanno affrontato, con acume ed originalità, le principali questioni filosofico-politiche dell'Europa post-bellica, dopo la caduta dei regimi totalitari centrali ed il contestuale emergere, ad Oriente, del colosso sovietico-staliniano come alternativa al vittorioso costituzionalismo occidentale. Solo negli ultimi anni il suo pensiero ha cominciato ad animare il dibattito culturale anche in Francia, dopo che per lungo tempo la novità del suo approccio teoretico è stato trascurato, pur collocandosi all'origine dello stimolo intellettuale di filosofi come Marcel Gauchet e Pierre Rosanvallon, le cui teorie sono divenute un riferimento obbligatorio per rileggere la modernità politica.

I suoi studi sul totalitarismo e le interrogazioni sulle questioni poste dalla democrazia si sviluppano a partire dall'attivismo politico e scientifico di Lefort, che percepisce e trasmette nei suoi scritti la rilevanza degli *événements* che hanno caratterizzato il Novecento.

Se gli studi sul totalitarismo di Hannah Arendt e di Raymond Aron, due degli autori che hanno incrociato il suo percorso intellettuale, sono stati consacrati come pionieristici anche in virtù dell'agilità con cui il loro genio maneggiava vari registri scientifici, anche Lefort, nel passaggio da un approccio filosofico ad uno politologico, con la dovizia del sapere antropologico e delle scienze sociali, tributa al lettore uno studio analitico poderoso, da scrittore prolifico quale era, che arricchisce con note innovative le tante interpretazioni sulla democrazia e apre ancora oggi inediti orizzonti di discussione, attraverso nuove chiavi di lettura per pensare e analizzare in modo dissacrante e acuto la società democratica.

All'indomani del secondo conflitto mondiale, la dualità politica tra la sfera d'influenza del blocco orientale e di quello occidentale, tra due modelli di sviluppo e di società, generava quelle inquietudini che hanno dato vita a consistenti teorie storico-filosofiche sul fenomeno del socialismo reale e sulla vocazione totalitaria che ha caratterizzato il comunismo sovietico. Tra queste, il pensiero lefortiano, nello scarto tra la passione rivoluzionaria che l'animava nei primi anni di militanza politica e le radici fenomenologiche della sua formazione esistenzialista, ci restituisce una primigenia analisi che, legata al significato dei comportamenti sociali ed alla loro manifestazione immanente al contesto politico, restituisce sensibilità alla storicità del nostro tempo, mettendo in luce le dinamiche profonde che strutturano le società moderne.

Questo lavoro si propone di ripercorrere, attraverso una ricognizione e l'approfondimento dell'opera di Claude Lefort, il percorso intellettuale di un pensatore che ha interrogato il suo tempo consegnando alla posterità un lavoro imponente, che lo rende uno dei maggiori interpreti del totalitarismo sovietico e un teorico innovativo nella comprensione della democrazia. Al fine di collocarlo nel contesto delle sue originali coordinate epistemiche, è utile ricostruire la cornice intellettuale dei principali eventi storici della seconda metà del secolo scorso che hanno influenzato la sua scrittura; nella quale la filosofia marxista occupa un posto rilevante, sia nella sua adesione ad essa dei primi anni del suo impegno politico, sia nella revisione ideologica successiva, dovuta anche al profondo substrato filosofico merleau-pontiano, che lo guiderà verso il rigetto e la critica dei dogmi tradizionali comunisti fino al loro inserimento all'interno alla logica totalitaria sovietica. Un fenomeno che, negli anni '70, sarà oggetto di un rinnovato interesse dell'*académie française* e della corrente di pensiero antitotalitaria. Il ripensamento del politico ed una nuova fenomenologia del potere sono i punti cardine dai quali l'approfondimento analitico lefortiano si estende sulla democrazia e sul totalitarismo, due forme di società che Claude Lefort analizzerà attraverso le riflessioni ispirate dai suoi "maestri del pensiero": Machiavelli, Tocqueville, Marx e Arendt. La parte centrale di questo progetto di ricerca vuole dunque tracciare un profilo intellettuale dell'autore con l'ausilio e il confronto delle opere che lo hanno formato e ispirato, tra le quali il genio di Machiavelli, il quale, inserito – richiamandoci a Serge Audier – nel *moment machiavélien français*¹, acquisisce un rilievo dirimente. Sarà, questo, l'avvio della sua definitiva presa di distanza dalla concezione marxista di lotta di classe e di società, base della costruzione successiva dell'impianto teorico del sociale come luogo della divisione e del conflitto.

L'ultima parte di questo lavoro sviluppa il nucleo delle intuizioni lefortiane attraverso l'esame dei concetti chiave che danno corpo alla sua vasta produzione scientifica, concentrata per lo più all'interno di numerose riviste, completandone il senso nell'irrinunciabile *indétermination* che ne connota l'approccio filosofico. Il pensiero politico di Claude Lefort si struttura intorno ad una concezione peculiare di spazio sociale, alla sua *mise en forme* cui si associa una *mise en scène* del potere, in cui rileva la dimensione simbolica costitutiva dello sviluppo politico di specifiche forme di società. Dall'analisi delle formazioni societarie primitive di Pierre Clastres e Marcel Mauss, in cui il simbolico proiettato al di fuori del sociale e collocato nel divino o nella natura conferisce ad esso senso dall'esterno, Lefort trova gli strumenti comparativi per delineare le peculiarità delle società moderne che, nel distacco tra reale e simbolico – una volta venuta meno la legittimazione teologico-

¹ Cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin-EHESS (Contextes), Paris, 2005.

politica dell'autorità –, saranno il luogo in cui si svilupperà una nuova grammatica del politico, in cui il luogo del potere funge da discriminante tra le sue manifestazioni democratiche o totalitarie. Se, come afferma Bernard Flynn in un'opera interamente dedicata alla speculazione filosofica di Claude Lefort, l'evento politico centrale del ventesimo secolo è stato l'avvento e la caduta dei movimenti totalitari, Lefort può essere considerato uno dei pochi filosofi politici che, insieme ad Hannah Arendt e Raymond Aron, ha elaborato un'interpretazione plausibile del fenomeno totalitario². Legato al rinvigorismento del dibattito antitotalitario in Francia negli anni 70-80 è il tema dell'individuo e dell'individualismo seguito alla crisi del post-strutturalismo e del dogmatismo marxista, al quale Lefort parteciperà con una proposta interpretativa dei diritti dell'uomo in contrapposizione all'antiumanesimo di Althusser e Foucault. Questi, secondo Lefort, avevano operato una regressione filosofica e politica incapace di pensare l'individuo nell'età democratica³, ma altrettanto lontana da un trionfalismo individualista antipolitico; tentando di contro lo sviluppo di una problematizzazione sui *Droits de l'homme* che superasse l'opposizione tra individuo e società e considerasse tali diritti non come attributi naturali dell'individuo, ma come principi generatori della democrazia.

Nel passaggio dall'antropologia alla storia, dalla filosofia alle scienze sociali, l'eredità lasciata dagli scritti di Claude Lefort possiede una ricchezza analitica tra le più profonde e meno studiate nell'alveo delle ricerche filosofiche dedicate alla modernità politica. La ricerca che questo lavoro propone al lettore, concentrandosi sulle principali direttive e coordinate dell'opera lefortiana, vuole dunque tentare di aggiungere un'ulteriore testimonianza alle ancora poche presenti sull'*energie scrupuleuse*⁴ di uno stile di scrittura e di un *travail* di pensiero di un autore che ha messo al centro della sua riflessione teorica l'uomo e lo spazio politico che abita.

1.1 Les intellectuels e la gauche nella Francia del dopoguerra: l'influenza sovietica

La corrente di pensiero marxista-leninista è riuscita a mobilitare lungo tutto il Novecento le masse e i popoli, influenzando in modo determinante anche le dinamiche politiche internazionali tra il blocco sovietico e quello americano che nel primo dopoguerra divisero il mondo in due aree di controllo – politico, economico e sociale –, facendo assurgere un periodo storico a paradigma esplicativo di una guerra non combattuta, se non per procura.

² Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, Northwestern University Press, Evanston, 2005, p. XXI.

³ Cfr. S. Audier, «Quel individualisme démocratique? Claude Lefort face aux discours contemporains sur l'individu», in *Raison Publique*, 2018/1, n. 23, p. 93.

⁴ Espressione utilizzata da Claude Mouchard nell'introduzione a *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2005.

Con l'apertura degli archivi di Stato sovietici⁵, subito dopo la caduta dei regimi comunisti tra il 1989 e il 1991, è stata inaugurata una nuova stagione di studi su di un fenomeno politico che ha connotato fortemente la vita dei partiti comunisti⁶ del blocco orientale e occidentale. L'enorme quantità di materiale archivistico fruibile permise di certificare ciò che esponenti della sinistra anticomunista francese, nel periodo che va dagli anni '50 agli anni '70, avevano già denunciato: il volto totalitario dell'URSS di Stalin e il ruolo del PCF sotto la diretta influenza del Cremlino⁷. La rivoluzione documentaria seguita all'apertura degli archivi di Mosca ha permesso infatti di ricostruire i legami tra PCF e URSS dopo che il mondo intellettuale francese, almeno fino agli anni Ottanta, si era mostrato ampiamente reticente nel ricondurre il comunismo sovietico al fenomeno totalitario, data la piena adesione della costola comunista francese del PCUS alla linea politica sovietica.

La duplice difficoltà risiedeva tanto nell'avversione suscitata dal termine totalitarismo nella comunità accademica, che stigmatizzava e sottraeva il fenomeno al rilievo scientifico ricevuto in futuro, quanto nella sconvenienza che avrebbe rappresentato un'ammissione di colpevolezza da parte di molti *intellectuels engagés*, sostenitori per anni di una lotta ideologica il cui fulcro risiedeva proprio nel culto dell'Unione Sovietica quale paradigma della vera democrazia.

Il comunismo come idea di società, come mito e meta politica ha raccolto echi in tutti i paesi europei. Il suo potere seduttivo, oltre ad aver mobilitato le masse, ha anche ispirato influenti pensatori che, almeno fino al disvelamento dei crimini perpetrati da Stalin, hanno animato il dibattito filosofico politico all'interno di numerose riviste francesi per un quarto di secolo, con speculazioni e interpretazioni del pensiero di Marx riconducibili ad un ventaglio di argomenti a sostegno di posizioni ideologiche di matrice comunista, anticomunista e trotskista. Tra gli *ismi* come è noto anche il fascismo, insieme al comunismo, ha esercitato un potere non indifferente di fascinazione su uno spettro variegato di soggetti e società differenti. Ma se il fascismo, con la disfatta del *dux* italiano e della Germania di Hitler, arretrò e smise di catalizzare la passione delle masse e delle classi dirigenti, il comunismo, anche grazie alla considerazione dell'Unione Sovietica nel novero dei vincitori del secondo conflitto mondiale, continuò ad abitare la scena politica ed intellettuale francese almeno fino alla dissoluzione dell'URSS.

Era la promessa di un avvenire radioso che il comunismo di matrice sovietica portava in sé ad alimentarne la forza accordandogli la valenza di una religione, di una fede, quella del socialismo reale

⁵ Si veda: K. Bartosek, *Les Aveux des archives, Prague-Paris. Prague 1948-1968*, Paris, Seuil, coll. «Archives du communisme», 1996.

⁶ Va evidenziato come il comunismo francese e il comunismo internazionale erano già divenuti oggetto di studio e di storia contemporanea nel 1964, dopo la pubblicazione della tesi di Annie Kriegel *Aux origines du communisme français*.

⁷ Per un approfondimento si veda: M. Lazar, *Une passion totalitaire en démocratie*, cap. III, in Id., *Le Communisme, une passion française*, Perrin, coll. «Tempus», Paris, 2002.

che avrebbe finalmente abolito le differenze sociali con la soppressione delle classi, una volta disfatto il giogo capitalista e messo al riparo i proletari dallo sfruttamento imposto dalle logiche di mercato borghesi. La crisi del mondo atlantico, una volta avviato il processo di decolonizzazione e la conseguente spinta all'emancipazione economica, sociale e politica dei Paesi del Terzo Mondo, avrebbe inoltre contribuito alla crescita del mito socialista come alternativa all'imperialismo occidentale: agli effetti negativi del primo fenomeno infatti si contrapponeva, esaltandone il carattere ossimorico positivo, la dirompenza del messaggio messianico anti-imperialista dell'URSS quale potenza liberatrice di popoli. Questa visione poggiava le basi su presupposti ideologici che puntavano a generare immagini e narrazioni stereotipizzanti del sistema capitalista, e non già sulla reale comprensione di quel complesso sistema economico e politico, corroborata inoltre dal successo della politica di Stalin in una stagione in cui non erano ancora emersi i misfatti su cui il sistema consolidato dal *petit père des peuples* fondava il proprio dominio.

Le radici dell'influenza di Mosca in Francia possono essere rintracciate già dal 25 dicembre del 1920, data di apertura del congresso di Tours, evento epocale destinato a segnare per molto tempo la struttura della *gauche française* con la creazione della sezione nazionale dell'Internazionale comunista⁸ (SFIC) poi divenuta Partito Comunista Francese⁹.

François Furet, in *Le passé d'une illusion*, testimonia l'ipotesi del comunismo francese alla potenza messianica¹⁰ dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche:

Le communisme français, loin d'échapper à la logique obligatoire des stratégies du Komintern, en constituait au contraire le point d'application privilégié¹¹.

Il PCF, soprattutto rispetto agli altri partiti comunisti occidentali, ha seguito di fatto un percorso parallelo e convergente alla politica di Mosca, tanto da essere definito «*filles aînée de l'Église communiste*»¹².

Con la Liberazione dal nazifascismo in Francia sarà la questione comunista a divenire oggetto di quella discussione politica che, animando uno dei più ricchi dibattiti pubblici sotto il profilo intellettuale, ci ha consegnato delle riflessioni determinanti per la comprensione del paradigma totalitario sovietico. L'esperienza della guerra era stata determinante nel sollecitare l'impegno del

⁸ La III internazionale comunista era stata creata da Lenin nel marzo del 1918.

⁹ Per una ricostruzione dettagliata del PCF nel periodo 1921-1939 si rimanda a A. Kriegel, «Le parti communiste français sous la III^e République (1920 – 1939). Évolution de ses effectifs», in *Revue française de science politique*, vol. XVI, n. 1, février 1966, pp. 5-35.

¹⁰ Cfr. M. Larrère, *Révolutions. Quand les peuples font l'histoire*, Belin, Paris, 2013.

¹¹ F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Édition Robert Laffont, Paris, 1995, p. 378.

¹² Cfr. M. Lazar, *Le communisme une passion française*, cit., p. 28.

mondo intellettuale in campo politico, chiamato senza sottrazioni ad assolvere il proprio compito: mettere al servizio di una causa il proprio sapere, non potendo più «mentir sur ce que l'on sait»¹³, e divenire coscienza critica dell'agone politico e «résistance à l'oppression»¹⁴, al fine di dar voce e conto alle questioni morali sollevate dall'esperienza bellica.

La forte presa che le promesse del socialismo reale esercitavano, la diffusione dell'ideologia comunista e l'intenso fattore mobilitante che la caratterizzò, avrebbero potuto concretamente installare oltre i confini russi la minaccia dell'autoritarismo sovietico, soprattutto se si tiene in considerazione il peso politico che il PCF, satellite del PCUS, aveva in territorio francese.

Timori che generarono una tensione tra le schiere di intellettuali e che li spinse a prendere politicamente una posizione. Quest'impegno, sentito non come un'opzione ma come un dovere, naturalmente si manifestò sia da parte di chi si collocava a sostegno del progetto dell'Internazionale comunista, sia da parte di coloro che vi si opponevano.

Nel corso del decennio successivo alla fine della Seconda guerra mondiale, assistiamo così ad una radicalizzazione e ad un rinvigorimento della figura dell'intellettuale di sinistra anche in virtù dell'onta che pesava sull'intellettuale di destra dopo l'esperienza collaborazionista diffamante di Vichy. Sarà solo a partire dal 1956 con la rivolta in Ungheria ed il memorabile discorso di denuncia di Kruscev che la storia subirà quell'accelerazione che porterà la parabola sovietica verso il suo declino. In Francia, a favorire l'allentamento del sostegno intellettuale alle posizioni del PCF giocheranno un ruolo fondamentale anche le questioni di politica interna: la direzione assunta dal partito durante la guerra in Algeria, le sue posizioni nel maggio del 1968 e poi ancora le sue responsabilità nella rottura dell'*Union de la Gauche* a partire dal 1977, rappresentano gli snodi cruciali che provocheranno il distacco di parecchi intellettuali dalla fede comunista.

Ma il sentimento diffuso di unione che animò la Francia subito dopo la Liberazione produsse un'*ivresse*, un'effervescenza intellettuale di cui troviamo testimonianza nelle parole di Albert Camus, che ci rimandano allo spirito di quel tempo

Unis dans la même souffrance pendant quatre ans, nous le sommes encore dans la même ivresse, nous avons gagné notre solidarité¹⁵.

¹³ A. Camus, *Discours de Suède*, Gallimard, Paris, 1958, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Id., *Combat*, 25 août 1944.

Si sentiva l'esigenza di quella solidarietà e unione che solo la ritrovata libertà poteva suscitare. L'appello all'unità si rifletteva anche tra le forze politiche influenzate dall'aria di una Parigi ormai libera dall'oppressore.

Anche il PCF ritornava in tale quadro storico alla strategia dell'unione nazionale, progetto che era naufragato dopo l'esperienza del *Front Populaire*¹⁶. Sarà Thorez, segretario del PCF dal 1930 al 1964, a dichiarare l'estrema necessità dell'unione: «L'union de Nation doit nous être plus chère que la prunelle de nos yeux»¹⁷. Insieme a lui lo stesso De Gaulle chiederà a tutti i giovani uno slancio di unità marciando insieme mano nella mano¹⁸. Socialisti, comunisti e gollisti si accorderanno rispetto alla strategia del rinnovamento nazionale in discontinuità con il regime corrotto degli anni precedenti. Questa rigenerazione sarebbe dovuta passare per una rivoluzione, una ristrutturazione dell'assetto sociale, economico e politico, all'insegna della riforma complessiva e organica della nazione, che avrebbe tuttavia dovuto escludere chi era stato complice della rovina durante l'occupazione. Era attraverso l'estromissione di tutti gli uomini politici che avevano portato alla disfatta che si sarebbe potuta realizzare la vera democrazia, termini con cui si esprimeva il Fronte nazionale, molto vicino alle posizioni del partito comunista.

Una fucina di idee che trasudavano ottimismo e desiderio di riscatto animava quotidiani e riviste come *Combat* il cui motto, *De la résistance à la Révolution*, riassumeva i termini degli obiettivi politici, esprimendo in una formula quella volontà di radicale cambiamento. Albert Camus nel suo articolo *Le sang de la liberté*, pubblicato nell'agosto del 1944, dipingeva il volto della recuperata libertà

Personne ne peut penser qu'une liberté, conquise dans ces convulsions, aura le visage tranquille et domestiqué que certains se plaisent à lui rêver. Ce terrible enfantement est celui d'une révolution¹⁹.

Il fermento generato dalla Liberazione richiedeva di conciliare i principi di giustizia e libertà, dove per giustizia Camus intendeva uno stato sociale in cui a vivere in condizioni dignitose fosse la maggioranza del paese e non una minoranza di privilegiati, e dove la libertà si realizzasse in un clima politico di rispetto della persona umana «per ciò che è e per ciò che pensa»²⁰. L'obiettivo, come sosteneva Emmanuel Mounier²¹, l'autorevole filosofo della corrente del personalismo comunitario e

¹⁶ Il Front populaire è stata una coalizione di sinistra, il primo governo della III repubblica, composta dalla SFIO, dal partito radicale e da quello comunista francese, al potere dal 1936 al 1938, con a capo il socialista Léon Blum come presidente del consiglio.

¹⁷ M. Thorez, Dichiarazione di Radio Mosca riprodotta in *L'Humanité* il 12 settembre 1944.

¹⁸ «Tous les fils et toutes les filles de France marcheront mains dans la mains», discorso riprodotto in *Le Figaro* il 26 agosto del 1944.

¹⁹ A. Camus, *Combat*, 24 août 1944.

²⁰ Liberamente tradotto, A. Camus, *Combat*, 1° ottobre 1944.

²¹ Emmanuel Mounier nel 1932 assume la direzione di *Esprit*, rivista mensile che durante l'occupazione venne censurata.

fondatore della rivista *Esprit*, non era quello di avviare una rivoluzione già vista ma di consegnare al passato la spiritualità rigida di una società anacronistica e realizzare quei «réveils périodiques qui sont salutaires au cœur de l'homme aussi bien qu'à ses institutions»²².

Tra queste voci si inseriva anche il progetto esistenzialista di Jean-Paul Sartre che, su *Les Temps Modernes*, rivista che voleva porsi come un'*anthropologie synthétique* al fine di difendere l'autonomia e i diritti della persona²³, esprimeva, negli scritti a favore della libertà e della rivoluzione socialista, la volontà di cambiare la condizione sociale dell'uomo e la percezione che lo stesso aveva di sé.

Le riviste di sinistra, di orientamento comunista o direttamente controllate dal partito, rappresentano un punto di osservazione privilegiato per comprendere le dinamiche della presa ideologica comunista nel panorama dell'intelligenza francese. È qui che si muove la figura di un intellettuale polemico e idealista, che con uno spirito laico si inserirà nel dibattito politico-intellettuale più acuto del secondo dopoguerra. Da questa ricca prospettiva, dalle pagine dei quotidiani e delle riviste passava l'analisi delle correnti di pensiero che si stavano affermando: il dibattito esistenzialista, quello progressista, le teorie trotskiste, la visione liberale o ancora quella conservatrice. Questi luoghi prestati alle idee occuperanno lo spazio del dibattito filosofico politico di metà secolo, che ci consegnerà interessanti e talvolta spietati conflitti intellettuali. Tra le riviste che ci forniscono una visione ampia ed indicativa di questo crinale storico e che occupano una posizione di rilievo nella storia intellettuale francese di sinistra troviamo *Les Temps Modernes*, *Esprit* e *Socialisme ou Barbarie*. Il *fil rouge* che unisce queste tre riviste, segnatamente al tema che questo lavoro propone, non è solo legato alla questione del comunismo nella sua declinazione marxista e filosovietica, ma soprattutto al percorso personale, politico ed intellettuale di Claude Lefort.

Il PCF divenne a quell'epoca il canale privilegiato dagli intellettuali per la diffusione delle teorie rivoluzionarie. La persecuzione dei comunisti nel periodo della resistenza ne aveva amplificato le virtù, facendo divenire attrattivo per il mondo degli accademici il partito, una forza politica solida in Francia, oltre che in grado di controllare i movimenti dei lavoratori e i sindacati. Il prestigio del partito era indiscutibile tra gli intellettuali che utilizzavano la loro reputazione per consolidarne l'influenza²⁴. L'ambiente degli *intellectuels engagés*, scesi in campo per il rinnovamento, aveva bisogno di uno

²² E. Mounier, «Suite aux maladies infantiles des révolutions», in *Esprit*, n. 105, décembre 1944.

²³ Cfr. A.C. D'Apollonia, *Histoire politique des intellectuels en France 1944-1954*, Tomo I, Complexe, Bruxelles, 1991, p. 67.

²⁴ Tra i giovani storici consacrati dopo la Liberazione, che avevano aderito al partito già nel periodo del *Front Populaire*, ricordiamo Emmanuel Le Roy Ladurie, François Furet, Maurice Agulhon, Annie Kriegel (che allora portava il cognome Becker), Jean Bouvier e molti altri. Si veda: A. Prost, *Autour du Front populaire. Aspects du mouvement social au XX^e siècle*, Seuil, Paris, 2006, p. 9.

strumento che traducesse in istanze le esigenze teoriche e filosofiche. Quel cambiamento rivoluzionario e progressista della società che si teorizzava, al fine di ristrutturarla ed epurarla dalle scorie del passato, aveva bisogno del PCF come *longa manus* mobilitata.

L'auspicata rivoluzione economica, politica e sociale sarebbe potuta avvenire solamente attraverso un rinnovamento totale, che passava anche dalla rimozione dal sistema di tutti coloro che avevano servito il regime e che a vario titolo avevano collaborato. È in quel periodo infatti che il *Comité National des Écrivains* (CNE)²⁵ avvia un processo di epurazione, attraverso la creazione di liste nere di scrittori sospettati di collaborazionismo²⁶. Il CNE, grazie al quale «dans les ténèbres de l'occupation, nous avons pu libérer nos consciences et proclamer cette liberté de l'esprit sans laquelle toute vérité est bafouée, toute réaction impossible»²⁷, avrebbe rifiutato la collaborazione di ogni «écrivain dont l'attitude ou les écrits pendant l'occupation ont apporté une aide morale ou matérielle à l'opresseur»²⁸. Questa campagna di epurazione, quasi persecutoria, presto sfociò in arresti sommari ed arbitrari, e quando ci si cominciò a chiedere se non si stesse applicando una sorta di legge del taglione che avvicendava i liberatori di oggi agli oppressori di ieri le parole penetranti di Camus evidenziavano l'intensità della tensione morale che si viveva:

Qui oserait parler ici de pardon? Puisque l'esprit a enfin compris qu'il ne pouvait vaincre l'épée que par l'épée, puisqu'il a pris les armes et atteint la victoire, qui voudrait lui demander d'oublier? Ce n'est pas la haine qui parlera demain, mais la justice elle-même, fondée sur la mémoire²⁹.

L'orrore dell'occupazione e del collaborazionismo proiettava le sue ombre sulla Parigi liberata, che si tradussero in esecuzioni capitali da alcuni ritenute indispensabili alla causa rivoluzionaria, per altri un'aberrazione.

Tra le fila degli oppositori a questo *modus operandi* spicca la posizione di François Mauriac, democristiano, gollista e borghese che, appellandosi alla clemenza e alla carità, si scagliava contro il giustizialismo popolare auspicato dall'autore de *L'Homme Révolté* (1951). Lo stesso Camus tuttavia, una volta compresa la potenziale degenerazione di quelle azioni, giungerà a riconoscere come «dans tout coupable, il y a une part d'innocence»³⁰. Sul processo di epurazione ben presto calò il sipario, al

²⁵ Il Comité National des Écrivains fu un organo di resistenza composto da intellettuali e scrittori nato sotto l'impulso del Front National e creato dal PCF. Il suo obiettivo era di elaborare un codice di condotta per gli scrittori. Ma, dal 1943, cominciò a stilare vere e proprie liste di proscrizione di scrittori complici di collaborazionismo.

²⁶ Per un approfondimento sulle modalità d'impegno intellettuale nel periodo che va dal 1940 al 1953, si segnala un'importante opera scritta dalla storica Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains*, Fayard, Paris, 1999.

²⁷ *Les Lettres françaises*, n. 20, 9 septembre 1944, p. 2.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ A. Camus, «Le temps du mépris», in *Combat*, 30 août 1944.

³⁰ Id., *Carnets*, II, Gallimard, Paris, 1964, p. 200.

di là delle dispute dei letterati sulla necessità o meno di attuarla e, senza entrare nel merito della ricostruzione di un fenomeno che si protrasse per qualche anno. Esso si arenò quando, nel 1953, il voto per le leggi sull'amnistia certificò che tra i condannati ad essere ancora detenuto era solo l'1%.

Questo breve scorcio dialettico e persecutorio, all'interno di un clima di generale ottimismo ed unione generato dalla liberazione dall'oppressore nazifascista, portava l'annuncio di quella che fu una delle più accese *guerres des plumes*.

Il *grande scisma*³¹, così come definì Raymond Aron in una sua celebre opera l'inconciliabile lotta tra liberalismo e comunismo, ha rappresentato una delle tappe fondamentali per la comprensione della politica *à gauche* in Francia. Un momento di estremo confronto tra due grandi potenze che, nel diffondere la propria autorità sull'Europa, ne risucchiavano le politiche nazionali, nazione per nazione, in un vortice di conflitti di politica interna ormai divenuta riflesso delle dinamiche di quella dualità non solo geografica. Un terrore freddo durato qualche decennio, che vede il suo cominciamento in due eventi cruciali: il lancio del piano Marshall³², con la conseguente proclamazione della dottrina Truman da parte del versante atlantico, e la nascita del Cominform sul fronte sovietico.

La creazione di quest'ultimo nel settembre del 1947 individua temporalmente il momento storico della rottura diplomatica tra il campo occidentale e quello socialista, seguita dalla cristallizzazione dei blocchi con la firma del Patto Atlantico nel 1949 e, infine, la piena consapevolezza della suddivisione del mondo in due sfere d'influenza con la guerra di Corea nel 1950.

«Il a suffi de deux ans pour que nous soyons à nouveau dans une situation critique»³³ scriveva John Barnaby in *Les Temps Modernes*, evidenziando come questa duplicità reclamasse una scelta cruciale e critica a seconda dell'opzione che ogni nazione nello schierarsi a favore di una potenza o dell'altra, nel partecipare alla competizione politica, economica e sociale di un blocco o di un altro, avrebbe scelto.

Il piano Marshall veniva denunciato dal PCF come la prima tappa di un piano di aggressione dell'Europa da parte degli Stati Uniti, il cui obiettivo era non solo arginare l'avanzata del socialismo e l'instaurazione della vera democrazia, ma mettere al sicuro il capitalismo dal suo ineluttabile destino, attraverso l'instaurazione di un'egemonia mondiale. Accettare quei finanziamenti avrebbe rappresentato per la Francia cedere all'imperialismo capitalista *yankee*. Sin dal momento in cui

³¹ Espressione ripresa dal titolo del volume di Raymond Aron *Le grand schisme* che, insieme a *L'Opium des intellectuels* e *Le guerres en chaîne*, ha rappresentato un'opera di riferimento per l'intelligenza comunista.

³² Sul piano Marshall in Francia si segnala: M. Wall, *L'influence américaine sur la politique française 1945-1954*, Balland, Paris, 1989; J. Gimbel, *The origin of the Marshall Plan*, Stanford University Press, Stanford, 1976; I.M. Wall, P.E. Raviart, «Jean Monnet. Les États-Unis et le plan français», in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n. 30, Apr.-Jun. 1991, pp. 3-21.

³³ J. Barnaby, «Une opinion américaine», in *Les Temps Modernes*, n. 28, Janvier 1948, p. 1235.

Marshall espose il suo piano d'aiuto al cenacolo di intellettuali riuniti ad Harvard, le interpretazioni assunsero la chiara direzione di avversione al modello di società comunista e alla sua espansione:

On y trouve une opposition résolue à l'expansion du communisme d'inspiration soviétique partout où elle existait dans le monde. Chaque acte de diplomatie américaine doit être envisagé sous cet angle³⁴.

Il PCF e gli intellettuali comunisti non accolsero l'adesione al piano di aiuti americano, rinvigorendo la propria critica all'imperialismo borghese e rigenerando la loro narrazione anticapitalista secondo cui quella scelta era riconducibile alle pressioni dell'alta borghesia che, mettendo al di sopra degli interessi della nazione i propri, schiacciava ancora una volta i diritti della classe operaia. In Francia il volto del colpevole era quello di De Gaulle, identificato dai comunisti come esponente del neofascismo. Le invettive del partito facevano sfilare sul carro dei responsabili della svendita europea anche i socialisti e i cattolici definiti reazionari, nonché i sindacati riformisti.

Il discorso comunista concentrato a sventare il pericolo che la Francia divenisse una colonia americana celava tuttavia l'intenzione d'imporre un'egemonia alternativa. La strategia di esaltare Stalin sollevando critiche al modello economico anglo-americano infatti prendeva corpo per mezzo della denuncia della iniquità del modello economico capitalista monopolista e del rischio di una degenerazione della civiltà soffocata dall'individualismo. Ricade in questa narrativa il rapporto del 22 settembre del 1947 sulla situazione internazionale di Andreï Jdanov, elaborato in occasione della conferenza dei partiti comunisti in Polonia. L'obiettivo del segretario del PCUS in diciassette pagine è l'accusa di una politica *d'asservissement de l'Europe* promossa dagli Stati Uniti attraverso il *Plan américaine*, che svelava l'inconciliabile dialettica dicotomica tra socialismo e liberalismo.

La doctrine Truman et le plan Marshall sont, dans les conditions actuelles aux Etats-Unis, l'expression concrète des efforts expansionnistes. Au fond, ces deux documents sont l'expression d'une même politique, bien qu'ils se distinguent par la forme sous laquelle y est présentée une même et seule prétention américaine d'asservir l'Europe³⁵.

E ancora

Les impérialistes américains, se considérant comme la force principale opposée à l'U.R.S.S., aux pays de la nouvelle démocratie, au mouvement ouvrier et démocratique de tous les pays du monde, se considérant comme le bastion des forces réactionnaires, antidémocratiques du

³⁴ Ivi, p. 1234.

³⁵ *Rapporto di Andreï Jdanov*, 22 settembre 1947.

monde entier, ont entrepris littéralement, au lendemain de la seconde guerre mondiale, de dresser contre l'U.R.S.S. et la démocratie mondiale un front hostile et d'encourager les forces réactionnaires, antipopulaires, les collaborationnistes et les anciennes créatures capitalistes dans les pays européens qui, libérés du joug hitlérien, ont commencé à organiser leur vie selon leur propre choix³⁶.

Dal 1947 al 1950 la Francia fu protagonista di una serie di crisi ministeriali che portarono ad un graduale rinvigorimento delle forze politiche di destra. Dall'esclusione dal governo francese di alcuni ministri comunisti fino alle elezioni del 1951 la sinistra subì un rilevante indebolimento. Tra l'altro, il rifiuto imposto al PCF da parte dell'URSS di accettare il piano Marshall e la nascita del Cominform inaugureranno un periodo di isolamento del partito. Saranno gli intellettuali comunisti in questa fase ad esercitare un ruolo determinante posti al servizio di un partito che gli offriva la possibilità di entrare nell'agone politico per mezzo del confronto filosofico con i più accreditati pensatori del periodo. È così per esempio che Jean Kanapa, dirigente di partito ed intellettuale emblematico della storia comunista francese, poteva confrontarsi con le posizioni ideologiche di Sartre insieme a numerosi intellettuali i quali, grazie alla promozione del partito, si accreditavano in tribune scientifiche apposite quali l'*Humanité*, *Cahiers du communisme*, *La Nouvelle Critique* o *Les Lettres Françaises*.

Va comunque rilevato che il rapporto tra partito e intellettuali è stato tutt'altro che omogeneo. La realtà al suo interno infatti si concretava in gerarchie, disciplina e regole rigide, schema nel quale si inseriva un senso di comunità organica, una *Grande Famille*, come l'avrebbe definita Claude Roy³⁷ – giornalista e scrittore francese antisovietico e per tali ragioni escluso dal PCF nel 1958 – in cui dominava un senso d'appartenenza mistico, in virtù della missione rivoluzionaria alla quale erano stati chiamati. La disciplina e le regole interne al partito erano il contrappasso da scontare per le possibilità ed opportunità di cui i latori del credo comunista potevano godere.

Una parte di intellettuali prestatisi alla causa proprio per tali ragioni non si misero mai al suo totale servizio, rimanendo piuttosto autonomi preferendo non scegliere alcuna investitura politica, pur continuando a detenere una certa autorevolezza, che permetteva loro anche di sollevare critiche alle strategie dell'ufficio politico del partito. Il partito comunista francese, pur riconoscendo indispensabile alla propria propaganda la funzione degli intellettuali, non tollerava comunque margini di pensiero critico all'ortodossia politica e al conformismo. L'intellettuale doveva declinare la sua arte alle esigenze di partito della rivoluzione proletaria. La gerarchia e la disciplina si traslavano sul registro del pensiero impegnato, esigendo dagli intellettuali l'esemplarità di un militante stalinista. Il carattere egemonico del partito si estendeva così in vari settori d'attività, vedendo nelle arti e

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ C. Roy, *Moi je*, Gallimard, Paris, 1969, p. 194.

nell'opera di pensiero uno degli aspetti della battaglia ideologica³⁸. Significative sono in tal senso le parole di Laurent Casanova, rappresentante degli intellettuali comunisti, che aveva inaugurato insieme a Maurice Thorez la corrente zdanovista³⁹

Pour les intellectuels membres du Parti, faire un effort en vue de rallier au plus vite toutes les position idéologiques et politiques de la classe ouvrière [...]. Cultiver bien plutôt en nous l'esprit de Parti, au sens léniniste-stalinien du terme⁴⁰.

L'impegno dei *clercs* in politica era sentito dunque come un dovere che lo stesso Sartre, divenuto l'intellettuale simbolo di questo posizionamento dell'intelligenza francese di sinistra, in *Le Temps Modernes* sottolineava come una responsabilità, quella di partecipare ai dibattiti del loro tempo in prosecuzione alla lotta antifascista e a quello che aveva rappresentato la Resistenza.

Il «contre-engagement»⁴¹ degli intellettuali di destra elaborò la propria proposta per contrastare un paesaggio culturale dominato dai comunisti, opponendosi alla loro dottrina, al partito e all'URSS. La rivista che nel periodo della guerra fredda si distinse nella scelta del campo avverso al filocomunismo fu *Le Figaro littéraire* (1946), schierandosi a sostegno degli Stati Uniti, imponendosi come diretto antagonista di *Les Lettres françaises* e dando voce a intellettuali centrali tra le file dello schieramento *de la droite* come François Mauriac, ideatore insieme a Pierre Brisson dell'*hebdomadaire*. Anche la rivista di Brisson si iscriveva nella scia che proseguiva dalla Resistenza, ma senza alcun legame ad organismi partitici e ponendosi in aperta contrapposizione alle *revues* di propaganda comunista:

Nous offrons donc au publique un organe libre (en spécifiant que la liberté ne s'affirme pas, elle se démontre), un organe sans parti, sans congrès, sans mot d'ordre, un organe étranger aux exclusives, comme aux adulations politiques; un organe où l'individu sera considéré en soi et non comme membre d'un troupeau; un organe où les querelles littéraires ne seront jamais inspirées. Nous sentons ce qu'une pareille attitude a d'inactuelle⁴².

³⁸ Cfr. L. Casanova, «Le communisme, la pensée et l'art», discours au XI^e Congrès du PCF, 25 au 28 juin 1947, Éditions du PCF, Paris, 1947, p. 3.

³⁹ Le basi teoriche di tale corrente si ispiravano alla dottrina del realismo socialista formulata da Andreï Jdanov in occasione del primo congresso degli Écrivains soviétiques del 1934, con l'obiettivo di iniziare ad educare ideologicamente i proletari allo spirito del socialismo. Si veda A. Jdanov, «Discours au Premier Congrès des écrivains soviétiques», 17 août 1934, in *Sur la littérature, la philosophie et la musique*, éd. N. Béthune, Paris, 1972, p. 5.

⁴⁰ L. Casanova, «Responsabilités de l'intellectuel communiste: rapport aux intellectuels communistes», Salle Wagram, 28 febbraio 1949, éd. de la Nouvelle Critique, 1949, p. 4, ripreso da C. Grenouillet, *Lecteurs et lectures des communistes d'Aragon*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 2000, p. 37.

⁴¹ Termine coniato da Claire Blandin. Si veda sull'argomento C. Blandin, «Les interventions des intellectuels de droit dans Le Figaro littéraire. L'invention du contre-engagement», in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Science Po University Press, No. 96 (oct. – dec., 2007), pp. 179-194.

⁴² Ivi, p. 181.

La scelta dei francesi di sostenere la sfera d'influenza occidentale si coniugò con un indebolimento del partito comunista anche in virtù di un vero e proprio mutamento dell'atmosfera politica, con la diffusione capillare dell'antisovietismo di cui l'eco prodotta dall'*affaire* Kravchenko ce ne restituisce la portata. L'alto funzionario sovietico, dopo la pubblicazione in Francia di *J'ai choisi la liberté*⁴³, un libro definito «entreprise antisoviétique»⁴⁴ che denunciava i crimini di Stalin svelando «l'incohérence qui règne dans le système économique stalinien»⁴⁵, accendeva una disputa giuridica in cui la rivista *Les Lettres françaises*, che lo aveva accusato di non essere l'autore del libro ma una spia al servizio degli Stati Uniti, diviene parte soccombente, anche agli occhi dell'opinione pubblica, nel processo intentato dall'autore per diffamazione. Sono le parole che esprime Claude Lefort in un contributo pubblicato in *Les temps modernes* nel 1948, oggi incluso in *Élément d'une critique de la bureaucratie*, a mostrarci la frattura profonda che minava la fede comunista e divideva la *couche* intellettuale di sinistra tra coloro che si rifiutavano di vedere la realtà, assuefatti e irretiti nel mito sovietico, e chi come Lefort, seppur allora ancora legato al credo rivoluzionario, rivendicava una differenza metodologica tra stalinismo e leninismo:

Entre les stalinisant et ceux qui partagent notre point de vue, il y a une différence fondamentale de méthodologie. Nous pouvons nous entendre avec des stalinisants honnêtes sur l'existence de fait incontestables. Mais ces faits, quels qu'ils soient, ne le persuaderont jamais; ils pourront toujours les intégrer dans leur système d'explication, car ils les mettront à la place historique qui leur convient. C'est ainsi que les débats sur la question de l'URSS ont quelquefois l'apparence de dialogues de sourds⁴⁶.

Se la critica comunista del sistema economico atlantico si basava sull'accusa di una sostanziale irrazionalità del modello capitalista che esponeva l'economia ad oscillazioni continue traducibili in mancanza di stabilità, il sistema della collettivizzazione sovietico messo sotto accusa da Kravchenko e sottolineato da Lefort era stato strumentale a coprire le bugie della classe burocratica impegnata unicamente ad assicurarsi la propria sopravvivenza attraverso purghe e repressioni brutali. «Une bureaucratie est, à titre congénital, incapable de se contrôler» e ancora «la bureaucratie est une

⁴³ V. Kravchenko, *I choose freedom, the personal and political life of a Soviet official*, Garden City publishing, New York, 1947. La casa editrice inglese Scribner pubblicava *I choose freedom* nel febbraio del 1946. La prima edizione francese *J'ai choisi la liberté* sarà pubblicata dalle edizioni Self il primo maggio del 1947, con il sottotitolo *La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*. Si stima che tra 1947 e il 1955 in Francia siano state vendute 503 000 copie dell'opera.

⁴⁴ C. Lefort, «Kravchenko et le problème de l'URSS», in Id., *Élément d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris, 1979, p. 118.

⁴⁵ Ivi, p. 120.

⁴⁶ Ivi, p. 144.

pyramide dont le sommet seul a le don d'initiative»⁴⁷ sono le contraddizioni dell'apparato comunista evidenziate da Lefort in cui emergeva la narrativa distorta della proprietà collettiva dei mezzi di produzione inglobati e controllati totalmente dalla burocrazia di Stato. Le informazioni riguardanti i campi di lavoro in Russia che Kravchenko rendeva note non erano una novità, le voci erano già circolate prima della guerra, veicolate da esponenti comunisti jugoslavi come Boris Souvarine⁴⁸, Ante Ciliga⁴⁹ e Victor Serge⁵⁰, ma che tuttavia la celebrazione della vittoria sulla Germania nazista aveva fatto dimenticare.

Il partito comunista negava la realtà raccontata da Kravchenko, riconducendo la sua narrazione ad una fabbricazione artificiosa della borghesia americana. A dimostrarlo la comparsa in prima pagina del numero di *Les Lettres Françaises* del 13 novembre del 1947 di un articolo firmato da un anonimo Sim Thomas intitolato «Comment fut fabriqué Kravchenko»⁵¹, in cui il presunto giornalista americano raccontava come il resoconto fosse stato messo a punto da alcuni agenti segreti americani, schernendo il funzionario sovietico che «ne parle pas deux mots d'américain»⁵². Dopo la pronuncia della corte in favore di Kravchenko, il PCF ripiegò verso un'ammissione smorzata dell'esistenza dei campi sovietici descrivendoli come semplici campi di lavoro rieducativi.

Durante il processo, tuttavia, il disimpegno di numerosi intellettuali sia di destra che di sinistra non facilitò il disvelamento degli orrori del regime di Mosca, anche se il caso del dirigente sovietico avrebbe messo da lì in avanti sotto attacco le basi intellettuali che sostenevano l'ideologia del partito comunista francese. Furono molti infatti in quel periodo a prendere le distanze dal manicheismo filosovietico e dal partito.

L'attrazione che esercitò il partito comunista sull'*intelligenza française* ebbe dunque dei limiti, pur avendo rappresentato per un lungo periodo un orizzonte inevitabile per la *gauche engagée*. Maurice Merleau-Ponty nel suo *Humanisme et Terreur*⁵³ tentava, nel 1947, di giustificare l'utilizzo

⁴⁷ Ivi, rispettivamente p. 124 e p. 125.

⁴⁸ B. Souvarine, *Stalin, aperçu historique du bolchévisme*, Plon, Paris, 1935.

⁴⁹ Ante Ciliga, comunista jugoslavo in Russia dal 1929, dopo aver assunto posizioni di critica radicale sul comunismo sovietico nel 1935 verrà espulso dalla Russia. Trasferitosi a Parigi, sotto l'impulso di Boris Souvarine, decide di scrivere le sue memorie raccogliendole in un'opera pubblicata per la prima volta da Gallimard nel 1938 con il titolo *Au pays du grand mensogne* e poi ampliata nel 1950 con un secondo volume. Nel 1977 poi verrà pubblicata l'edizione completa: A. Ciliga, *Dix ans au pays du mensogne déconcertant*, Champ libre, Paris, 1977.

⁵⁰ Victor Serge, prima tra le file dei bolscevichi (1919), poi militante dell'opposizione di sinistra verrà espulso dal partito comunista nel 1928, arrestato e poi liberato qualche settimana dopo. Verrà arrestato nuovamente nel 1933 e deportato. È in quell'anno che annuncia in delle lettere di sentirsi in pericolo, lettere fatte pervenire clandestinamente anche a Marcel Martinet, scrittore rivoluzionario francese, e poi raccolte e pubblicate in *la Révolution prolétarienne*, il 25 maggio del 1933. Si segnalano per un approfondimento: V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire, 1901-1904*, Le Seuil, Paris, 1951; V. Serge, L. Trotsky, *La lutte contre le Stalinisme. Textes de Victor Serge et Léon Trotsky (1936-1939)*, Maspéro, Paris, 1977.

⁵¹ S. Thomas, «Comment fut fabriqué Kravchenko», in *Les Lettres françaises*, 13 novembre 1947, p. 1.

⁵² Ivi, p. 2.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, 1947.

della violenza da parte dell'Unione Sovietica, interpretandola come uno strumento per la rinascita di nuovo umanesimo⁵⁴

Le marxisme renfermera toujours un élément de violence et de terreur. S'il est vrai que l'histoire est une lutte, si le rationalisme est lui-même une idéologie de classe, il n'y a aucune chance de réconcilier les hommes immédiatement en faisant appel à la "bonne volonté", comme disait Kant, c'est-à-dire à une morale universelle au-dessus de la mêlée⁵⁵.

A giudicare il corso che seguì la rivoluzione sovietica non sarebbero serviti i mezzi delle democrazie liberali, ma occorre chiedersi se la violenza rivoluzionaria assumesse in sé un potenziale generatore di «rapports humains entre les hommes»⁵⁶. Merleau-Ponty dunque accordava alla violenza rivoluzionaria un giudizio positivo per l'aspetto umanistico di cui riteneva fosse portatrice la teoria del proletariato e che connotava l'unicità del marxismo⁵⁷.

Non può non evincersi comunque che, nell'affermare la priorità del raggiungimento di quell'umanesimo intrinseco alla teoria del proletariato, quella relazione tra uomini che escludeva ogni sorta di ideologia totalitaria, contenesse un'allusione all'illegittimità del regime di Stalin, il quale non corrispondeva per l'appunto «au grand jour de l'Histoire du prolétariat tel que Marx l'avait défini»⁵⁸, distinguendo così lo stalinismo dal paradigma marxista, unico «horizon d'avenir où l'Homme est pour l'homme l'être suprême»⁵⁹.

Malgré tant d'exposés inexacts, le marxisme ne soumet pas les hommes aux volontés du prolétariat ou du parti considérés comme une somme d'individus, en justifiant tant bien que mal cet arbitraire nouveau par une prédestination mystique selon les recettes traditionnelles de la violence. S'il donne un privilège au prolétariat, c'est parce que, selon la logique interne de sa condition, selon son mode d'existence le moins délibéré, et hors de toute illusion messianique, les prolétaires qui "ne sont pas des dieux" sont et sont seuls en position de réaliser l'humanité⁶⁰.

⁵⁴ Cfr. S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo, II. Comunismi e teorie critiche del secondo Novecento*, Carocci, Roma, 2015, pp. 123-124: «L'idea che l'esperienza sovietica fosse ancora recuperabile e che il suo fondamento teorico fosse ancora attuabile era infatti alla base del discorso di Merleau-Ponty: si trattava di ipotizzare innanzitutto che attraverso la violenza si potesse mettere fine al regno della violenza stessa – e questa si sarebbe rivelata ben presto un'illusione agli occhi dello stesso Merleau-Ponty, ed era anzi già nell'orizzonte di Umanesimo e Terrore».

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, cit., p. 111.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. XIII.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 120.

⁵⁸ *Ivi*, p. 152.

⁵⁹ *Ivi*, p. XIV.

⁶⁰ *Ivi*, p. 120.

Implicita nelle sue parole resisteva dunque la speranza di un marxismo realizzato, di una rivoluzione possibile anche oltre il fallimento della politica dell'*uomo d'acciaio*. Fu soltanto a partire dagli anni '50 che Merleau-Ponty, pur mantenendo sempre ferma la sua ammirazione verso l'URSS, cominciò a rivendicare chiarezza rispetto all'esistenza dei *gulag*. Proprio in quel periodo la *querelle* tra Merleau-Ponty e Sartre, principali esponenti dell'esistenzialismo francese di quegli anni, portò il primo ad abbandonare nel 1953 *Les temps modernes*, la rivista di cui era cofondatore insieme al collega e a Simone de Beauvoir, proprio per le posizioni sempre più apologetiche di Sartre verso la visione bolscevica del socialismo. Se in *Humanisme et Terreur* Merleau-Ponty aveva riposto delle speranze di un marxismo realizzato nel sistema sovietico adesso si dichiarava un *a-communist*. Il comunismo cominciava ad apparirgli come una deviazione drammatica della filosofia della storia marxista, intesa come azione storica presente, *tournement* teoretico che gli consentì di sviluppare una filosofia sociale basata sulla contingenza dell'esperienza di classe, sganciata dalla visione messianica dei suoi primi scritti e orientata verso un'analisi di tipo sociologico. Il nuovo approccio merleaupontiano si scontrava con l'uscita di *Communistes et la paix* di Sartre⁶¹ – saggio pubblicato dopo l'arresto dello stalinista Jacques Duclos, in seguito all'interdizione di quest'ultimo per una manifestazione organizzata dal partito comunista contro la guerra in Corea –, in cui il filosofo riprende il concetto di marxismo inteso come filosofia dell'azione storica e dove il partito viene considerato nella sua assoluta rilevanza di primo agente *historique*. L'organo partitico difeso da Sartre era l'unico strumento che avrebbe permesso agli operai di costituirsi in classe rivoluzionaria e garantito la proiezione in unità del proletariato, non già come semplice summa di individui, rendendo in ultima istanza possibile l'esercizio della libertà della classe operaia una volta preso il potere. Era il partito che incarnava la dignità della rivolta, garantiva la libertà dell'uomo svilita dallo sfruttamento e permetteva al proletariato di affrancarsi dal dominio economico del capitale.

L'argomentazione sartriana attirò la disapprovazione di Merleau-Ponty che, in un clima di aperta ostilità ideologica, lascerà la redazione.

Solo trent'anni più tardi si è entrati in possesso della corrispondenza intervenuta tra i due amici filosofi, pubblicata da le *Magazine littéraire*⁶² grazie alla concessione delle lettere da parte di Madame Arlette Elkaïme-Sartre, figlia adottiva del filosofo, dove si chiariscono le divergenze teoriche che hanno portato alla rottura di un rapporto intimo, mai pienamente accettata da entrambi. Negli anni si susseguiranno infatti numerosi interventi dei due filosofi, i cui scritti faranno riferimento ciascuno all'opera dell'altro, in un itinerario dialogico fatto di risposte velate. Così ad esempio *l'Œil*

⁶¹ J.P. Sartre, «Les communistes et la Paix», in *Les Temps Modernes*, I, n. 81, juillet 1952, pp. 1-50; II, n. 84-85, octobre-novembre 1952, pp. 695-763; III, n. 101, avril 1954, pp. 1731-1819.

⁶² «Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture», in *Magazine littéraire*, n. 30, avril 1994, pp. 67-85.

et l'Esprit o la prefazione a *Signes* di Merleau-Ponty rappresentano altrettante repliche a Sartre. Tutti elementi che ci fanno presupporre che il motivo della rottura tra i due non potesse ridursi ad un disappunto su di un saggio, e come invece il distacco fosse più profondo e ancorato ad una scelta editoriale della rivista sotto l'influenza di Sartre.

In *Les aventures de la dialectique*⁶³ Merleau-Ponty chiarirà le divergenze teoriche con l'ex collega dedicandogli in un intero capitolo, *Sartre et l'ultrabolchevisme*. Sartre giustificava i comunisti – sosteneva Merleau-Ponty – più per le loro azioni che sulla base dell'orientamento dottrinale, dal momento che evitava di mettere in luce la dissonanza esistente tra teoria e pratica, cosa che aveva sancito la crisi della filosofia comunista, utilizzando così la filosofia per mistificare e celare la vera natura del regime. Sartre sosteneva il comunismo rifuggendo la contingenza e nascondendo ai suoi stessi occhi quella realtà in cui il proletariato risultava una categoria fittizia.

A contrapporsi erano due visioni e due approcci differenti, che si riverberavano direttamente sulla concezione del partito e la sua struttura.

Se per Sartre il proletariato non sarebbe potuto esistere come classe rivoluzionaria senza la sua costituzione in partito; Merleau-Ponty sottolineava invece l'esigenza della mediazione tra movimento sociale e organizzazione partitica e la maggiore rilevanza da accordare alla sovranità popolare rispetto a quella di partito come passaggi necessari al rinnovamento della dimensione democratica dello stesso. Le osservazioni di Merleau-Ponty non rimasero senza effetto dato che, poco dopo l'uscita di *Les aventures de la dialectique*, Sartre inizierà la sua smobilitazione ideologica sottraendosi al radicale sostegno al partito comunista.

Uno degli intellettuali che in quegli anni si schierò tra le file degli anticomunisti è stato Raymond Aron, attivo nelle riviste *Combat* e *Figaro*, grazie alle quali diverrà uno degli analisti politici più noti a livello internazionale. In *Le Grande Schisme*, Aron, nel proclamare il suo antifascismo e antihitlerismo, tra i due *ismi* inseriva il regime di Stalin, nel quale rintracciava gli stessi caratteri antiumanistici e anticristiani. Aron, nel 1948, in un saggio pubblicato su *Le Figaro* scriveva:

Les mérites du soviétisme sont exactement contraires aux idéologies qui entraînent vers lui l'intelligentsia occidentale. Considérer comme une étape de la libération humaine un régime qui instaure les camps de concentration, les passeports intérieurs, une police politique de loin supérieure à celle des tsars, c'est dépasser les limites de la sottise à la longue acceptable même pour un intellectuel⁶⁴.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.

⁶⁴ R. Aron, «Les contradictions du Communisme», in *Le Figaro*, 26 mai 1948, contenuto in Id., *Les articles du Figaro*, Tome I: «La Guerre froide 1947-1955», Édition de Fallois, Paris, 1990, p. 105.

Sventare la minaccia sovietica implicava un'azione interna attraverso l'esclusione dei ministri comunisti dal governo, ma anche sostenendo attivamente le forze operaie per offrire a queste la possibilità di sganciarsi dalla *Confédération Générale du Travail* (CGT) e dal partito comunista. Questa era la proposta di Aron, una politica sociale ed economica che sottraesse gli operai dalla platea di aderenti al comunismo. Dal punto di vista della politica estera fu uno dei maggiori sostenitori del piano Marshall per i riflessi che avrebbe avuto dal punto di vista economico e politico. Gli Stati Uniti erano una potenza pacifica e l'URSS espansionistica. Così si legge per esempio in *Le Monde* del 27 ottobre del 1951, dove viene riportato un suo intervento:

L'URSS est une puissance expansioniste et les états-Unis sont sur la défensive. La soviétisation de l'Europe centrale et orientale, l'organisation des guerres civiles aux quatre coins de la planète, les campagnes contre la Grèce, la Yougoslavie et la Corée, d'une part, le rapide désarmement américain en 1945-1946, le plan Marshall, de l'autre, me paraissent, entre d'autres, des preuves suffisantes du contraste entre un Empire conquérant et une démocratie pacifique, amenée presque malgré elle à prendre en charge la moitié du monde⁶⁵.

Intellettuale moderato, Aron non risparmiò invettive pungenti soprattutto a proposito delle responsabilità dell'URSS e della politica totalitaria messa in atto da Stalin.

Ad avversare gli aiuti del piano americano furono invece i membri della rivista *Esprit* ed in particolare Emmanuel Mounier⁶⁶. Nell'immediato dopoguerra la rivista di orientamento cattolico di sinistra aveva trovato nel partito comunista un alleato per contrastare la minaccia americana⁶⁷ al fine di garantire una pace autentica e non armata. Per evitare una futura guerra la soluzione sarebbe stata quella di un'Europa che gestisse da sé le proprie risorse attraverso la soppressione del capitalismo⁶⁸. L'illusione utopica della grande democrazia russa aveva fatto sì che anche Mounier parteggiasse per i sovietici rispetto al Piano Marshall, alla guerra di Corea e a quella indocinese.

Con la scomparsa di Mounier nel 1950 e la sempre più ambigua posizione del PCF rispetto alle scomode verità dei *goulag* la via della neutralità parve essere il mezzo migliore per perseguire la

⁶⁵ Id., *Le Monde*, 27 octobre 1951. Ripreso da F. Goguel, «L'Enchaînement Belliqueux du XX^e siècle vu par Raymond Aron», in *Revue française de science politique*, année 1951, n. 1-4, pp. 551-552 (548-557).

⁶⁶ Per un approfondimento della figura di Emmanuel Mounier si segnala J. Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.

⁶⁷ Nel novembre del 1946 sarà pubblicato un numero di *Esprit* consacrato all'uomo americano: «L'homme américain».

⁶⁸ «Seule une Europe qui administrerait elle-même les ressources et les répartirait selon ses besoins, non seulement selon ses intérêts capitalistes et des barrières douanières qui peut seule entraîner la suppression de nos conflits intérieurs», estratto dall'appello firmato da alcuni intellettuali tra cui Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean-Marie Domenach, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, David Rousset e Emmanuel Mounier contenuto nel n. 139 di *Esprit*, Novembre 1947, p. 795.

missione pacifista che guidava la rivista. Da quel momento l'allontanamento dal partito fu graduale ma costante.

1.2 L'insurrezione ungherese e la guerra algerina: l'inizio della smobilitazione intellettuale della *gauche française* dagli anni '50 al '68

«Le voile socialiste qui enveloppait l'édifice totalitaire s'est déchiré»⁶⁹, così Claude Lefort, in un saggio pubblicato nel 1976, vent'anni dopo la repressione sovietica in Ungheria, sancisce la crucialità di quest'evento come punto di svolta nella percezione immaginifica della grande potenza socialista russa.

La rivoluzione ungherese sarà la prima rivoluzione sovietica antisovietica contro l'apparato burocratico di Stalin⁷⁰. L'invasione dell'Ungheria da parte delle forze del Cremlino rappresenta un momento cerniera tra gli sforzi di destalinizzazione avviati a partire dal XX congresso del PCUS e l'inasprimento autoritario per fronteggiare l'ascesa dei movimenti di liberalizzazione dal potere centrale che volevano avviare un processo di democratizzazione. L'episodio, oltre a segnare il momento cardinale della crisi del blocco sovietico, sarà per l'URSS la controprova del proselitismo comunista al regime, subito dopo il XX congresso del Partito.

Il 23 ottobre del 1956 le folle reclamano il ritorno di Imre Nagy, primo ministro, comunista moderato che aveva operato una politica di liberalizzazione in aperto contrasto con le direttive di Mosca e che, per tali ragioni, l'anno precedente era stato allontanato costretto a dimettersi da primo ministro per aver espresso la sua denuncia contro il regime di Stalin, suffragato dalle dichiarazioni del rapporto di Kruscev.

Risuonavano tra le proteste slogan che inneggiavano a Nagy: «La direction doit changer, et à Nagy être confiée»⁷¹, o ancora «Nous faisons tout toujours trop tard; Nagy aux affaires, et sans retard»⁷². Si chiedeva che Nagy riassumesse la direzione del partito, gestito da Rákosi – che si autodefiniva il miglior discepolo ungherese di Stalin – fino al 18 luglio e successivamente dal suo luogotenente Ernő Geró. Un primo tentativo di intervento dell'armata rossa viene annullato, ma il 4 novembre, dopo che il 24 ottobre Imre Nagy era divenuto nuovamente primo ministro, dichiarando l'uscita dell'Ungheria dal patto di Varsavia, l'Armata Rossa rilanciò la sua azione e fece ingresso a Budapest, reprimendo nel sangue gli insorti con incursioni aeree e bombardamenti.

⁶⁹ C. Lefort, «Hongrie 1956. Un révélateur historique», in Id., in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 262.

⁷⁰ Cfr., F. Fejtó, «Introduction à la Révolte de la Hongrie», in *Les Temps Modernes*, n. 126-131, 1956, p.771.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² T. Meray, «L'insurrection hongroise et le drame de Nagy», in *Les Temps Modernes*, n. 137-142, 1957, p. 872.

In Nagy e negli operai ungheresi la volontà rivoluzionaria era legata ad una forte spinta nazionalista che richiedeva un revisionismo profondo rispetto al ruolo dell'Unione Sovietica e alle imposizioni politiche ed economiche che avevano penalizzato l'economia ungherese. La classe operaia rivendicava sindacati "liberi", unici veri rappresentanti dei proletari – democraticamente eletti – e l'istituzione di consigli in tutte le fabbriche. La rivolta magiara accusava il governo di essere manipolato da decisioni esterne che avevano imposto politiche di organizzazione del lavoro all'interno delle fabbriche scollegate dalla base operaia, tradendo lo spirito del socialismo che voleva gli operai come unici proprietari dei mezzi di produzione.

L'eco ungherese giunse in Francia e si fece sentire soprattutto nello schieramento *à gauche* degli intellettuali, scossi dagli eventi ungheresi e dalla repressione che ne seguì. Il partito comunista vide la defezione di molti *clercs* dai suoi ranghi. Molti furono gli spazi dedicati nelle riviste e nei periodici, da parte di autori sia francesi che ungheresi, a sostegno delle diverse posizioni politico-ideologiche.

François Fejto, membro del *Congrès des intellectuels pour la liberté* insieme a Raymond Aron, allora giornalista e scrittore, di natali ungheresi poi trasferitosi in Francia prima dell'inizio della seconda guerra mondiale, nell'introduzione ad un'analisi della questione ungherese pubblicata in *Les Temps Modernes*⁷³ si soffermava sul ruolo decisivo svolto dagli intellettuali nella presa di coscienza della natura liberticida del regime di Mosca da parte del popolo magiara, per tali ragioni etichettati dal partito come filo-borghesi e fautori del capitalismo occidentale:

L'exemple hongrois confirme en outre que la fonction essentielle des intellectuels est de rechercher par tous les moyens dont ils disposent, la vérité [...], de dire cette vérité, d'exprimer les aspirations populaires, de créer des œuvres dictées par une libre inspiration. Il montre aussi que les intellectuels ne peuvent coopérer efficacement et sans honte qu'avec des partis respectueux des principes fondamentaux de la démocratie, notamment de la liberté de s'organiser en tendance, de la liberté de conscience, de parole et de presse⁷⁴.

Insieme a Claude Lefort, Raymond Aron, Jean Paul Sartre, Albert Camus e molti altri intellettuali intervennero nel dibattito che avrebbe rotto l'incantesimo comunista. Claude Lefort in *L'insurrection Hongroise*⁷⁵ si schierava apertamente a favore degli operai insorti. Rifiutando di conformarsi alle fonti di stampa controllate dal PCF, Lefort si affidava alle informazioni raccolte alla radio e attingendo direttamente dalla stampa ungherese. L'autunno caldo di Budapest fu un'insurrezione essenzialmente operaia: «Ce sont les ouvriers des usines Csepel qui sont à l'avant-garde et qui créent

⁷³ F. Fejto, «Introduction à la Révolte de la Hongrie», in *Les Temps Modernes*, cit., pp. 755-782.

⁷⁴ Ivi, p. 781-782.

⁷⁵ C. Lefort, «L'insurrection Hongroise», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 20, décembre 1956 – février 1957, pp. 85-104.

le comité central de l'insurrection»⁷⁶. Per Lefort quella rivolta aveva dato prova di come «un mouvement prolétarien qui a trouvé d'emblée sa juste expression par la création des conseils et qui a constitué le seul pouvoir réel en province»⁷⁷, era in grado di ribellarsi al burocratismo russo, organizzandosi liberamente all'interno dei consigli. Per la prima volta

La propagation fulgurante de l'insurrection dans toutes les couches sociales et sur toute l'étendu du territoire a fait découvrir une opposition massive au régime, qui, la veille encore, demeurait latente, s'ignorait elle-même⁷⁸.

Nulla più da quel momento sarebbe stato come prima. Per la redazione di *Socialisme ou Barbarie* con gli eventi ungheresi si manifestava una nuova dicotomia a livello societario, non più l'opposizione binaria tradizionale tra i detentori dei mezzi di produzione e i proletari, bensì la scissione tra la classe burocratica di partito e chi ne eseguiva gli ordini.

L'*Humanité*, via esclusiva di propaganda e informazione comunista, sia a Parigi che nei numeri pubblicati in Germania⁷⁹, catalogava invece la rivolta magiara come «soulèvement contre-révolutionnaire», etichettando le violenze commesse dai ribelli come fasciste. Cornelius Castoriadis accusava l'*Humanité* di screditare quella che era per la redazione di *Socialisme ou Barbarie* la rinascita del movimento di resistenza operaio contro l'oppressione della burocrazia comunista tentando di farla apparire, per mezzo di menzogne sistematiche, come indotta da agenti provocatori di matrice americana⁸⁰.

Che la prima rivoluzione intestina al movimento comunista sovietico rappresentasse un *tournement* decisivo per il comunismo internazionale apparve evidente anche a Raymond Aron che nel numero di *Le Figaro* del 4 novembre 1956 scriveva:

Le monde a assisté, immobile, à l'agonie de la Hongrie. L'émotion vous prend à la gorge et l'on voudrait se taire. Mais, puisque de tous côtés, on commente la simultanéité des événements de Hongrie et du Proche-Orient, il faut réfléchir, il faut tâcher de comprendre. La politique internationale ne sera plus demain ce qu'elle était hier⁸¹.

⁷⁶ Ivi, p. 130.

⁷⁷ Ivi, p. 91.

⁷⁸ Id., «Hongrie 1956. Un révélateur historique», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 263.

⁷⁹ L'*Humanité* d'Alsace et de Lorraine.

⁸⁰ Cfr. C. Castoriadis, «L'insurrection hongroise: questions aux militants du PCF», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 20, décembre 1956.

⁸¹ R. Aron, *Les Articles du Figaro*, tome II, *La coexistence, 1955-1965*, présentation et notes par Georges-Henri Soutou, Éditions de Fallois, 1993.

L'esigenza morale di prendere parola a difesa del popolo ungherese era amplificata per Aron dalla complicità del partito comunista francese, spudoratamente a sostegno dei fratelli sovietici.

Per Sartre questa fu invece l'occasione per redimersi dal filo-bolscevismo di cui era stato accusato da Merleau-Ponty. Dopo aver firmato una petizione a favore del popolo ungherese, degli intellettuali di sinistra e dei comunisti insorti, il 9 novembre 1956 rilasciò un'intervista a *L'Express* in cui prendeva le distanze dalle posizioni del partito sull'insurrezione. Sarà poi in un saggio pubblicato in *Les Temps Modernes*, «Le fantôme de Staline»⁸², in cui Sartre dichiarerà apertamente di non voler essere più considerato come un compagno di rotta del partito comunista francese. Tuttavia, il filosofo esistenzialista, pur condannando la repressione sovietica, ne stemperava la portata ritenendo che ciò che era accaduto a Budapest fosse uno degli effetti collaterali indotti dal processo di destalinizzazione avviato nei paesi dell'Est dopo la morte di Stalin e che, in virtù di una evoluzione non ancora matura per molti Stati, aveva causato inevitabilmente reazioni accessorie.

Fu Albert Camus, in un discorso pronunciato il 15 marzo del 1957 in occasione della festa nazionale ungherese, ad un meeting organizzato dal *Comité de Solidarité Antifasciste*, successivamente pubblicato in *Le Franc-Tireur* del 18 marzo 1957, a sottolineare l'importanza del sacrificio degli operai e degli intellettuali ungheresi che con forza avevano lasciato in eredità oltre i confini della loro terra un messaggio di libertà

Ces ouvriers et ces intellectuels hongrois, après desquels nous nous tenons aujourd'hui avec tant de chagrin impuissant, ont compris cela et nous l'ont fait mieux comprendre. C'est pourquoi si leur malheur est le nôtre, leur espoir nous appartient aussi. Malgré leur misère, leurs chaînes, leur exil, ils nous ont laissé un royal héritage que nous avons à mériter: la liberté, qu'ils n'ont pas seulement choisie, mais qu'en un seul jour ils nous ont rendue⁸³.

Gli eventi del 1956 influenzarono decisamente la percezione dell'URSS da parte dell'Europa comunista. Oltre al primo chiaro disvelamento della natura totalitaria del regime staliniano, quello stesso anno, ed esattamente nel febbraio precedente, il rapporto segreto di Kruscev, presentato alla cosiddetta «session fermé», il XX Congresso del Partito Comunista Sovietico, dove aveva denunciato i crimini di Stalin e il suo «culto della personalità», aveva delineato un ulteriore snodo cruciale rispetto al mutamento di paradigma che si stava inesorabilmente palesando. Il discorso di Kruscev consacrava una metamorfosi radicale del rapporto e legame tra partito e società, attraverso l'accantonamento e la

⁸² J.P. Sartre, «Le fantôme de Staline», in *Les Temps Modernes*, n. 129-131, novembre-décembre 1956 – janvier 1957, pp. 577-697, contenuto in Id., *Situation*, VII, Gallimard, Paris, 1965, pp. 144-307.

⁸³ A. Camus, «Le sang des Hongrois», in *Le Franc-Tireur*, 18 mars 1957.

denuncia dei metodi praticati dal *petit père*, sia in politica interna che estera. La guerra tra paesi capitalisti e comunisti affermava Kruscev non era inevitabile:

Les marxistes doivent prendre en considération la possibilité de conjurer les guerres à notre époque, s'ils tiennent compte des changements de portée historique mondiale qui se sont produits au cours des dernières années⁸⁴.

Il socialismo realizzato si sarebbe sostanzialmente potuto attuare anche attraverso la democrazia parlamentare. La classe operaia, tramite elezioni democratiche, avrebbe comunque potuto ottenere la maggioranza dei seggi trasformando il Parlamento da strumento di oppressione borghese in organo latore della volontà popolare:

Dans ce cas, cette institution traditionnelle en de nombreux pays capitalistes, hautement développés, peut devenir l'organisme moteur d'une démocratie véritable⁸⁵.

Dopo il congresso, Jean Marie Domenach, in un articolo pubblicato su *Esprit* e intitolato *Le PC et le mal français*⁸⁶, sottolineava come durante la sessione tenutasi dal 18 al 21 luglio si era volutamente ignorato il rapporto di Kruscev, eclissando la «révélation des atrocités et des mesnognes de l'époque récente»⁸⁷. L'effetto delle denunce del terrore staliniano era irreversibile nella sensibilità del mondo intellettuale che aveva investito in uno schieramento politico come mezzo per la battaglia morale consacrata nella Resistenza:

Nous ne regrettons pas les luttes communes du passé, et nous voudrions être prêts pour celles de l'avenir. Mais les communistes doivent rompre avec des méthodes terroristes liées à l'époque stalinienne. Il y a des expériences que nous ne recommencerons pas⁸⁸.

Per quanto durante il periodo di destalinizzazione fosse profonda la delusione degli intellettuali, il primo nemico da combattere per la *gauche* era l'avanzata del capitalismo, da arginare anche a costo di diluire le critiche al regime di Stalin, dato che la collettivizzazione dei mezzi di produzione appariva come l'unica alternativa per contrastare il modello economico borghese. Questo almeno fino al 1968, quando l'invasione della Cecoslovacchia da parte della Russia fece precipitare le ultime tracce di legittimità del sistema sovietico.

⁸⁴ N. Kruscev, *Rapporto del Comitato Centrale del Partito Comunista*, XX congresso del PCUS, 25 febbraio 1956.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ J.M. Domenach, «Le PC et le mal français», in *Esprit*, n. 243, oct. 1956, pp. 548-550.

⁸⁷ *Ivi*, p. 548.

⁸⁸ *Ivi*, p. 549.

In tale frattura si inseriva la polemica contro il PCF per il mancato supporto alla lotta per l'indipendenza d'Algeria. I comunisti avevano tra l'altro votato a favore dei pieni poteri a Guy Mollet per proseguire la guerra, agevolando la creazione di gruppi di dissidenti comunisti, volti a riempire il vuoto venutosi a creare dal fallimento dei tradizionali partiti della sinistra. Il dibattito algerino e gli scontri tra correnti terzomondiste e neocolonialiste rappresentarono un momento di confluenza di tutti quegli intellettuali che negli anni Settanta avrebbero poi animato il discorso critico sul totalitarismo. Jacques Julliard, saggista, scrittore e storico è una di quelle figure chiave che nel periodo della guerra d'Algeria testimoniava quella presa di coscienza intellettuale di allontanamento dalla politica comunista, di quel *plus jamais ça* la cui evoluzione si concreterà un decennio più tardi nell'antitotalitarismo.

In tale contesto si afferma la corrente terzomondista che riponeva le proprie speranze nella genesi di una rinnovata rivoluzione generata dal fermento delle colonie: la trasformazione socialista si sarebbe potuta avverare attraverso una spinta propulsiva d'oltreconfine. Rappresentante autorevole di tale corrente fu Frantz Fanon, che nella sua opera *I dannati della terra*, la cui prefazione fu scritta da Sartre, passa in rassegna i dispositivi che la violenza colonialista utilizza per ridurre in schiavitù i popoli oppressi. Proprio Sartre, nella prefazione all'opera, svela quali erano le aspettative incarnate nelle trasformazioni sociali africane:

Nous réaliserons tous ensemble et partout le socialisme révolutionnaire ou nous serons battus un à un par nos anciens tyrans⁸⁹.

Queste parole testimoniano un quadro di impegno politico intellettuale mutato. Gli avvenimenti algerini mostrarono infatti l'inadeguatezza e l'inerzia del partito comunista francese nell'affrontare il dissenso del mondo intellettuale, che dunque lo rendeva complice delle repressioni in Algeria, fino ad indurre gli intellettuali comunisti e filo-comunisti a rintracciare modalità di *engagement* politico alternative e svincolate dalla bandiera di partito. Posizioni che diverranno sempre più chiare con le rivolte operaie e studentesche del maggio parigino del '68, momento storico che va considerato non come una conseguenza del sollevamento rivoluzionario della colonia francese, ma come una parentesi apertasi con la guerra d'Algeria, che porterà all'evoluzione della coscienza antitotalitaria. Non sarà più il partito il mezzo con cui far veicolare le idee dei *clercs*, ma la più ampia "società civile", che nelle proteste sessantottine sarà protagonista.

⁸⁹ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, pref. de Jean Paul Sartre, La Découverte/Poche, Paris, 2002, p. 21.

Il 1956, con le dichiarazioni di Kruscev, l'invasione sovietica dell'Ungheria e la rivoluzione algerina funse pertanto da «révélateur historique»⁹⁰. Una volta strappato il velo che avvolgeva l'edificio totalitario⁹¹, il depauperamento delle credenziali politiche del partito incentivò lo smobilitamento degli intellettuali fino ad allora a suo sostegno. La parabola del discredito subito dal partito dagli anni '50 in poi si sarebbe chiusa in un divorzio tra l'intelligenza francese e il sistema politico partitico, con la nascita negli anni '70 del movimento antitotalitario.

Un altro anno cruciale è il 1968. Mentre in Africa imperversava la lotta per l'indipendenza dall'occupazione straniera, nel cuore del mondo sovietico germogliava la primavera di Praga, che si univa alle manifestazioni sessantottine di Parigi.

La prossimità dei due eventi ci induce a rintracciare dei parallelismi, restando fermi i punti di discontinuità e di profonda differenza. La primavera di Praga rappresentò il primo tentativo di conciliazione tra socialismo e democrazia, in un sistema globale che contemplava l'alternatività tra due modelli economico-politici, assurti con la guerra fredda a fronti ideologici caldi: quello atlantico e quello asiatico. Tanto la primavera cecoslovacca che il maggio parigino interpretavano un malessere diffuso scaturito dalla contestazione dello *status quo* che avvicendava e contrapponeva proposte di società alternative. In entrambi i contesti i protagonisti furono le giovani generazioni di studenti e gli intellettuali insoddisfatti e contrari all'ordine costituito. Le similitudini tra le due realtà non sfuggono ad una problematizzazione, considerata la diversità di due ordini sociali ideologicamente difforni. La società dei consumi contestata in Francia non poteva equivalere all'oggetto della disapprovazione degli insorti di Praga, piegati per anni alla penuria imposta dal socialismo. La lotta contro il capitalismo emblema delle proteste degli *étudiants* francesi per la popolazione cecoslovacca non era una priorità. Qui si chiedeva un modello alternativo tanto al capitalismo che al socialismo, una sorta di terza via tra la centralità dello Stato socialista e il modello capitalista occidentale. Le richieste dei parigini di democrazia diretta per debellare il giogo borghese del parlamentarismo non rappresentavano per Praga, assediata da anni da un sistema totalitario, l'urgenza che invece un'azione di riconoscimento dei diritti civili e delle libertà fondamentali richiedeva.

A rimarcare le differenze tra i due eventi Milan Kundera, nella sua prefazione al romanzo di Josef Skvorecky *Miracle en Bohême*, scriveva:

Le mai parisienne fut une explosion de lyrisme révolutionnaire. Le Printemps de Prague, c'était l'explosion du scepticisme postrévolutionnaire. C'est pour cela que l'étudiant parisien

⁹⁰ C. Lefort, «Hongrie 1956. Un révélateur historique», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 262.

⁹¹ Cfr. Ivi.

regardait vers Prague avec méfiance (ou plutôt avec indifférence) et que le Pragois n'avait qu'un sourire pour les illusions parisiennes qu'il considérait (à tort ou à raison) comme discréditées, comiques ou dangereuses⁹².

Se la sinistra occidentale voleva restituire linfa al marxismo macchiato da anni di stalinismo, i cittadini di Praga di contro lo volevano attenuare.

Il maggio del '68 in Francia aveva ridato speranza alla sinistra rivoluzionaria e alla classe dei *clercs engagés*, che assunse nelle appassionate rivendicazioni operaie e studentesche un ruolo guida dei giovani *gauchistes*. Le richieste di maggiore autonomia con la creazione di assemblee strutturate attraverso meccanismi di democrazia diretta e soprattutto il rifiuto del principio di autorità che caratterizzava le gerarchie di potere avevano l'obiettivo di risanare e riaffermare, in ambito lavorativo e dell'istruzione pubblica, il principio di uguaglianza.

Per raggiungerlo, i pionieri dei sommovimenti del maggio sessantottino operarono una riconcettualizzazione della politica rivoluzionaria sviluppatasi nei decenni precedenti.

Il popolo di giovani cresciuti tra i dibattiti politici che avevano diviso la popolazione francese durante la guerra algerina fu il protagonista di un'ondata di proteste che non si arrestarono al confine francese, valicando le frontiere geografiche e diventando, soprattutto per coloro che avevano visto naufragare il progetto rivoluzionario marxista, il simbolo di un nuovo risorgimento. Molti intellettuali di tradizione marxista che presero parte alla rivoluzione politica successiva agli eventi sessantottini si erano allontanati dall'agone politico, ma le proteste trasformarono il loro *plus jamais ça* in un risveglio dell'attivismo contro ogni tipo di ingiustizia sociale. Chi deteneva il ruolo di conoscitore delle "cose dello spirito" non poteva sottrarsi ad uno spazio pubblico in fermento, dando il suo concreto contributo, inscrivendosi di fatto all'interno della dinamica rivendicativa e contestataria che caratterizzò quella primavera.

Si aprì così una stagione di ampio respiro editoriale, che confermava la volontà degli intellettuali di continuare ad esercitare un ruolo nell'interpretare le dinamiche sociali. Il '68 segnò un rinnovamento della fede rivoluzionaria, una nuova possibilità di compimento di quella *révolution* che sia la corrente filo-bolscevica, così come auspicata dall'intelligenza che animava le pagine di *Les Temps Modernes*, che quella libertaria, il cui esponente di spicco fu Daniel Cohn Bendit, simbolo e leader del movimento studentesco e affezionato lettore della rivista *Socialisme ou Barbarie*, avevano visto tramontare.

⁹² Cfr. J. Skvorecky, *Miracle en Bohême*, préf. de M. Kundera, Gallimard, Paris, 1978, p. 4.

Dalle parole di Louis Baillot, un deputato parigino, si legge all'interno dei dibattiti parlamentari la denuncia della crisi che attraversava l'università francese già l'8 maggio, in seguito alla repressione delle proteste di due giorni prima nel quartiere Latino:

Le pouvoir gaulliste maintient un système d'enseignement inadapté à notre époque, à la fois dans ses méthodes et dans son fonctionnement⁹³.

Ad essere contestato era dunque il modello capitalista ma anche il regime gollista. Gli intellettuali *gauchistes* non comunisti interpretavano il fermento rivoluzionario sessantottino in due modi. Da un lato ad essere sotto attacco, in un vortice dialettico che dalla critica dell'autorità arrivava ad includere la contestazione delle gerarchie universitarie, era la decadenza delle istituzioni societarie francesi, che implicavano tanto le università quanto il sistema politico. Era lo Stato che aveva mostrato il suo volto oppressivo di cui il PCF si era reso complice nel favorire l'attività di repressione del movimento studentesco e smobilitando tra l'altro le fasce operaie radicali, rivelando così un *habitus* reazionario. Il partito comunista rappresentava dunque un nemico tanto pericoloso quanto la minaccia capitalista.

La seconda interpretazione dell'*uprising* di maggio era racchiusa nella possibilità mancata qualche anno prima: quella della rivoluzione socialista attraverso un attivismo spontaneo. Tuttavia, le aspettative di cui quel fermento era stato caricato vennero deluse e per molti teorici le cause del fallimento andavano rintracciate nell'assenza di una organizzazione rivoluzionaria strutturata che avrebbe potuto raccordare e pianificare le proteste, iscrivendo la rivoluzione auspicata all'interno di un coordinamento avanguardista.

In *Mai 68: la brèche*, pubblicato per la prima volta proprio nel 1968, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis e Edgar Morin commentano a caldo la portata degli eventi di maggio. I tre autori, nel concordare sulla crucialità storica di quegli avvenimenti, mostrano come quell'*upheaval* avesse rinvigorito il sogno rivoluzionario, senza tuttavia mancare di annotare come restare ancorati a dei modelli ed esempi superati e falliti non avrebbe scongiurato sviluppi sfavorevoli. Proprio Edgar Morin, che rispetto a Lefort e Castoriadis rimase esterno al movimento sessantottino, riteneva come questo sollevamento fosse eccessivamente legato alla retorica marxista e troppo poco liberale, tanto che le conseguenze immediate si sarebbero potute rivelare negative

⁹³ Débats parlementaires, 8 mai 1968, pp. 1600-1601.

Il est très possible que les conséquences immédiates de Mai 68 soient négatives. Sans doute cela consolidera encore un peu plus le communisme staliniste [...]; des chimères impatientes d'avant garde ranimeront le vieux fantômes et brouilleront les voix de la critique lucide⁹⁴.

Alle cautele di Morin, Lefort e Castoriadis contrapposero l'accoglimento delle proteste di maggio con maggiore entusiasmo. Entrambi, esponenti di rilievo della *gauche* post '68, celebrarono quel momento storico come una rivoluzione contro la gerarchia e la burocrazia. Era così che il mondo universitario e il settore dell'istruzione potevano aspirare a riprodurre la spinta propulsiva della rivoluzione, scalzando il proletariato dall'alveo della classe rivoluzionaria.

De la révolte étudiante, on a dit et répété qu'elle avait servi de détonateur. C'est une manière d'en éluder le sens, de se débarrasser de ce qui est à penser comme le plus étrange et le plus neuf de la situation, un moyen de rétablir le schéma classique de la lutte des classes⁹⁵.

Il disordine venutosi a creare in Francia si vestiva di una connotazione nuova, *le désordre nouveau* come afferma Lefort, inedito e unico rispetto alle esperienze precedenti

L'événement qui a secoué la société française, chacun s'essaye à la nommer, chacun tente de le rapporter à du connu, chacun cherche à en prévoir les conséquences. On monte à la hâte des interprétations, on voudrait que l'ordre soit rétabli, sinon dans les fait, du moins en pensée. On voudrait oublier sa surprise, recoller la parole du jour avec celle de la veille, et tirer parti, vite, tels les pillards après un tremblement de terre, de l'Occasion. On voudrait colmater la brèche là où l'on est. En vain...⁹⁶.

In un lasso di tempo brevissimo si ebbe la dimostrazione che le regole che sovrintendono l'organizzazione della società, percepite fino ad allora come rigide ed ineluttabili, potessero essere scardinate e che i rapporti di forza da cui derivava tanto la sottomissione di un ceto sociale ad un altro che le diseguglianze sociali causate dal loro sbilanciamento avrebbero potuto essere rovesciate. Secondo Lefort tale *brèche*, che aveva stravolto la struttura societaria con scioperi e occupazioni, mostrava dunque la fragilità della struttura societaria gerarchica che si riteneva inviolabile.

Per Castoriadis il '68, a prescindere dagli esiti, aveva comunque aperto un nuovo periodo nella storia universale. Il movimento studentesco si era diffuso in pochi giorni contestando le gerarchie

⁹⁴ E. Morin, «Une révolution sans visage», in E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche suivi de vingt ans après*, Fayard, Paris, 2008, p. 116.

⁹⁵ C. Lefort, «Le désordre nouveau», in E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche suivi de vingt ans après*, cit., pp. 48-49.

⁹⁶ Ivi, p. 45.

paternalistiche e la burocrazia conservatrice, proponendo un modello alternativo, quello democratico dell'autogestione:

Du jour au lendemain, l'immense potentiel créateur de la société, comprimé et bâillonné par le capitalisme bureaucratique, explose [...]; le mouvement, partageant un trait caractéristique de toute révolution, s'autodéveloppe et s'autoféconde pendant sa phase ascendante [...]; il transforme, et le rapport de force sociale, et l'image que la population se fait des institutions et des personnes⁹⁷.

Nell'ottica di Castoriadis, il movimento studentesco, con la sua eccezionale modernità, aveva dissipato quelle mistificazioni della *bonne société*⁹⁸ capitalista borghese che, rifuggendo i conflitti sociali, li relegava nella marginalità di una non considerazione, senza rendersi conto che proprio nel paese dove il capitalismo burocratico fioriva da un giorno all'altro, avrebbe potuto essere spazzato via, insieme alle sue scorie ideologiche.

Pur condividendo il carattere di assoluta novità degli eventi del maggio parigino, Lefort e Castoriadis espongono un'idea divergente rispetto alla portata e alla natura rivoluzionaria delle proteste studentesche. Se tale movimento realizzava le teorie critiche di *Socialisme ou Barbarie* sulle relazioni gerarchiche tra dirigenti e sottoposti, Castoriadis valutava i movimenti studenteschi come una rivoluzione mancata perché carente di un'organizzazione strutturata; di contro Lefort, nella misura in cui non si consideri la presa del potere come fattore di riuscita dell'impeto rivoluzionario, ma come contestazione del potere e dell'autorità, valutava la missione sessantottina compiuta nella sintesi tra realismo e ardimento che aveva prodotto.

Per comprenderne le divergenze speculative, basti ricordare le riflessioni di Castoriadis de *La révolution anticipée*, in cui auspica la costituzione di un movimento rivoluzionario:

Le mouvement ne peut exister que s'il se définit; et il ne peut continuer que s'il refuse de se figer dans une définition donnée une fois pour tout. Le mouvement doit évidemment se définir et se structurer lui-même [...]; il ne s'agit pas de fixer une fois pour toutes son «programme», ses «status» et sa «liste d'activités», mais de commencer ce qui devra rester une autodéfinition et auto-organisation permanente⁹⁹.

Sostanzialmente secondo Castoriadis era necessaria l'unione tra studenti, classe operaia e coloro che si erano uniti alle lotte antigerarchiche sotto una comune base ideologica e organizzativa da

⁹⁷ C. Castoriadis, «La révolution anticipée», in E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche suivie de vingt ans après*, cit., pp. 124-125.

⁹⁸ Cfr. C. Lefort, «Le désordre nouveau», cit., p. 81.

⁹⁹ Ivi, p. 145.

definire. Il movimento studentesco avrebbe dovuto agire come pungolo esterno verso gli altri strati sociali al fine di valicare i limiti della fascia studentesca e assumere connotati di portata globale. Al fine di consacrare la vocazione che una vera rivoluzione esprime, ossia il suo potenziale trasformativo che fa sì che il mondo circostante si adatti al cambiamento che essa produce, si sarebbero dovute superare le antinomie che la classe studentesca esprimeva, tra azione e riflessione, tra spontaneità e organizzazione del movimento, tra progetto e immaginazione. Queste contraddizioni infatti, nutrite dalle precedenti esperienze rivoluzionarie che avevano visto la trasformazione della riflessione filosofica in dogma e l'organizzazione mutare in rigida burocrazia, riproducevano il rischio del fallimento del movimento rivoluzionario. Assumere e riproporre queste incongruenze avrebbe aperto la porta ad un blocco e arrestato la trasformazione reale, traducendosi nell'ennesimo fallimento della rivoluzione socialista. Accettare che razionalità e immaginazione, spontaneità e strutturazione organizzativa si escludessero a vicenda significava per Castoriadis non aver compreso né le une né le altre

Si la révolution socialiste peut avancer, ce n'est pas en faisant la synthèse des ces antinomies, ou en les dépassant. C'est en détruisant le terrain même où elles surgissent inévitablement¹⁰⁰.

Contrariamente a Castoriadis, Lefort considera l'esistenza di organizzazioni monolitiche, che convogliano il dissenso e lo strutturano, come semplici mezzi per la conquista di piccole posizioni di potere, il cui unico risultato sarebbe quello di fornire ad ognuno *une maîtrise imaginaire de la société*¹⁰¹:

Si dans l'avenir des luttes révolutionnaires se développent, ce sera par l'initiative, d'agitateurs improvisés, indifférents aux consignes des syndicats, même s'ils sont syndiqués, en marge des partis politiques, petits et grands, capables de saisir une occasion, d'exploiter dans le secteur où ils se trouvent la révolte que suscite l'oppression bureaucratique et de faire la démonstration pratique que la même révolte travaille les autres secteurs de la société¹⁰².

Claude Lefort vedeva dunque il movimento come un vero modello per l'attivismo rivoluzionario, anche se nelle sue riflessioni successive, nella sua rilettura degli eventi del 1988, egli stesso giudicherà *excessive ma confiance dans l'avenir*¹⁰³ di allora.

¹⁰⁰ Ivi, p. 138.

¹⁰¹ Ivi, p. 68.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Ivi, p. 271.

La «révolution a mûri» è l'espressione con cui conclude il suo saggio e lo avvia verso le sue teorie sulla democrazia e sull'impossibilità di incorporare in essa il potere. Gli esponenti della primavera parigina infatti non cercarono allora di colpire l'assetto di potere esistente per rovesciarlo e instaurarne un altro ad esso alternativo, ma fu piuttosto una rivoluzione simbolica, che prefigurava quella che lui stesso definisce *démocratie sauvage*:

Je niais plus tôt que se produisit en 68 une révolution, ou l'amorce d'une révolution [...]; il n'y eut pas de révolution, je le répète, en 68 [...] reste que l'effervescence que connut un moment la société quoiqu'elle ne débouchât ni sur une insurrection, ni sur une guerre civile rappelle par certains traits l'effervescence révolutionnaire [...]; cette effervescence n'est sans doute qu'une composante des révolutions, mais elle est assez extraordinaire pour qu'on ne puisse s'en désintéresser. Elle donne figure, pendant un temps plus ou moins long, à une démocratie sauvage, dont la trace peut se perdre, se perd toujours, mais qui révèle des aspirations spécifiques du monde moderne¹⁰⁴.

Così come Edgar Morin, Claude Lefort riconosce il potenziale negativo e le ambiguità di una democrazia selvaggia, anche se i fattori innovativi seguiti alla primavera sessantottina – come il rinnovamento dello spazio pubblico e il processo di liberazione levatosi dai sollevamenti – attestavano delle assolute novità: quella di aver sancito in primo luogo l'esistenza irredimibile del conflitto interno alla società, palesatosi non attraverso il rovesciamento dell'assetto di potere, ma nella sua costante contestazione; di aver dato l'avvio ad un nuovo tipo di linguaggio, quello dell'immediatezza della *chance* o – come sostiene Lefort – dell'*ici et maintenant* che si coniuga ad un nuovo stile d'azione fatto di provocazioni e interpellanze.

In nuce il '68 aveva reso visibile la democrazia come quel regime connaturato con il conflitto, una sua configurazione esistenziale:

La démocratie est ce régime dans lequel le conflit, si intense soit-il, trouve normalement sa place; ce régime qui consent à se laisser ébranler, ne désarme pas l'espoir du changement; ce régime qui ne saurait se confondre ni avec le système capitaliste, ni avec la domination de la bureaucratie, ni avec l'empire de la technique, quoiqu'il leur soit inextricablement, tragiquement lié¹⁰⁵.

L'interpretazione lefortiana antiburocratica della *brèche* studentesca è strettamente collegata alla pubblicazione di *L'archipel du Goulag* di Solgenitsin, che iscriverà buona parte degli intellettuali di

¹⁰⁴ Ivi, pp. 275-276.

¹⁰⁵ Ivi, p. 285.

sinistra all'interno della corrente antitotalitaria. Sostanzialmente il '68 fungerà da cerniera storica tra la perdita irrimediabile di credibilità dei regimi comunisti dell'Est Europa e l'avvio di una nuova fase di risveglio, una presa di coscienza degli intellettuali che rinnovavano il loro impegno alla vita politica.

Emancipatisi dall'involucro comunista, dopo una prima fase di militanza all'interno dei gruppi *gauchistes*, questa nuova epoca inaugura un *engagement* nuovo, autonomo e sganciato dall'ortodossia marxista. La contestazione antipaternalistica, antiautoritaria e antigierarchica del '68 tragherà l'intelligenza verso il periodo della critica al totalitarismo, in cui ad essere tirato in causa sarà anche il panegirico della Rivoluzione d'ottobre, considerata come uno dei tasselli del mosaico totalitario.

1.3 La gauche dopo il '68: Solgenitsin e L'Archipel du Goulag

Le rivolte sessantottine e la primavera di Praga, le conseguenze della repressione ungherese del '56 nel panorama politico francese e la questione algerina, sembrano concentrare le proprie aporie proprio negli anni Settanta, che si configura come un decennio determinante per le dinamiche politiche. Queste ultime saranno fortemente influenzate dal dibattito filosofico sul totalitarismo, che agevolerà ulteriori frammentazioni della dialettica marxista, segnandone proprio in quegli anni la crisi più acuta.

Il culto di Stalin e l'influenza quasi mistica del comunismo sovietico negli ambienti politici francesi e il radicamento della cultura della lotta di classe come strumento per l'instaurazione del socialismo marxista tra le file degli intellettuali di sinistra avevano costruito in Francia un'*iron curtain* che rendeva difficile l'abbandono del sogno rivoluzionario.

La maggioranza degli intellettuali francesi di sinistra era restio a porre in questione la dottrina marxista, pur nella consapevolezza delle ambiguità del regime sovietico che ad essa si ispirava. L'ortodossia marxista della sezione comunista francese, che si risolveva in una costante manifestazione di lealtà nei confronti dell'URSS, era stata orgogliosamente rivendicata per anni da Maurice Thorez, segretario del PCF dal 1930 al 1964. E quando a delegittimare Stalin non furono solamente gli esponenti dei tradizionali schieramenti avversari, come i trotskisti o i socialdemocratici, ma Kruscev, uno dei suoi sacerdoti, la scossa subita dal figlio primogenito del comunismo sovietico ebbe un impatto rilevante.

Il susseguirsi di rivelazioni sulla natura totalitaria del regime sovietico allontanava sempre più il modello di regime bolscevico dai principi della Francia rivoluzionaria del 1789. Libertà, fratellanza ed uguaglianza cominciavano a stridere in modo crescente con la struttura operativa sovietica. La deposizione di Stalin attraverso una sua demonizzazione non bastava naturalmente a spazzare via le

basi ideologiche sulle quali pesava un'annosa eredità, ma la sua messa in discussione cominciava ad insinuarsi sempre più insistentemente negli ambienti intellettuali

La notion de culte de la personnalité est assuément fallacieuse: elle dissimule les ressorts du culte qu'il faudrait chercher dans le système social, et charge la personnalité de Stalin d'une initiative historique qu'en dépit de la puissance acquise elle n'a jamais tirée de son propre fonds¹⁰⁶.

La denuncia del culto della personalità fu utilizzata come strumento per scaricare le responsabilità dei burocrati del partito e per dissimulare la vera natura del sistema sovietico. La pubblicazione di *Archipel du Goulag* di Alexander Solgenitsin segna un momento decisivo nella crisi delle basi teoriche del marxismo.

Prima di introdurre il dibattito francese sull'*Affaire* Solgenitsin appare utile in questa sede riassumere l'evoluzione teorica alla base della messa in discussione di Marx, attraverso una lettura sintetica di due approcci teorici rilevanti di quegli anni: quelli di Roger Garaudy e di Louis Althusser. Il primo, filosofo di riferimento del partito fino alla sua espulsione nel 1970, era sostenitore di un approccio negazionista sulla questione del *Goulag*. Dopo la primavera di Praga, Garaudy iniziò a porre enfasi su un orientamento non più dogmatico sulla teoria marxista, puntando invece sulla necessità della democratizzazione del partito e di una sua maggiore apertura sociale, attraverso nuove forme di dialogo con il resto della cultura nazionale.

Il marxismo andava declinato in senso umanista e antistalinista¹⁰⁷. Garaudy, contestando l'uso strumentale e ideologico della dottrina marxista, affermava la necessità di un ripensamento della lotta di classe tradizionalmente intesa, ponendo fine alla retorica esasperata del proletariato. Direttore dal 1961 di *Cahiers du communisme* tenta dunque un processo di liberalizzazione controllata del partito, provando a superare il determinismo economico e lo schematismo partitico dell'epoca di Stalin. Oltre a innescare un processo di dialogo con altre correnti filosofiche, quali l'esistenzialismo e lo strutturalismo, insieme alla ricerca di convergenza tra marxismo e cristianesimo, Garaudy opera una rilettura degli scritti del giovane Marx insieme ad una riconsiderazione critica di Hegel.

Questo tentativo di apertura del marxismo verso altre dottrine filosofiche lo espose ad aspre critiche nel mondo intellettuale di orientamento comunista, fino a decretarne la sua espulsione dal partito. Infatti, riconoscere ad altre correnti filosofiche la compartecipazione al "vero" avrebbe significato il ripiegamento del marxismo su un "opportunismo dottrinale", come lo definì Lucien

¹⁰⁶ C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag (1976)*, Belin, Paris, 2015, p. 88.

¹⁰⁷ Si veda: R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Éditions sociales, Paris, 1957.

Sève¹⁰⁸. La proclamata liberalizzazione interna al partito veniva dunque contraddetta dai confini imposti dalla dirigenza al dibattito intellettuale, che rimaneva incastrato nei dogmi degli anni '50.

All'umanesimo marxista di Garaudy si contrappose in quegli anni il materialismo di Luis Althusser, «un marxismo antiumanistico, un marxismo senza soggetto, un marxismo senza Hegel»¹⁰⁹, che subiva l'influenza della corrente dello strutturalismo, orientamento filosofico indifferente alla riforma della filosofia marxista, ma che negli anni Sessanta acquisisce un rilievo sempre maggiore tra gli intellettuali parigini, grazie soprattutto al credito scientifico dei suoi principali esponenti, Lacan, Foucault e Levi-Strauss. In estrema sintesi, la corrente strutturalista interpretava l'avanzamento di stadio del capitalismo che da borghese, e perciò sostanzialmente umanista, si estendeva verso un post-borghesismo strutturalista impersonale¹¹⁰. Althusser utilizzò queste conclusioni della corrente strutturalista per contrastare l'ideologia umanista di Garaudy. Ad essenzializzare la critica all'umanesimo marxista di Althusser contribuisce Tony Judt nel suo *Marxism and the French Left: Studies in Labour and Politics*, dove ha scritto:

By focusing on structures, both in society and in the argument itself, Althusser diverted attention from human acts (and thus human error) and thereby swept away ten years of guilt over mistakes and deviations of Stalin. By urging a renewal of interest in Marx and materialism, Althusser offered added credibility to the traditions of official Marxism, which had been overshadowed by the efforts of its critical humanist opponents since the late 1940's¹¹¹.

Secondo Althusser, il marxismo non poteva essere considerato un umanesimo in quanto il mezzo attraverso cui comprendere le dinamiche e le strutture del sistema produttivo, capisaldi della dottrina di Marx, non era l'Uomo in quanto tale ma il complesso dei rapporti di produzione. L'intento del materialismo storico e dialettico di Althusser era di restaurare l'ortodossia marxista purificandola dalle scorie della corrente umanista, trasladando lo spazio filosofico dall' *ἐπιστήμη* all'ideologia, inquadrando così il sapere filosofico nello spazio in cui si realizza la lotta di classe tra la borghesia e il proletariato. Alla compagine comunista, restia a strappi bruschi con il recente passato stalinista, l'approccio di Althusser risultò molto più rassicurante rispetto alle idee eterodosse e radicali di democraticizzazione, antiautoritarismo, antiburocratismo e de-stalinizzazione promosse dalla rivoluzione culturale di Garaudy.

¹⁰⁸ “Note de Lucien Sève à la redaction de *La Nouvelle Critique*”, 10 janvier 1961, APCF, fonds WR, “Dossiers théorique et idéologiques”, 1961-1964”.

¹⁰⁹ S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo, II. Comunismi e teorie critiche del secondo Novecento*, cit., p. 145

¹¹⁰ Cfr. F.J. Murphy, «Marxism in Contemporary France», in *Studies in Soviet Thought*, vol. 37, n. 2, Feb. 1989, pp. 159-167.

¹¹¹ T. Judt, *Marxism and the French Left: Studies in Labour and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 192.

Anche se Althusser prendeva le distanze da chi lo accusava di volere intraprendere una riabilitazione di Stalin¹¹², la sua interpretazione teorica del marxismo venne comunque celebrata da un settore rilevante di dirigenti comunisti e militanti del partito.

Bisogna comunque evidenziare che le insurrezioni parigine del '68 avevano dato dimostrazione di come, contrariamente a quanto affermava Althusser, a scrivere il percorso della storia invece poteva essere l'uomo e non le strutture.

Intanto all'interno del dibattito teorico si inseriva, sul piano strettamente politico, l'inaugurazione del periodo dell'*Union de la Gauche* e del Programma Comune di Governo. Nel 1971 a Épinay si tenne il primo congresso del Partito Socialista, nato dal rinnovamento della SFIO (Section Française de l'Internationale Ouvrière). Da qui François Mitterand, eletto segretario, inaugurava una nuova stagione d'impegno politico che si consacrava nella sottoscrizione, l'anno successivo, del *Programme Commune du Gouvenement d'Union de la Gauche* insieme al PCF e al *Mouvement de radicaux de gauche* (MRG). Il Programma Comune rappresentava non solo un'alleanza tra forze di governo ma una proposta politica riformatrice, alternativa all'impostazione data in quegli anni dalla destra di De Gaulle e del suo successore George Pompidou, che avrebbe dovuto cambiare il volto della Francia nell'arco di una legislatura.

I punti nevralgici dell'alleanza prevedevano la nazionalizzazione di settori cruciali dell'economia al fine di garantire il passaggio al socialismo, da realizzare attraverso un compromesso tra i partiti della sinistra, ovvero una sintesi tra le rivendicazioni del partito socialista e le richieste del PCF. Nei confronti di quest'ultimo, tuttavia, resistevano delle ambiguità che, nell'ampio dibattito seguito alla sottoscrizione del patto, vennero poste sotto i riflettori dal mondo editoriale e intellettuale.

Il partito socialista aveva imposto come condizione essenziale la garanzia dei principi di libertà e democrazia, richieste che si riferivano naturalmente all'influenza sovietica sul PCF, rispetto alla politica estera e ai relativi riflessi e condizionamenti che il suo posizionamento subiva sulla politica interna. Nel Programma Comune si può leggere chiaramente un passaggio enigmatico, rilevato da alcune riviste critiche nei confronti dell'alleanza, che pareva contraddire i principi stessi che l'alleanza sanciva, tra cui quello fondamentale delle libere elezioni:

L'organisation régulière d'élections au suffrage universel direct et secret permet au peuple d'exprimer son jugement sur l'activité des élus et sur la gestion gouvernementale. Les partis de la majorité comme ceux de l'opposition respecteront le verdict exprimé par le suffrage universel. Si la confiance du pays était refusée aux partis majoritaires, ceux-ci renonceraient

¹¹² L. Althusser, *Pour Marx (1965)*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 11-21.

au pouvoir pour reprendre la lutte dans l'opposition. Mais le pouvoir démocratique dont l'existence implique le soutien d'une majorité populaire aura pour tâche principale la satisfaction des masses laborieuses et sera donc fort de la confiance sans cesse plus active qu'elles lui apporteront¹¹³.

Pur offrendo, nella prima parte del brano riportato, la garanzia di democraticità nello svolgimento della competizione elettorale, la parte finale del capoverso «Mais le pouvoir démocratique dont l'existence implique le soutien d'une majorité populaire [...] et sera donc fort de la confiance sans cesse plus active qu'elles lui apporteront» sembrava invece escludere la possibilità che la *gauche* potesse risultare perdente, anche qualora non avesse ottenuto la fiducia del paese. Anche le divergenze politiche che si palesarono successivamente erano già annunciate all'interno del Programma. Nella parte riguardante *l'extension des pouvoirs des travailleurs*, infatti, si fa esplicito riferimento ad un diverso approccio – autogestione (PS) o gestione democratica (PCF) – sulla questione del controllo sulle industrie da parte dei lavoratori:

Lorsque les travailleurs de l'entreprise en exprimeront la volonté et lorsque la structure de l'entreprise en indiquera la possibilité, l'intervention des travailleurs dans la gestion et la direction de l'entreprise prendra des formes nouvelles – que le Parti socialiste inscrit dans la perspective de l'autogestion et le Parti communiste français dans le développement permanent de la gestion démocratique – déterminées par accord entre le pouvoir démocratique, la direction de l'entreprise concernée et les syndicats¹¹⁴.

Un'assenza non discreta all'interno del documento che disponeva la coalizione di governo era l'esplicito riferimento ai rapporti del Partito comunista francese con l'Unione Sovietica. L'accordo non conteneva alcun richiamo ai fatti emersi che, considerata la risonanza avuta nel panorama internazionale e nelle *revues* parigine, avrebbero dovuto trovare spazio quantomeno tra le righe dedicate alla politica estera.

La garanzia di libertà politica dei partiti esigeva infatti che non si tacesse su quei misfatti. Quel silenzio era l'ostacolo che minacciava la tenuta dell'accordo della sinistra tanto che, di lì a pochi anni, le evidenti incompatibilità tra le due forze politiche ne avrebbero comportato il fallimento elettorale.

La sintesi raggiunta tra Mitterrand e Marchais nel sottosuolo dell'interesse reciproco si indeboliva: sia il leader del partito comunista che il segretario del PS puntavano, ciascuno per la propria parte, a convogliare nella propria area il consenso di parte dell'elettorato dell'altro partito, al fine di colpirlo

¹¹³ *Programme commun de Gouvernement du Parti Communiste Français et du Parti Socialiste*, 27 Juin 1972, Paris.

¹¹⁴ *Ibidem*.

elettoralmente. Mitterrand e Marchais avrebbero voluto sfibrare l'alleato per ottenere una sempre più larga maggioranza di consensi.

Intanto, già prima che l'accordo fosse firmato, all'interno delle riviste si sollevavano perplessità sull'effettiva possibilità di realizzazione del programma di governo. *Esprit*, anello fondamentale del dibattito antitotalitario, già nel 1970-71, attraverso la voce del suo direttore Jean Marie Domenach, mostrava dubbi sul reale cambio di passo del PCF. «Le parti communiste a-t-il changé?»¹¹⁵ si chiedeva Domenach in *Notre affaire Tillon ou la vitrine et l'appareil*. La mancanza di chiarezza e «les déclarations ambiguës des dirigeants du PCF sur la Tchecoslovaquie»¹¹⁶ amplificavano e mostravano le difficoltà di realizzazione di una sinistra unita, almeno finché il partito comunista non avesse chiaramente espresso la sua posizione rispetto ai crimini di Stalin. I dubbi sulla durata del sodalizio tra PS e PCF e sull'effettività del Programma Comune proseguirono anche dopo la sua sottoscrizione, come si evince dalle parole di Domenach:

Il n'est pas sûr que le programme de gouvernement commun au Parti communiste et au Parti socialiste soit promis à un grand avenir¹¹⁷.

La redazione di *Esprit* constatava la problematicità della posizione dei comunisti per la tenuta dell'alleanza di governo, ritenendo inoltre inaccettabile l'opportunismo di Mitterrand nel voler perseverare verso un'unione che avrebbe esposto a grandi rischi la democrazia se non si fosse avuta l'assoluta certezza di un effettivo mutamento di paradigma all'interno del partito alleato. Claude Lefort dedicherà un contributo importante all'*Union de la gauche*: un testo scritto qualche settimana prima della rottura dell'alleanza, oggi contenuto in *L'Invention Démocratique*, in cui rileva il dogmatismo del partito comunista e l'attaccamento alle vecchie pratiche di partito che smorzavano gli intenti dichiarati. Una memoria pesava ingombrante sull'alleato di Mitterrand quando, nel 1956, «avait présenté la révolution hongroise comme une tentative de coup d'État» o quando ancora «en 1952 avait qualifié d'invention mensongères les révélations faites sur les camps de concentration»¹¹⁸. A Lefort la propaganda democratica di quel periodo appariva pertanto un gesto opportunistico così come poco credibile dato che, nonostante avesse sostenuto posizioni critiche dopo il '68 di Praga, aveva continuato ad approvare tutte le iniziative dell'Unione Sovietica, «indice de la limite de son changement»¹¹⁹.

¹¹⁵ J.M. Domenach, «Notre affaire Tillon ou la vitrine et l'appareil», in *Esprit*, n. 404, juin 1971, p. 1246.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 1247.

¹¹⁷ *Id.*, «Le socialisme au programme», in *Esprit*, n. 416, septembre 1972, p. 288.

¹¹⁸ C. Lefort, «L'impensé de l'Union de la Gauche», in *Id.*, *L'invention démocratique*, cit. p. 139.

¹¹⁹ *Ibidem*.

In questo quadro politico, anche la pubblicazione il 28 dicembre del 1973 in Francia di *Archipel du Goulag* di Alexander Solgenitsin in lingua russa¹²⁰ metteva al banco di prova il PCF. Le alternative che quest'ultimo aveva erano due: approvare o condannare l'attitudine repressiva del potere sovietico. Il partito tuttavia riteneva il libro del *zek* comunista una provocazione di cui andavano minimizzati gli effetti. Solgenitsin poneva sotto accusa il regime sin dai suoi albori, negando di fatto che la parentesi stalinista fosse stata una mera deviazione del sistema che circoscriveva il terrore comunista ad uno stato d'eccezione.

Ad essere messo in discussione dalle parole di *Archipelago du Goulag* non era solo l'Egocrate Stalin, colpevole di aver amplificato ed estremizzato ciò che Lenin aveva inaugurato anni prima, ma l'intero partito:

Pour que de telles purges aient lieu (en 1937-1938) on avait besoin d'un Stalin mais aussi d'un partie pareil où, avant d'être victims, ils avaient été des bourreaux¹²¹.

Nello scenario dipinto da Solgenitsin Marx poteva essere assolto?

L'effetto *goulag* in Francia si lega all'analisi del concetto di totalitarismo che fino ad allora, nell'*académie française*, era stato sostanzialmente ignorato, anche se sul tema negli Stati Uniti si erano aperti importanti confronti. A Parigi si registrava invece qualche isolato tentativo di approfondimento ad opera di *Socialisme ou Barbarie*, con le denunce di Claude Lefort e Castoriadis, gli interventi di David Rousset al momento del processo intentato contro il settimanale comunista *Les Lettres Françaises* e di Rymond Aron nel suo *Democrazia e Totalitarismo* del 1965. Lefort aveva già denunciato la natura del regime in occasione delle dichiarazioni di Kruscev

Des artifices comme ceux qu'improvise la Direction du XX^e Congrès permettent précisément de masquer les incompatibilités, de changer les termes des problèmes du système. Ce qu'il faut toutefois reconnaître c'est que ce système ne peut vivre que dans la contradiction, que centré en permanence sur le débat social. L'URSS, disions-nous en commençant ne peut plus apparaître comme un monde à part, elle présente une figure particulière du capitalism¹²².

François Furet in *Le passé d'une Illusion* ha sottolineato come nella Francia degli anni '70 il problema totalitario dopo un lungo silenzio sul tema catalizzasse l'attenzione dei *clerics*:

¹²⁰ *Arcipelago du Goulag*, pubblicato in lingua russa, viene reso fruibile a Parigi attraverso estratti tradotti e fatti veicolare a mezzo stampa.

¹²¹ A. Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, Seuil, Paris, 1974.

¹²² C. Lefort, «Le totalitarisme sans Stalin. L'URSS dans une nouvelle phase», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 234. Originariamente pubblicato in *Socialisme ou Barbarie*, n. 14, juillet-septembre 1956 (pp. 1-72), p. 72.

Par un curieux retournement de situation, les professeurs américains détestent le concept de totalitarisme après l'avoir élaboré, au moment où les intellectuels français l'étudient après l'avoir ignoré¹²³.

Ritornava attuale una domanda già posta all'indomani della scoperta dei campi di concentramento nazisti: come era stato possibile che gli intellettuali, per così tanto tempo, fossero stati ciechi dinnanzi alle pratiche repressive e ai trattamenti disumani che avvenivano all'interno dei *goulag* sovietici?

Due delle opere di riferimento, che contribuirono in modo sostanziale ad alimentare il cosiddetto effetto *goulag* furono quelle di André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*¹²⁴, e di Claude Lefort, *Un homme en trop*¹²⁵, le quali, a partire dall'analisi del fenomeno concentrazionario sovietico, avrebbero messo in discussione Marx e il proselitismo generato dalle sue teorie, contribuendo tra l'altro all'affermazione della corrente antitotalitaria.

Esprit e *Le Nouvel Observateur* furono tra le riviste che fecero da cassa di risonanza a Glucksmann e Lefort, mentre i comunisti ortodossi mettevano in atto una controffensiva contro le rivelazioni di Solgenitsin contestando il libro e il suo autore.

L'opera era ritenuta parte del disegno capitalista per inasprire la campagna anticomunista e strumento volto a minacciare la tenuta dell'*Union de la Gauche*. La sua pubblicazione, secondo il partito, era stata artificiosamente voluta nell'ottica del complotto antisovietico, tesi corroborata dalle ambiguità legate alla figura dell'autore, definito un conservatore reazionario nonché un traditore della propria patria. La strategia del partito era di puntare ad istruire un processo nei confronti dello scrittore attraverso un sistema di delegittimazione, sottolineando degli aspetti che ne compromettevano la credibilità, tacciandolo come un mistificatore di verità. Lo stesso schema era stato seguito anni prima per il caso Kravchenko quando con l'uscita di *I Choose freedom* la rivista *Les Lettres Françaises* aveva intrapreso una campagna denigratoria nei confronti dell'autore ritenuto impostore, persona immorale, individuo senza cuore, calunniatore dell'Unione Sovietica, trasformando di fatto la parte lesa in imputato. In quel caso la solidarietà della classe intellettuale nei confronti di Kravchenko e del suo libro quale resoconto dell'autocrazia stalinista¹²⁶ non fu così pervasiva come per Solgenitsin. La stessa redazione di *Esprit*, attraverso la voce di Domenach, si schierò in questo caso apertamente

¹²³ F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont, Paris, 1995, p. 799. Ripreso da E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Mondadori, Milano, 2002, p. 141.

¹²⁴ A. Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes: essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, Édition Grasset, Paris, 1975.

¹²⁵ C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag* (Seuil, 1976), Belin, Paris, 2015.

¹²⁶ Cfr. T. Judt, *L'età dell'oblio. Sulle rimozioni del '900*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 299.

contro l'operazione comunista di denigrazione nei confronti dello scrittore, oltre a denunciare la campagna di messa all'indice che il partito aveva posto in essere nei confronti delle stesse riviste, *Le Nouvel Observateur* e *Les Temps Modernes*:

Que va faire la Gauche française? Depuis plusieurs semaines, le Parti communiste avait lancé une campagne de mise à l'index du *Nouvel Observateur*, d'*Esprit* et des *Temps modernes*¹²⁷.

La restituzione degli abbonamenti alle riviste e il divieto di consentire agli intellettuali comunisti di pubblicare all'interno delle *revues* incriminate erano alcune delle contromisure che il PCF adottò contro la presa di coscienza collettiva dell'intelligenza sempre più eterodossa. «Le temps des inquisitions est passé»¹²⁸ scriveva Domenach: dare voce alle risapute verità sulla vita dei detenuti dei *goulag* non equivaleva a schierarsi con la destra o con il versante anticomunista che voleva scardinare *l'Union de la Gauche*, ma denunciare come quest'ultima restasse imprigionata dal cadavere di Stalin – «L'Union de la Gauche reste empoisonnée par le cadavre du stalinisme»¹²⁹. *Esprit* sarà una delle riviste più attive nel processo di denuncia di quegli anni, in cui troveranno spazio testimonianze di intellettuali dei paesi dell'Est, per evitare che accadesse ciò che in passato era già successo, quando la stessa rivista durante il processo Kravchenko/*Les Lettres Français* aveva mancato di rigore argomentativo. A tal proposito, le parole di chiusura dell'articolo di Domenach sono eloquenti:

Puissions-nous écouter à temps les réfugiés. Les bannis, qui arrivent chez nous portant le message d'un destin qu'une fois déjà, pour son malheur, l'Europe avait cru pouvoir ignorer¹³⁰.

Anche *Le Nouvel Observateur* era stato posto sotto accusa dai militanti comunisti per le parole espresse da Gilles Martinet, membro del consiglio d'amministrazione della rivista nonché rappresentante del PS, contro l'atteggiamento squalificante tenuto dal segretario del PCF Georges Marchais che metteva in dubbio l'impegno assunto dal suo partito per la garanzia delle libertà fondamentali. Ed anche il direttore Jean Daniel era deciso a non voler sacrificare sull'altare della strategia elettorale principi fondamentali come la lotta contro il totalitarismo¹³¹.

In queste dispute si inserisce anche la pubblicazione nel marzo del 1974 di un articolo di André Glucksmann *Le marxisme rend sourd*¹³², in cui sono contenuti gli assunti che saranno poi sviluppati

¹²⁷ J.M. Domenach, «Soljénitsyne et le destin de l'Europe», in *Esprit*, n. 433, Mars 1974, p. 393.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, p. 394.

¹³⁰ *Ivi*, p. 395.

¹³¹ Cfr. J. Daniel, «Explication», in *Le Nouvel Observateur*, n. 502, 24 june 1974, p. 20.

¹³² Cfr., A. Glucksmann, «Le marxisme rend sourd», in *Le Nouvel Observateur*, n. 486, 4 mars 1974, p. 80.

all'interno di *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, saggio/pamphlet sul marxismo sui campi di concentramento, lo Stato e i legami che li univano nell'esercizio di una violenza che «de l'Atlantique à la Kolyma»¹³³ era obbligo denunciare.

In *Le marxisme rend sourd* André Glucksmann evidenziava come nel cuore del sistema di censura più potente del mondo si erano innalzate barricate per difendere quel fortino di verità scomode che tra le virgole di Marx, Engels, Lénin o Stalin certificavano gli errori del marxismo, inteso come linguaggio del potere che rendeva impossibile, per chi faceva parte di quella narrazione, schierarsi contro l'Unione Sovietica e a favore dei perseguitati. Dove il marxismo aveva perfezionato il suo apparato oppressivo, lì doveva insistere la resistenza, incarnata in questo caso dal *zek* Solgenitsin.

André Glucksmann, giovane maoista parte di quella corrente libertaria sorta dai moti sessantottini, aveva sposato in passato il credo comunista e il mito della rivoluzione. Disincantato dalle illusioni rivoluzionarie, nel 1975 pubblicherà l'opera che diverrà il veicolo fondamentale della corrente di sinistra antitotalitaria tra gli anni '70 e gli anni '80, dando vita ad un nuovo modello di approccio filosofico alle questioni politiche che prenderà il nome di Nuova Filosofia.

In *La Cuisinière et le mangeur d'homme*, Glucksmann elabora una lettura di *Arcipelago Goulag* all'interno del suo quadro teorico di critica allo Stato e al potere, sottoponendo al lettore una revisione della relazione tra il marxismo, lo Stato e i campi di concentramento sovietici. La denuncia di Glucksmann si estende contro una parte della sinistra europea e francese in particolare che si rifiutava di pensare allo spazio di potere statale genericamente inteso come produttore di violenza, aldilà della sua declinazione come Stato liberale o comunista. La difficoltà per la sinistra marxista ortodossa di pensare alla violenza statale in termini comparativi era evidente nel caso di Solgenitsin.

La *volonté de ne pas voir* il sistema concentrazionario e l'esercizio della violenza da parte del regime sovietico rientrava – nella lettura di Glucksmann – in una visione platonica del potere statale in cui il marxismo si inseriva, ossia quella concezione secondo cui un governo per mirare alla perfezione politica e per garantire il funzionamento dell'apparato statale doveva *maîtriser la plèbe*, la variante sovietica della Ragion di Stato del socialismo reale. Platone, che nel libro secondo della *Repubblica* insegna come la bugia sia permessa alle persone pubbliche e ai Magistrati qualora la adoperino per il bene della Patria, trovava il suo lascito nell'empirismo marxista che – in quanto ritenuto scienza – aveva indotto *les intellectuels de la gauche communiste* ad occultare i crimini sovietici in virtù di un'ideologia. In relazione a quest'ultimo punto e alla messa in discussione della dottrina marxista, Domenach interveniva nell'articolo *Ideologie et Marxisme* pubblicato da *Esprit*:

¹³³ A. Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration*, Seuil, Paris, 1975, p. 9.

Le marxisme est dengereux lorsqu'il prétend transcender sa réalité au nome d'une science complète des idéologies. C'est alors qu'il devient lui même une idéologie systématique et intolérante¹³⁴.

Le riflessioni di Domenach, scaturite dalla lettura dell'opera di Glucksmann, constatavano l'ambiguità interna del PCF, che in Francia difendeva le libertà tacendo sulla loro soppressione in URSS. Domenach citava nello stesso articolo il contributo di Claude Lefort pubblicato in *Textures*¹³⁵ che riprendeva le riflessioni fatte da Glucksmann sul fenomeno negazionista dei campi sovietici affermando come l'analisi dell'autore di *La Cuisinière et le mangeur d'homme* contenesse una prospettiva d'analisi per molto tempo ignorata, che metteva in discussione l'ideologia marxista. L'articolo anticipava le riflessioni che ritroveremo in *Un Homme en trop*, pubblicato nel 1976. Oltre ad analizzare il testo di *Arcipelago Goulag* Lefort qui ci consegna la sua teoria sul totalitarismo, mettendo in relazione il fenomeno totalitario con la filosofia marxista e cercando di sondare e scoprire le logiche interne che ne presiedono il funzionamento, con una particolare attenzione al concetto di "politico".

Lefort, così come Castoriadis, durante la sua esperienza di *Socialisme ou Barbarie* aveva già sviluppato un approccio critico al fenomeno totalitario, nella sua declinazione di contrasto al burocratismo sovietico, unendo la sua militanza politica alla speculazione filosofica. Un paradigma che si concreterà nelle pagine di *Textures*, rivista che si poneva in rottura con il modello militante di *Socialisme ou Barbarie*, in cui la riflessione filosofica diveniva allo stesso tempo pratica politica. L'obiettivo di Lefort era quello di un approccio alla filosofia come *praxis*, dove l'interpretazione del politico era legata alla lettura della realtà empirica. La necessità imponeva infatti di ritornare all'analisi delle cose, pensando il politico a partire dall'esperienza storica degli eventi, che in quegli anni richiedevano la necessità di sganciarsi dal marxismo dopo che questo aveva tenuto in ostaggio l'intelligenza divenuta incapace di mettere in questione il concetto di dominazione in termini politici. In *Un Homme en trop* Lefort, nel sondare i legami tra totalitarismo e pensiero marxista, non prescinde dall'analisi della rappresentazione di una società che si riconcilia con sé stessa, la «consubstantialité de l'État et de la société civile»¹³⁶. Da tale commentario su *Arcipelago Goulag* prenderà forma la teoria lefortiana sul totalitarismo come forma di società antitetica ma derivante da quella democratica, che porterà alla stesura negli anni '80 di *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*:

¹³⁴ J.M. Domenach, «Idéologie et Marxisme», in *Esprit*, n. 449, septembre 1975, p. 210.

¹³⁵ C. Lefort, «Soljénitsyne. Commentaire sur L'Archipel du Goulag», in *Textures*, n. 10/11, 1975, pp. 3-37.

¹³⁶ Id., *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, cit., p. 90.

Les brèves remarques sur le lien qu'entretient le monde totalitaire avec l'idéologie socialiste, qui mettent en cause Marx lui-même, mais bien davantage le léninisme, posent une question devant laquelle nul ne peut se dérober s'il n'est aveuglé par ses fidélités: celle qui touche au fantasme d'une société unifiée, entièrement rassemblée sous l'effet du travail collectif et de sa mobilisation en vue d'un but universel¹³⁷.

La spiegazione del fenomeno totalitario, a partire dalla riflessione del sistema concentrazionario descritto da Solgenitsin, avviene dunque attraverso la presa di coscienza di un potere che vuole attualizzare l'immagine di una società indivisa, la proiezione della popolazione sovietica come popolo-Uno in cui socialismo, dittatura del proletariato e potere divengono intercambiabili nella fusione tra Stato e società.

L'*Affaire* Solgenitsin poneva Lefort dinanzi alla necessità di rispondere ad una serie di questioni inerenti al sistema di potere totalitario sovietico, per assolvere a ciò che il ruolo dell'intellettuale richiedeva. L'arcipelago descritto dal *zek* sovietico non raccontava nulla di nuovo, niente che già non fosse risaputo, ma ne ristabiliva l'urgenza. Lefort stesso aveva descritto, e in parte anticipato, le caratteristiche del sistema di dominazione sovietico nel suo periodo di adesione al trotskismo: la grande macchina oppressiva perfezionata da Stalin rispondeva alla logica dell'edificazione di un sistema burocratico che operava attraverso criteri totalitari e che aveva insinuato nel proselitismo intellettuale la pratica del silenzio e del negazionismo sulla repressione operata del Partito comunista, in virtù della promessa della fine dell'oppressione e dello sfruttamento capitalista.

Partendo dall'analisi del titolo dell'opera di Lefort ritroviamo condensato il senso del suo discorso politico-filosofico. *L'uomo di troppo* incarnato da Solgenitsin inquadra e scandisce la misura del regime totalitario che nell'Uno si sostanzia annullando l'altro, l'uomo in più, il nemico. Si iscrive infatti nella natura dello Stato totalitario la necessità di forgiare, per la sua perpetuazione, l'immagine del nemico. Così veniva generata l'illusione di un potere smisurato che si legittimava nell'eliminazione della minaccia: da una sottrazione, dall'annichilimento politico dell'*hostis* emerge l'addizione di potere di cui l'Egocrate rappresenta la sintesi.

Il popolo-Uno di Stalin e le promesse di una società senza classi necessitavano della fusione tra politico e sociale attraverso la creazione di *hommes en trop*. La fabbricazione dell'immagine di un corpo omogeneo e indiviso richiedeva per la sua sussistenza la produzione e l'eliminazione del parassita che ne minacciava la stabilità:

¹³⁷ Ivi, p. 38.

Si l'État doit envahir tous les secteurs de la société, si le peuple doit être l'Un, il faut en soustraire les hommes en trop, s'acharner à produire des ennemis; ainsi seulement s'établit l'Un, dans la suppression de l'Autre¹³⁸.

Ma, se da un lato lo Stato penetrava e si fondeva nella società sovietica, controllandola in modo capillare e diffuso per mezzo del Partito, dall'altro il potere statale stesso si sganciava dai legami societari per concentrarsi nei suoi apparati fino a confluire all'interno di un'unica sorgente: l'Egocrate.

Si l'État, le pouvoir d'État, se détache de la société, si l'Un est son produit, il faut que la puissance, la volonté, le savoir soient concentrés en quelqu'Un, il faut ajouter un autre, le grand Autre; il faut son oeil, sa main, son nom¹³⁹.

Accanto all'uomo di troppo si prefigura quindi l'esigenza ontologica di un grande Altro, funzionale all'istituzione del sistema totalitario che nell'alterità confermava l'esistenza dell'Uno e nella figura di Stalin riaffermava l'unità del popolo. È a quel punto che dunque, nell'analisi di Lefort, subentra la figura dell'Egocrate, con il quale lo Stato totalitario giunge al suo pieno compimento: «Le fantasme de l'État totalitaire s'épanouit quand il se conjugue avec la folie de Stalin»¹⁴⁰.

L'affermazione che vede nella necessità del Grande Altro il compimento del progetto totalitario di Lefort sembrerebbe contraddire l'impalcatura teorica esposta da Solgenitsin, secondo cui il regime sovietico non aveva mutato paradigma anche dopo la morte di Stalin. Ma la riflessione lefortiana si spinge oltre l'analisi di *Arcipelago Goulg*, evidenziando come molti regimi totalitari si costruiscono proprio attorno a personalità carismatiche. La necessità del grande Altro infatti non si arrestò una volta che l'uomo d'acciaio scomparve, ma venne riproposta nella sacralizzazione della sua memoria che diviene essa stessa l'Autre. Tra l'altro il principio del culto della personalità elaborato da Kruscev risponde proprio a questa logica.

Inoltre, se il totalitarismo attraverso l'eliminazione degli uomini di troppo fonda la sua struttura sulla percezione esterna della società come un *unicum*, sarà il sistema stesso a servirsi della figura di Stalin, trasfigurandolo negativamente per garantire la propria sopravvivenza: dal *Grand Autre* Stalin diverrà l'*Homme en trop*.

¹³⁸ Ivi, p. 95.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Ivi, p. 83.

La riflessione di Lefort sui sistemi totalitari, che riducono la complessità sociale ad un Uno indiviso separando dunque *le peuple-Un* dai suoi nemici¹⁴¹, porterà l'autore ad una ampia riflessione sul politico che passa inevitabilmente da una riscoperta e da una reinterpretazione della democrazia.

L'originalità dell'approccio speculativo di Claude Lefort, che ritroveremo nelle opere successive, sarà quello di mettere in evidenza i legami e le relazioni che intercorrono tra democrazia e totalitarismo, intesi come forme di società nelle quali, all'indeterminazione della prima si contrappone l'omogeneità della seconda. La risposta lefortiana all'organicismo del dominio totalitario è la democrazia come *lieu vide du pouvoir* che, nella garanzia del pluralismo e dell'ineludibile conflitto sociale, fa da baluardo alla negazione del conflitto stesso cui invece tende il totalitarismo, nel momento in cui tenta l'incorporazione del potere occupando quel luogo che in democrazia è ontologicamente vuoto.

La ricezione di Solgenitsin e la scossa conseguente subita dal PCF negli ambienti intellettuali parigini con la messa in discussione di Marx, unitamente al turbolento quadro politico che incastrava l'inaugurazione dell'Unione della sinistra nelle scadenze elettorali francesi del 1978, avevano gettato le basi per un ripensamento del concetto di totalitarismo, affrancato così dalla tradizione interpretativa che lo considerava attributo dei soli regimi fascisti, e si apriva a nuove analisi e prospettive tra le quali quelle dei *Nouveaux Philosophes*, come Glucksmann e Bernard-Henry Lévy.

1.4 Totalitarismo e Antitotalitarismo in Francia: Les Nouveaux Philosophes

Dopo la caduta del regime nazionalsocialista prima e di quello stalinista poi, il florido dibattito scientifico sui regimi totalitari e sul concetto stesso di totalitarismo era stato alimentato dalle critiche interpretative di cui è stato oggetto il lemma. Nell'utilizzo della categoria di totalitarismo, dall'analisi del dibattito epistemologico che ne è scaturito, emerge una netta cesura tra prima e dopo gli anni '50.

¹⁴¹ Nei regimi totalitari uno dei fattori ideologici che hanno contribuito alla disgregazione di quelle società in cui la sua manifestazione ha attecchito è la pianificazione semantica e fisica del nemico interno, che poteva essere individuato nell'ebreo o nel borghese rispettivamente nell'esperienza nazista o comunista. Il regime totalitario ha l'esigenza di individuare un nemico oggettivo la cui mera esistenza costituisce in sé quella minaccia che permette al sistema di perpetuare la propria azione nichilistica. Così il nemico viene categorizzato, identificato in modo sistemico e strutturale. Avviene ciò che Carlo Galli in *Sulla guerra e sul nemico* definisce iper-rappresentazione del nemico, che non è più lo *iustus hostis* postwestfaliano, quando la guerra veniva mossa *contra iustum hostem* – gli avversari degni (Cfr. C. Galli, «Sulla guerra e sul nemico», in S. Forti, M. Ravelli, *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 29) – ma è «il nemico illegittimo, ossia è portatore di una malvagità non umana [...] oggettiva, naturale e irrimediabile, che non è degna di essere affrontata in combattimento ma solo di essere eliminata» (Ivi, p. 35). Per un approfondimento sul tema si veda anche: T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su di un secolo tragico*, Garzanti, Milano, 2004; D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia, 2001; F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo* (1942), Bruno Mondadori, Milano, 1999; A. Arciero, «L'altro come "nemico". Letture del totalitarismo», in M.P. Paternò (a cura di), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 11-28.

Se il concetto prende forma nel periodo tra le due grandi guerre, sarà però la cornice della guerra fredda a ospitare gli interventi fondamentali sul tema, nei quali verranno elaborate le prime definizioni di un modello riconducibile alle esperienze politiche novecentesche.

Proprio per la varietà di esperienze cui la categoria fa riferimento, Enzo Traverso¹⁴², storico italiano del totalitarismo quale fenomeno inteso come *fatto, concetto e teoria*¹⁴³, molto presente nel dibattito francese, afferma come si debba parlare di totalitarismo al plurale perché questo si connota all'interno di un processo storico bicefalo, che vede nel fascismo prima e nel comunismo dopo le sue due configurazioni e varianti storiche¹⁴⁴.

Allo stesso modo anche Jacques Dewitte, in *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, oltre a puntare l'attenzione sull'evoluzione del termine totalitarismo e dunque su come questo abbia subito un impiego differente prima e dopo la guerra fredda – momento in cui il suo utilizzo in chiave anticomunista ne comprometteva il credito in ambito scientifico –, sottolinea come le conseguenze scaturite dai regimi cosiddetti totalitari non potevano essere equiparate tra loro, tanto da non permettere di connotare quel tipo di potere in senso assoluto:

Le concept de totalitarisme désigne un pouvoir «total», une emprise sur la réalité qui ne connaîtrait plus aucun reste et doit, pour cette raison, s'emparer de toutes les sphères de la vie sociale, comme de la vie privée et intérieure. En même temps, cette emprise ne peut jamais être totale [...]; c'est pourquoi on doit définir le totalitarisme comme une visée, un projet, une intention ou une ambition¹⁴⁵.

Nella prima metà secolo gli studi sul totalitarismo si concentrano su un'elaborazione teorica strettamente connessa al fenomeno del fascismo, con riferimento, quindi, al periodo dell'emergenza e dell'affermazione dei partiti di massa, contesto nel quale si suole far riferire la nascita della nozione:

Veramente la caratteristica più saliente del moto fascista rimarrà, per coloro che lo studieranno in futuro, lo spirito *totalitario*, il quale non consente all'avvenire di avere albe

¹⁴² Tra i maggiori studi sul fenomeno totalitario dell'autore si ricordano: *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la simbiosi ebraico-tedesca*, il Mulino (1994); *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Bruno Mondadori (2002); *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino (2002); *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino (2004); *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte (2004); *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli (2012); *Che fine hanno fatto gli intellettuali?*, Ombre Corte (2014); *Storia della Shoah*, con M. Flores, M. Cattaruzza, S.L. Sullam, UTET (2019).

¹⁴³ Cfr. E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, cit., p. IX.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 7.

¹⁴⁵ J. Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Édition Michalon, Paris, 2007, pp. 27-28.

che non saranno salutate col gesto romano, come non consente al presente di nutrire anime
che non siano piegate nella confessione credo [...]»¹⁴⁶.

Con queste parole Giovanni Amendola nel 1923 introduceva nel lessico politologico la parola «totalitarismo», che ancora tuttavia non era riferito ad un *genus a sé stante* di dominio, di potere strutturato, per il quale invece si soleva in quel tempo storico parlare di tirannide¹⁴⁷. La disputa intorno al concetto di totalitarismo si divaricò in molteplici approcci ermeneutici e filosofici, che determinarono variegate correnti di ricerca nel tentativo di svuotarlo, circoscriverlo o collocarlo, ai fini di accettarlo da parte della comunità scientifica.

Il termine negli ambienti liberali antifascisti italiani, come stigma polemico contro il movimento fascista, viene coniato al fine di mettere in guardia dal rischio concreto di sovvertimento dell'ordine democratico liberale minacciato da Mussolini, che tra l'altro rivendicherà successivamente l'aggettivo come caratterizzante il suo regime, capace di condensare la filosofia del fascismo: «Tutto nello Stato, Niente fuori dallo Stato, Niente contro lo Stato»¹⁴⁸.

L'accezione del termine in declinazione polemica si ripropose negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale nel dibattito politologico che, in relazione alla competizione per le influenze politiche tra i due blocchi di potere, divenne vessillo degli orientamenti politico-intellettuali antisovietici nella denuncia del regime totalitario di Stalin. Come era possibile che l'incarnazione dello spirito democratico fallisse nel comunismo, il quale ne aveva rivendicato la paternità in contrapposizione al dispotismo capitalista?

Sarebbe stato inaccettabile, soprattutto tra gli schieramenti di sinistra europei, riconoscere che la degenerazione della Rivoluzione russa ne aveva comportato la metamorfosi in ciò che si proponeva di debellare, ossia lo sfruttamento del proletariato attraverso la concentrazione del potere nelle mani dell'*élite* burocratica, un sistema nel quale la pratica del terrore non derivava da personalità disturbate, ma era parte integrante della politica di affermazione della nuova classe dominante di burocrati.

Dunque, l'accettazione dell'aggettivo totalitario riferito al regime sovietico appariva quanto mai scomoda, almeno finché i crimini non si palesarono con tutta la loro irruenza, rendendo inevitabile una presa di coscienza collettiva.

¹⁴⁶ Queste sono le parole di Giovanni Amendola, pubblicate in un articolo de «il Mondo» del 12 Maggio del 1923, in cui per la prima volta il regime fascista veniva connotato come totalitario.

¹⁴⁷ La parola totalitarismo nasce dalle prime analisi e intuizioni politologiche del fenomeno nell'ambiente intellettuale antifascista italiano quando da Benito Mussolini veniva sovvertito l'ordinamento costituzionale liberale.

¹⁴⁸ Benito Mussolini nel Discorso del 28 ottobre del 1925 pronunciò queste parole al Teatro della Scala di Milano. Ripreso da E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, cit., p. 22.

Nella prima metà del Novecento, né l'attributo *totalitario* né il sostantivo *totalitarismo*, nonostante i numerosi esempi di interpretazione del fenomeno¹⁴⁹, trovano eco tra i costituzionalisti e i filosofi politici del periodo nazifascista in Europa; anche se essi prendono invece corpo nel lessico descrittivo giornalistico e politico, nel tentativo di definire le caratteristiche di un modello autocratico che oltrepassava le già conosciute tirannidi e dittature del passato, e che s'incuneava in modo incondizionato nel tessuto sociale.

Sarà dunque con la fine del secondo conflitto mondiale, con la caduta di due dei tre regimi ispiratori della nascita del concetto, che si accentuerà il dibattito sul fenomeno. Il disaccordo nella comunità scientifica era palese, anche rispetto alle caratteristiche salienti dell'evento totalitario. Si delineeranno così due prospettive interpretative: quella essenzialista e quella fenomenologica.

Con la pubblicazione nel 1951 di *The Origin of Totalitarianism* di Hannah Arendt¹⁵⁰, la scuola essenzialista vedrà condensati nell'opera arendtiana tutti gli elementi speculativi legati alle manifestazioni totalitarie, come l'estremizzazione della tendenza a dissolvere i legami societari e istituzionali in una degenerazione atomizzante degli individui, i quali divengono un *genus* di sudditi il cui tipo di sottomissione non trova eguali nella storia.

La corrente essenzialista sostanzialmente si muoveva dalla convinzione che il totalitarismo non dovesse essere indagato dalle sue peculiarità strutturali o istituzionali, ma che andasse compreso in virtù del fine ultimo cui tendeva, ossia nella sua volontà generatrice e contemporaneamente nullificatrice dell'*uomo nuovo* che, in una tensione "umanistica" *a contrario*, avverava una radicale trasformazione dell'individuo.

La comparsa nel 1950 di *The Authoritarian Personality* di Adorno¹⁵¹ inaugurerà un altro ramo di ricerca sul fenomeno, collegato a quello essenzialista e concentrato su aspetti di natura psicologica attraverso i quali esso si manifesterebbe, provocando in tal modo incalzanti accuse nei confronti del carattere polemico del concetto, suscettibile in tal senso di applicazione arbitraria e discrezionale.

L'approccio fenomenologico tenterà invece di dimostrare la valenza euristica del lemma, dotandolo dell'oggettività descrittiva che mancava all'approccio essenzialista; ma anche questo filone di studi non rimarrà esente da critiche nel panorama intellettuale in cui s'inseriva. Con *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* nel 1956 Carl Joachim Friedrich e Zbigniew Brzezinski¹⁵² cercheranno di isolare i contenuti empirici e le caratteristiche misurabili di quei regimi che rientrano

¹⁴⁹ Sarà per esempio Carl Schmitt che nel 1931 conierà la formula *der totale Staat*.

¹⁵⁰ H. Arendt, *The origin of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York, 1951. In questo lavoro si farà riferimento all'ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.

¹⁵¹ T.W. Adorno et al., *The authoritarian personality*, Harper, New York, 1950.

¹⁵² C.J. Friedrich, Z. Brzezinski, *Totalitarian dictatorship and autocracy*, Harper Row, New York, 1956.

nel *totalitarianism label*, con lo scopo di elaborare una teoria in grado di spiegare la genesi e gli sviluppi del totalitarismo, circoscrivendone il campo di applicazione.

Nel confronto tra la proposta arendtiana e quella di Friedrich e Brzezinski si riassumeranno taluni elementi specifici della categoria *totalitaria*, in grado di far confluire l'accordo della comunità scientifica internazionale, per la definizione di uno dei più aberranti sistemi di potere che la storia abbia mai sperimentato.

Inizia così a delinearsi ciò che può essere definita la «sindrome totalitaria», intesa non come circoscritta ad un oscuro periodo storico conclusosi con la caduta dei regimi prototipo di quella manifestazione parossistica, ma come un rischio più generale che, per essere scongiurato, richiede un costante monitoraggio.

L'opera descrittiva di Friedrich e Brzezinski tenta l'individuazione di un modello attraverso il quale era possibile specificare il grado di totalitarismo presente in un determinato regime politico. L'approccio proposto venne criticato dalla comunità scientifica e dal mondo politico, sia rispetto alle caratteristiche individuate degli studiosi – quale il ruolo cruciale del leader nella definizione del regime totalitario, che Leonard Shapiro, nel suo *Totalitarianism* del 1972¹⁵³, afferma non rappresenti una *conditio* necessaria –, sia rispetto alla durata e alla collocazione storica del fenomeno e del concetto che, a sua volta, Michael Curtis, in *Retreat from Totalitarianism*¹⁵⁴, dichiarava essere ormai superato una volta chiusa la parabola storica. L'aver individuato una tipologia rigorosa di regime attraverso caratteristiche fisse era il tentativo di *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, ricostruire cioè la specificità totalitaria a partire dal lascito arendtiano.

Sarà Juan J. Linz nel 1975, nel suo *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, ad indirizzare¹⁵⁵ la ricerca verso le attuali indagini sul fenomeno totalitario, i cui germi – sostiene l'autore – possono essere individuabili anche all'interno dei sistemi democratici o autoritari. In Italia negli anni '80 un contributo significativo rispetto all'argomento è quello di Domenico Fisichella, che nel suo *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*¹⁵⁶, rimarca come non sia ancora scongiurato il rischio totalitario, immanente e concreto nelle società contemporanee.

L'analisi del fenomeno totalitario, come si è potuto constatare, è stato appannaggio sia delle speculazioni filosofiche occidentali che di quelle orientali. Se nel corso degli anni Sessanta lo ritroviamo presente quasi esclusivamente nei dibattiti statunitensi, grazie al percorso intrapreso da Hannah Arendt e dal successo della ricezione di *1984* di George Orwell, esso risulterà invece quasi

¹⁵³ L. Schapiro, *Totalitarianism*, Pall Mall Press, London, 1972.

¹⁵⁴ M. Curtis, «Retreat from Totalitarianism», in C.J. Friedrich, M. Curtis, B. Barber, *Totalitarianism in perspective: Three Views*, Praeger, New York, 1960.

¹⁵⁵ J.J. Linz, «Totalitarian and Authoritarian Regimes», in *Handbook of Political Science*, ed. F. Greenstein and N. Polsby, n. 3, 1975, pp. 175-411.

¹⁵⁶ D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, NIS, Roma, 1987.

assente nel contesto europeo almeno fino al 1968 quando, dopo la Primavera di Praga, si aprirà quella fase di crisi del marxismo che ha consentito l'avvio di un risveglio collettivo sulla realtà del *goulag* e del modello repressivo sovietico, in grado di scalzare quella forma di narcisismo ideologico predominante, permettendo così la deopacizzazione del mito comunista dell'URSS e trovando nell'antitotalitarismo francese in gran parte la sua misura.

Nei paesi satellite dell'URSS, o comunque laddove le strutture partitiche erano integrate nell'internazionalismo comunista, persisteva una diffusa tendenza al rifiuto di ricondurre il contesto sovietico alle caratteristiche di un regime totalitario, persino durante la repressione d'Ungheria da parte dell'Armata Rossa. Sarà invece la rinascita democratica cecoslovacca del '68 a far luce sulla profonda dicotomia esistente tra il "socialismo reale" e il *socialisme à visage humain*, biforcazione che aveva consentito al primo di dissimulare l'attacco invisibile del sistema totalitario sovietico verso la vita umana.

Il disvelamento della realtà dei *goulag* e la denuncia di Solgenitsin riverseranno quelle riflessioni filosofico-politologiche sulla sindrome totalitaria all'interno del dibattito francese antitotalitario. La dottrina marxista che aveva dominato l'orizzonte intellettuale francese nei decenni precedenti proprio in quegli anni subiva una torsione ermeneutica: il pensiero di Marx veniva rivisitato connesso alla fondazione del concetto di Stato totalitario, che la formula 'società senza classi' prefigurava. L'umanesimo di Marx crollava infatti nell'obiettivo che si proponeva, dal momento che, sopprimendo il conflitto interno alla società stessa, nell'auspicio della trasformazione del corpo sociale in *unicum*, antagonismo e interessi divergenti sarebbero scomparsi per fare posto ad una società «une et même», come la definisce Marcel Gauchet¹⁵⁷, presupposto all'edificazione dello Stato Totalitario: «l'État totalitaire est un démenti à Marx issu de la pensée de Marx»¹⁵⁸.

Nel 1977, l'anno del trionfo dell'antitotalitarismo, «une nouvelle génération de philosophes est née»¹⁵⁹, segnando una novità nel campo politico intellettuale francese, con l'avvento della già richiamata *Nouvelle Philosophie*¹⁶⁰. La matrice culturale dalla quale provenivano i nuovi filosofi era quella della rivolta sessantottina e degli ambienti universitari parigini dominati dalla corrente strutturalista, declinata nelle sue varianti foucaultiane, althusseriane e lacaniane. I *Nouveaux philosophes* vennero alla ribalta proprio mentre si delineava quella che fu l'ultima crisi interna all'*Union de la Gauche* prima della sconfitta elettorale del '78; essi si fecero interpreti di tale rottura,

¹⁵⁷ M. Gauchet, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», in *Esprit*, n. 459, juillet-août 1976, p. 6.

¹⁵⁸ Ivi, p. 7.

¹⁵⁹ B.H. Levy, «Les Nouveaux Philosophes», in *Les Nouvelles Littéraires*, n. 2536, 10 juin 1976.

¹⁶⁰ A dare un contributo essenziale a tale corrente di pensiero, oltre a Glucksmann e Levy furono molti ex-marxisti delusi quali Christian Jambet, Jean-Paul Dollé, Jean Marie Benoist, Guy Ladreau e Philippe Nemo.

innescando un dibattito filosofico-mediatico che si intrecciava strettamente con il quadro politico, in cui il *fil rouge* della riflessione era la critica del totalitarismo unita al ripudio del marxismo¹⁶¹ e alla critica del concetto stesso di potere. La denuncia contro l'intellegibilità del reale offerta dall'impianto teorico marxista-leninista, congiuntamente alla considerazione della rivoluzione come veicolo ideologico volto ad offuscare il terrore inscritto nell'essenza di un socialismo che aveva agito attraverso una logica repressiva, sono gli elementi caratterizzanti le argomentazioni dei nuovi filosofi, la cui riflessione si concentrava nella critica della volontà di dominio e di potere propria della storia dell'occidente.

Il presupposto imprescindibile di tale coniugazione intellettuale critica fu il contrasto della propaganda conservatrice e reazionaria comunista che traduceva in un'equazione marxismo e totalitarismo. Gli snodi principali intorno ai quali possiamo schematizzare i temi affrontati dalla *Nouvelle Philosophie* sono dunque la critica del marxismo, ma anche gli effetti della pubblicazione di *Arcipelago Goulag*. La risonanza mediatica che caratterizzò questa corrente di pensiero rese i Nuovi Filosofi oggetto tanto di aspre critiche da parte degli ambienti intellettuali parigini, quanto di un altrettanto largo consenso.

Le due opere di riferimento, oltre alla già nota *La cuisinière et les mangeur d'hommes* (1975), sono *Les Maîtres penseurs* (1977) di André Glucksmann e *La Barbarie à visage humain* (1977) di Bernard-Henry Lévy. L'opera di Glucksmann fu la prima a divenire celebre proprio per l'aspra contestazione del totalitarismo sovietico. Il marxismo viene qui presentato ancora una volta come la direttrice sottostante alla deviazione del *goulag*, prodotto della scienza e della cultura occidentale. A contribuire, insieme a Marx, a determinare una sorta di cecità sui *goulag* come essenza dello Stato coercitivo, sono stati per Glucksmann anche altri *Maîtres penseurs* come Hegel, Nietzsche e Fichte, teorici di un disegno di dominio nato dallo Stato moderno e dunque complici dell'interiorizzazione della legge positiva che con un'illusione aveva soggiogato il popolo.

Tali "maestri del pensiero" avevano contribuito alla normalizzazione della razionalità disciplinare, preparando di fatto l'apparato necessario per la concreta realizzazione dei campi di concentramento nazisti e dei *goulag* sovietici. Essi non erano – secondo Glucksmann – i responsabili della loro creazione, ma sicuramente dovevano essere considerati complici del loro nascondimento. Il *goulag* non risiedeva in Marx, ma il marxismo avrebbe condotto alla non-resistenza al *goulag*:

Je reproche à Marx, et aux autres maîtres-penseurs allemands d'avoir trace un certain nombre de Chemins intellectuels: culte de la révolution totale et finale, de l'État qui terrorise pour le

¹⁶¹ Già nel 1970 Jean-Marie Benoist aveva pubblicato *Marx est mort*, nel quale egli sanciva la fine del concetto di rivoluzione e la non aderenza degli schemi interpretativi marxisti per la comprensione della realtà. Cfr. J.M. Benoist, *Marx est mort*, Gallimard, Paris, 1970.

bien de la collectivité, de la Science (sociale), qui permet de guider les masses malgré elles.
Les maîtres-penseurs désarment face aux premières poussées d'un terrorisme qui se réclame
précisément de la Révolution, de la Science, de l'État¹⁶².

La scienza e le opere dei *Maîtres penseurs*, che avevano costituito la base metafisica del nazismo e dello stalinismo, si risolvevano dunque in strategie di dominazione sistematizzate e tramandate attraverso i loro scritti. Anche se la riflessione di Glucksmann rigetta il concetto di totalitarismo come categoria – in quanto rischia di convogliare indistintamente nazismo e stalinismo in un'unica tipologia, operando dunque una sorta di giustificazione delle colpe attraverso una loro indiscriminata omogeneizzazione e la cancellazione delle differenze esistenti tra le forme di dominio – sarà l'autore stesso che negli anni successivi utilizzerà il termine come discrimine ontologico tra regime democratico e regime comunista.

In *La barbarie à visage humain* Levy conferma le tesi di Glucksmann sull'onnipresenza del potere e sul relativo pessimismo legato alla sua resistenza e impossibilità di sradicamento. Potere e Stato sono consustanziali all'esistenza delle società e pertanto eterni, configurazione che inchioda l'umanità nell'impossibilità del cambiamento. In tal senso, le ideologie diffuse dal marxismo e dal socialismo, proprio in quanto promesse di rinnovamento sociale per mezzo della rivoluzione, erano pericolosi strumenti di occultamento di una realtà repressiva. Il marxismo per il quale Levy stesso aveva militato si rivelava come una mitologia politica in cui l'idea di rivoluzione, di progresso e storia rappresentavano illusioni e false speranze da denunciare per il loro carattere reazionario e perché funzionali soltanto a consolidare il potere. Il totalitarismo si inserisce nelle argomentazioni di Levy come la novità della contemporaneità, la sola rivoluzione riuscita, la 'barbarie dal volto umano' realizzata, che aveva di fatto decretato le «décès du Politique»¹⁶³, ma anche crisi la del Sacro e la nascita dello Stato ateo. Il crepuscolo di Dio, infatti, aveva prodotto secondo Levy il crepuscolo dell'umanità: «l'État [totalitaire] qui laïcise la religion et qui fait des croyances profanes»¹⁶⁴. L'argine al totalitarismo era dunque un ritorno della religione, dell'etica e della morale, di cui gli intellettuali si dovevano fare interpreti testimoniandone le deviazioni e ostacolando.

La corrente dei nuovi filosofi sollevò numerose questioni, che favorirono lo sviluppo di una vasta critica e letteratura sul fenomeno, provocando anche una svolta massmediatica inedita nell'orizzonte intellettuale. Le posizioni critiche ne contestavano la mediaticità che rischiava di far apparire la *Nouvelle Philosophie* come una moda intellettuale, un marketing *engagé*, tale da compromettere la serietà del discorso filosofico, manipolato e piegato a logiche estranee al rigore della ricerca,

¹⁶² A. Glucksmann in *Express*, n. 1358, 18-24 juillet, 1977, p. 68.

¹⁶³ B.H. Levy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, Paris, 1977, p. 189.

¹⁶⁴ Ivi, p. 191.

scardinando così il monopolio dei *clercs* con forme di legittimazione accademica alternative. L'assoluta novità del caso venne celebrato anche all'interno del programma televisivo *Apostrophes* in cui Glucksmann e Lévy ebbero occasione di confrontarsi pubblicamente insieme ad alcuni critici delle loro posizioni, quali Xavier Delcourt e François Aubral¹⁶⁵.

L'accusa mossa era che il fine per cui tale nuovo approccio filosofico era nato e al quale in *extrema ratio* esso puntava era di gettare discredito sul Programma Comune della sinistra. Uno dei più acuti detrattori della nuova corrente filosofica fu Cornelius Castoriadis, il quale, nella rivista che li aveva battezzati nel 1977, interveniva con un contributo fortemente critico: affermare che il totalitarismo era stato prodotto da Hegel, Marx, Fichte o Platone significava, per il socialista barbaro, non comprendere il rapporto che intercorreva tra pensiero filosofico e realtà storica e dunque piegare in modo irresponsabile il sapere «à l'imposture et aux opérations publicitaires»¹⁶⁶.

Dal punto di vista di Castoriadis, i Nuovi Filosofi, nel tentare di affermare la logica antitotalitaria, nascondevano questioni urgenti e fornivano risposte sbagliate ai problemi posti, volte ad arrestare il processo di riflessione sul politico e sul marxismo, offrendo piuttosto un'ideologia complementare al sistema dominante che ostacolava di fatto la comprensione del reale e dei sistemi totalitari. La critica del fronte antitotalitario accreditato all'interno di riviste come *Esprit*, *Libre e Faire* era di una scarsa problematizzazione, di un'eccessiva semplificazione e di mancanza di rigore intellettuale, a beneficio di una filosofia *prêt-à-penser* che, invece di alimentare solide riflessioni sulle questioni effettive che le esperienze totalitarie ponevano e sulla democrazia, tendeva invece ad occultarle.

Accanto a Castoriadis, Olivier Mongin, anche se in modo meno perentorio, intervenne più volte nella rivista *Esprit*, accusando i Nuovi Filosofi di un «fatalismo totalitario», che poneva sotto accusa tutte le forme di Stato; tanto che il totalitarismo veniva presentato come attuale e adattabile ad ogni manifestazione del potere statale: si era giunti, sosteneva Mongin, «à une fascination progressive» in cui la «notre histoire est la proie nécessaire du totalitarisme»¹⁶⁷.

Tuttavia, nel dibattito parigino la Nuova Filosofia non avrebbe avuto un impatto così rilevante se non fosse stata sostenuta da intellettuali di riferimento del periodo. Uno tra questi fu sicuramente Michel Foucault che, oltre alle affinità sul versante meramente politico con il gruppo dei Nuovi Filosofi, come l'avversione verso l'Unione della Sinistra e il relativo anticomunismo, consacrò in una recensione pubblicata in *Le Nouvel Observateur* l'opera di Glucksmann *Les Maîtres penseurs*. Eppure, le riflessioni sul potere dell'esponente dei Nouveaux Philosophes, che traducevano in un'identità il binomio Stato-potere, schema dal quale fuoriusciva però il popolo oppresso, andavano

¹⁶⁵ Cfr. F. Aubral, X. Delcourt, *Contre la Nouvelle Philosophie*, coll. «Idées», Gallimard, Paris, 1977.

¹⁶⁶ C. Castoriadis, «Les Divertisseurs», in *Le Nouvel Observateur*, 20 juin 1977.

¹⁶⁷ O. Mongin, «La politique en question», in *Esprit*, n. 459, juillet-août 1976, p. 44.

apparentemente in contrasto con la concezione di Foucault di potere diffuso e dunque non limitato ai confini della sovranità statale, come invece quell'identità bicefala di Glucksmann sottintendeva:

Il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o meglio qualcosa che funziona solo a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gl'individui non solo circolano, ma sono sempre in posizione di subire e di esercitare questo potere, non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo. In altri termini il potere transita attraverso, non si applica agli individui¹⁶⁸.

Le ragioni del sostegno di Foucault alla Nuova Filosofia dunque andavano ricercate probabilmente nelle finalità politiche¹⁶⁹ che questa perseguiva oltre che in un'intuizione che la dialettica del potere elaborata da Glucksmann aveva fornito a Foucault, il quale ammise di aver risolto alcune ambiguità sulla sua concezione del potere, proprio grazie al contributo dell'autore di *Les Maîtres penseurs*. Per comprendere le manifestazioni moderne del potere, infatti, si doveva andare oltre la tradizionale concezione dello stesso in termini di sovranità, contemplandolo in termini di discipline, ossia di tutte quelle configurazioni di potere e conoscenza costitutive della soggettività. La formulazione del potere disciplinare, collocato all'interno di organismi centrali e istituzionali, apriva la riflessione alla possibilità di resistenza al potere disciplinare stesso da parte di nuclei marginali e non istituzionali come il popolo, così come aveva enunciato Glucksmann¹⁷⁰.

Accanto a Foucault, Claude Lefort, pur ammettendo come il risalto di tale ondata andasse collegata alla crisi dell'Unione della Sinistra del 1977, aveva riconosciuto dei meriti ai nuovi filosofi. La paura di un'accelerazione nel processo di trasformazione della Francia verso una forma di totalitarismo burocratico, qualora la sinistra fosse risultata vincente alle elezioni del 1978, aveva amplificato la portata del fenomeno. Claude Lefort, così come Castoriadis, divenne un riferimento dell'antitotalitarismo francese all'interno di *Libre*, rivista nata nel 1977, attraverso la quale la redazione voleva gettare le basi per una nuova filosofia politica nel contesto intellettuale parigino post-Solgenitsin, caratterizzato da una crescente sfiducia e discredito nei confronti delle ideologie dei regimi comunisti.

La filosofia avrebbe dovuto tornare ad occuparsi del politico attraverso una duplice riflessione incentrata sul totalitarismo e sulla democrazia, sviluppando delle teorie critiche rispetto alle nuove forme di dominio, come quello totalitario, il quale si compiva nella distruzione dello spazio politico.

¹⁶⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 184.

¹⁶⁹ Cfr. M.S. Christofferson, *French intellectuals against the Left*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2004, pp. 198-199.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 200.

Da tale punto di vista *La Nouvelle Philosophie* era stata strumento utile ad esaudire le richieste di riflessione politica legate al reale, di cui lo stesso Lefort si era fatto interprete.

Lefort e Castoriadis, così come in passato, mantenevano una divergenza reciproca nei propri approcci teorici, che si risolveva in una differente valenza data al concetto di rivoluzione. Per Castoriadis il progetto rivoluzionario non si configurava come totalitario e tantomeno rappresentava un orizzonte tramontato, ma richiedeva una sua riformulazione e riadattamento alle nuove necessità democratiche. La sua idea era quella di una democrazia radicale definita tradizionalmente dal potere del popolo che si auto-istituisce. Di ispirazione rousseouiana, la democrazia proposta da Castoriadis, che respinge l'alienazione prodotta da quella rappresentativa vigente, descritta come un'oligarchia liberale, era raggiungibile attraverso una trasformazione rivoluzionaria della società esistente¹⁷¹. Ciò implicava una divergenza tra i due ex-compagni di *Socialisme ou Barbarie* nell'approccio analitico rispetto al ripensamento del politico: Lefort era tendenzialmente restio a stabilire un legame tra rivoluzione e totalitarismo, anche se riteneva che la rivoluzione non si risolvesse in un idealtipo categorico unico, e che vi fossero una pluralità di tipologie rivoluzionarie, tra le quali avrebbero potuto rientrarvi anche manifestazioni rivoluzionarie in senso totalitario:

L'événement n'a rien d'uniforme, et, si je me permettais ce mot, c'est plutôt d'une révolution plurielle qu'il s'agit¹⁷².

L'esigenza di ripensare il politico attraverso l'analisi del totalitarismo è stato uno degli snodi teorici cruciali della speculazione intellettuale lefortiana. Con il concetto di totalitarismo Lefort intendeva il prolungamento ed il capovolgimento della rivoluzione democratica, in quanto questo si nutre delle contraddizioni e dei conflitti interni alla società cercando di annullarli:

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-même¹⁷³.

Dunque, il totalitarismo si realizza nel momento in cui nega la democrazia rimuovendo la divisione sociale e il pluralismo che caratterizzano i regimi democratici, ricostituendo un'artificiosa unità volta ad occupare lo spazio del potere, per sua natura vuoto e impossibile da conquistare. L'assenza del conflitto implica la possibilità totalitaria, ma è altrettanto vero, in riferimento alla riflessione di Castoriadis, che la conflittualità rivoluzionaria risulta essere più acuta in società in cui predomina la

¹⁷¹ Cfr. P. Rosanvallon, O. Mongin, P. Thibaud, «L'exigence révolutionnaire», entretien avec Cornelius Castoriadis, in *Esprit*, n. 2, février 1977, p. 215.

¹⁷² C. Lefort, «La question de la Révolution», in *Esprit*, septembre 1976, p. 209.

¹⁷³ Id., *L'invention démocratique* (1981), Fayard, Paris, 1994, p. 100.

repressione totalitaria. È la negazione delle turbolenze e del conflitto che accende i riflettori sul totalitarismo, la cui affermazione ne rappresenta il suo (del conflitto) annullamento. Nella visione di Lefort il totalitarismo non va visto come uno specifico regime politico o un insieme di istituzioni politiche; si presenta invece come una forma di società in cui tutte le attività economiche, politiche e sociali sono strettamente connesse tra di loro e in cui viene completamente negata la separazione tra le sfere del sociale. In *Éléments d'une critique de la bureaucratie* Lefort afferma:

Le totalitarisme procède d'une mutation politique; mais il en prolonge fantastiquement certains traits, il tire sa source d'une révolution démocratique qui si elle a longtemps cheminé sous l'Ancien Régime, comme le montre Tocqueville, a bouleversé les sociétés au XIX^e siècle¹⁷⁴.

La scuola antitotalitaria francese, animata un decennio prima del crollo del blocco sovietico, ha regalato alla riflessione filosofica contemporanea preziosi strumenti per la comprensione di fenomeni che ancora oggi si riscoprono più che mai attuali. Claude Lefort e il suo allievo Marcel Gauchet, che hanno rappresentato due delle più autorevoli flessioni interpretative dell'antitotalitarismo, hanno prestato alla comunità scientifica ricerche raffinate sulla democrazia e sul totalitarismo, operando torsioni argomentative innovative su quesiti urgenti del nostro tempo e fornendo spunti e proposte teoretiche originali pur all'interno di una letteratura vasta e consolidata.

La singolarità dell'approccio Lefortiano e della sua opera filosofica sta nella completezza e organicità delle sue riflessioni che, attraversando una metà di secolo densa di stravolgimenti politico-ideologici, inevitabilmente contemplanò una estrema varietà di temi di ricerca speculativa. Nella complessità e poliedricità con cui questi si pongono nei crinali storici di riferimento, questi trovano nelle teorie di Lefort una sintesi interpretativa originale: totalitarismo, burocrazia e rivoluzione sono solo alcune delle *milestones* attorno alle quali si svilupperà l'approccio lefortiano, dalla democrazia ai diritti umani e sociali, letture corroborate dalla solidità della teoria politica di grandi figure del pensiero moderno e contemporaneo, come Machiavelli, Tocqueville e Arendt.

¹⁷⁴ Id., «Préface», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., pp. 23-24.

Capitolo II

“L’officina intellettuale di Claude Lefort: il dialogo con i maestri”

2.1 Claude Lefort tra attivismo politico e speculazione filosofica: un percorso intellettuale

L’interpretazione del tempo presente, dell’*ici et maintenant*, costituisce una delle caratteristiche peculiari di un pensatore che ha problematizzato e curato l’analisi gli *évènements* tipizzanti la seconda metà del Novecento.

Claude Lefort è stato una delle figure centrali per l’esame dei principi generatori di ciò che egli ha definito *le politique*, uno dei settori particolari della nostra vita in società, un fatto sociale che si distingue da altri fatti sociali non politici¹⁷⁵ e le cui modalità di istituzione rendono intellegibile e dotato di senso il sociale stesso.

Far confluire il pensiero lefortiano all’interno di una corrente di studi specifica risulterebbe alquanto complicato dato il variegato spettro di temi che tratta la sua produzione analitica. Senza dubbio però i suoi scritti si possono collocare all’interno della speculazione filosofica fenomenologica alla quale era stato introdotto dal suo maestro Maurice Merleau-Ponty di cui fu allievo al liceo di Carnot tra il 1941 e il 1942, anni decisivi per lo sviluppo delle sue idee sulla società e sul socialismo. Ma Lefort, in *Philosophe?*, testo pubblicato nel 1985 nella rivista *Po&sie*, e poi in un’intervista del 1988 che troviamo nella rivista *Autrement*, richiamandosi al rifiuto di Hannah Arendt di definirsi filosofa dichiarava di non voler assumere altrettanto quell’identità¹⁷⁶, nella misura in cui si intende un sistema di pensiero; perché, in quel caso, ci si deve necessariamente allontanare dal discorso filosofico astratto dato che – secondo Lefort – l’elaborazione di una teoria non può precludere il contingente, non si può prescindere dal contatto con l’evento¹⁷⁷:

Je n’ai jamais épousé la représentation de la philosophie comme système dernier [...] Je dois plutôt craindre d’usurper un titre que je ne suis pas sûre de mériter et qu’il devient de plus en plus téméraire de revendiquer¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cfr. E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L’Harmattan, Paris, 2005, pp. 199-200.

¹⁷⁶ «Philosophe, le mot me troublait, parce qu’il semblait me désigner au-dessus de moi-même», in C. Lefort, «Philosophe?», in *Écrire à l’épreuve du politique*, cit., p. 339.

¹⁷⁷ Cfr. Id., «La pensée du politique», in *Autrement*, n. 102, 1988, contenuto in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, p. 600.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

Il desiderio che ha accompagnato Claude Lefort sin dall'adolescenza e dunque ancor prima di frequentare le classi di filosofia di Merleau-Ponty era quello di divenire uno scrittore, pur ignorando la materia per la quale l'avrebbe fatto, pur non pensando cosa avrebbe voluto scrivere: «mon désir était sans object, en attente de son object»¹⁷⁹. La filosofia avrebbe poi dato forma alla sua scrittura. Il concetto chiave dell'*indeterminatezza*, idea e metodo adottato da Lefort per indagare i fenomeni che hanno abitato il suo tempo, potremmo utilizzarlo per definire il suo eterogeneo percorso intellettuale, dato che tale termine ne connota tutta la dimensione teoretica, sia nell'approccio all'analisi della Storia che nello sviluppo della sua teoria della democrazia. All'*indétermination* come metodo si affianca la *complicazione* intesa come sfida che i problemi della storia pongono al pensiero, tema al quale Lefort dedica uno dei suoi ultimi scritti¹⁸⁰, punto di partenza per il lettore che si accinge per la prima volta a leggere le sue pagine. I registri utilizzati da Lefort sono variegati e coerenti nel passaggio da una proposta di tipo fenomenologico a quella antropologica, o ancora orientata alle scienze sociali e a quelle storico-politologiche in una miscelanea produzione che consacra alla lucidità l'analisi del presente.

È nella prima fase della sua vita che Lefort si dedica all'indagine incentrata sulla filosofia della storia e sulla fenomenologia esistenzialista di cui troviamo testimonianza nei capitoli di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*¹⁸¹, nei saggi contenuti in *Le forme de l'histoire*¹⁸² e in *Le Temps présent*¹⁸³. Lungo tutto il suo impegno filosofico, resta sempre centrale il problema dell'interpretazione delle opere, della storia e dei fenomeni sociali: la realtà e la storia si dispiegano all'interno dei testi in un rapporto di reciprocità in quanto nelle opere è iscritta la storia a sua volta. Il processo attraverso cui il pensiero si interroga e si rivela nell'interpretazione rappresenta per Lefort sicuramente un itinerario, un percorso che nell'interrogazione di ciò che si sta analizzando porta alla luce l'interrogazione stessa: in tal modo le vie del senso dell'opera che lo scrittore dona e che il lettore acquisisce sono sempre aperte e non si danno mai definitivamente. All'interpretazione Lefort dedicherà la prima parte del corposo volume dedicato a Machiavelli, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* (1972), la sua tesi di dottorato scritta sotto la supervisione di Raymond Aron.

¹⁷⁹ Id., «Philosophe?», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 354.

¹⁸⁰ Id., *La complication: retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999. In questo lavoro si farà riferimento all'edizione italiana: *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Elèuthera, Milano, 2000.

¹⁸¹ Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris, 1979 (1971).

¹⁸² Id., *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978. In questo lavoro faremo riferimento all'edizione italiana: *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, il Ponte, Milano, 2012.

¹⁸³ Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007.

Adottando il metodo dell'interrogazione continua, attraverso un approccio basato sull'indeterminazione, Lefort cerca di trovare il senso dei fenomeni, dei fatti sociali che nella loro *mise en forme* si danno alla storia in modo mai univoco e definitivo. Le parole di Miguel Abensour – che aveva condiviso il percorso di Claude Lefort in riviste come *Libre*, *Textures* e *Passé-Present* – descrivono il suo cammino intellettuale alla luce del *questionnement*:

On pourrait résumer la trajectoire de Claude Lefort comme une interrogation continue, jamais achevée, car inachevable¹⁸⁴.

Quella Lefortiana è una dialettica filosofica che interpella il presente e tutte le sue manifestazioni: non c'è alcun punto di partenza che è assoluto e non vi è alcuna chiusura che sia definitiva.

Considerate le premesse, non risulta semplice delineare il profilo di Claude Lefort se non aiutandoci attraverso una riconduzione degli eventi, che nel suo contesto assurgevano a categorie interpretative della realtà, ad una periodizzazione che scandisce, tra l'altro, le fasi del suo percorso intellettuale. Il Lefort della giovinezza è un marxista di orientamento troskista, che nella rivista militante *Socialisme ou Barbarie*, fondata insieme a Cornelius Castoriadis, pone al centro delle sue riflessioni il modello di società socialista, il movimento rivoluzionario e la critica alla burocrazia sovietica. Questa prima fase speculativa subisce le profonde suggestioni della fenomenologia esistenzialista di Merleau-Ponty – grazie al quale aveva avuto accesso alla rivista *Le Temps Modernes* di Sartre – nella definizione degli obiettivi della sua ricerca teoretica e nell'analisi del sociale. Nel proporre la sua tesi sulla natura conflittuale delle società iscritte nella cornice filosofica marxista, declina il suo ragionamento in un approccio fenomenologico ancorato all'*hic et nunc*, rigettando le velleità di elaborazione di una teoria generale, suscettibile di configurarsi alla stregua di quello che Merleau-Ponty definiva *pensée du survol*. Una teoria attenta alle complicazioni e le sfide che pone la storia non può porsi come sistema indipendente dal contesto in cui si sviluppa, rischiando di assumere una portata universale e totalizzante, ma deve poggiare le basi su un pensiero della prassi che interroga *à l'épreuve du présent* le azioni umane e gli eventi¹⁸⁵, e che individui i cambiamenti nel discrimine tra passato e futuro. Evitando così un presentismo assolutizzante che rischierebbe di negare – nel considerare gli eventi come delle *constellations d'accidents* – la sedimentazione del passato e la tensione verso l'avvenire¹⁸⁶. Questa prima fase si chiuderà, non senza aver introdotto l'autore in un percorso filosofico i cui fondamenti li ritroveremo all'interno e alla base delle sue indagini successive,

¹⁸⁴ M. Abensour, «Démocratie sauvage et Principe d'anarchie», in *Revue européenne des sciences sociales*, t. 31, n. 97, La démocratie: une et multiple X^e colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratique Sociales et Théories", 1993, p. 225.

¹⁸⁵ Cfr. J. Lacroix, J.Y. Pranchère, «Le travail de l'œuvre. Claude Lefort», *Raison publique*, n. 23, 2018/1, p. 15-16.

¹⁸⁶ Cfr. C. Lefort, «Maintenant», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., 295-296.

con l'abbandono del trotskismo, orientamento politico ed ideologico che non aveva saputo cogliere, secondo Lefort, la natura totalitaria del regime burocratico sovietico¹⁸⁷, e della rivista *Socialisme ou Barbarie*, dopo i contrasti ideologici con Cornelius Castoriadis.

Il secondo Lefort è quello che con Machiavelli scopre un differente esito nell'articolazione politica della divisione societaria. In società la differenza è ciò che designa il luogo simbolico del potere che si configura come suo specchio ed elemento istitutivo. Se il marxismo individuava l'origine del conflitto sociale nella logica conseguente al dominio capitalista, Lefort adesso sostiene che la stratificazione sociale e il conflitto non possono essere ridotti a conseguenze di natura empirica ma sono connaturate nella società, una divisione originaria che rende possibile la nascita dello Stato come fenomeno universale e permanente.

Grazie all'influenza della lettura di Machiavelli che si condensa nella stesura della sua opera monumentale sul Segretario, attraverso un'esigente analisi del *Principe* e dei *Discorsi*, Lefort elaborerà la sua teoria sulla democrazia moderna come forma di società in cui individui e istituzioni sono costantemente *mise à l'épreuve* dell'indeterminazione.

Sorti in seno alle democrazie occidentali, i totalitarismi sono il sintomo della debolezza democratica alla quale il potere totalitario tenta di sostituirsi fornendo un'alternativa organica all'assenza dei *repères de la certitude*. L'analisi lefortiana della democrazia e del totalitarismo è una proposta intellettuale severa, che attraverso le letture di Tocqueville, Quinet e Michelet, oltre ai già citati Merleau-Ponty e Machiavelli, ci fornisce delle soluzioni interpretative primigenie degli eventi storici della seconda metà del Novecento, tempo in cui i sollevamenti rivoluzionari ungheresi e polacchi o il movimento studentesco del Sessantotto – acuiti da un ingombrante sfondo ideologico quale fu l'eredità lasciata da Stalin all'interno del PCUS e della *gauche* internazionale – rappresentano momenti cruciali dai quali scaturiranno gli studi filosofici e storici contenuti nella sua voluminosa produzione scientifica.

¹⁸⁷ Cfr. Id., «Entretien avec l'Anti-Mythes», *l'Anti-Mythes*, n. 14 (19 avril), 1975, contenuto in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 227: «Nous avons compris que le trotskisme était radicalement incapable de percevoir la nature de la bureaucratie, qu'il y avait une logique dans ses conceptions et son mode de fonctionnement, qui devait être mise à nu, et non seulement des erreurs à rectifier».

2.1.1 Tra Trotskismo ed esistenzialismo: il distacco lefortiano dall'idea rivoluzionaria

C'est en 1942, sous l'Occupation (j'avais 18 ans et je venais de terminer mon année de philosophie à Paris) que j'ai noué de premiers contacts avec des trotskiste¹⁸⁸.

Dalle stesse parole di Claude Lefort si può constatare come la sua vicinanza agli ideali del socialismo reale sia intervenuta già in giovane età, quando ad essere decisivo nella formazione del suo orientamento teorico e politico verso l'esistenzialismo e il marxismo furono le lezioni di Maurice Merleau-Ponty accompagnate al suo primo approccio verso l'attivismo politico. Sarà a partire dal 1942 che infatti inizierà a militare nei circoli della Quarta Internazionale con l'occhio agile di chi aveva scelto una lettura metodologica del politico contingente attraverso le opere di Marx, Lenin e Trotsky.

Le critica lefortiana sul marxismo si basava sulla concezione di questa come filosofia della storia e della società, affiancata ad un netto rifiuto del determinismo trotskista e del materialismo storico come teoria obsoleta che non reggeva il confronto dialettico con le sfide presenti. L'espressione del marxismo andava ricercata invece all'interno del linguaggio fenomenologico, sganciando la storia da uno schema dogmatico, e decifrando il senso dei fenomeni aldilà di un corpus dottrinario prestabilito; proprio perché il marxismo non promuoveva una storia materiale avulsa dall'agire umano ma ne era consustanziale fino all'elaborazione della teoria rivoluzionaria come sua conseguenza concreta.

Lefort dunque proponeva un materialismo legato alle specificità di una determinata società che conteneva in sé la dialettica della propria trasformazione, fondato su di un passato contingente e su di un futuro non dato, e dal quale non si poteva prescindere rifuggendo verso schemi che ne avrebbero sancito la scleroticità. Questa concezione lefortiana mira a torcere il senso del mito rivoluzionario come esito non necessario benché possibile. Dedurre il ruolo del proletariato da una fissa concezione del sistema capitalista; dedurre il ruolo del Partito da quello del proletariato; dedurre il susseguirsi degli eventi dalla crisi del sistema sono inclusi all'interno di una narrazione che configura la pratica di pensiero portata avanti dalla disciplina di partito, e che diffonde un'idea del *telos* della storia come dato aprioristico, circondato quasi da un alone mitico, in contraddizione con la considerazione dell'esperienza proletaria, oggettivata e annullata così nella specificità storica.

¹⁸⁸ Id., «Entretien avec l'Anti-Mythes», *l'Anti-Mythes*, n. 14 (19 avril), 1975, in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 223.

La maturazione di tale percorso concettuale avviene attraverso un iter d'impegno filosofico, accademico e militante di cui intercettiamo la sostanza attraverso la lettura dei suoi primi lavori¹⁸⁹, per mezzo dei quali possiamo tracciare il cammino che condurrà il giovane Lefort a distanziarsi dal progetto marxista rivoluzionario.

Il primo Lefort era legato alla visione marxista di sfruttamento della società degli oppressi da parte della società borghese e capitalista, in cui gli oppressori sottomettono il proletariato in un processo di alienazione. La spirale di dipendenza di tutti i rapporti sociali dal capitale aveva permesso di individuare le condizioni di unità della società capitalista, connessa ad una soggiacente profonda divisione che si sostanziava nell'alienazione della massa societaria sfruttata. Questo rapporto oppositivo e antagonistico nei suoi primi scritti diagnosticava una possibilità di superamento della divisione sociale in cui il soggetto agente era il proletariato: potenziale artefice di una società indivisa dagli interessi individualistici della proprietà privata.

Le condizioni di unità della società proletaria sono quelle che conducono le riflessioni lefortiane verso un profondo attaccamento alla concezione rivoluzionaria e alla lotta di classe come motrice della storia, insieme alla critica sull'istaurazione di forma burocratica di partito che ne contrastava la realizzazione e rappresentava un'ulteriore e ultimo strumento generatore dell'alienazione della classe dei lavoratori a favore di una direzione che si imponeva come nuovo agente d'*exploitation*.

Queste riflessioni saranno consegnate all'interno della rivista militante *Socialisme ou Barbarie*, di cui Lefort insieme a Castoriadis fu il fondatore. L'origine del gruppo si colloca nel 1946, all'indomani della fine della Seconda guerra mondiale come tendenza interna alla IV Internazionale trotskista¹⁹⁰, dalla quale Chalieu e Montal, pseudonimi utilizzati rispettivamente da Castoriadis e Lefort, prenderanno le distanze nel 1948 costituendo questa corrente che aveva l'ambizione di rifondare

¹⁸⁹ Tra gli scritti più rilevanti di Lefort prima dell'abbandono di *Socialisme ou Barbarie* si indicano: «L'analyse marxiste et le fascisme», in *Les Temps Modernes*, n.2, pp. 357-362, 1945; «La deformation de la psychologie du marxisme et du matérialisme ou Les essais de M. Naville», in *Les Temps Modernes*, n. 13, pp. 141-151, 1946; «Kravchenko et le problème de l'URSS», in *Les Temps Modernes*, n. 29, pp. 1490-1516, 1948; «La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire», in *Les Temps Modernes*, n.39, pp. 48-69, 1948; «Sociologie du communisme», in *Les Temps Modernes*, n. 50, pp. 1098-1108, 1949; «Le trotskisme au service du titisme», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 4, pp. 87-92, 1949; «Témoignage révolutionnaire sur l'URSS», in *Les Temps Modernes*, n. 60, pp. 737-745, 1950; «Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 10, pp. 8-27, 1952; «L'expérience prolétarienne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 11, pp. 1-19, 1952; «Le totalitarisme sans Stalin. L'URSS dans une nouvelle phase», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 19, pp. 1-72, 1956; «L'insurrection hongroise», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 20, pp. 85-116, 1956; «Retour de Pologne», *Socialisme ou Barbarie*, n. 21, pp. 25-58, 1957; «Organisation et parti. Contribution à une discussion», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 26, pp. 120-134, 1958.

¹⁹⁰ La IV internazionale trotskista nasce in seno al Partito Comunista Internazionale nel 1944. La fusione annovera il Partito operaio internazionalista (POI) e il Comitato comunista internazionalista (CCI). Tra le fila di quest'ultimo militava Claude Lefort. La legittimità della figura di Trotsky risiede nella tesi della "rivoluzione permanente", formulata nel 1905 e che di fatto aveva prefigurato quella che poi sarebbe passata alla storia come Rivoluzione d'Ottobre. Il differente approccio tra la corrente trotskista e l'ortodossia marxista si può sintetizzare nella critica allo stalinismo che aveva rappresentato un allontanamento dagli ideali della Rivoluzione d'ottobre attraverso la creazione di una classe burocratica parassitaria, che si poneva in discontinuità con l'infrastruttura socialista, ma che comunque non veniva considerata come classe sfruttatrice al pari di quella borghese. Per la corrente trotskista l'Unione Sovietica restava comunque uno Stato socialista, anche se degenerato.

un'organizzazione rivoluzionaria «en la dotant des armes de la critique»¹⁹¹, ma che tuttavia scontò un isolamento dato che fu largamente ignorata dagli intellettuali *gauchiste* dissidenti¹⁹². La convinzione di Lefort e Castoriadis era che ci si trovasse alla vigilia di una terza guerra mondiale soprattutto per la crisi economica che la Francia attraversava in quegli anni e che non era legata, come invece sosteneva il Partito Comunista Internazionale (PCI), ad aspetti congiunturali ma derivava da un nuovo orientamento economico mondiale caratterizzato dall'egemonia delle politiche americane

Quels sont les moteurs de la crise? Le moteur principal est le déclin de l'Europe, accéléré terriblement par la guerre, et le montée en flèche des États-Unis¹⁹³.

L'idea di trovarsi alla vigilia dello scoppio di un'altra guerra viene riassunta dai termini utilizzati come nome per la rivista: non ci sarebbe stata altra alternativa al conflitto, e dunque ad una regressione alla barbarie, se non attraverso la vittoria della rivoluzione socialista¹⁹⁴.

Questa visione apocalittica, che naturalmente era fondata nelle dinamiche conflittuali degli anni della Guerra fredda, si attenuò negli anni '50, anche se per Castoriadis rimase un timore sempre vivo¹⁹⁵.

Le petit group fu uno dei rari casi che in quel periodo storico videro la sinistra schierarsi apertamente contro lo stalinismo e il sistema di sfruttamento che era stato instaurato in Russia e nei paesi satellite. Si posero in rottura con il trotskismo e il leninismo, più in generale contro il bolscevismo e all'idea guida del partito sovietico secondo cui spettava al partito e non agli organismi democratici, come i consigli operai, di elaborare le direttive per una successiva presa del potere. Alla critica della burocrazia sovietica si affiancava naturalmente un'aspra contestazione dei regimi capitalisti occidentali interni alle democrazie liberali che adottavano le medesime logiche di sfruttamento del comunismo orientale. Per combattere i due volti alternativi di un modello di sfruttamento era necessario lanciare un progetto di trasformazione rivoluzionaria della società basato sul modello dell'autogestione operaia di tutte le attività rientranti nella sfera del sociale¹⁹⁶. L'iniziale orientamento troskista di Lefort avrebbe subito così un'evoluzione, soprattutto a seguito delle contraddizioni teoriche che rilevò all'interno della corrente di pensiero e di cui si farà interprete nel

¹⁹¹ F. Dosse, *Cornelius Castoriadis. Une vie*, La Découvert, Paris, 2014, p. 58.

¹⁹² Cfr. M.S. Christofferson, *French intellectuals against the left*, cit., p. 46; e F. Dosse, *Cornelius Castoriadis. Une vie*, cit. p. 68.

¹⁹³ P. Chalieu, «La crise du capitalisme mondial et l'intervention du parti dans les luttes», *Bullettin intérieur du PCI, octobre 1947*; ripreso da C. Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, t. I, *L'imperialisme et la guerre*, éd. 10/18, Paris, 1979, pp. 26-27, e da F. Dosse, *Cornelius Castoriadis. Une vie*, cit., p. 53.

¹⁹⁴ Cfr. F. Dosse, *Cornelius Castoriadis. Une vie*, cit., p. 67.

¹⁹⁵ A tal proposito infatti Castoriadis anni dopo pubblicò: *Devant la guerre*, Fayard, Paris, 1980.

¹⁹⁶ Cfr. N. Poirier, *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, 2015, p. 7.

suo «La contradiction de Trotsky»¹⁹⁷: era ormai evidente che la nuova classe dominante, la burocrazia, non poteva essere più considerata come semplice casta funzionale al passaggio verso il socialismo reale che la rivoluzione politica avrebbe poi fatto scomparire. Inoltre, a seguito delle tensioni tra la politica intrapresa da Tito in Jugoslavia e quella di Mosca, gli epigoni di Trotsky, sostenendo in modo fideistico il titismo – secondo Lefort – non erano stati capaci di dimostrare in cosa la politica di Tito si ponesse come discontinua e progressista rispetto a quella russa. Il proselitismo nei confronti di Tito collocava i trostkisti nell'alveo di quel sistema di sfruttamento portato avanti dai sostenitori di Stalin, divenendo di fatto una costola alternativa alla fazione burocratica esistente¹⁹⁸.

La verité est que le trotskisme s'est débarrassé de la théorie révolutionnaire. La IV^e Internationale n'a plus de repères marxistes; elle se jette dans les bras du titisme pour cette seule raison qu'il est opposé au parti russe¹⁹⁹.

Con l'espressione "burocrazia sovietica" i trostkisti identificavano il sistema di controllo dei gruppi dirigenti al potere in Russia, fenomeno che tuttavia Trotsky vedeva appunto come transitorio e necessario per la vittoria sugli oppositori della rivoluzione mondiale.

Con la fine della Seconda guerra mondiale l'Unione Sovietica entrava nel novero delle forze vittoriose sul Terzo *Reich* insieme alle forze occidentali capitaliste. Di fatto i trostkisti che criticavano l'URSS come "stato operaio degenerato"²⁰⁰ si trovarono di fronte ad un suo rinvigorismento. Il movimento rivoluzionario e intellettuale di Lefort e Castoriadis allora si incaricò della missione di far luce e denunciare il sistema staliniano, senza mistificazioni, come un'organizzazione di sfruttamento in cui la burocrazia si era impossessata dei mezzi di produzione ed aveva imposto al proletariato un modello di sfruttamento alternativo ma equiparabile a quello capitalista. La visione trostkista dell'effimero burocratico, come momento transitorio di equilibrio tra rivoluzione e controrivoluzione, si era rivelata fallace dal momento che era stata cieca dinnanzi ad una burocrazia che presentava i medesimi tratti dello sfruttamento borghese e non aveva compreso come la classe

¹⁹⁷ C. Lefort, «La contradiction de Trotsky», *Les Temps Modernes*, n. 39, déc. 1948.

¹⁹⁸ A luglio del 1947 l'Unione Sovietica costringe la Cecoslovacchia e la Polonia a rifiutare il piano di aiuti americano. Il Cominform, l'organo che univa tutti i partiti dei paesi comunisti, e che aveva ricevuto la direttiva da Mosca di controllare i partiti sotto la loro sfera d'influenza imponendogli la non alleanza con i partiti socialisti e liberali, nel 1948 condanna il nazionalismo jugoslavo e la leadership di Tito estromettendolo dall'organizzazione.

¹⁹⁹ Id., «Le trotskisme au service du titisme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 84.

²⁰⁰ Va segnalato che il gruppo *SouB* rifiutava la definizione dell'URSS come "stato operaio degenerato" proprio in quanto l'Unione Sovietica non poteva essere considerata in nessun caso uno "Stato operaio", teorizzando e denunciando piuttosto un nuovo tipo di società caratterizzata dalla concentrazione del capitale nelle mani dello Stato e la comparsa di una nuova classe parassitaria dominante, la burocrazia.

burocratica al potere in URSS fosse una classe parassitaria nata dalla degenerazione degli esiti della rivoluzione d'Ottobre.

Questo fu un elemento determinante per la presa di distanza dalla corrente trotskista. La critica di Lefort era di ordine sociologico, come lui stesso scrive nel suo contributo *Organisation et parti*²⁰¹, definendo il trotskismo come un *coservatorisme idéologique*²⁰² che vedeva il proletariato come una massa informe da dirigere, in cui la separazione tra organi dirigenti ed esecutori era divenuta norma, capovolgendo il principio democratico in sistema di ratifica²⁰³. La micro-burocrazia trotskista si poneva in contrapposizione con la direzione presa dalla rivista militante di Lefort e Castoriadis, i quali avevano assunto l'autonomia e il rifiuto di ogni forma di potere burocratico come criterio di lotta e di organizzazione rivoluzionaria, compreso l'allontanamento e la messa in discussione dell'eredità leninista.

La linea dell'organo critico e di orientamento rivoluzionario di Castoriadis e Lefort viene tracciata nell'editoriale di apertura del primo numero²⁰⁴, dove la tesi di rottura con l'ortodossia marxista bolscevica²⁰⁵ sostenuta è quella che vede il proletariato come soggetto artefice della sua storia²⁰⁶, delle sue conquiste e delle sue disfatte, pertanto in grado di agire autonomamente al fine di giungere al compimento del socialismo reale. La discontinuità con il *Que Faire?*²⁰⁷ di Lenin, e della sua concezione del proletariato come attore che tende a sottomettersi all'ideologia dominante, che agisce secondo un processo inconsciente, rendendosi disponibile ad un orientamento esterno ad esso, verso l'acquisizione della coscienza socialista, era ciò che aveva giustificato e reso necessaria la previsione di un organo partitico come direzione cosciente del proletariato.

È su quest'ultimo punto che si approfondisce la riflessione di Lefort in *Le prolétariat et sa direction*²⁰⁸, contributo che contiene elementi critici anche nei confronti della stessa linea adottata dal gruppo *Socialisme ou Barbarie* riguardo alla volontà di alcuni membri, tra i quali spiccava la posizione del suo compagno Chaulieu, di trasformarlo in partito rivoluzionario.

²⁰¹ Id., «Organisation et parti», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 26, nov – déc., 1958, contenuto in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit.

²⁰² Ivi, p. 101.

²⁰³ *Ibidem*: «la démocratie était fondée sur le principe de la ratification».

²⁰⁴ P. Chaulieu (C. Castoriadis), «Editorial», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 1, mars – avril 1949, pp. 7-46.

²⁰⁵ Al marxismo ortodosso si suole individuare come opposizione quella dei gruppi di sinistra tra i quali le correnti trotskiste. Questi due orientamenti erano nati a partire dalla morte di Lenin nel 1924, al quale entrambi si ispiravano. Dunque, se i seguaci di Stalin erano tutti marxisti-leninisti, non tutti i marxisti-leninisti erano stalinisti.

²⁰⁶ C. Lefort, «Entretien avec l'Anti-Mythes», cit., p. 230: «C'est de l'intérieur du prolétariat que peut prendre forme une connaissance de son histoire, de sa différenciation, de ses tâches présentes, et qu'un groupe tel que le nôtre (SouB) ne saurait prétendre qu'à cristalliser ce processus de connaissance».

²⁰⁷ V. Lenin, *Que faire?*, Seuil, Paris, 1966; prima edizione originale: Ленин, Что делать?, Mosca, 1902.

²⁰⁸ C. Lefort, «Le prolétariat et sa direction», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 10, juil.– août 1952, in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., pp. 59-70.

Il problema che evidenzia Lefort e che cerca di chiarire, nel dipanare la contraddizione tra critica alla burocrazia partitica e necessità di un'organizzazione strutturata come avanguardia rivoluzionaria, è di non sottovalutare il rischio burocratico contenuto all'interno del partito in quanto organizzazione. Il *vulnus* non stava, secondo Lefort, nelle modalità strutturanti l'organizzazione partitica e dunque nella necessità di predisporre strumenti di garanzia adeguati ad un'operatività realmente democratica del partito, bensì nell'esistenza stessa di quest'ultimo, il cui funzionamento presupponeva in *nuce* la riduzione del proletariato a semplice esecutore. Anche se il gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, volendosi costituire in partito, inteso come creazione autentica della classe e sua espressione compiuta, avesse posto come condizione l'esigenza di non trasformarsi in organo di potere, a parere di Lefort

C'est dans le fait que le parti se comporte comme le seule forme de pouvoir; ce n'est pas un point de son programme...si l'on pense que le parti doit être à la tête du prolétariat avant, pendant et après la révolution, il est trop clair qu'il est la seule forme du pouvoir.²⁰⁹

Lefort sostanzialmente non condivideva l'intento di Castoriadis di trasformare la rivista e il gruppo in organizzazione rivoluzionaria, in quanto percepiva che tale progetto avrebbe portato al risultato che la rivista stessa criticava al partito bolscevico, ossia il potenziale invischiamento nella *libido dominandi* sovietica. L'idea di Lefort non era infondata e poggiava le basi sull'*humus* filosofico sedimentato dalle letture e dalle influenze delle teorie del suo maestro Merleau-Ponty, dal quale aveva ereditato l'*ars* critica avverso tutto ciò che pretende di occupare i luoghi del sapere e che si pone come verità compiuta.

Tra l'altro era già stata Rosa Luxemburg, come non manca di evidenziare più volte Lefort, – pur non mettendo in questione il partito in sé – ad aver individuato i tratti estremistici sorti in seno al bolscevismo²¹⁰, allorquando si era materializzata quella profonda cesura tra organo partitico e classe operaia, e l'esperienza operaia era passata in secondo piano, soppiantata dal preteso possesso della verità di cui il partito si riteneva depositario²¹¹.

Il dibattito che animò la rivista, prezioso per comprensione storica del periodo post-bellico francese, tuttavia si sostanziò in aperto conflitto, in cui le divergenze teoriche inizialmente discrete e

²⁰⁹ Id., «Le prolétariat et sa direction», cit., p. 67.

²¹⁰ Boris Souvarine nel suo *Stalin* scriveva riguardo a Rosa Luxemburg: «Rosa Luxemburg aveva indicato il vicolo cieco in cui si stava perdendo la politica bolscevica. La parola d'ordine di Lenin, disse, è in grossolana contraddizione con il centralismo democratico proclamato altrove e col gelido disprezzo ostentato nei riguardi delle altre libertà democratiche. Quella “vuota fraseologia” tende in realtà al frazionamento della Russia senza alcun vantaggio per il socialismo; al contrario, porta acqua al mulino della controrivoluzione»; Cfr. B. Souvarine, *Stalin*, Adelphi, Milano, 2003, p. 268.

²¹¹ Cfr. *ivi*, p. 65.

utili al confronto divennero la causa dello smembramento dello stesso e del definitivo abbandono della redazione di Lefort.

Il primo motivo di controversia nel gruppo riguardò, come già accennato, l'orientamento politico che *Socialisme ou Barbarie* avrebbe dovuto adottare. Per Castoriadis costituirsi in partito rivoluzionario era condizione necessaria per permettere al gruppo di non ridursi a semplice organo di divulgazione accademica e consentire invece al proletariato di orientarsi verso la rivoluzione per il tramite della sua direzione, come organismo centralizzato in forma partitica. L'idea era quella di organizzare una versione rivisitata del partito teorizzato da Lenin, senza abbandonare la vocazione all'autonomia che contraddistingueva il gruppo. Il partito sarebbe stato l'organo direttivo a guida della *couche* operaia verso la sua presa di potere. Di contro Lefort era invece convinto che prevedere per il gruppo una forma partitica avanguardista, deputata ad infondere la coscienza di classe nel proletariato, avrebbe in ogni caso riprodotto quella gerarchia dominante, centralizzata e autoritaria, dunque esterna al proletariato stesso, come aveva già paventato Rosa Luxemburg:

Rosa, en critiquant les traits extrêmes que prend la séparation du parti et de la classe dans le bolchevisme, indique seulement que la vérité du parti ne peut jamais rempalcer l'expérience des masses («les erreurs commises par un mouvement ouvrier vraiment révolutionnaire sont historiquement infiniment plus fécondes et plus précieuses que l'infalibilité du meilleur comité central». – *Marxisme contre dictature*)²¹².

Ripresentare gli errori del partito bolscevico avrebbe rappresentato per Lefort ignorare un momento storico ben preciso che aveva già fornito contezza della natura del partito, di come questo non fosse una condizione imprescindibile del proletariato bensì suo strumento per la lotta contro il capitalismo di un determinato momento storico.

Lefort non voleva individuare nuove regole che garantissero una struttura più democratica del partito rispetto a quello bolscevico ma metteva in questione l'esistenza stessa del partito così come era concepito.

Nelle sue argomentazioni rintracciamo l'eredità riflessiva merleaupontiana sul proletariato e sull'unità del movimento operaio. A tal proposito il dibattito tra Merleau-Ponty e Sartre discusso dal primo in *Le avventure della dialettica*²¹³ in seguito alla pubblicazione di Sartre di *Les communistes et la paix*²¹⁴, in cui questi giustificava la politica comunista sovietica, appare significativo ed esplicativo. È il rapporto tra proletariato e partito in relazione all'ultra bolscevismo che induce

²¹² Id., «Le prolétariat et sa direction», cit., p. 65.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano, 2008.

²¹⁴ J. P. Sartre, «Les communistes et la paix», in *Les Temps Modernes*, I, n. 81, juillet 1952, pp. 1-50; II, n. 84-85, octobre-novembre, 1952, pp. 695-763; III, n. 101, avril, 1954, pp. 1731-1819.

Merleau-Ponty a ritenere che l'organo partitico, piuttosto che artefice dell'unità storica del proletariato, sostituisca a questo un'unità fittizia, prodotta e incarnata in esso, che «possiede una delega globale e perpetua per il solo fatto che senza di lui non c'è il proletariato»²¹⁵. La degenerazione dell'ultra-bolscevismo era divenuta plastica nella separazione definitiva tra casse operaia e direzione politica e dunque nella subordinazione del proletariato all'organo direttivo. Il fondamento della destituzione del proletariato per Merleau-Ponty andava ricercato già nella dottrina marxista-leninista, là dove si individuava nel partito l'unico mezzo attraverso cui la classe operaia avrebbe potuto giungere a quella maturazione necessaria che gli consentisse di divenire autonoma.

Inoltre, il discorso sul funzionamento del partito proletario non poteva prescindere nell'analisi merleau-pontiana dal rapporto che il comunismo intratteneva con la concezione della storia. L'ultra-bolscevismo, secondo Merleau-Ponty, aveva interpretato il darsi della storia come la risultante scritta di una serie di colpi di forza²¹⁶, un susseguirsi di azioni che ne segnavano il divenire. Era l'azione che conferiva – nell'ottica marxista – un significato alla storia, divenendo quest'ultima un insieme deterministico di fatti di cui il partito pretendeva di incarnarne il senso. Così leggiamo nelle parole di Lefort

J'admets que le communisme a acquis des traits spécifiques [...] l'idée qu'il y a un grand savoir de l'Histoire qui échappe aux règles de la connaissance ordinaire et que chacun doit s'y soumettre au nom de la «vraie science»²¹⁷.

Di fatto quell'ultra-bolscevismo al quale anche Sartre, in polemica con Merleau-Ponty, si era prestato negava la dimensione storica del proletariato al quale non era riconosciuta la sua precipua carnalità (*charnell*), o meglio quello che Merleau-Ponty chiama *chair* – la sua realtà storica. In questa lettura merleau-pontiana ritroviamo espressa la logica del corpo di matrice cartesiana come dipendente dalla sua direzione per cui lo stesso corpo acquisisce funzionalità soltanto per mezzo della guida rappresentata dalla testa, dalla direzione.

Non si poteva però non tenere conto della loro reciproca dipendenza, perché se si riteneva che il proletariato (le membra) fosse monco e inerte senza la direzione, lo sarebbe stato altrettanto un partito senza storia.

La critica a questa stessa concezione la troviamo anche in *Le prolétariat et sa direction* di Lefort in cui solidifica l'ascendente merleau-pontiano nel descrivere la logica oppositiva tra corpo e testa –

²¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 117.

²¹⁶ Cfr: «Stando a Sartre, l'azione del Partito sembra essere una successione di colpi di forza con cui il partito si difende dalla morte», M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 124.

²¹⁷ C. Lefort, «Post-communisme et libéralisme», *Archive Claude Lefort*, EHESS-CESPRA, CL 108, boîte 14, contenuto in *Le temps présent: écrits 1945-2005*.

dunque tra direzione e proletariato – come generatrice di una relazione univoca, centralizzata, dove ad incarnare in senso marxista il corso della storia era il partito: solo la testa pensa e agisce, solo la direzione può condurre l'azione. Era questo il presupposto teorico che aveva portato a giustificare – secondo Lefort – la necessità dell'introduzione di una direzione specializzata separata dal proletariato, realizzazione concreta del burocratismo che si voleva scongiurare:

Dire que la classe ouvrière est incapable d'assurer elle-même son rôle historique et qu'elle doit être protégé contre elle même par un corps révolutionnaire spécialisé: c'est-à-dire à réintroduire la thèse majeure du bureaucratisme que nous combattons²¹⁸.

Tali considerazioni rendono evidenti le contrapposizioni ideologiche tra Lefort e Castoriadis rispetto alla pretesa di quest'ultimo di trasformare *Socialisme ou Barbarie* in partito rivoluzionario. La reclamata esigenza di un'organizzazione superiore di eco leninista, posta a guida del proletariato, che di fatto certificava l'incapacità d'azione di quest'ultimo delineava un'illusione, un'utopia: la possibilità che il partito potesse guidare democraticamente l'attività rivoluzionaria

C'est une utopie que s'imaginer qu'une minorité organisée puisse s'appropriier une connaissance de la société et de l'histoire qui lui permette de forger à l'avance une représentation scientifique du socialisme [...] il faut comprendre que cette connaissance suit des processus qui excèdent le forces d'un groupe défini [...] il faut se persuader que le cours de la culture échappe à toute centralisation rigoureuse²¹⁹.

La proposta alternativa di Lefort la troviamo specificata in *Organisation et parti* dove esclude la possibilità di un ruolo direttivo del partito partendo proprio dal presupposto di ciò che i militanti non rappresentano, non sono e non devono essere: una direzione²²⁰. Con ciò tuttavia si doveva riconoscere la validità della presenza di elementi più attivi, di appartenenze diversificate, che in virtù di un accordo ideologico forte possono assumersi l'onere di divenire guida dei lavoratori nella lotta di classe, smascherando ed evitando la formazione di burocrazie dominanti, nella consapevolezza che però gli artefici della storia e i motori per l'instaurazione del vero socialismo saranno i lavoratori stessi, e non qualcosa a loro esterno.

Sarà ciascun operaio, lavoratore o proletario a contribuire alle sorti dell'istaurazione della società socialista, essendo in grado di organizzarsi autonomamente. Era necessario infatti che la classe proletaria, pur non costituendo una totalità indifferenziata, fosse messa nelle condizioni del confronto

²¹⁸ Id., «Le prolétariat et sa direction», cit., p. 69.

²¹⁹ Id., «Organisation et parti», cit., pp. 108-109.

²²⁰ Ivi, p. 110.

reciproco, in cui gli individui gli uni a contatto con gli altri potessero accostare in uno scambio costruttivo le proprie esperienze, aiutati a divenire essi stessi quell'avanguardia che invece il partito avrebbe occupato, destituendo e soverchiando gli operai;

L'organisation qui convient à des militants révolutionnaire est nécessairement *souple*: ce n'est pas un grand parti, dirigeant à partir d'organes centraux l'activité d'un réseau de militants. Ce qui ne peut aboutir qu'à faire de la classe ouvrière un instrument ou à la rejeter dans l'indifférence, voire l'hostilité à l'égard du parti qui la prétend la représenter²²¹.

Occorreva rompere con la dialettica mitologica del partito e orientarsi verso un'organizzazione flessibile e variegata che, spontaneamente, i militanti avrebbero saputo darsi in un processo di scambio e confronto esperienziale.

Lefort dunque non disconosce la necessità strategica di una forma di organizzazione politica, ancorché adeguata alla congiuntura storica contingente, ma nella misura in cui questa sia libera: un raggruppamento spontaneo ed elastico, che si sviluppi per mezzo dell'attività democratica dei vari organismi – sostanzialmente simili ai Soviet – deputato ad agevolare la rivoluzione verso la presa temporanea del potere, in vista del futuro governo proletario.

Ciò che Lefort mette in evidenza nella sua riflessione critica è l'idea di esperienza proletaria, che ritroviamo dettagliata all'interno del suo saggio *L'expérience prolétarienne*, come processo attraverso il quale il proletariato si manifesta come soggetto storico con a carico la realizzazione di un progetto di emancipazione sociale che deve mantenere la sua autonomia, quella della prassi appunto, rispetto alla speculazione teorica. Questa concezione lefortiana di esperienza proletaria si colloca all'interno del percorso di critica del determinismo oggettivista del marxismo ortodosso.

L'intento del filosofo è quello di dimostrare come il proletariato divenga soggetto artefice della propria storia attraverso l'esperienza, la *praxis*, intesa come in bagaglio cumulativo non dato oggettivamente. Lo sviluppo del movimento operaio in tal senso non può essere scisso dalla contingenza storica in un continuo confronto con la struttura economica della società²²², per assolvere alla sua funzione generatrice e progressiva di potere produttivo per eccellenza e non come struttura meccanica priva di coscienza.

Il potere creativo dell'esperienza proletaria permette alla classe operaia, qualora si appropri delle sue azioni e operi attraverso iniziative non eterodirette, di pensare alla rivoluzione come esito del capovolgimento capitalista, di cui il proletariato stesso sarà il motore d'azione. Un esame del movimento proletario che presuppone la sua condizione e *status* da un punto di vista oggettivo e

²²¹ Ivi, p. 112.

²²² Id., «L'expérience prolétarienne», cit., p. 73.

deterministico, senza considerare la riflessività storica della sua esperienza cumulativa, secondo Lefort, resterebbe un'analisi parziale.

Il proletariato rappresenta pertanto il risultato delle sue esperienze, delle sue lotte e della sua storia. In tal senso è egli stesso la sua propria teoria, perché attraverso le proprie esperienze nutre la sua creatività storica divenendo capace di pensarsi e percepirsi come classe. Partendo da tale assunto va rigettata e osteggiata qualsiasi tipo di direzione che si ponga in discontinuità con proletariato, da questo separata, e che gli imponga una visione che non derivi dalla sua esperienza come classe. Organizzarsi invece era secondo Castoriadis un imperativo al fine di dimostrare attraverso l'esperienza concreta i misfatti della burocrazia. Questa non sarebbe stata un'entità esterna e indipendente dal processo storico, ma avrebbe garantito la circolazione delle informazioni e fungendo da catalizzatore avrebbe permesso di aprire delle prospettive sull'avvenire. Per queste ragioni le posizioni e argomentazioni portate avanti da Lefort venivano ritenute utopistiche. Così ad esempio Castoriadis scriveva

Le processus décrit par Lefort est donc purement imaginaire et inventé pour les besoins de sa théorie²²³.

Se non fosse stata prevista la forma organizzativa non si sarebbe potuto garantire il principio di autonomia e autogestione, criterio essenziale per far sì che la burocrazia non compromettesse l'emancipazione della classe operaia. Lefort invece secondo Castoriadis era vago sui ruoli da assegnare all'organizzazione tanto da proporre un'analisi della realtà sociale sovrapponibile a quella proposta da Lénin

Lefort postule en fait, comme Lenin du *Que Faire?*, 1/ que le prolétariat, de par son expérience propre, ne s'intéresse qu'à l'immédiat – le seule différence étant que cet immédiat n'est plus défini comme «les intérêt économique» mais comme «l'entreprise»; 2/ qu'il n'y a qu'un seul type de théorie, celui qu'on peut exemplifier sur les écrits de Marx, Lénin, Trotsky et leurs resucées de vulgarisation [...] Lénin trouvait la première chose mauvaise et la deuxième bonne; pour Lefort, c'est le contraire, mais l'analyse est la même. Ses positions ne sont que les positions du *Que Faire?* avec les signes de valeur inversés²²⁴

Per entrare nel merito delle questioni interne alla logica dell'autogestione comunista e della direzione del partito sovietico che ha animato i dibattiti intellettuali della *gauche* francese è significativo qui riportare uno dei passaggi fondamentali esplicativi che vede come protagonisti

²²³ C. Castoriadis, *La question du mouvement ouvrier*, t. II, Édition du Sandre, 2012, p. 304.

²²⁴ Ivi, p. 328, ripreso in F. Dosse, *Castoriadis. Une vie*, cit. p. 125.

Claude Lefort e Jean-Paul Sartre²²⁵. L'accesa polemica seguita alla contestazione di Lefort in *Le marxisme et Sartre*²²⁶, pubblicato in *Les Temps Modernes* nel 1953, delle posizioni assunte da Sartre in *Les Communistes et la Paix* chiarisce l'idea di Lefort di proletariato e lotta rivoluzionaria. Ciò che Lefort contestava a Sartre era di aver affermato come la classe non fosse nulla senza il partito, come il partito per rappresentare l'unità della classe dovesse essere unico, e come in quell'unicità non ammettesse alcuna forma di divisione interna. L'aver parlato di unità associata alla classe e non di semplice classe svelava – secondo Lefort – il malcelato intento di allineamento militante di Sartre alla politica del partito comunista sovietico. Sartre – continuava Lefort – aveva ricondotto il bolscevismo ad un centralismo universalistico, come parafrasi della lotta rivoluzionaria, tralasciandone la valenza contingente e non valutandone la specificità in relazione al preciso contesto storico ed economico

L'organisation du bolchevisme, son centralisme rigoureux doit être vu non pas comme un trait nécessaire du mouvement ouvrier mais comme une certaine solution apportée aux rapports de la masse et de son avant-garde [...] on en vient à s'interroger sur le sens du parti dans l'expérience ouvrière et notamment, dans l'époque contemporaine²²⁷.

Nel rapporto unitario tra proletariato e società, Sartre presentava la società come un non-essere e il proletariato come un'entità metafisica. Se per Lefort l'emancipazione della classe operaia non si sarebbe mai potuta realizzare per mezzo di un gruppo ad essa esteriore che le si sostituiva, per Sartre la classe non era nulla senza il partito, senza il quale non avrebbe potuto rappresentarsi, negando così di fatto ogni pretesa autonomia del proletariato. Tali assunti avevano la funzione di «justifier la toute puissance du parti [...] toute sa critique est dirigée contre le spontanéisme»²²⁸.

La risposta di Sartre venne pubblicata nello stesso numero con dei toni vendicativi in cui Lefort veniva accusato di essere un esponente del pensiero borghese – *si j'étais jeune patron, je serais lefortiste*, scriveva Sartre²²⁹. Le inflessioni di scherno si rivolsero anche nei confronti della rivista militante *Socialisme ou Barbarie* che, secondo Sartre, annoverava tra i suoi membri individui prestati alla teoria politica, che presumevano però di conoscere il vero significato della vita proletaria. Sartre, messo in difficoltà dalla contestazione lefortiana, confermata dall'eccessiva reazione dialettica, negò l'accusa lefortiana di aver teorizzato l'identificazione tra classe e partito, e di aver invece sostenuto

²²⁵ Anche Cornelius Castoriadis aveva pubblicato in *Socialisme ou Barbarie* un contributo di critica a *Les Communistes et la paix* di Sartre: P. Chaulieu, «Sartre, le stalinisme et les ouvriers», in *Socialisme ou barbarie*, août-septembre 1953, p. 63-88.

²²⁶ C. Lefort, «Le marxisme et Sartre», in *Les Temps Modernes*, n. 89, avril 1953, pp. 1541-1570.

²²⁷ Ivi, p. 1555.

²²⁸ Ivi, p. 1561.

²²⁹ Cfr. J.P. Sartre, «Response à Claude Lefort», in *Les Temps Modernes*, n. 89, avril 1953, ripreso in *Situations*, VII: Problèmes du marxisme, 2, 7-93, Gallimard, Paris, 1965.

come l'organizzazione partitica fosse essenziale per lo sviluppo della cultura e della coscienza rivoluzionaria. Il tono polemico chiude la risposta sartriana quando a conclusione calunnia Lefort accusandolo di quietismo e solipsismo, quell'atteggiamento filosofico secondo cui il soggetto afferma la propria individualità nella pretesa di risolvere nel suo pensiero ogni realtà, come se l'intero universo venisse spiegato dalla rappresentazione della propria coscienza.

La replica di Lefort, non immune da delle note d'irritazione, arriverà l'anno successivo²³⁰. Qui il nostro autore pose al centro delle sue argomentazioni il ruolo della classe operaia nella storia e nella società, evidenziando quelli che secondo lui erano stati i fraintendimenti e gli errori di valutazione commessi da Sartre

Je vous reprochais de confondre le parti et la classe et je voyais à la source de cette erreur votre incapacité à définir celle-ci comme une réalité économique, sociale et historique; je reliais cette incapacité à votre rationalisme étroit qui vous enfermait dans les opposition de l'action et de la passion du subjectif et de l'objectif, de l'unité et de la dispersion²³¹.

Sartre effettivamente aveva operato una sorta di feticizzazione del partito che lo induceva a sostenere anche posizioni scomode e poco difendibili, probabilmente perché consapevole che il rigetto di tutta l'organizzazione partitica non avrebbe fatto altro che alimentare esponenzialmente lo scetticismo anticomunista. Egli rimarrà rivoluzionario e non abbandonerà la possibilità dell'azione politica fino al 1956 quando, con l'emergere della contraddizione sovietica, rivisitò le sue posizioni – così come aveva predetto Lefort²³².

La rottura definitiva di Claude Lefort con *Socialisme ou Barbarie* avverrà nel 1958, una svolta che si rifletterà anche in un mutamento di approccio teorico e in un nuovo orientamento delle sue ricerche filosofiche e che troviamo condensata nella prefazione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*

Quand je ne me sentis plus contraint de leur (au petit group *SouB*) donner continûment la preuve, en me donnant à moi-même, de ma fidélité au project qui nous unissait, je m'avouai qu'il était dénué de sens de comprimer l'Histoire dans les limites d'une classe et de faire de celle-ci l'agent d'un accomplissement de la société. Davantage: je m'étonnai d'avoir désiré cet impossible accomplissement²³³.

²³⁰ C. Lefort, «De la réponse à la question», in *Les Temps Modernes*, n. 104, juillet 1954, pp. 157-184.

²³¹ Ivi, p. 157.

²³² Id., «Le marxisme et Sartre», cit.: «En dernier analyse, l'attitude de Sartre est celle d'un empirisme en politique et nous croyons qu'il finira par nous dire que la révolution est un mythe et le pacifisme la seule vertu du présent».

²³³ Id., «Préface», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 10.

Ciò che lo aveva legato alla dottrina marxista adesso diveniva per lui motivo di sospetto: l'aspirazione verso una società unificata in un socialismo compiuto nascondeva la mistica di un mito omogeneizzante, di una società trasparente a sé stessa.

Il bollettino della rivista del settembre del 1958, di cui vale la pena riportare un estratto, riassume con parole dure nei confronti della minoranza dei dissidenti, e dunque di Lefort, le conclusioni dell'assemblea del gruppo tenutasi il 27 e 28 di quel mese, prendendo atto di una scissione che oltre alla sua fuoriuscita vedrà l'abbandono di circa venti *camerades*

À la racine de cette crise il y a deux conceptions théorique divergentes, non seulement sur le problème de l'organisation révolutionnaire, mais plus largement, sur la lutte des classes dans la société et le rôle du prolétariat dans cette lutte. Ces divergences se cristallisant autour de la question de l'organisation de l'avant-garde. Ils tentent (la minoranza) de présenter les camarades majoritaires comme des bureaucrates et de vulgaires manœuvriers²³⁴.

L'illusione della lotta rivoluzionaria – da realizzare anche attraverso azioni violente da considerarsi come esperienza necessaria del proletariato per scalzare la burocrazia capitalista della propria posizione verticistica, e per permettere inoltre la creazione di un nuovo Stato guidato dalla classe proletaria come nuova *cauche* dominante – svanirà dopo l'abbandono del gruppo.

Questo non vuol dire che Lefort non crederà più alla rivoluzione come potenziale strumento di cambiamento, come lo attesteranno i suoi futuri scritti sulla rivoluzione ungherese e sul '68, ma non stimò più il progetto rivoluzionario come realistico, dato che la rivoluzione diretta da un gruppo minoritario di militanti non avrebbe potuto scongiurare quella degenerazione burocratica già sperimentata con l'esperienza sovietica.

Il rifiuto lefortiano è quello dell'idea di direzione rivoluzionaria: un gruppo o un individuo non avrebbero potuto pretendere di detenere il potere al fine di guidare il proletariato e le masse verso la loro emancipazione. In tal senso la teoria marxista non gli permetteva più di interpretare il reale e lo esplicita in vari passaggi:

Ce qui m'avait le plus étroitement attaché à Marx devint a mes yeux le plus suspect²³⁵.

O ancora:

²³⁴ *Bulletin intérieur*, n. 6, archives *SouB*, IMEC, septembre 1958.

²³⁵ C. Lefort, «Préface», *Élément d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 10.

C'était les principes fondamentaux de l'action révolutionnaire, auxquels j'adhérais depuis quinze ans, que je voulais mettre en question. Et d'abord l'image même de la Révolution²³⁶.

Se l'idea di rivoluzione è strettamente connessa alla finalità cui tende, ossia la presa del potere della classe operaia sfruttata, per comprendere l'allontanamento di Lefort dall'ideale rivoluzionario dobbiamo considerare le sue indagini successive sul potere. La sua teoria del potere come luogo vuoto, unita al rifiuto di ogni utilizzo dello stesso come conquista dello spazio sociale, chiariscono il percorso che il primo Lefort aveva intrapreso. Credere che vi fosse un punto di rottura a segnare la cesura tra il passato e il futuro – in cui la mistica rivoluzionaria assurgeva a momento assoluto della storia dandovi senso – era alle radici dell'illusione marxista, che insieme alla narrazione rivoluzionaria aveva infuso nell'immaginario comune una figurazione della società protesa verso sé stessa annullandone le divisioni interne per opera di una sola classe incaricata di sostanziarne l'unità.

Sarà grazie a tale evoluzione che Lefort si dirigerà verso un approfondimento della dimensione simbolica del potere in democrazia.

L'incastro tra formazione marxista e influenza esistenzialista si declinerà nelle riflessioni lefortiane in un approccio filosofico politico inedito, che rifiuta la visione meccanicista della storia, sia come storia lineare in cui tutti gli eventi e le trasformazioni vengono stabilite *ab origine* che come storia letta secondo le categorie delle scienze naturali, come processo concatenato di causa ed effetto. Ciò avrebbe deresponsabilizzato l'uomo e reso immune alle potenzialità in esso iscritte di essere artefice del proprio destino. Quest'idea era ancorata ad una visione fenomenologica ed esistenzialista dell'essere umano come soggetto che entra in rapporto con il mondo, che interagisce e agisce come capace di determinazione della propria libertà. La visione marxista dell'uomo condizionato nella propria autodeterminazione da un meccanicismo economico insinuato in tutti i rapporti sociali prestabiliti si traduceva invece in un concetto di sviluppo storico deterministico. Lefort, filosofo dell'indeterminazione, propone pertanto una visione della storia che si sottrae alla pretesa di omogeneità e si dona alla plurale discontinuità degli eventi e della contingenza.

Il marxismo, che aveva fornito allo stalinismo gli strumenti per realizzare il desiderio di controllo delle relazioni umane in una pretesa società omogenea, non era stato in grado di comprendere la realtà sociale rimanendo ancorato ad un punto di vista oggettivista, e mancando di carpire le reali trasformazioni e i cambiamenti societari, come se questi fossero prodotti da un esterno non dato e l'uomo fosse stato spettatore passivo destinato a subirne le dinamiche. L'idea del comunismo di realizzare una società compiuta e indivisa era un mito che andava smontato.

²³⁶ Id., «Entretien avec l'Anti-Mythes», *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 236

È a questo punto che Lefort comincia ad interrogarsi sulla struttura delle società, sulle mutazioni che ne presiedono il funzionamento cercando di fornire una concezione nuova delle società moderne da un approccio evolutivo e non più ripetitivo. In questo percorso oltre a Merleau-Ponty sarà soprattutto il pensiero di Machiavelli ad ispirare il suo *tournelement de travail* e ad accompagnarlo nell'elaborazione della sua teoria del potere e del totalitarismo. Con Merleau-Ponty Lefort elabora l'assunto dell'impossibilità di un pensiero totalizzante, oltre al rigetto deterministico della struttura sociale e del corso della storia. Machiavelli lo guiderà invece verso lo sviluppo della sua teoria dell'irriducibilità del conflitto, della divisione sociale come consustanziale e costitutiva della società che si manifesta nella dimensione simbolica del potere, impossibile da contenere nello spazio sociale da cui tuttavia trae la sua identità.

2.1.2 *Conflitto e potere: da Marx a Machiavelli*

La riflessione critica sulla sua esperienza politica militante condusse Lefort a rigettare la sua iniziale posizione ancorata all'ideale rivoluzionario per elaborare una concezione del proletariato come soggetto empirico, la cui consapevolezza della propria alienazione arriva a piena maturazione nel momento in cui riconosce la gerarchia di burocrati come suo nuovo oppressore. Tale assunto è incluso nel percorso analitico che vede il partito come strumento di dominio ontologicamente inadeguato all'emancipazione della classe operaia. Il mutamento d'approccio nelle ricerche lefortiane passa per una presa di coscienza dell'attaccamento a categorie e principi come elementi fuorvianti, che non consentono una piena cognizione dei fenomeni storici così come si riproducono nella realtà. Questa precisa condizione, di cui Lefort stesso riconosce di essere stato vittima, è ciò che egli definisce «l'attrait de la répétition»²³⁷ ossia l'attaccamento a dei saperi e credenze, l'adesione a modelli di autorità e gerarchia che lo avevano portato a restare fedele ad un'idea di proletariato come classe rivoluzionaria incaricata di assumere in sé senso universale della Storia²³⁸. Nella postfazione a *Éléments d'une critique de la démocratie*, Lefort riconosce i limiti delle sue precedenti riflessioni, dal momento che non aveva approfondito come i cambiamenti determinati dalla dissoluzione del regime capitalista si combinassero con i nuovi modelli di socializzazione, nelle relazioni tra datore di lavoro e operaio, nei rapporti di produzione e relazioni di potere

²³⁷ Cfr. Id., «Le nouveau et l'attrait de la répétition», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., pp. 355-371.

²³⁸ Ivi, p. 363.

Le progrès de l'analyse exige qu'on se demande comment, avec la destruction du régime bourgeois, se trouvent remaniées à tous les niveaux les articulations du champ social, comment les relations de pouvoir, les opérations de production et les représentations se combinent selon un nouveau modèle de socialisation²³⁹.

Restando dunque ancorati ad una precisa visione, marxista in questo caso, con una determinata idea dello Stato, tralasciando l'importanza del politico e del simbolico – dimensioni teoriche e chiavi di lettura del reale – non si sarebbero potuti intercettare quelli che sono i tratti costitutivi del totalitarismo.

Quest'ultimo passaggio introduce due concetti determinanti nelle teorie lefortiane, il politico e il simbolico, dai quali si dipanano gli snodi principali del suo impianto teorico. Il *politico* infatti nell'esposizione analitica di Lefort viene inteso come quella dimensione simbolica del potere che differisce dalla *politica*, in accezione femminile, con cui invece si indicano tutte le manifestazioni dell'arte di governo propriamente detta: il *politico* si attaglia dunque alla sfera del pensiero che si presta all'interpretazione e la *politica* invece sarà l'oggetto di studio delle scienze politiche (scioperi, campagne elettorali, formazioni partitiche, etc.).

La concatenazione degli argomenti teorici lefortiani non prescinde mai dall'evento storico contingente. Infatti, il momento che segna la rottura di Lefort con il sogno dell'avanguardia rivoluzionaria è legato come abbiamo già visto alla rivolta ungherese del 1956, alla quale Lefort dedica più di un approfondimento²⁴⁰. Va anche precisato che quegli avvenimenti rappresenteranno un elemento che ha particolarmente influito nell'allontanamento di Lefort da *Socialisme ou Barbarie*.

La rivoluzione ungherese si presenta alla storia come un sollevamento spontaneo contro il totalitarismo sovietico, demistificando il mito del socialismo russo come vera democrazia; ha una dimensione popolare essendo sorta dal basso; condensa la portata anticapitalista e antiburocratica in un *unicuum* storico, manifestazione di un reale socialismo democratico. Che il momento ungherese abbia segnato uno spartiacque che richiedeva una nuova riflessione sugli equilibri che sarebbero scaturiti a livello internazionale da quella *Tragédie historique et triomphe dans la défaite*²⁴¹ lo segnala anche Raymond Aron in un articolo di *le Figaro* in cui dice

Le monde a assisté, immobile, à l'agonie de la Hongrie. L'émotion vous prend à la gorge et l'on voudrait se taire. Mais, puisque de tous côtés, on commente la simultanéité des

²³⁹ Ivi, p. 368.

²⁴⁰ Di Lefort si segnalano sull'argomento: «La question de la révolution», in *Esprit*, sept. 1976, pp. 206-224.; «Hongrie 1956. Un révélateur historique », *Libération*, 23-24 oct. 1976; «La première révolution anti-totalitaire », in *Esprit*, janv. 1977, pp. 13-19; «Une autre révolution», *Libre*, n.1, pp. 86-108, 1977.

²⁴¹ R. Aron, «Budapest 1956», in *Preuves*, octobre 1966, n. 188, p. 10.

événements de Hongrie et du Proche-Orient, il faut réfléchir, il faut tâcher de comprendre.

La politique internationale ne sera plus demain ce qu'elle était hier²⁴²

Per Lefort è nel moto ungherese del '56 che si materializza la concezione del *politico* legato alla dimensione sociale, in cui il potere non si qualifica più come strumentale, come potere di fare, ma si rivela nella sua portata simbolica come istanza autonoma – non come metodo ma come esperienza. Ciò che rileva nella rivoluzione ungherese è un carattere innovativo che a Lefort «paraît essentiel de célébrer et d'interroger»²⁴³ in quanto si scopre come rivoluzione contro il potere rivoluzionario d'ispirazione totalitaria, dal momento che mette sotto accusa tutto il sistema di dominio, considerata la radicale negazione di quel sapere ortodosso che pretendeva di essere totalizzante e di incarnare ed esprimere la sua verità come assoluta.

Dunque, il passaggio di consegne dal Lefort prima degli anni '60 e quello dei successivi si realizza proprio attraverso quella che Hugues Poltier definisce «la découverte du politique»²⁴⁴. Quando Lefort smette di pensare alla rivoluzione quale strumento di comprensione dell'agire umano, il suo *focus* si traspone sul piano del politico come spazio in cui emerge il sociale, in cui questo prende forma.

L'idea che la società acquisisse un'unità di senso per mezzo del progetto rivoluzionario compiuto veniva accantonata e ribaltata dalla consapevolezza che il sociale non può essere contenuto, non può essere oggetto di appropriazione e unificazione attraverso l'azione o la conoscenza, se non compromettendo la libertà dell'individuo e l'esistenza della società in quanto tale.

La società politica democratica di contro non può che essere eterogenea e diversificata, in cui il conflitto ad essa consustanziale non può essere annullato proprio in quanto sono irriducibili e molteplici le manifestazioni del vivere in società.

Negli anni Sessanta del Novecento a dominare il dibattito filosofico-politico sono due interpretazioni filosofiche della modernità, quella marxista, secondo cui il divenire storico è indicato dalle dinamiche produttive che generano rapporti di produzione in senso deterministico, e quella weberiana, in contrasto con il materialismo economico di Marx, per cui le trasformazioni sociali non possono essere meccanicisticamente dedotte dalle condizioni economiche: un approccio culturalista quest'ultimo, che pone in risalto piuttosto che il problema dell'origine del capitale la diffusione dello spirito del capitalismo. Lefort, partecipando a questa riflessione, si accosta maggiormente all'approccio weberiano, distanziandosi dal marxismo dai cui assunti sviluppa la sua critica della

²⁴² I contributi di Raymond Aron pubblicati in le *Figaro*, ed in particolare quelli riguardanti la politica internazionale, sono stati inseriti all'interno di più volumi a cura dell'editore Fallois. Per quanto riguarda il passaggio riportato lo troviamo in R. Aron, *Les Articles du Figaro. La coexistence 1955-1965*, t. II, Éditions de Fallois, Paris, 1993.

²⁴³ C. Lefort, «Une autre révolution», cit., p. 244

²⁴⁴ H. Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Édition Michalon, Paris, 1997.

storia, la quale per Marx si compiva nell'ultimo stadio della lotta di classe, quando il proletariato risolveva l'antagonismo societario con la sua affermazione come classe dominante²⁴⁵. Ciò che Marx aveva fatto era ridurre la questione del politico a supplemento strumentale dei rapporti sociali, a loro volta determinati dai rapporti di produzione, sottraendo autonomia alla sfera del sociale.

Attraverso Machiavelli Lefort assume invece il carattere essenzialmente politico della divisione societaria in cui il potere, in senso simbolico, diviene riflesso delle diversificate modalità con cui si istituisce il sociale, in contrapposizione alla visione marxista che intende il conflitto di classe come stabilito dalla logica dello sfruttamento capitalista.

Oggetto dell'analisi di Lefort non sarà il potere in quanto tale e le istituzioni in cui questo si declina, bensì la costituzione della società, o meglio la loro istituzione, le cui divisioni interne e le relative istanze che la dominano sono condizionate da un sistema di potere, da un sistema d'azione e da un sistema di rappresentazione.

Era stato Machiavelli ad individuare il senso del politico nel principio della sua fondazione, in cui la divisione e il disaccordo tra classi divengono elementi costitutivi del sociale e dei rapporti politici. Questa visione proposta rigetta la concezione classica del dissenso come momento di collisione tra passioni e ragione, e del disordine come mezzo di compromissione dell'assetto politico, intendendolo di contro come irriducibile risorsa per l'esistenza medesima dei rapporti umani, dello spazio pubblico e della società politica. Basta riprendere le parole della *Politica* di Aristotele per comprendere l'eredità classica dell'armonia come fine del buon governo. Quando affronta la questione delle magistrature Aristotele afferma nel libro VI:

[...] senza le magistrature indispensabili è impossibile che uno Stato esista, senza quelle che promuovono il buon ordine e l'armonia è impossibile che sia ben governato²⁴⁶.

Era la *stasis*²⁴⁷ aristotelica, fattore di erosione della concordia, quel conflitto che si manifesta nella comunità afflitta da divisioni interne e dalla contrapposizione di interessi, il morbo che comprometteva l'unità della *polis*. La stessa protensione all'unità, individuata nella persona del monarca, la ritroviamo nel genere letterario degli *specula principum* in epoca medievale e moderna, trattati che descrivevano il modello ideale dell'arte politica e di governo nell'unitarietà e sacralità dell'*ufficium princeps*. La figura del sovrano consacrava l'inscindibilità di teologico e politico, trascendentale e terreno, qualificando l'ordine sociale come specchio della sovranità.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 29.

²⁴⁶ Aristotele, *La politica*, libro VI.

²⁴⁷ Il termine *stasis* può essere traducibile con ribellione, rivolta ma anche sedizione e conflitto interno in virtù della sua ricchezza semantica.

La proiezione machiavelliana del conflitto istituyente adottata da Lefort, si pone invece in contrapposizione a quella greca classica, capovolgendo l'eredità marxista dell'unità sociale come destino della storia universale in una essenziale divisione, presupposto ontologico della società democratica. Lefort così sostituiva al predominio marxista delle forze di produzione il primato machiavelliano del politico come dimensione del sociale; il politico è la via con cui la società rappresenta la sua legittimazione al momento della sua istituzione, che presuppone il conflitto come ineliminabile e come via per garantire la libertà politica. Riconoscere la pluralità e l'insopprimibile diversità costituisce strumento di garanzia di democraticità.

Lo scontro Machiavelli-Marx è quello di due realismi che, pur partendo da una comune convinzione che il reale sia ciò che è, e accomunati da una reciproca avversione del razionalismo finalista a vantaggio di una concezione empirica della storia, propongono soluzioni oppostive al conflitto di classe, e adottano una logica storica alternativa dello scontro antagonistico.

Per Marx la lotta antagonistica tra i portatori d'interesse non solo è preesistente ai rapporti politici ma presenta il carattere della necessità, finalizzata alla sua proposta risolutiva nella società senza classi. In Machiavelli invece la logica della storia presiede alla necessità dell'inevitabilità del conflitto e della divisione sociale come luogo istitutivo del potere. La dialettica che guida la storia in Machiavelli non presuppone la creazione di una società armoniosa e indivisa, bensì l'assunzione della divisione ontologica come suo elemento fondativo. La storia in Machiavelli è ripetitiva, ma nel senso che è la continua riproposizione di imprese che vedono popoli costituirsi in società, dalle quali acquisiscono un'identità collettiva che si diversifica nel tempo, in base all'ambiente, ai costumi e alle circostanze che descrivono un periodo come reale in un preciso momento²⁴⁸.

Lo sviluppo della sua teoria della dimensione sociale del potere politico segna la definitiva dipartita di Lefort dall'aspirazione marxista di società indivisa.

Il potere che teorizza Lefort va considerato nella sua rappresentazione simbolica, declinazione ermeneutica che si rintraccia a partire dal XVIII secolo, quando la caduta del potere monarchico determina la scissione del teologico dal politico, lasciando così il potere come disincorporato, dato che da allora né lo Stato né un singolo individuo avrebbero potuto più assurgere a rappresentare la società come entità trascendente o incarnata nel sovrano e dunque occupare il luogo del potere. Tale dialettica svela un dialogo tra Lefort e il registro di Jacques Lacan, psicanalista e filosofo francese, dal momento che il nostro autore, nella sua teoria del potere, utilizza le categorie lacaniane, anche se non in modo sovrapponibile. La divisione costitutiva, originaria, descritta da Lacan nello *Stadio*

²⁴⁸ Cfr. C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, il Ponte, Milano, 2012, p. 199; ed. orig. *Le formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978.

*dello specchio*²⁴⁹ – prodotta dall’immagine riflessa del soggetto che nello specchiarsi si confronta con sé stesso, aprendosi così al riconoscimento della sua lotta interiore nel riverbero delle proprie inquietudini – ha sicuramente una eco in Lefort. Tuttavia, pur utilizzando gli elementi dalla triade della terminologia lacaniana (simbolico, reale e immaginario), l’accezione con cui Lefort li impiega non è direttamente trasferibile alla semasiologia del filosofo strutturalista. Per Lacan simbolico, immaginario e reale sono inseparabili, mentre per Lefort il simbolico non riproduce il sociale in modo identico, anche se quest’ultimo (il sociale) senza una sua rappresentazione simbolica non si istituisce e dunque non accede al reale; di fatto nel descrivere il potere Lefort afferma come questo implichi delle rappresentazioni simboliche della società che non sono ancorate al reale²⁵⁰.

La divisione originaria della società esclude qualsiasi tipo di rappresentazione del potere che ne possa determinare la dissoluzione in unità. Ma per comprendere ciò che Lefort intende con luogo simbolico del potere occorre introdurre e descrivere tre suoi concetti fondamentali, quelli di *mis en forme*, *mis en scène* e *mis en sens*, in cui si manifesta l’orientamento fenomenologico lefortiano. Il politico è lo spazio in cui si realizza la “messa in forma” della società, ossia la dimensione in cui si sviluppano le dinamiche che presiedono i rapporti sociali, dove si dispiegano le modalità con cui gli individui entrano in relazione, la dimensione in cui la società si istituisce come tale. La messa in forma della società implica che questa acquisisca significato (*mis en sens*) e venga inscenata (*mis en scène*) in uno spazio politico in cui la società performa la sua indisponibilità. L’unione di questi tre elementi istituisce il sociale nell’ordine di una rappresentazione simbolica²⁵¹. Vi sono dei principi che sovrintendono la messa in forma del sociale, che è garantito da uno spazio che lo rappresenta, quello del potere, *le lieu du pouvoir*, che trae la sua legittimità dalla sua rappresentazione simbolica²⁵². Il potere sostanzialmente non è soltanto il mezzo di cui la società si serve per dotarsi di regole, ma è ciò che ne determina la sua identità, la forma per l’appunto. L’esistenza di questo luogo definisce l’esistenza stessa della società, al di fuori del quale essa non può essere rappresentata, al di fuori del quale non può configurarsi lo spazio sociale, intanto che unito e differenziato allo stesso tempo. Ma dato che tale luogo del potere si colloca nel simbolico si fissa come esterno alla società; ed è grazie a tale distanza ed eternalità del potere dal corpo sociale che questo si riflette nella sua unità come spazio comune, sottratto a qualsiasi forma di incorporazione.

Ciò vuol dire che nessuno, né una classe né un singolo individuo, può pretendere di incarnare l’identità della società, in quanto i principi che la regolano trovandosi nel simbolico sono

²⁴⁹ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell’io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974.

²⁵⁰ Cfr. W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Postmarxism and Democratic Theory*, Columbia University Press, New York, 2013, p. 154.

²⁵¹ Cfr. C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 262.

²⁵² Cfr., H. Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Éd. Michalon, Paris, 1997, p. 61.

indisponibili. Il potere come polo simbolico si nega ad uno statuto strumentale che implicherebbe il suo utilizzo come mezzo di dominio potenzialmente piegato a interessi parziali. Il potere sostanzialmente si caratterizza in quanto non perenne e accidentale, e di conseguenza eliminabile. Se così non fosse ci troveremo dinnanzi a un potere la cui natura è totalitaria.

La riflessione di Lefort sul totalitarismo trae la sua origine non solo dalla base teorica ereditata dal pensiero di Merleau-Ponty e dall'interpretazione di quello Machiavelliano, ma è strettamente connessa alla rilettura degli eventi politici della storia contemporanea, a cominciare dalla morte di Stalin e il conseguente processo di destalinizzazione avviato da Kruscev, che voleva dissolvere le ombre del sistema di dominio sovietico consegnandole alla teoria del culto della personalità; la repressione sovietica ungherese del 1956, alla quale Lefort dedicherà degli scritti influenti, inoltre rappresenta un momento decisivo per delineare i tratti totalitari della burocrazia russa, così come la primavera di Praga e le rivolte sessantottine. L'effetto dirompente della divulgazione in Francia di *Arcipelago Goulag* di Alexander Solgenitsin ispirò la riflessione di Lefort, e di molti esponenti della sinistra anti-comunista, verso l'analisi del regime totalitario. È attraverso *Un homme en trop*, pubblicato nel 1976, che rintracciamo il *fil rouge* che unisce la sua analisi della fenomenologia del potere e l'approfondimento del totalitarismo. La mistica del popolo – una narrazione che poi non è altro che un elemento ideologico di cui il totalitarismo sovietico si serve per negare la divisione costitutiva della società – occupa il luogo del potere disconoscendo, in un'illusione, la sua dimensione simbolica²⁵³.

Dal confronto riflessivo tra democrazia e totalitarismo si evince come quest'ultimo si presenti come una delle possibili configurazioni del sociale che si origina proprio dalla democrazia – anch'essa intesa come forma di articolazione del potere in società, il regno del sociale propriamente detto – e non già come un sistema politico in senso stretto. La democrazia, che nasce quando il potere non è più legato a un corpo, ma si manifesta e si significa nel momento in cui il suo luogo è vuoto, è il regno dell'indeterminazione e come tale esposta perennemente ai tentativi di risoluzione della sua incertezza. Nel momento in cui si tenta di risolvere l'incertezza democratica, occupando il luogo vuoto del potere, la possibilità totalitaria si concreta.

La dimensione simbolica del potere e l'impossibilità della sua incorporazione; l'analisi antropologica, economica e sociologica della società; l'approfondimento delle manifestazioni democratiche del potere incuneate nella dialettica della fenomenologia esistenzialista, in Lefort ci

²⁵³ È del 1976 l'opera che racchiude il primo approccio analitico alle categorie del totalitarismo quando, dopo la pubblicazione di *L'Archipel du Goulag* di Alexander Solgenitsin (1974), Lefort decide di assegnare ad una ricerca analitica le sue riflessioni sul totalitarismo e sulla perversione del sistema concentrazionario sovietico con *Un Homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag* (1976), Belin, Paris, 2015.

forniscono un approfondimento epistemologico non solo delle teorie che sovrintendono la comprensione degli eventi in senso teoretico, ma gli eventi stessi nella loro carnalità, mai scissi e avulsi dalla loro manifestazione storica. La passione politica che animò Lefort fu sempre presente, anche dopo l'abbandono dell'attivismo di sinistra, e ci viene recapitata attraverso le lucide interpretazioni del suo presente. Così per esempio si inserì nel dibattito politico sessantottino con *La Brèche*²⁵⁴, dove insieme a Cornelius Castoriadis e Edgar Morin possiamo leggere un esame del maggio studentesco in Francia e l'inedita passione rivoluzionaria che lo caratterizzò, il cosiddetto *désordre nouveau*, modello d'avanguardia rivoluzionaria; intervenne anche nel dibattito politico sull'*Union de la Gauche* del '78, divenendo uno dei maggiori esponenti della corrente antitotalitaria insieme al movimento dei Nuovi Filosofi. Il tratto della sua penna riportava sempre la profondità della riflessione filosofica ma senza che l'analisi della realtà venisse compromessa dall'astrattezza del discorso filosofico.

La sua attività speculativa più densa la ritroviamo all'interno di numerose riviste dove oltre ad essere un saggista prolifico rivestì anche dei ruoli direzionali. È il caso di *Texture*, *Libre* e *Passé Present*²⁵⁵ delle quali *revues* fu coeditore. Molti dei contributi ivi presenti sono stati inseriti all'interno del poderoso volume *Le temps présent*, che colleziona degli scritti che coprono un arco di tempo che va dal 1945 al 2005.

Un altro ambito d'indagine cui Lefort si affaccia tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Ottanta è il dibattito sui diritti dell'uomo, tema molto discusso in quegli anni in Francia. La lente con cui Lefort ci consegna la sua analisi critica sui diritti dell'uomo è quella di una rilettura di questi in relazione alla sua valutazione dei regimi totalitari sovietici, e come ampliamento della sua teoria della democrazia. Il suo è un esame propriamente politico, lontano dalle speculazioni giusnaturaliste e positiviste, che colloca i diritti umani all'interno dello spazio sociale di cui l'individuo può godere perché in esso è inserito, e non perché tali diritti gli appartengono *a priori*. Sono due gli scritti più significativi di Lefort sul tema che sviluppano il suo criterio di lettura dei diritti dell'uomo: *Droit de l'homme et politique*²⁵⁶ e *Les droit de l'homme et l'État-providence*²⁵⁷, in cui la sua teoria simbolica del potere viene declinata ai diritti umani quali principi che sovrintendono il sociale, e che regolano la coesistenza degli individui – un momento della *mise en forme* dello spazio democratico.

²⁵⁴ E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche suivi de vingt ans après*, Fayard, Paris, 2008.

²⁵⁵ *Textures* verrà pubblicata a Parigi dal 1971 al 1975 da La Sillage; *Libre* edita da Payot dal 1977 al 1980; *Passé-Present* invece dal 1982 al 1984, edita da Ramsay.

²⁵⁶ C. Lefort, «Droit de l'homme et politique», in Id., *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1980, pp. 45-83.

²⁵⁷ Id., «Les droit de l'homme et l'État-providence», in Id., *Essais sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*, Seuil, 1986; trad. it., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, il Ponte, Bologna, 2006.

La maturazione di una così ricca elaborazione filosofica e politica fa di Lefort uno dei pensatori centrali per la comprensione del suo tempo, data la stretta connessione delle sue analisi con l'interpretazione dei fenomeni cruciali che hanno significato la seconda metà del Novecento. Questi *événements* venivano analizzati da Lefort attraverso le lenti del passato, dove a Tocqueville spetta un ruolo centrale soprattutto rispetto alla definizione della sua teoria della democrazia, e anche per mezzo di un confronto dialettico con la filosofa della banalità del male, Hannah Arendt.

2.2 La democrazia: un'influenza tocquevilliana

La Rivoluzione francese aveva scosso la società parigina in cui Alexis de Tocqueville era cresciuto. I nuovi ideali scaturiti dal processo rivoluzionario avevano prodotto dei cambiamenti politici e sociali irreversibili dove ad essere travolti erano stati i principi tradizionali che avevano caratterizzato l'*Ancien Régime*. Libertà, uguaglianza e fratellanza divenivano l'architrave concettuale e valoriale che avrebbe guidato la Francia verso quella società democratica futura che Tocqueville volle indagare nel luogo in cui era già nata: l'America. Pur avendo avuto natali nobili il suo temperamento inquieto lo pose sempre in una condizione di indipendenza rispetto alle posizioni familiari.

Le turbolenze istituzionali successive all'evento rivoluzionario, flesse a favore della Restaurazione monarchica con Luigi XVIII prima e Carlo X nel 1824, avevano dimostrato l'inadeguatezza dei monarchi nei confronti del fermento e della trasformazione radicale, scaturiti dal 1789 per non aver saputo adattarsi al nuovo contesto. Questo aveva prodotto una precarietà sociale e istituzionale che faceva presagire lo sviluppo di nuovi focolai rivoluzionari.

Riprendendo le parole di François Furet «Tocqueville n'amait ni la monarchie dans sa version Louis XIV, ni la démocratie dans sa modalité révolutionnaire»²⁵⁸, rigettava sia l'azione rivoluzionaria che le regole dell'antico regime, motivo per cui il contesto francese che viveva lo preoccupava a tal punto che il suo appoggio alla monarchia orleanista appare come la reazione necessaria al timore di un rinnovato anarchismo rivoluzionario.

«Analyste de l'Amérique des années 1830, historien-sociologue des révolutions, celle de 1789 qu'il a voulu comprendre, et celle de 1848 dont il fut un témoin et un acteur, doctrinaire de la démocratie et du libéralisme»²⁵⁹ è la descrizione di Tocqueville che ci consegna Raymond Aron. Da interprete della sua società e da fermo oppositore dei privilegi del vecchio modello di società

²⁵⁸ F. Furet, «Ce que je dois à Tocqueville», in *Commentaire*, n. 55, 1991/3 (pp. 543-546), p. 544.

²⁵⁹ R. Aron, «Tocqueville retrouvé», in *La Revue Tocqueville*, Vol. I, n. 1 – automne 1979, p. 8-23.

aristocratica, che continuavano a nutrire l'inuguaglianza sociale in Francia, decise di farsi osservatore dei luoghi in cui l'eguaglianza delle condizioni era il perno di un nuovo modello di società.

Ciò che spinge Tocqueville in America è non soltanto la volontà di distaccarsi dalla sua realtà ma soprattutto la curiosità, come sosteneva Furet, di esplorare tutte le conseguenze che implicava la nuova democrazia quale principio inedito di organizzazione della società, fenomeno la cui diffusione si presentava, nella sua riflessione previgente, come inevitabilmente connesso con la nascita delle società moderne²⁶⁰.

Tocqueville voleva dunque individuare le ragioni e le condizioni per mezzo delle quali in America lo Stato sociale democratico aveva permesso l'affermazione concreta di un governo democratico contrariamente alla Francia e all'Inghilterra, di cui aveva trattato nei suoi scritti precedenti. Gli Stati Uniti rappresentavano il terreno della sperimentazione di quei principi democratici che lo ponevano nella condizione di dubitare sul futuro delle società europee.

Era urgente rintracciare una nuova teoria politica che si attagliasse ai valori di libertà e uguaglianza inaugurati dalla *Révolution française*, per mezzo del confronto con la realtà americana in cui, diversamente dalla Francia, la rivoluzione democratica era riuscita a rendere effettiva la coesistenza tra uguaglianza e libertà degli individui.

L'originalità dell'approccio di Tocqueville nell'opera dedicata a *La Democrazia in America*, uomo che aveva vissuto gli esiti della rivoluzione francese e da cui aveva ereditato «le double sentiment de la marche irréversible de l'histoire et de la disparition d'un monde»²⁶¹, è proprio quello di essersi distaccato dalle influenze rivoluzionarie, interpretando il fenomeno democratico sceso dai quei residui, considerando la grande rivoluzione dell'89 come una delle manifestazioni di uno spirito contestatario durevolmente presente nella storia della Francia e vivo ancora al suo tempo.

Nella filosofia politica liberale della sua epoca operare il distacco del concetto di rivoluzione da quello di democrazia rappresentava un metodo inedito e originale, se consideriamo che un altro pensatore liberale come Guizot²⁶² non si sarebbe mai sottratto all'eredità rivoluzionaria come chiave esegetica del suo tempo²⁶³. Ciò non significa che Tocqueville non si rapportasse costantemente ai

²⁶⁰ Cfr. F. Furet, «Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique (1825-1831)», in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, XXXIX année, n. 2, Mar. – Apr., 1984 (pp. 225-239), p. 232.

²⁶¹ Ivi, p. 231.

²⁶² Per un confronto tra il liberalismo di Alexis de Tocqueville, François Guizot e Benjamin Constant appare utile segnalare di P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1987; Qui Manent definisce il liberalismo come un fenomeno plurale tanto da ricondurre l'orientamento di Constant al "liberalismo d'opposizione"; quello di Guizot al "liberalismo di governo"; quello di Tocqueville al "liberalismo democratico".

²⁶³ La distanza tra Guizot, Constant e Tocqueville la troviamo enunciata anche da Claude Lefort che in "*Liberalisme et démocratie*" afferma: "Tocqueville se détache de Constant en ceci qu'il ne conçoit pas les individus comme de petits souverains, dont le pouvoir aurait pour principale fonction de garantir l'indépendance. Il se détache de Guizot, parallèlement, en ceci qu'il perçoit le danger de l'exclusion politique d'une partie de la population". Fonte reperita al CESPRA nell'Archivio di Claude Lefort, Boîte 15, CL 113, p. 16.

problemi del suo paese, perché è proprio dallo sbocco che ebbe la rivoluzione democratica americana che il magistrato francese formulò quelle riflessioni che gli permisero di rintracciare le ragioni del diverso esito democratico francese, in cui la propensione allo spirito rivoluzionario aveva portato la società francese a rifuggire dall'attaccamento alla libertà, per una particolare inclinazione verso uno Stato forte²⁶⁴. Inoltre, la democrazia americana non era nata da una medesima tipologia di rivoluzione: nel Nuovo Mondo non vi era alcuna classe aristocratica da abbattere e combattere, in virtù della diversa collocazione geografica del polo del potere. Era stata, certo, una rivoluzione, ma di un *genus* particolare dove a prevalere fu il dissenso e non le armi, quando invece in Francia la rivoluzione non poteva essere pensata escludendo il conflitto aperto. L'America in tal senso rappresenta e inaugura il fenomeno democratico come puro, quella realtà in cui Tocqueville assiste allo sviluppo naturale della società democratica, che si contrapponeva alle resistenze dell'antica Europa e della sua Francia di accettare l'*irrésistible* destino democratico che l'avrebbe investita.

Va sottolineato come i liberali dell'*après révolution*, ai quali partecipa ideologicamente Tocqueville, si faranno interpreti di un momento storico in cui il politico non è più reso intellegibile soltanto attraverso la categoria tradizionale di Stato, ma si declina all'interno dell'esperienza del duplice elemento di società e storia, ambiti conoscitivi a cui il liberalismo politico farà riferimento negli sviluppi teorici successivi. Queste sono due delle dimensioni empiriche oggetto dell'analisi tocquevilliana.

Si rintraccia negli anni '60 e '70 del Novecento in Francia una particolare attenzione della *couche intellectuelle* di ispirazione fenomenologica al pensiero di Alexis de Tocqueville che, in alternativa al campo d'indagine marxista, in quel periodo prevalente, concentra la riflessione teorica sul soggetto politico inserito in società. È Claude Lefort che riprende il percorso di ricerca di Tocqueville ponendolo al centro delle sue interrogazioni.

«Le dessein de Tocqueville n'est pas étranger à l'inspiration de la phénoménologie»²⁶⁵ – afferma Lefort – in quanto Tocqueville, cercando di dissipare il velo che contorna i principi che regolano la vita sociale, non cede alla presunzione di fornirne un senso interpretativo compiuto, consapevole della complessità della vita in società e senza dunque abolire quella che Lefort definisce *l'indétermination de l'Histoire*²⁶⁶.

²⁶⁴ Cfr. A. de Tocqueville, *Scritti politici. La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N. Matteucci, vol. I, UTET, Torino, 1969, p. 122.

²⁶⁵ C. Lefort, «Démocratie et l'art d'écrire», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 72.

²⁶⁶ *Ibidem*.

Allo stesso modo in cui Tocqueville indagava la democrazia del suo tempo così Lefort, nel reperire i segnali del mutamento della sua congiuntura storica per descrivere la natura del politico, fornisce al lettore un'interpretazione nuova di democrazia e della fenomenologia del potere che la caratterizza. Claude Lefort come filosofo impegnato mai disincantato, come lo definisce Pierre Rosanvallon, ha dedicato, come abbiamo già accennato, una consistente parte della sua teorica al fenomeno democratico e in un costante dialogo con la storia come elemento indissociabile per una piena comprensione delle sue origini e delle sue fondamenta. L'indagine storica e sociologica di Tocqueville sulle ambiguità della democrazia moderna, potenziale portatrice di un dispotismo inedito, fornisce a Lefort preziosi spunti riflessivi

J'oserais dire que cet individu porte la marque d'un temperament démocratique – un temperament qui incite à une «inquiète activité» à l'image de la société qu'il interroge, précipite le mouvement de la pensée dans de multiples directions et, simultanément, incline à ordonner les faits selon un petit nombre de principes²⁶⁷.

L'ammirazione di Lefort per Tocqueville è evidente a tal punto da divenire uno degli autori più ricorrenti nelle sue categorie interpretative, fatto che può apparire dissonante dal percorso politico e intellettuale lefortiano se consideriamo che Tocqueville fu uno dei pionieri del pensiero politico liberale. È Lefort stesso infatti che nel suo saggio *Réversibilité: liberté politique et liberté de l'individu*²⁶⁸ colloca su di un piano differente il liberalismo tocquevilliano rispetto al liberalismo economico, che tra l'altro lo stesso autore de *La Democrazia in America* riconosce come alleato del dispotismo; anzi è proprio in contrapposizione a quest'ultimo e al potere onnipotente dello Stato promosso dall'economismo liberale che va affermato un liberalismo che riesca invece a coniugare libere istituzioni e rispetto dei diritti degli individui²⁶⁹.

A questa premessa va connessa una conseguenza che allinea le posizioni di Lefort a quelle di Tocqueville: l'essersi quest'ultimo distinto dal liberalismo economico, la cui idea di Stato era quella di un despota che pretendeva di plasmare lo spirito dei cittadini, oltre a dirigere la Nazione e darle forma²⁷⁰ per frenare lo sviluppo incontrollato della libertà politica e i dei diritti individuali – potenziali veicoli di anarchia e divisione sociale –, lo ha portato a proporre una teoria alternativa, in cui l'individuo si contraddistingue per la sua socialità, nella sua dimensione in società, dove libertà e uguaglianza si coniugano

²⁶⁷ Id., «Tocqueville: démocratie et art d'écrire», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 55-56.

²⁶⁸ Id., «Reversibilità: libertà politica e libertà dell'individuo», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., pp. 202-220;

²⁶⁹ Ivi, p. 202.

²⁷⁰ *Ibidem*.

Tocqueville fait preuve d'un sens sociologique en ne s'arrêtant pas à la définition de la démocratie comme un régime, puisqu'il va d'emblée à une notion sociale de l'égalité des conditions²⁷¹.

Ed è riconoscendo la natura sociale dell'uomo che Lefort sintetizza il legame tra libertà e uguaglianza in cui la prima rappresenta la conseguenza naturale della seconda.

La democrazia, pertanto, stando all'esplorazione teorica di Tocqueville, assurge ad unico modello di organizzazione dello Stato nel consentire l'espressione tanto delle libertà individuali che di quelle politiche. Sarà quella condizione sociale in cui si concreta l'uguaglianza delle condizioni a rendere effettivo l'esercizio della libertà politica, che non va assimilata alla libertà individuale proprio in quanto derivante dall'uguaglianza dell'uomo in virtù della sua natura sociale. La sua indagine non rappresenta per Lefort una semplice inchiesta sulla democrazia americana o sulla democrazia generalmente intesa ma è

Une recherche sur l'homme et la société, le devenir de l'humanité, qui, en tant que telle, affronte l'épreuve de l'interminable²⁷².

La Democrazia in America scrive un nuovo capitolo e filone d'indagine sulla democrazia, perché per la prima volta quest'ultima viene approfondita e analizzata attraverso la considerazione della scissione tra sociale e politico. È con l'affermarsi dell'uguaglianza delle condizioni che gli uomini, riconoscendosi simili, divengono protagonisti di una società precisa, delineata, che si autocomprende.

Tocqueville descrive così l'avvento di una nuova forma di società, ponendosi però a distanza dal credo liberale che limitava il fenomeno democratico a quella forma di gestione del potere in cui la possibilità della libera circolazione di merci, degli individui, delle idee si piegava al trionfo dell'individualismo. Tocqueville rompe con la narrazione dell'armonia del mercato attraverso il libero commercio, concentrandosi invece sulle precipue modalità con cui il potere si manifesta nella società democratica e sulle dinamiche che influenzano il vivere sociale.

La democrazia è quella società in cui le libertà individuali non possono essere comprese e garantite se non attraverso la loro combinazione con le libertà politiche e civili, freno allo scivolamento verso regimi dispotici. L'idea liberale di porre un limite all'estensione delle libertà al fine di garantire l'ordine in società rischiava di perdere di vista come la promozione dell'individualismo – che

²⁷¹ C. Lefort et P. Rosanvallon, «À l'épreuve du politique. Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon», in *Esprit*, 2011/12, Décembre (pp. 17-31), p. 19. Articolo disponibile on line al seguente indirizzo: <https://www.cairn.info/revue-esprit-2011-12-page-17.htm>.

²⁷² C. Lefort, «Tocqueville: démocratie et art d'écrire», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit. p. 56.

separava sempre più gli individui gli uni dagli altri – e l'eccessivo accento sull'interesse individuale fosse il *passé-partout* per il potere dispotico²⁷³.

Pur essendo ispirate dalle riflessioni tocquevilliane, le tesi di Lefort presentano delle differenze nei presupposti e nelle conclusioni. Se per Tocqueville infatti il principio fondante della democrazia moderna, intesa come forma di associazione tra individui, è quello dell'uguaglianza – grazie alla quale l'autorità del popolo si legittima²⁷⁴ – per Lefort tale fonte va rintracciata nell' *indétermination* costitutiva della società democratica²⁷⁵, ossia quella condizione per cui al ribaltamento dell'ordine gerarchico tradizionale del potere si affianca un potere invisibile e astratto, ubicato in un *lieu vide*.

È proprio a partire da quest'ultimo punto che – nell'opinione di Lefort – si colgono in Tocqueville degli elementi di un ragionamento non giunto alla sua piena maturazione: il non aver individuato nel vuoto del luogo del potere il tratto distintivo delle democrazie moderne; nel non aver scorto fino in fondo che la dissoluzione del corpo del Re – come epitome e *summa* della sovranità – ha prodotto quell'indeterminazione tipizzante dei sistemi democratici che nella loro rivoluzione istitutiva pongono l'individuo dinnanzi ad un processo storico imprevedibile e contingente, consegnandoci una società aperta all'esperienza del reale.

La proposta analitica di Lefort sul pensiero di Tocqueville acquisisce rilevanza negli scritti del nostro autore per la mozione democratica che la lettura de *La Democrazia in America* ci offre, in cui la democrazia è presentata come Stato sociale o meglio come forma di società in cui si dissolvono tutti quelli che Lefort chiama “marcatori di certezza”: con l'avvio dell'esperienza democratica la forma teologico-politica della società muta e si destruttura mostrando un potere che, oltre a non essere più rappresentabile in un *altro* determinato ed esterno (la natura, il monarca o Dio), si esprime nel distacco tra simbolico e reale

La democrazia moderna, secondo il nostro punto di vista, è il solo regime in grado di esprimere lo scarto tra simbolico e reale con la nozione di un potere di cui nessuno, principe o minoranza, può impadronirsi; la sua virtù consiste nel ricondurre la società alla prova della sua istituzione; laddove si profila un luogo vuoto, non vi è connessione possibile tra il potere,

²⁷³ Id., «L'incertitude démocratique», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 735-742.

²⁷⁴ «Pertanto, più studiavo la società americana, più vedevo nell'uguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare; e me la ritrovavo continuamente davanti come un punto centrale, in cui convergevano tutte le mie osservazioni»: in A. de Tocqueville, *Scritti politici di Alexis de Tocqueville. La Democrazia in America*, vol. II, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1968, p. 16.

²⁷⁵ «La democrazia si rivela così la società storica per eccellenza, la società che, nella sua forma, accoglie e preserva l'indeterminazione, in netto contrasto con il totalitarismo, che istituendosi all'insegna della creazione dell'uomo nuovo si dispone in realtà contro tale indeterminazione e pretende di detenere la legge della sua organizzazione e del suo sviluppo, delineandosi segretamente, nel mondo moderno, come *società senza storia*», in C. Lefort, «La questione della democrazia», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 25-26.

la legge e il sapere, né esiste possibile enunciato del loro fondamento; l'essere del sociale si sottrae, o meglio si dà nella forma della ricerca interminabile; i criteri ultimi della certezza sono dissolti²⁷⁶.

La scomparsa della figura corporale che incarnava la sovranità determina la decomposizione dei marcatori di autorità e di certezza, che in democrazia scompaiono nello spazio sociale astratto. Ad essere distrutto è il corpo del Re e la carica simbolica che esprimeva e, assieme ad esso, anche l'immagine uniforme della società. L'assunto di Lefort lo ritroviamo nella assimilabile asserzione di Tocqueville che riconosce infatti la nascita della democrazia nel momento in cui viene meno il principio feudale di proprietà, espressione di una specifica strutturazione dell'autorità sociale gerarchica

Da quando i cittadini cominciarono a possedere la terra in modo diverso dalla *tenure* feudale e da quando la ricchezza mobiliare, ormai conosciuta, poté a sua volta creare l'influenza politica e dare il potere, non ci furono scoperte nelle arti, né vennero apportati perfezionamenti in campo commerciale e industriale, che non divenissero altrettanti elementi di eguaglianza tra gli uomini²⁷⁷.

E ancora

La democrazia, quale l'antichità non aveva neppure osato sognare, scaturiva già grande e armata dal cuore della vecchia società feudale²⁷⁸.

La continuità semantica tra Lefort e Tocqueville ci segna, come premesso, anche delle divergenze, che trovano residenza in tutte le contraddizioni che Lefort segnala all'interno della sua opera, ed in particolare nel rapporto che intercorre tra la formulazione del concetto di uguaglianza e quello di libertà politica. In un contributo contenuto in *Saggi sul politico*, dal titolo *Dall'uguaglianza alla libertà. Frammenti d'interpretazione di La Democrazia in America*²⁷⁹, tema ripreso anche in *Écrire à l'épreuve du politique*, Lefort analizza gli snodi principali che portano Tocqueville a fornire una interpretazione del legame tra uguaglianza e libertà spesso contrastanti

²⁷⁶ C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., 273.

²⁷⁷ A. de Tocqueville, *Scritti politici di Alexis de Tocqueville. La Democrazia in America*, cit., p. 17.

²⁷⁸ Ivi, p. 53.

²⁷⁹ C. Lefort, «Dall'uguaglianza alla libertà. Frammenti d'interpretazione di *La Democrazia in America*», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., pp. 221-252.

L'égalité apparaît comme un fait social; la liberté, en revanche, quoiqu'elle s'exprime différemment ici et là, ne s'attache pas à un type de société; elle vit dans la société aristocratique comme elle vito u peut vivre dans la société démocratique; l'égalité – du moins cette égalité qui caractérise le monde moderne – se développe dans l'Histoire [...] c'est elle seule qui est irrésistible; la liberté, en revanche, brille puis s'éteint, puis renaît, mais il n'y a pas d'histoire de la liberté, elle est intemporelle²⁸⁰.

Traendo spunto da quanto mostra Lefort, sono tre le argomentazioni che pone a rilievo di una incongruenza: se inizialmente Tocqueville parte dal presupposto che l'uguaglianza si confonda con la libertà (1), successivamente sostiene che l'uguaglianza si caratterizzi in quanto inserita in un contesto storico e sociale determinato quale è la democrazia moderna, fino a rappresentarne il tratto distintivo (2), mentre la libertà trascende l'ordine sociale ed economico, non connettendosi ad alcun ordine sociale particolare (3)²⁸¹.

I tre argomenti si prestano ad una contrapposizione in quanto Tocqueville – nota Lefort –, partendo dal presupposto dell'uguaglianza delle condizioni come elemento dal quale discendono le conseguenze politiche dell'assetto democratico, la mette in relazione con un principio di libertà che trascende la storia e l'ordine sociale, per poi affermare una distinzione netta tra i due concetti, per cui la libertà diviene frutto della contingenza e l'uguaglianza una necessità imprescindibile, cosa che non presuppone comunque una loro fusione.

Assegnando una collocazione storica all'uguaglianza e sottraendola all'universalità – osserva Lefort – non si comprende come questa non possa essere appannaggio anche di altre forme di società – ad esempio quella aristocratica – che porta al suo interno comunque una determinata forma di uguaglianza. La libertà invece, manifestandosi in diverse forme e in tempi differenti non pertiene, secondo Tocqueville, a un definito Stato sociale per cui la si potrebbe rintracciare anche in forme di Stato non democratiche. La conclusione di Lefort ci svela il riconoscimento di un ulteriore limite dell'analisi di Tocqueville

Credo perché questo lo costringerebbe a pensare all'uguaglianza in un contesto storico che supera le frontiere della democrazia e, allo stesso tempo, a riesaminare il rapporto dell'uguaglianza con la libertà, dalla quale intende appunto dissociarla, non soltanto in pratica ma anche in teoria²⁸².

²⁸⁰ Id., «Démocratie et l'art d'écrire», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit. p. 64.

²⁸¹ C. LEFORT, «Dall'uguaglianza alla libertà. Frammenti d'interpretazione di *La Democrazia in America*», cit., p. 235.

²⁸² *Ibidem*.

Il nucleo delle riflessioni di Tocqueville, che ci consegnano un quadro suggestivo e originale anche grazie al raffronto dell'intuito tocquevilliano con gli sviluppi del pensiero lefortiano, è l'analisi della degenerazione della democrazia volta a prefigurare *in nuce* il risvolto totalitario in essa inserito. Consideriamo che l'intento di Lefort è quello di un ritorno alla filosofia politica che si proponga un ripensamento del politico nell'epoca democratica, dato lo sconvolgimento totalitario che aveva attraversato l'Europa del Novecento, e alla quale la classe intellettuale doveva dedicarsi per rintracciare le condizioni di minaccia della libertà. Lefort colloca la nascita del fenomeno totalitario dall'intervenuto mutamento di ordine simbolico all'interno dello statuto del potere. Ciò che avviene, tralasciando le dinamiche politiche che portano all'affermazione del partito unico e dell'onnipotenza del leader sia nella versione tedesca che sovietica, è che il potere viene incorporato in un gruppo o in un uomo nella fusione tra Stato e società attraverso i mezzi ideologici e del terrore. Contemporaneamente si realizza una negazione essenziale insieme all'affermarsi una rappresentazione della società uniforme e omogenea: si nientifica la divisione sociale, il conflitto consustanziale alla società stessa, nell'assunzione di quello che Lefort chiama Popolo-Uno.

L'esperienza totalitaria richiama Lefort a ripensare alla democrazia non più come un semplice sistema di istituzioni ma come forma di società. Già Tocqueville, nell'aver già intuito l'estrinsecarsi di una forza interna alla società democratica che le tendeva minacce costanti, aveva constatato come per comprendere la democrazia la si doveva considerare come espressione di una nuova dinamica sociale, avendo come modello di confronto la società aristocratica

Ciò che distingue questo autore dalla maggior parte dei suoi contemporanei è proprio il fatto che considerava la democrazia come una forma di società; e questo perché, ai suoi occhi, essa risaltava già sullo sfondo della società da cui emergeva – la società aristocratica²⁸³.

L'uomo nella democrazia tocquevilliana è un individuo che, sottratto ad ogni condizione di dipendenza, gode di libertà in solitudine e che afferma la propria identità nell'identificazione con i suoi simili; è un individuo che, per partecipare al potere, pur avendo maturato il diritto alla libertà d'espressione, deve conformarsi all'opinione della maggioranza; l'individuo tocquevilliano è colui che non è più soggetto ad un potere arbitrario individuato fisicamente, ma è esposto ad un potere inanimato, il potere di nessuno che assume in sé la potenzialità della mancanza di limiti. La lungimiranza di Tocqueville forniva a Lefort una traccia sulla quale estrinsecare le sue argomentazioni e decifrare gli effetti che *l'avventura della democrazia moderna*²⁸⁴ produce.

²⁸³ C. Lefort, «La questione della democrazia», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit. p. 23.

²⁸⁴ *Ibidem*.

L'aspetto che era stato trascurato dalla filosofia politica era la perdita di senso del politico, proprio per aver tralasciato lo sfondo dal quale il totalitarismo era sorto. Lo stesso Tocqueville aveva collocato la sua riflessione in uno sfondo ben preciso: era nello stravolgimento della forma di potere monarchica e del suo assetto teologico-politico che andava cercata l'origine della democrazia, dimostrazione del mutamento della grammatica del potere e dell'autorità sovrana. Il re era quella figura che aveva assunto in sé un potere che, seppur non dispotico, sintetizzava i principi di giustizia e verità e rappresentava la fonte dell'ordine e dell'armonia, trasferendoli a sua volta nella società, estensione e manifestazione del corpo del monarca.

Il potere democratico appariva a Tocqueville come altrettanto pervasivo a sconfinato, a tal punto da precorrere la crescita incontrollabile del ruolo dello Stato e del suo sistema burocratico. Nella società democratica in cui regna l'uguaglianza, attraverso la quale si manifesta anche la libertà d'espressione, l'opinione pubblica diveniva secondo Tocqueville il motore dell'unanimità, dove però l'*io* si fondeva nel *noi* flettendo l'uguaglianza in egualitarismo tragico, e dove la tragicità si legge proprio in un paradosso per cui l'affermazione dell'*io* e della libertà di pensiero andava a coincidere con la sua soppressione. La figurazione di una società mescolata con il potere, in cui l'individualità diviene accidentale annullandosi nella percezione del *noi*, ci procura la figurazione di quel potere diffuso, immenso e tutelare che, pretendendo di rappresentare direttamente il popolo e regolarne ogni aspetto della vita sociale, diviene assoluto e dunque dispotico. L'uomo della *Democrazia* tocquevilliana si perde nella folla prodotta dell'uguaglianza delle condizioni, che nella sua modalità perversa diviene potenzialmente veicolo del dispotismo.

La declinazione filosofica del potere di Lefort è un completamento dell'elaborazione analitica del discorso tocquevilliano. Egli evidenzia come nella società democratica non vi sia alcun individuo che può incorporare o identificarsi con il potere in quanto questo oltre ad essere un luogo vuoto non è rappresentabile. Ad essere visibili saranno le dinamiche del suo funzionamento o solamente chi *pro tempore* detiene il potere politico.

Ma è proprio attraverso il luogo vuoto del potere che tuttavia si realizza l'autocomprensione della società nella sua unità, dalla quale quel potere deriva, ma che contemporaneamente non fa più riferimento ad un polo incondizionato²⁸⁵. Questo disegna ciò che Lefort definisce *l'incertitude démocratique* e che si lega strettamente con l'intuito tocquevilliano riguardo ai rischi che porta in sé la democrazia, compreso il reflusso totalitario

In una società dove vengono meno i fondamenti dell'ordine politico e dell'ordine sociale, dove ciò che è acquisito non porta mai il sigillo di una piena legittimità, dove la diversità

²⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 27.

degli status non è più un dato irrefutabile, dove il diritto si rivela appeso al discorso che lo enuncia, dove il potere si esercita sempre nella sua dipendenza dal conflitto – in una società di questo tipo, ebbene, la possibilità di uno sfasamento della logica democratica rimane aperto²⁸⁶.

Se volessimo sintetizzare i punti di contatto tra Tocqueville e Lefort potremmo partire dal constatare che entrambi, pur avviando la loro indagine dall'esigenza di comprendere l'evento connesso al presente – che per Tocqueville era la nascente democrazia americana e francese e per Lefort la democrazia risorta dalle macerie totalitarie – dobbiamo considerare il *focus* analitico che nell'approfondimento lefortiano li divide: se il magistrato francese si dedica ad analizzare la democrazia come fatto sociale, Lefort integra la matrice sociologica con la sfera del mutamento simbolico. Tra l'altro, se da un lato Lefort riconosce a Tocqueville la capacità di aver avviato un'analisi dei fenomeni politici pionieristica nel descrivere ogni società come forma di un corpo politico²⁸⁷, dall'altro ritiene che Tocqueville abbia sovrastimato i pericoli di cui è portatrice la democrazia, proprio in quanto non aveva considerato la dimensione dell'incertezza, forse in virtù di una resistenza intellettuale che gli derivava dalla novità democratica.

L'avènement démocratique va compreso non limitandone il raffronto con le trasformazioni sociali ma scrutandone le dimensioni simboliche che vi si inseriscono e che la caratterizzano come spazio di produzione del potere sociale. Sono le contraddizioni nate dall'esegesi del testo de *La Democrazia in America* che, ad ogni modo, hanno permesso a Lefort di aprire ambiti di indagine innovativi e che gli forniscono quella consapevolezza per cui, a distanza di un secolo da Tocqueville, la democrazia si presenta ancora a noi con tutte le sue ambiguità, in parte decifrabili attraverso la sua opera²⁸⁸. È Tocqueville che ha presentato infatti la prima disamina dei vizi della democrazia moderna, scorgendo nell'avvento del livellamento sociale e dell'isolamento dell'individuo *engloutinée dans la masse* la debolezza intrinseca del potere sociale e la crescita dello Stato tutelare²⁸⁹.

²⁸⁶ Ivi, p. 30.

²⁸⁷ La nozione di corpo politico che ha in mente Tocqueville deriva dalla formulazione che ne aveva dato Montesquieu, il quale l'aveva introdotta per descrivere la società in quanto mossa dal principio politico che ne caratterizza il suo regime. Cfr. Montesquieu, *L'Esprit des lois I*, Paris, Gallimard, 1995, libro III, cap. VII, p. 123-24.

²⁸⁸ Cfr. C. Lefort, «Dall'uguaglianza alla libertà. Frammenti d'interpretazione di *La Democrazia in America*», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 252.

²⁸⁹ Cfr. Id., «La liberté à l'ère du relativisme», in Id., *Le temps présent: écrits 1945-2005*, cit. p. 641.

2.3 Il Machiavelli di Lefort

Per comprendere la teoria della dimensione simbolica del potere dobbiamo addentrarci in quella che fu l'opera centrale nel percorso di Lefort, che rappresentò la definitiva presa di distanza dalle letture marxiste di classe sociale, latrici di una visione organica di società, dove a far trionfare l'unità sarebbe stata la classe proletaria, per accogliere la concezione del sociale come luogo della divisione e del conflitto.

I limiti del marxismo possono essere riassunti all'interno di quel determinismo ontologico che riteneva il politico soltanto in subordine ai rapporti di produzione, così materializzandosi in un punto di vista del sociale parziale, scevro da ogni considerazione autonoma. Il rifiuto di adottare un orientamento che «*prétend de trouver le fondement de la réalité sociale dans les seuls rapport de production*»²⁹⁰ ha portato Lefort ad avvicinarsi a Machiavelli come *l'autre Marx*²⁹¹, come il pensatore della modernità che colmava la lacuna del *politico* lasciata dall'autore del Manifesto – che lo considerava come luogo in cui si manifestava l'esercizio strumentale del potere –, sviluppando il discorso sulla dimensione del politico *à l'egarde du social*.

Alla fine degli anni '50 Claude Lefort avvia la stesura di *Le Travail de l'oeuvre de Machiavel* che sarà pubblicato un decennio dopo. È dal 1972 che l'imponente opera lefortiana dedicata al Segretario fiorentino si aggiunge e arricchisce la manualistica esegetica ed interpretativa del pensiero machiavelliano, la cui originalità e portata ancora oggi non esauriscono gli orizzonti di riflessione sull'origine dello Stato moderno. Le parole di Luis Althusser, che vale la pena citare, ci danno la misura del talento lefortiano nel consegnarci un approfondimento sul padre del pensiero politico moderno che, in virtù della proposta interpretativa originale che ne sorge, si pone come innovativa rispetto alla letteratura sterminata su Machiavelli

Non conosco un'analisi così acuta e intelligente quale è quella di Lefort, che, da quando è apparsa, ha lasciato perplessi i suoi lettori. E benché l'autore neghi di presentarne un'interpretazione, io posso dire di non conoscere un commento del Principe e dei Discorsi, che vada così lontano [...] Se mai si scoprisse, al termine di una ricerca minuziosa, per chi alla fine Machiavelli abbia scritto, lo si deve sicuramente a Lefort, per la prima volta²⁹².

²⁹⁰ C. Lefort, «Aperçu d'un itinéraire, entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret», in Id., *Le temps présent: écrits 1945-2005*, cit., p. 347.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 15.

Le pagine dell'opera di Lefort sono fitte e piene di analisi erudite e minuziose, definite dallo stesso Aron proustiane, in una struttura che prevede sei distinte sezioni: nella prima parte dedicata a «La question de l'oeuvre», Lefort ci propone il suo approccio alla lettura di Machiavelli e il metodo che lo guiderà nella sua analisi.

La seconda area è incentrata sull'analisi della *représentation collective* del concetto di machiavellismo che, anche se per alcuni interpreti denota il tradimento della dottrina ivi contenuta²⁹³, proprio in quanto produttore di un mito non indifferente alla genialità dell'opera non può non meritare un approfondimento, anche in virtù dell'universo di significato cui richiama, che è indice del cambiamento dello statuto della politica e del soggetto e della loro connessione all'interno della società moderna.

La terza sezione è dedicata alla lettura critica delle interpretazioni secondarie e *exemplaires* del pensiero di Machiavelli²⁹⁴.

La quarta e quinta sezione, seguite dalle conclusioni, costituiscono il fulcro del lavoro lefortiano. Lì l'autore si sofferma sulla lettura diretta del *Principe* e dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con una rassegna puntuale degli argomenti contenuti nei vari capitoli delle due opere e lo sviluppo della sua interpretazione dell'autore.

A tal proposito è importante rilevare come per Lefort sia cruciale fornire al lettore il metodo d'indagine che l'interprete dell'*oeuvre* segue nel processo di pensiero e critica della dottrina politica machiavelliana. Il criterio con cui Lefort procede e che descrive nella prima parte del *Travail de l'oeuvre* è quello di un continuo *questionnement* dell'opera, una molteplice lettura del testo e delle sue interpretazioni critiche, che cominciano a parlare al lettore nel momento in cui questi testi vengono interrogati dall'interprete. Questo è il potere che esercita l'opera sul suo lettore, il quale deve essere in grado di riconoscere al testo la forza di ispirazione al dialogo indagatore, per far sì che il processo d'indagine non si arresti. Qualora quest'azione d'interrogazione bilaterale infatti venisse meno il testo non produrrebbe più significato divenendo muto.

L'indagine non deve prescindere dal riconoscimento intrinseco all'opera del proprio significato, indipendentemente dal rapporto che l'interprete instaura con testo. Il senso dell'opera tuttavia è legato secondo Lefort al contatto che il soggetto stabilisce con il suo oggetto, posto che questo è «irréductible a chaque représentation qu'on en donne»²⁹⁵ in virtù della sua indeterminatezza:

²⁹³ «Les interprètes qui s'emploient, le plus sérieusement du monde semble-t-il, à démontrer que la doctrine de Machiavel n'était pas le machiavelisme, au sens vulgaire du terme, ou que l'usage de celui-ci dénote une trahison de l'oeuvre, perdent donc leur temps»: in C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986, p. 74.

²⁹⁴ La letteratura critica riportata da Lefort rispetto alle interpretazioni del pensiero di Machiavelli sono le letture di: J.F. Nourissons; F. De Sanctis; A. Renaudet; E. Cassirer; G. Ritter; L. von Mural; A. Gramsci; L. Strauss.

²⁹⁵ C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., p. 24.

À une certain indétermination succède une autre indétermination. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, l'exploration de la critique scientifique n'a pas pour effet de multiplier les déterminations de l'oeuvre, elle accroît son indétermination²⁹⁶.

L'opera sostanzialmente non può essere ricondotta ad una rappresentazione e interpretazione precisa, in quanto ciascuna lettura è portatrice di un universo di significato, che ci svela il proprio rapporto con l'opera. Interrogare l'opera nel processo di interpretazione è una modalità d'accesso al testo che ha come finalità quella di mostrarci come l'opera non sia mai risolta ma per l'appunto indeterminata e aperta – «nul coup de ciseaux n'abolira jamais l'indétermination de l'oeuvre»²⁹⁷ – come lo è il processo del pensiero²⁹⁸.

L'obiettivo dell'interprete dunque non sarà quello di fornirci un senso compiuto e oggettivo dell'opera, una realtà oggettiva di significato, perché l'opera, ci dice Lefort, «n'a nulle fondation en dehors d'elle-meme»²⁹⁹, opporrà sempre una resistenza avverso l'appropriazione della sua essenza e nel momento in cui viene riprodotta in un'altra interpretazione vi si sottrae: «elle se dérobe dans le meme temps qu'elle se donne»³⁰⁰.

Ogni interpretazione tra l'altro ha una forte connotazione politica, nel senso che il punto d'osservazione dell'interprete è suscettibile di essere condizionato dalla propria esperienza

Le plus important est que la position occupée par l'interprète en regard de l'oeuvre met déjà en jeu une expérience politique³⁰¹.

Per quanto concerne la posizione specifica di Lefort rispetto alla lettura di Machiavelli, l'autore rimarca il fatto che dal momento in cui comincia il processo d'interrogazione del testo machiavelliano contemporaneamente l'indagine si rivolge alla società politica al fine di svelare i legami che intercorrono tra l'oggetto di pensiero dell'opera e il pensiero politico in essa iscritto. Sarà compito dell'interprete dunque carpire nella lettura del testo i segni che disegnano un ordine di pensiero, creando delle gerarchie tra enunciati e stabilendo quale tra questi rappresenta il nodo centrale, la direzione della tesi principale che l'interprete vuole analizzare.

La decisione presa dall'interprete sarà di natura politica, poiché produce un ordine simbolico e una visione soggettiva del mondo che nel momento in cui si materializza si iscrive nel reale. Questo non

²⁹⁶ Ivi, p. 43.

²⁹⁷ Ivi, p. 57.

²⁹⁸ «La vérité est que l'oeuvre n'attire l'attention sur soi que parce qu'elle ouvre à ses lecteurs une voie vers ce qu'elle pense», ivi, p. 28-29.

²⁹⁹ Ivi, p. 52.

³⁰⁰ Ivi, p. 17.

³⁰¹ Ivi, p. 306.

è nient'altro che il potere di cui gode l'interprete, il quale nel produrre il significato della sua interpretazione afferma la legittimità della sua opera di pensiero, nel consenso che suscita al suo lettore. La tentazione sempre presente – sottolinea Lefort – nell'atto dell'interpretare sarà di credere di possedere un potere assoluto tale da occupare il posto e il senso del discorso dell'opera oggetto dell'interpretazione, che naturalmente però si configura come un'illusione, dato che il sapere non può mai essere assoluto. Quest'illusione è chiara per il lettore, in quanto riconosce l'esistenza di una differenza tra l'opera dell'autore e quella dell'interprete, due discorsi tra loro distinti. La tentazione dell'interprete di una pretesa assoluta di potere dunque è irrealizzabile.

Data l'importanza che riveste l'opera di Machiavelli come snodo cruciale nell'evoluzione delle teorie di Lefort, al fine di fornire una lettura dettagliata delle principali direttive attorno alle quali vi si inserisce l'influenza machiavelliana, appare utile seguire un percorso condotto attraverso due aree argomentative primarie: il conflitto sociale e la simbologia del potere; la dimensione economica del politico in Machiavelli.

2.3.1 Il conflitto sociale e la simbologia del potere

Machiavelli per Lefort è colui che ha inaugurato l'avvento della filosofia moderna per mezzo di una rottura con la tradizione classica e quella cristiana, rifuggendo gli assunti metafisici e teologici dell'ordine cosmologico e naturale

Avec lui, dit-on, s'inaugurait le discours politique, non certes une réflexion sur l'essence du bon régime ou l'art de gouverner, mais le discours qui vise la politique comme telle, circonscrit son domaine et rompt tout attache à la métaphysique et à la théologie [...] quelque chose est écrit, pour la premier fois, qui n'eût jamais dû ou qui devait l'être³⁰².

L'allontanamento dalla visione classica di risoluzione dei problemi inerenti alla coesistenza umana che, utilizzando un approccio di tipo razionalistico, faceva della ricerca dell'armonia e della pace civile il presupposto per l'affermazione dello Stato, è la chiave di volta che induce Lefort ad approfondire l'opera machiavelliana. Machiavelli non sostituiva alla proposta del pensiero politico antico la teoria della Ragion di Stato come criterio guida dell'azione politica, ma partiva dal

³⁰² Ivi, p. 12.

riconoscimento della divisione societaria come costitutiva sia dei rapporti politici che della società in cui si sviluppano³⁰³.

Il politico, inteso come costitutivo del sociale, è fondato in Machiavelli sul principio di un conflitto permanente in società, che istituisce il potere come simbolo e specchio della società stessa. Questo conflitto non è naturale nel senso di primordiale, come se scaturisse da una necessità storica, ma nasce dallo scontro tra due tipi di appetiti o desideri, quello di dominare e quello di non essere dominati, dal quale urto sorge l'ordine societario.

Del conflitto che dona senso e forma al politico Machiavelli ne parla nel capitolo relativo al principato civile de *Il Principe* quando scrive:

Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e e' grandi desiderano comandare e opprimere el popolo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato, o libertà o licenza³⁰⁴.

Quello che evidenzia Machiavelli in modo nitido è la presenza in società di due interessi contrastanti e ben delineati che sono esattamente il desiderio di oppressione in capo ai *Grandi*, e il desiderio declinato negativamente di *non* essere oppressi del *Popolo*. Questi *appetiti* divergenti secondo Lefort rappresentano la dimensione costitutiva del politico come espressione della proposta innovativa machiavelliana:

C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait, car ce qui le Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leur moeurs, or leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents; c'est Machiavel le dit sans ambages, quel es uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas³⁰⁵.

Il potere e l'autorità del Principe si fondano proprio nella composizione di questi due distinti flussi inarrestabili. La divisione e il conflitto di classe condiziona la presa del potere e di conseguenza la nascita del politico come luogo in cui si materializzano interessi opposti. Il politico rappresenta naturalmente un luogo simbolico – che esclude la sua presa in carico come sintesi – nell'unità politica tra le parti in gioco per mezzo del potere del Principe. Il potere del Principe dunque è un potere

³⁰³ Cfr. H. Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, cit., p. 36.

³⁰⁴ N. Machiavelli, *Il Principe. Testo e saggi*, a cura di G. Inglese, Treccani, Roma, 2013, cap. IX, p. 97.

³⁰⁵ C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., p. 382.

sociale, che si materializza in relazione ai fenomeni e alle dinamiche societarie. Ciò si pone come nodo escludente delle teorie classiche contrattualistiche. Esplicitiamo il perché.

Il potere del Principe pur essendo di natura sociale è pur sempre un esercizio di dominio che si deve risolvere in una scelta di sostegno di uno o dell'altro desiderio: i Grandi sanno di non poter dominare il popolo e scelgono il Principe per far sì che attraverso di lui venga soddisfatto il loro appetito; il Popolo di contro ricorre al Principe perché, riconoscendo di non poter resistere all'oppressione dei Grandi, è l'unica figura che può tutelare il loro desiderio di non essere dominato. In entrambi i casi, il Principe è un paravento funzionale alle aspettative di uno dei due umori. Agli occhi del Principe la richiesta del Popolo è preferibile proprio in quanto, a differenza dei Grandi che si credono a lui uguali e ambiscono al potere, sarà più disponibile ad ubbidire, dato che non vi è una pretesa di compartecipazione al potere ma la richiesta del Popolo si limita ad un'esigenza di tutela, il non-dominio che il Principe è chiamato a soddisfare. Il desiderio del Popolo di non essere dominato dai Grandi si fonde con quello del Principe di dominare e, anche se il popolo si troverà comunque sottomesso ad un altro *genus* di dominio, questo verrà percepito come il male minore

«Le peuple qui croit de voir en lui un défenseur dans la lutte contre son adversaire de classe se met sous la coup d'un nouveau maître et se voue ainsi à une soumission à laquelle il répugne. Non-pouvoir et pouvoir absolu s'accroissent dans une obscurité qu'il importe de ne pas dissiper»³⁰⁶.

Il Principe in ultima istanza si serve del Popolo per sconfiggere i Grandi; sia il Principe che il Popolo hanno un nemico comune che sono i Grandi. Il Principe e i Grandi dunque sono in lotta per il potere. Anche se Grandi e Principe potrebbero allearsi contro il Popolo, l'assecondare il desiderio di dominio uguale e contrario dei Grandi comunque non sarebbe conveniente per il Principe, che infatti preferisce assolvere ad un'esigenza semplice e "onesta" come quella che avanza il popolo, quale è la necessità di tutela dalla sopraffazione dei Grandi, mantenendo intonso e al sicuro il proprio dominio.

Ciò che esclude l'assunto da cui trarranno fondamento le teorie contrattualistiche è che la sorgente del potere principesco è dunque il sociale, frutto di una scelta ben precisa che vede i Grandi come parte soccombente. La tradizione contrattualista infatti si baserà sul presupposto che l'istituzione dello Stato, per mezzo del contratto, al fine di ovviare alla *condicio humana* nello stato di natura e all'insicurezza generalizzata che ne scaturiva, fosse un beneficio collettivo in cui un terzo assurgeva a sintesi degli interessi di tutti, risolvendo il conflitto derivante dalla paura.

³⁰⁶ Ivi, p. 384.

Machiavelli di fatto afferma un'idea nuova, poi tralasciata nell'analisi classica del politico ed anche nelle successive speculazioni teoriche, come il pensiero liberale e quello marxista, per le quali, seppur con esiti differenti e opposti, l'eliminazione del conflitto era necessaria alla realizzazione di una società armoniosa. Gli interessi divergenti e i desideri che si scontrano in società sono confliggenti e contemporaneamente incommensurabili, pertanto insopprimibili perché non si collocano su di un piano simmetrico che consentirebbe al prevalere dell'uno, l'annullamento dell'altro. Dove si colloca la figura del Principe dunque?

Nell'interpretazione di Lefort per Machiavelli il Principe assume una funzione di mediazione attraverso il quale la società, divisa in essenza, può rapportarsi a sé stessa. Tale mediazione tuttavia non deve intendersi come socialmente incarnata, perché va considerata dal punto di vista simbolico: il terzo elemento di mediazione, in questo caso il Principe, è una rappresentazione immaginaria che risolve l'intrinseca frammentazione della società. È con quella che Lefort chiama *mise en scène* del potere, attraverso la figura del Principe, che la società si rispecchia nella sua divisione e contemporaneamente si autocomprende

Là dove il potere politico si circoscrive all'interno della società, come l'organo che le conferisce unità, là dove si ritiene che esso nasca dal luogo stesso che si genererebbe sotto la sua azione, è la scena del sociale che appare, è la sua istituzione che si rappresenta su questa scena, è negli avvenimenti che vi accadono, nei rapporti che si istaurano con gli individui e i gruppi che si trova il tema del reale³⁰⁷.

Concependo il potere politico come istanza simbolica si può cogliere l'irrisolvibilità della divisione sociale, dato il posto che occupa come luogo vuoto, e per mezzo del quale la società si rispecchia nella sua divisione; in quanto posto su di un livello simbolico, tra il potere e la società collocata nella realtà si materializza quella distanza grazie alla quale nessuno può pretendere di appropriarsi realmente del potere. Sembra utile qui richiamare l'idea di Principe che emerge dalla lettura gramsciana di Machiavelli datane da Lefort e da questi annoverata tra le interpretazioni *exemplaires*. Per Antonio Gramsci il Principe di Machiavelli è un mito, un'idea, che plasma il presente attraverso il potere che ha di anticipare l'avvenire. Il Segretario fiorentino, nell'interpretazione gramsciana, ricorrendo alla figura del Principe come uomo della provvidenza, formula di fatto un appello alla borghesia del suo tempo per renderla consapevole dei mezzi di cui si sarebbe dovuta servire per la presa del potere³⁰⁸. La rappresentazione simbolica del potere principesco lefortiana trova delle affinità con la lettura del mito del Principe di Gramsci; anche se il giudizio

³⁰⁷ Id., «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 301.

³⁰⁸ Cfr. Id., *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., p. 242.

lapidario espresso nelle pagine del suo Machiavelli ne sancisce anche la presa di distanza, nel momento in cui Lefort afferma che Gramsci rende superflua la lettura di Machiavelli dal momento che questi adotta una posizione di esteriorità all'opera, quella posizione di potere che schiaccia l'interpretazione machiavelliana nei limiti della propria visione, trasgredendo all'indeterminazione della posizione dell'interprete.

In modo sintetico possiamo dedurre che la lettura di Machiavelli porta Lefort a confermare la sua idea di potere come configurativo del sociale, dal quale trae origine, e dalla cui divisione si realizza l'unità simbolica del politico. Il politico in sostanza esiste in virtù del conflitto societario:

C'est au coeur de l'instable que le pouvoir s'établit et en consentant au mouvement qui porte la société j'usqu'aux extrêmes conséquences de la lutte civile³⁰⁹.

Questo presuppone comunque che il Principe debba accogliere l'indeterminazione come via maestra del politico, perché nessuno può pensare di scegliere una posizione che assuma la caratteristica del permanente; è *à l'épreuve de l'incertaine*, nell'esplorazione delle possibilità che il Principe può iscriversi nel tempo, intercettando i segni della creazione storica³¹⁰. È attraverso i conflitti – necessari alla rappresentazione simbolica dell'unità politica – che la realtà sociale si palesa come indeterminata e come reale. La nascita della dimensione politica del sociale è connessa alla presa del potere del Principe, che a sua volta la riproduce simbolicamente in unità politica, legittimandosi e non dimenticando mai che la divisione è permanente.

Allo stesso modo che nel *Principe* Machiavelli ripropone la sua teoria del conflitto nei *Discorsi*, quando riferendosi alle repubbliche scrive:

Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' rumori ed alle grida che di tali tumulti nascevano che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma³¹¹.

Il conflitto e la disunione definiscono l'ontologia della libertà, la sua essenza, causa e risorsa di uno Stato libero. È Lefort a tal proposito ad evidenziare – riferendosi alla Roma dei *Discorsi* – come

³⁰⁹ Ivi, p. 423.

³¹⁰ Cfr. ivi, p. 432.

³¹¹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 4, BUR, Milano, 1984, p. 71.

il conflitto non sia semplicemente un problema da reprimere per il disordine che genera, ma come debba invece essere considerato quale origine di quella dinamica politica che consente all'uomo di vivere in libertà. Riprendendo Machiavelli

Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcun esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà [...] E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi³¹².

È dunque grazie ai tumulti di cui ci parla Machiavelli che Roma poté divenire una città libera, nella quale l'esigenza del popolo di non farsi dominare ha fatto sorgere la necessità di leggi atte a regolare il desiderio di libertà. Ciò si verifica in quanto gli interessi in gioco non sono simmetrici e il conflitto non può più essere orientato – come nella lotta di classe d'ispirazione marxista e nella tradizione conservatrice liberale – alla presa del potere e all'ambizione di predominio sull'interesse antagonistico, data la loro inconciliabilità. È all'interno dello spazio sociale definito da interessi incommensurabili, produttori del conflitto di classe, che si instaura la legge.

Lungo questa prospettiva i *Discorsi* rappresentano un'opera in continuità con il *Principe*. Infatti, pur avendo come oggetto di trattazione due realtà differenti, il Principato nell'uno e la Repubblica negli altri, se il focus d'indagine è rappresentato dalla ricerca del politico e dalla natura del potere, le differenze tra le due opere si assottigliano. Lefort osserva come tra *Il Principe* e i *Discorsi* si possa notare un mutamento di prospettiva nell'individuazione dell'origine del politico: se nel primo caso questo si istituisce partendo dall'istanza del potere e dunque dal punto di vista del Principe, nei *Discorsi* l'analisi del politico parte dal basso, dai tumulti in società³¹³. Ancora, alla volontà di Machiavelli nel *Principe* di “partirsi” (cap. XVIII de *Il Principe*) dalla filosofia politica tradizionale, che si basava sulla ricerca dell'ordine naturale in società, come fa Platone nella *Repubblica*, si contrappone un'apparente esortazione nei *Discorsi* all'imitazione e all'approfondimento dell'*antiquità*. In realtà, osserva Lefort come Machiavelli non proponga un ritorno alla tradizione, ma indichi una via interpretativa differente, in continuità con quanto già espresso nel *de Principatibus*, e come tale ricorso non debba essere un semplice esercizio imitativo estetico dell'immagine di Roma

³¹² Ivi, pp. 71-72.

³¹³ C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., p. 464.

da adattare alla Firenze del proprio tempo, ma un modello per un progetto concreto di riforma percorrendo «una via la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita»³¹⁴, un progetto rivoluzionario³¹⁵

D'une part, Machiavel, républicain de conviction, rêvant d'une restauration des libérés à Florence, chercherait dans l'Antiquité un modèle; de l'autre part, emporté par sa passion de la *verità effettuale*, enchanté de réduire au même dénominateur les actions des hommes, il abandonnerait tout souci du devoir-être; et l'exploration de la politique des Anciens lui fournirait seulement les moyens d'élargir le champ de son enquête, de poursuivre cette tâche d'objectivation de la politique qu'il avait entreprise dans son premier ouvrage³¹⁶.

Tra i *Il Principe* e i *Discorsi* si intercetta quel filo conduttore che diviene la base dell'intelaiatura teorica a fondamento degli Stati liberi: la *desunione* tra Grandi e *Popolo* nel *Principe* e quella tra Nobiltà e Plebe nei *Discorsi*. È nel commento liviano che si avanza la tesi che l'ordine nasca dal disordine, e che in società gli umori e i desideri contrastanti siano una risorsa per l'instaurazione di una Repubblica solida. La grandezza di Roma era dovuta a quella *desunione* – quale presupposto della libertà politica – che aveva permesso alla sola legge di fungere da *medium* tra interessi antagonisti. Già nelle pagine del *Principe* Machiavelli aveva sottolineato come nelle *repubbliche è maggiore vita*³¹⁷ pur essendovi presente maggiore odio ed estrema conflittualità. Tale vitalità risiedeva proprio in quel potere anonimo esercitato dalla legge in società, per mezzo della quale gli uomini non erano più soggetti alla prevaricazione dei loro simili in quanto uguali nella sua osservazione.

È qui il richiamo alla logica lefortiana della rappresentazione del potere come luogo simbolico: in virtù del fatto che esso non può essere identificabile con alcun soggetto, il potere funge, nel suo anonimato, da garanzia di libertà. Ma Lefort aggiunge:

La loi ne peut être pensée sous le signe de la mesure, ni rapportée à l'action d'une instance raisonnable, qui viendrait mettre une borne aux appétits de l'homme, ni conçue comme l'effet d'une régulation naturelle de ces appétits, imposée par la nécessité de la suivre du groupe. Elle naît de la démesure du désir de liberté, lequel est lié sans doute à l'appétit des opprimés – qui cherchent un débouché à leur ambition – ma ne s'y réduit pas, puisqu'en toute rigueur il n'a pas d'objet, est négativité pure, refus de l'oppression³¹⁸.

³¹⁴ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Proemio, I, cit., p. 55.

³¹⁵ Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, Northwestern University Press, Evanston, 2005, pp. 42-43.

³¹⁶ C. Lefort, «Machiavel et la *verità effettuale*», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 143.

³¹⁷ N. Machiavelli, *Il Principe. Saggi e commenti*, cit., cap. V, p. 83.

³¹⁸ C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., p. 477.

Machiavelli – nota Lefort – ha reso visibile sia il profondo legame che unisce legge e libertà, perché la legge, come istanza mediatrice degli interessi, pone un freno alla proliferazione degli appetiti in società incanalandoli all'interno dei circuiti da essa istituiti, sia la connessione tra unione e disunione. Uno di tali canali erano le istituzioni della Repubblica romana che mettevano in scena il desiderio del popolo di non essere oppresso. Il Tribunato della plebe in tal senso era il mediatore terzo che non aveva la funzione di incarnare il potere e sfuggiva all'identificazione con il popolo stesso (escludendo dunque ogni riferimento ad una forma di democrazia diretta), in quanto organo istituito per tutelare un desiderio di negatività (il non-dominio), per l'appunto quello di non permettere a nessuno di occupare il luogo del potere:

Le Tribunat ù s'exprime la puissance de la loi a l'effet d'interdire l'occupation du pouvoir par personne – qu'il s'agisse du prince ou des oligarques – et en ce sens, il n'est efficace qu'en tant qu'organe de la négativité³¹⁹.

Il Tribunato aveva il compito di far da *medium* tra Senato e Plebe senza però tralasciare la sua ragion d'essere – evidenzia Lefort –, che era quella di impedire l'insolenza dei Grandi³²⁰. È da tale indicazione che si può dedurre come il desiderio “onesto” del popolo stia alla base della libertà e della legge.

Per quanto concerne la relazione tra ordine e disordine, connessa al discorso sulla libertà, il messaggio machiavelliano recepito da Lefort è di non considerare la ricerca e instaurazione dell'ordine come possibilità di comporre il disordine scaturito dai desideri in gioco perché, cercando di promuovere l'ordine per mezzo della soppressione del conflitto di classe, il risultato che si otterrebbe sarebbe quello della «*dégradation de la loi et de la liberté*»³²¹.

Una legge giusta sarà quella che si rapporta costantemente al suo fondamento, ossia al rispetto della divisione sociale, configurazione che tiene in considerazione e garantisce il desiderio del popolo di non essere oppresso. La negazione di questo desiderio, che implica a cascata il non apprezzamento della divisione societaria come irredimibile, comporterebbe la distruzione della libertà per una evidente condizione di ingiustizia, dato che la legge si configura nella sua legittimità nella misura in cui «*donne une échappatoire publique au désir de non-oppression*»³²².

³¹⁹ Ivi, p. 476;

³²⁰ Cfr. *ibidem*.

³²¹ Ivi, p. 477.

³²² E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, cit., p. 190.

Un rilievo peculiare va fatto a proposito della trasfigurazione del potere in un non-luogo che di fatto rappresenta la chiave di lettura di tutta l'esegesi interpretativa dell'analitica riflessione lefortiana. La configurazione del potere come luogo simbolico sembra richiamare una sua traslitterazione all'interno di un assunto semantico fisico del luogo. La genesi dell'utilizzo dell'immagine della dimensione fisica come punto di collocazione del potere, sia nell'accezione del suo esercizio democratico (non-luogo) che totalitario (l'occupazione del luogo vuoto del potere), pare rintracciabile proprio nelle parole di Machiavelli, in particolare quando utilizza la metafora simbolica dell'occupazione della libertà:

Essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura, e non la potendo *occupare* loro, non permettino che altri la *occupi*³²³.

La negazione della libertà, la sua usurpazione equivale ad un'occupazione che si traduce in una illegittima presa del potere. Troviamo l'utilizzo della parola "occupare" nella stessa accezione dell'occupazione della libertà anche nelle *Istorie Fiorentine*, quando nel libro IV si racconta delle gesta di Niccolò Fortebraccio che mosse guerra contro Lucca per *occupare la libertà* d'altri. Il medesimo vocabolo Machiavelli lo impiega riferendosi anche alla tirannide in vari passaggi dei *Discorsi*, in uno dei quali parlando della Chiesa afferma come, pur avendo esercitato il suo imperio temporale, non era riuscita a *occupare il rimanente* d'Italia e farsene principe³²⁴. Ma ancor più significativo ai fini della nostra tesi è quanto Machiavelli descrive sulla creazione del Decemvirato e la soppressione del Tribunato della plebe. Appio Claudio Crasso, avendo tenuto un atteggiamento autoritario e in contrasto con gli interessi del popolo, aveva voluto – scrive Machiavelli – «occupare la tirannide»³²⁵. L'esercizio di un potere sovversivo, che non tiene conto delle prerogative del popolo, anche in questo caso si colloca fisicamente, come se materialmente occupasse la proprietà altrui, il regno della libertà.

L'assimilazione dell'occupazione territoriale a quella simbolica di una forma di esercizio di potere, dal quale poi si dipana la ossatura interna alla genesi dell'evento totalitario, sembra quindi trovare la sua fonte primaria nell'ingegno ispiratore machiavelliano.

³²³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 5, cit., p.73.

³²⁴ Ivi, I, 12, p. 96. Si riporta questo passaggio considerato che nella prima edizione critica dei *Discorsi* a cura di G. Mazzoni del 1929 non compare il termine "il rimanente" bensì "la tirannide", lemma che sembra tradurre in senso esplicito il concetto che Machiavelli vuole esprimere dal momento che nel periodo immediatamente precedente contrapponeva gli assolutismi di Francia e Spagna – «tenute unite da uno principe» – alla desunione e debolezza d'Italia, cagionata dalla presenza della Chiesa la quale – «non essendo stata potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi» – l'aveva resa facile preda di «qualunque l'assalta».

³²⁵ Ivi, I, 40, p. 152.

All'interno dell'analisi delle opere di Machiavelli Lefort rintraccia gli assunti per lo sviluppo della sua teoria della democrazia. L'aver individuato nel popolo il polo dal quale la legittimità del potere demanda e contemporaneamente aver rimarcato che tale legittimità deriva dal fatto che esso rappresenti il fondamento della legge solo in virtù del suo dislocamento dal luogo del potere, serve a Lefort per dimostrare come sia la rinuncia del potere a fare di quest'ultimo un'istanza politica legittima. Nell'opera machiavelliana Lefort trova la genesi dei temi che percorreranno lo sviluppo del suo pensiero: la natura trascendente del politico come conseguenza del conflitto sociale e l'impossibilità di risoluzione del conflitto come elemento che porta al riconoscimento riflessivo della società con sé stessa. Naturalmente, se volessimo ancor di più dilatare il suo ragionamento su Machiavelli vi ritroveremo i prodromi o comunque le basi della sua teoria sul totalitarismo.

Un ulteriore filone di indagine che in questo lavoro si intende approfondire, legato all'attenzione lefortiana su Machiavelli, è l'aspetto economico che Lefort rintraccia nell'opera del Segretario fiorentino, spesso tralasciata dai suoi interpreti e che nel caso di specie assume un valore peculiare, data la parentesi marxista che sta all'origine del percorso filosofico lefortiano.

2.3.2 *La dimensione economica del politico in Machiavelli*

Il nome di Machiavelli è assimilabile alla nascita della teoria politica moderna, alle scienze politiche e alla teoria dello Stato moderno. Le sue analisi del potere e la portata esemplare delle sue suggestioni e suggerimenti, contenute nel *Principe* e nei *Discorsi*, ai signori del suo tempo sono state sempre ricondotte all'ambito degli affari pubblici, alle questioni prettamente politiche. D'altronde è lui stesso che scrive nella lettera al Vettori il 9 aprile del 1513: «non sapendo ragionare né dell'arte della seta, né dell'arte della lana, né de' guadagni né delle perdite, è mi conviene ragionare dello Stato».

Claude Lefort, in un saggio contenuto in *Le forme della storia* e intitolato «Machiavelli la dimensione economica del politico», ci propone il supplemento di un punto d'osservazione innovativo del pensiero machiavelliano, avanzando letture che elasticizzano ed estendono la concezione dell'autonomia del politico verso l'aspetto economico; letture che gli studiosi di Machiavelli hanno ricondotto allo schema d'analisi dei rapporti di potere in società, tralasciandone però le implicazioni economiche.

Prima di Lefort, Gino Arias – economista e politico italiano dei primi del Novecento – partendo da un elogio a Francesco Ercole – storico delle istituzioni politiche e giuridiche – che in *Politica di Machiavelli* aveva rilevato l'importanza di una trattazione specialistica del lato economico del

pensiero politico e sociale di Machiavelli³²⁶, nel 1928 aveva evidenziato – in una trattazione volta a confutare le tesi di Luigi Cossa e Vincenzo Tangorra³²⁷ – la presenza di presupposti economici nell'opera machiavelliana

Le relazioni fra la politica e l'economia non appaiono, alla mente del Machiavelli, in modo sostanzialmente diverso di quelli fra la religione e politica. La concezione politica del Machiavelli è rigorosamente unitaria; la politica è per lui un grande poliedro dai molteplici aspetti, religioso, morale ed economico³²⁸.

Questa flessione conoscitiva è stata perlopiù tralasciata dagli specialisti machiavellisti, considerati i pochissimi riferimenti economici diretti che troviamo sull'argomento. Claude Lefort ci illustra invece una prospettiva plausibile dell'attenzione di Machiavelli alle dinamiche economiche, attraverso l'osservazione di alcuni estratti del *Principe*, dei *Discorsi* e delle *Istorie Fiorentine*.

Machiavelli presta particolare attenzione e istruisce la sua riflessione sull'uomo in società partendo dalla constatazione della presenza degli umori e dei desideri contrastanti che vi albergano e dai quali discende quella conflittualità irridimibile necessaria, come abbiamo precedentemente analizzato, alla nascita delle leggi e di conseguenza all'instaurazione di uno Stato libero.

Tali umori si caratterizzano in quanto asimmetrici, dato che il desiderio dei Grandi tende ad un oggetto specifico che può essere sintetizzato nella volontà di dominio, ma i cui segni possono essere incarnati dalla brama di ricchezza e di prestigio; il desiderio del popolo è invece privo di oggetto e rappresenta un'operazione di negatività, dato che si realizza nella volontà di non essere dominato. Dunque, riprendendo le parole di Lefort, «l'immagine che governa il desiderio dei grandi è quella dell'avere; l'immagine che governa il desiderio del popolo è quella dell'essere»³²⁹.

Qui evidentemente si palesa una divisione che in questo caso implica, insieme ad una conflittualità di natura politica, una divergenza di tipo economico.

Sulla dinamica degli umori la figura della ricchezza e del prestigio viene spesso rilevata come elemento scatenante turbolenze tra Principe e sudditi. Lefort a tal proposito segnala come nel capitolo XVII dell'opera Machiavelli, cercando di suggerire al Principe di fuggire l'odio popolare, formuli un enunciato di importanza cruciale per la comprensione dell'importanza dei beni nelle dinamiche politiche: «Li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio». La

³²⁶ G. Arias, *Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli*, in *Annali di Economia dell'Università Bocconi*, n. 4, (p. 1-31), 1928, p. 1.

³²⁷ Rispettivamente: L. Cossa, *Introduzione allo studio dell'economia politica*, Hoepli, Milano, 1892; V. Tangorra, *Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli*, in «Saggi critici di economia politica», Bocca, Torino, 1900.

³²⁸ G. Arias, *Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 28-29.

³²⁹ C. Lefort, «Machiavelli. La dimensione economica del politico», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit. p. 140.

portata dell'enunciato non va ricondotta semplicemente alla natura umana come elemento condizionante l'azione politica, ma al rilievo che assume nella divisione societaria la bipolarità tra oppresso e oppressore, e come in questa diade l'elemento materiale della ricchezza si inserisca e si collochi nella logica del politico.

Nel voler essere ancor più stringente, Lefort riporta un passaggio dei *Discorsi* in cui il Segretario fiorentino introduce il concetto di *gentiluomo* inteso come quel soggetto che vive nell'ozio delle sue rendite e che, in virtù di questo, non contribuisce alla cosa pubblica con i frutti del proprio lavoro, rivelandosi come nemico della vita civile.

Proprio in quanto sottratti alla dinamicità del vivere in società, i gentiluomini, non saranno partecipi alla reciprocità che scaturisce dalla divisione sociale. Cosa ben diversa sono invece i nobili che, pur detenendo ricchezza, si presentano come diseguali in virtù della gerarchia sociale degli ordini, dove l'elemento dell'apparenza data da principi quali la reputazione e l'onore non è commisurabile al pericolo intrinseco al rapporto di dominazione, che deriva invece dalle rendite fondiarie in cui è iscritta la dipendenza tra signore e servitore.

L'economia di cui ci parla Machiavelli nell'interpretazione lefortiana è un'economia del desiderio e ne troviamo una ancor più chiara esplicitazione sempre nei *Discorsi*, allorquando si narra di quei tumulti nati a Roma per l'approvazione della legge agraria, che poi fu causa della distruzione della Repubblica. Qui Machiavelli scrive:

Se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta per avventura molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione dei nobili³³⁰.

O ancora:

Aveva questa legge due capi principali. Per l'uno si disponeva che non si potesse possedere per alcuno cittadino più che tanti iugeri di terra; per l'altro, che i campi di che si privavano i nemici, si dividessero intra il popolo romano. Veniva pertanto a fare di dua sorte offese ai nobili: perché quegli che possedevano più beni non permetteva la legge (quali erano la maggiore parte de' nobili), ne avevano a essere privi, e dividendosi intra la plebe i beni de' nemici, si toglieva a quegli la via dello arricchire [...] vedesi per questo ancora, quanto gli uomini stimano più la roba che gli onori. Perché la Nobiltà romana sempre negli onori cede senza scandoli straordinari alla plebe; ma come si venne alla roba fu tanta la ostinazione sua

³³⁰ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 37, cit., p. 142.

nel difenderla, che la plebe ricorse, per isfogare l'appetito suo, a quegli straordinari che di sopra si discorrono (i Gracchi)³³¹.

Anche se non è presente un'analisi specialistica dell'economia romana, nei *Discorsi Machiavelli* afferma sicuramente un principio che – parafrasando Lefort – «porta in germe una concezione moderna dell'economia perché riconduce la formazione delle classi e del Potere alla lotta per l'appropriazione dei beni»³³².

Ma lo slancio interpretativo che sfrangia le letture machiavelliane legate alla sola dimensione politica sta nell'interrogativo retorico che Lefort ci offre, e che ci rende consapevoli dell'immortalità e della lungimiranza del pensiero di Machiavelli come inesauribile fonte di ispirazione filosofica: è possibile che Machiavelli avesse già trovato la soluzione al problema del potere, che invece si era sottratto al pensiero politico moderno e in particolar specie nella proposta marxista della società senza classi?

Il conflitto nel Machiavelli dei *Discorsi* non soltanto è la determinante della libertà, ma anche il motore della trasformazione storica, tanto che la società romana si iscrive nella storia attraverso la dinamica conflittuale interna e dunque progressista, contrariamente alla società conservatrice spartana.

Se la Repubblica vive di più rispetto alle altre forme di organizzazione del potere la ragione risiede – come afferma più volte Machiavelli – nella sua tensione verso l'espansione, da realizzare tuttavia attraverso un ridimensionamento degli appetiti dei grandi e per mezzo del riconoscimento della legittimità degli interessi popolari. È fondamentale ai fini dell'espansione della Repubblica che la divisione sociale venga assecondata e riconosciuta, poiché «dove il fondamento naturale della disuguaglianza è distrutto, la dinamica del conflitto non è garantita»³³³ e la via per l'insediamento di una classe oligarchica volta ad incrementare il proprio dominio attraverso l'oppressione e il non riconoscimento al popolo dei propri diritti politici ne determina la fine.

Ancora una volta Lefort, fornendoci spunti innovativi d'esame, rifrange le sue analisi nel confronto dialettico con l'ortodossia marxista, affermando il subordine dell'autore del Manifesto alla perspicacia di Machiavelli, che segnava un punto d'avanzamento nello studio della dimensione democratica del sociale: Machiavelli aveva compreso già la differenza tra Stato e società civile e il loro rapporto con il Potere come elemento terzo che, collocato a distanza tra questi (e dunque nel

³³¹ Ivi, pp. 140-142

³³² C. Lefort, «Machiavelli. La dimensione economica del politico», in *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 146-147.

³³³ Ivi, p. 148.

simbolico), lascia spiegare le evoluzioni conflittuali tra le classi «incarnando per i dominati la trascendenza della Legge e dello Stato»³³⁴.

Alle riflessioni sul politico nella sua dimensione economica Claude Lefort arricchisce *le pensée du politique* e la sua significazione – che non concerne dunque solamente la sfera propriamente politica ma l’insieme degli aspetti che caratterizzano una società e la messa in forma dei modi di coesistenza tra gli uomini – attraverso il confronto con Hannah Arendt e la sua reinterpretazione dell’«essere insieme»³³⁵ tra gli uomini. Già Arendt aveva messo in discussione la concezione di potere e autorità ridefinendo il concetto di politico, in contrapposizione all’atteggiamento della filosofia metafisica che «non aveva accettato l’instabilità della *praxis*»³³⁶, voltando le spalle a ciò che Lefort chiama *indétermination*, e «rifugiandosi nella vita contemplativa»³³⁷.

2.4 Hannah Arendt: corpo politico e totalitarismo

Tra i maggiori esponenti della critica alle ideologie totalitarie, Hannah Arendt e Claude Lefort intrecciano i loro interessi di ricerca fornendoci approcci argomentativi brillanti che, pur nelle similari formulazioni teoriche, divergono in svariati punti tematici.

Entrambi subiscono influenze nel loro approccio metodologico da parte della filosofia fenomenologica che Arendt eredita da Heidegger e Jaspers, e Lefort dal suo maestro Merleau-Ponty e da Husserl³³⁸; il fenomeno totalitario e l’approfondimento del sistema sovietico sono divenuti il tratto distintivo del loro lascito teorico; ambedue condividono la comune preoccupazione per i germi autoritari nascosti nella società moderna. L’attenzione verso gli *événements* del presente, che aprono la strada all’interrogazione del pensiero per comprendere il tempo in cui ci si trova, è quella caratteristica dell’opera arendtiana che ha esercitato su Claude Lefort un particolare impulso

³³⁴ Ivi, p. 149.

³³⁵ Cfr. S. Forti, «Hannah Arendt», in *Il Pensiero Politico. Idee, Teorie, Dottrine*, a cura di A. Andreatta, A.E. Baldini, C. Dolcini e G. Pasquino, vol. III, t. II, UTET, Torino, 1999, p. 471.

³³⁶ Ivi, p. 469.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Tra le opere principali di Edmund Husserl si segnalano: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana*, éd. Walter Biemel, 1976, trad. fr. par Gérard Granel et Jacques Derrida, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (Coll. Tel), 1976; *Aufsätze und Vorträge, 1911-1921*, éd. Thomas Nenon et Hans Rainer Sepp, 1987, trad. fr. Marc B. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester, 1920 und 1924*, éd. Henning Peucker, 2004; *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, a cura di M. Heidegger, in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, IX, 1928, trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano, 1985; *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegeben Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlaß (1916-1937)*, éd. Rochus Sowa, 2008; *Materialienband VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, éd. Dieter Lohmar, 2006; *Briefwechsel*, 10 tomes, éd. Elisabeth Schumann, La Haye, Martinus Nijhoff, 1994; *Deen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, M. Niemeyer, 1913; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», vol. I, n. 3, pp. 289-341, 1910-11, trad. it. *Filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Paravia, Torino, 1975.

riflessivo, anche in virtù della comunanza di interessi speculativi che li hanno uniti. Per la diffusione e fortuna del pensiero Arendtiano in Francia si dovette attendere oltre la metà degli anni Ottanta; l'ortodossia marxista, radicata negli ambienti di sinistra, ne aveva ricondotto le riflessioni all'anticomunismo, con una conseguente reticenza della *gauche* intellettuale ad accoglierne le intuizioni. È lo stesso Lefort ad affermare:

Sembra in realtà che l'ignoranza, la negligenza, persino l'ostilità di cui Arendt è stata oggetto in Francia dipendano dall'influenza del marxismo, che costituiva un ostacolo evidente alla ricezione delle sue idee³³⁹.

Va rilevato che la categoria teorica di totalitarismo, di cui Arendt era divenuta simbolo in virtù dei suoi studi pionieristici sul fenomeno, incontrò resistenze anche negli Stati Uniti, dove gli intellettuali di sinistra ne denunciavano l'astrattezza concettuale che rapportava la proposta di lettura fino ad allora avanzata ad una quasi arbitraria omologazione delle differenze tra i vari regimi politici, con il rischio di generalizzazioni tendenziose.

Lefort ne ha accolto il genio, colmando tale mancanza d'attenzione negli ambienti intellettuali francesi, in una importante disamina degli snodi essenziali affrontati da Arendt attraverso le proprie chiavi di lettura enfatizzando, oltre ai punti di convergenza, il suo criticismo.

Una prima discordanza la rintracciamo nella definizione del politico elaborata da Lefort, che differisce dalla formulazione datane da Arendt. Quest'ultima, in linea con la concezione marxista, intendeva il politico come un campo circoscritto sorto dalla separazione tra la sfera pubblica, in cui gli individui si interfacciano e si relazionano come uguali, e la sfera privata dell'*oikos* caratterizzata dagli elementi della necessità biologica, come il regno dei bisogni materiali³⁴⁰:

A necessity — whether in the sense of an undeniable need of human nature, like hunger or love, or whether in the sense of an indispensable institution of human communal life—is precisely what politics is not. In fact, it begins where the realm of material necessities and physical brute force end³⁴¹.

Arendt, scorporando l'ordine del politico dall'ordine sociale, dimostrava – agli occhi di Lefort – di non considerare il politico nella sua dimensione simbolica, come fa invece Lefort caratterizzandolo

³³⁹ C. Lefort, «Hannah Arendt e la questione del politico», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 61.

³⁴⁰ Si segnala su Hannah Arendt un interessante approfondimento sul paradigma del politico in opposizione alla filosofia critica elaborato da Miguel Abensour in relazione alla concezione di *politica* emancipata dall'accezione di dominio. Qui si fa riferimento alla distinzione tra *agorà* ed *oikos* come luoghi rispettivamente del *politico* – dunque della libertà e dell'uguaglianza in senso isonomico – e del *dominio* – derivante dalle relazioni che governano il mondo privato delle necessità secondo uno schema dominazione-servitù: Cfr. M. Abensour, «Philosophie politique, critique et emancipation?», in *Lignes*, 2007/2, n. 23-24, pp. 86-118.

³⁴¹ H. Arendt, *The Promise of politics*, Schocken Book, New York, 2005, p. 119.

su un livello diverso e alternativo, non recludendolo in un recinto specifico interno alla società, ma piuttosto concependolo come un modo di darsi della società stessa la quale, attraverso le rappresentazioni con cui gli individui percepiscono sé stessi quali membri di una comunità, prende forma e significato. Come afferma Miguel Abensour richiamandosi a Lefort il politico è lo schema che sovrintende un modo di darsi della coesistenza umana tanto da essere considerato – il politico – indissociabile dal sociale³⁴². Ciò non deve tuttavia portarci alla determinazione secondo cui il politico derivi dal sociale in quanto è da intendersi semplicemente come una delle forme di organizzazione della *répartition du pouvoir*, che andrà a regolare il funzionamento della società, la modalità con cui una «société communique d'une manière singulière avec le fait qu'il y ait société, qu'il y ait apparaître du social»³⁴³.

Le società esistono nella realtà in virtù delle rappresentazioni simboliche da cui derivano la loro essenza. Inoltre, è il potere inteso come istanza e polo simbolico che significa la società donandole una determinata forma, trascendendola al contempo, in quanto per l'appunto simbolico ed impossibile da essere occupato. Nella trascendenza del potere come luogo simbolico la società si struttura e viene rappresentata.

A differenza di Hannah Arendt dunque il politico in Lefort non va separato aprioristicamente dalle altre sfere di vita, quali il sociale e il privato, ma va considerato alla luce di un orizzonte simbolico più ampio che ci orienta verso quell'indeterminazione che Lefort spesso richiama e che implica l'impossibilità di oggettivazione del reale. Quest'ultima riflessione si specifica con il mutamento di paradigma lefortiano, che lo accompagna dalla presa di distanza da Marx verso la scoperta del politico quale nuovo campo di riflessione, quello in cui il politico si rende intellegibile in relazione alla divisione originaria e dunque costitutiva del sociale³⁴⁴.

La diversità nell'approccio riflessivo sulla natura del politico tra Arendt e Lefort si riverbera anche in una lettura alternativa sull'avvento della società moderna. Con l'ascesa della società moderna – secondo Hannah Arendt – si definisce il ribaltamento della fonte di soggezione degli individui: se nel passato era riassunta nella forza bruta anche in assenza di dominio, dato che nelle società premoderne l'individuo per liberarsi dalla necessità doveva costringere gli altri a lavorare per lui per provvedere alle proprie esigenze di vita, con la modernità la necessità prende il posto della forza perché il lavoratore non è più sottomesso ad un dominio brutale, ma è soggetto alla necessità intrinseca alla vita stessa³⁴⁵.

³⁴² Cfr. M. Abensour, M. Abensour, «Philosophie politique, critique et emancipation?», cit., p. 102.

³⁴³ ³⁴³ C. Lefort et M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'insitution du social», in *Textures*, n. 2-3, 1971, p. 8.

³⁴⁴ Cfr. M. Abensour, «Démocratie sauvage et Principe d'anarchie», cit., p. 227.

³⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *The Promise of politics*, cit., p. 148-149.

Pertanto, la comparsa delle società moderne, nel sancire l'avvento del mondo della necessità a discapito della libertà, ha condotto tutte le filosofie dalla storia a concentrare la propria riflessione su di esso, con la conseguente degenerazione del politico:

[...]greater consequence for the degradation of politics is that in the light of philosophy – for which the origin and principle, the *archè*, are one and the same – politics does not have an origin of its own: it came in to being only because of the elementary and prepolitical fact of biological necessity, which makes men need each other in the arduous task of keeping alive³⁴⁶.

Dalle parole di Arendt emerge una concezione delle società moderne come quelle società in cui a prevalere è il bisogno biologico, che governa e orienta la vita degli individui che, in quanto necessità-dipendenti, non sono liberi. L'asse riflessivo lefortiano sulla genesi delle società moderne è declinato invece diversamente e possiamo individuarne il percorso logico a partire dalla sua analisi delle società premoderne, che lo conduce ad affermare che il politico, inteso come messa in forma peculiare del sociale in cui le varie sfere d'attività che vi troviamo sono distinte le une dalle altre, nasce allorquando si verifica l'allontanamento dall'ordine naturale tipico delle società *stagnanti* o primitive, sulle quali sfumature torneremo più avanti. Infatti, se queste ultime erano fondate su degli ordini gerarchici prestabiliti, in cui la dimensione della trascendenza divina era fonte del loro ordine e della loro unità che le rappresentava come corpi incorporati, le società moderne hanno visto la destrutturazione di tutti i marcatori di certezza nel preciso momento in cui la legittimazione sociale non derivava più da un ordine naturale o soprannaturale acquisito, data la loro indeterminatezza e scissione da un corpo (*mistico* – Dio – oppure *fisico* – il monarca) che ne assumeva la carnalità.

L'unico luogo in cui le società moderne acquisiscono unità è il luogo del potere, e soltanto nel caso in cui quest'ultimo si presenti come luogo vuoto; è nella sua vacanza e in quanto polo simbolico che la società apprende l'immagine di sé stessa, vedendosi unita nella sua indeterminazione, che sfugge ad ogni appropriazione. La modernità in sostanza si manifesta attraverso la soppressione del corpo del Re, sia il suo corpo naturale che il suo corpo mistico. Se nelle società premoderne il corpo del Re, rappresentando l'unità del potere, aveva la funzione di mediare tra il mondo sensibile e quello soprannaturale (tra il visibile e l'invisibile, richiamando Merleau-Ponty) e attraverso tale mediazione il corpo incarnava l'identità della società, con l'avvento della modernità nessun corpo può più impersonare l'identità societaria, né fungere da ponte con un'entità esterna e invisibile da cui si può trarre una legittimazione trascendente.

³⁴⁶ Ivi, p. 83.

Questo non vuol dire che il luogo del potere scompare, ma questo continua ad esistere come vuoto e come polo simbolico in virtù di una rappresentazione. Questa vacanza del luogo del potere impedisce alle società moderne di chiudersi in sé stesse presentandosi come indeterminate e aperte.

Secondo Lefort Hannah Arendt aveva diluito due fenomeni differenti, quali la teoria della storia come movimento della necessità, alla quale gli individui e le società sono soggetti, e il movimento incessante che caratterizza invece tutti gli ambiti societari, da quello economico a quello sociale, di cui già Tocqueville aveva parlato ne *La Democrazia in America* in relazione al manifestarsi delle caratteristiche della nascita democrazia³⁴⁷.

Sia Arendt che Lefort, però, concordano sul fatto che la forma di una società non può essere determinata da una sorta di esternalità alienante la società stessa, impositiva di una forma precisa, senza pregiudicare la garanzia di ogni manifestazione di libertà sociale e individuale. Tuttavia, vi è una sostanziale divaricazione concettuale tra i due filosofi, dal momento che Arendt esclude, contrariamente a quanto invece sostiene Lefort, la differenza esistente tra l'effettivo luogo del potere e il luogo vuoto del potere stesso. Per essere più precisi, appare utile richiamare il concetto di alienazione da cui si dipana l'assunto arendtiano, quell'alienazione che si presenta anche nel passaggio dalla forma di regime monarchico a quello democratico. In tale movimento si realizza la trasformazione dal *one-man-rule* al *no-man rule*³⁴⁸, in cui quest'ultima declinazione del potere, piuttosto che configurarsi come potere di nessuno, si concreta – secondo Arendt – in una tipologia di dominio tra i più tirannici. Il *no-man rule* produce una nuova forma di alienazione di tipo anonimo (che ci rimanda a Tocqueville).

Per Hannah Arendt dunque, sia per quanto concerne il regime monarchico che rispetto alla democrazia rappresentativa, l'esistenza di un potere esterno assume una connotazione negativa, cosa che la induce a prediligere quelle forme di autogoverno in cui è la comunità che si dota autonomamente di proprie regole senza l'intermediazione dei rappresentanti o dello Stato. Rispetto alla democrazia rappresentativa, in *Sulla Rivoluzione* Arendt afferma come questa non possa rappresentare una garanzia per la libertà pubblica:

Comunque stiano le cose, né i cittadini in generale né i pensatori politici in particolare nutrono dubbi sul fatto che i partiti, col loro monopolio delle liste elettorali, non possono essere considerati organi popolari, ma sono al contrario efficacissimi strumenti per ridurre e controllare il potere dei cittadini. Che il governo rappresentativo sia di fatto diventato un governo oligarchico è purtroppo vero, anche se non nel senso classico di governo di pochi nell'interesse di quei pochi; ciò che oggi noi chiamiamo democrazia è una forma di governo

³⁴⁷ Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, cit., p. 264.

³⁴⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1998, p. 40.

in cui i pochi comandano, o almeno lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi³⁴⁹.

Di contro Lefort nel riconoscere che la libertà pubblica nelle società premoderne – in cui il luogo del potere è legato ad un esterno trascendente (l'ordine naturale o la divinità) – viene annientata, nello Stato democratico moderno vi è un luogo vuoto del potere che in quanto esterno alla società assurge a garanzia di libertà, anche attraverso il riconoscimento del conflitto e dell'indeterminazione.

Dal punto di vista di Lefort Hannah Arendt, così come Marx, interpreta le società moderne come società alienanti in quanto la legge del movimento e le profonde trasformazioni che ivi intervengono sono collegate a forze esterne come l'economia, la storia o da fattori di natura biologica, i quali non permettono alla filosofia del totalitarismo di carpire la dimensione simbolica che invece distingue la modernità. Se nelle società primitive l'armonia di queste è dettata da un ordine naturale che ne domina la forma, quelle moderne invece – secondo Lefort – manifestano la loro tipicità nell'emancipazione da ogni tipo di gerarchia, per cui la legittimazione del potere a fondamento delle società nella modernità si realizza in una sua mancanza, che si riflette tra l'altro in una maggiore autonomia delle varie sfere (economiche, sociali, biologiche), oltre che in una chiara delimitazione della sfera del politico. Di questo ne troviamo sintetizzato il concetto nella prefazione a *Élément d'une critique de la bureaucratie*:

J'observai que le phénomène de la décomposition sociale, de l'aliénation des classes et des individus, sitôt qu'on s'y arrêtait, ne permettait pas de repérer et d'apprécier tout ce qui avait surgi de la destruction de l'ancienne société politique, imprimant ses hiérarchies dans un ordre naturel, agencée sur le modèle d'un corps, contenant et masquant ses divisions internes³⁵⁰.

Arendt, per Lefort, aveva trascurato come Marx di distinguere la diversificazione dei campi dell'esistenza, dei modi di agire, del differente sviluppo del conflitto tra le opinioni, la distinzione tra il pubblico e il privato, la separazione del politico dall'ambito economico, giuridico e scientifico³⁵¹.

Il giudizio di Lefort sulla democrazia moderna rappresentativa nasce da una visione meno semplificata dei fenomeni che la strutturano, grazie all'inserimento della categoria ermeneutica del simbolico. Questo gli permette di individuare non solo le patologie che affliggono le società

³⁴⁹ Id., *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 312.

³⁵⁰ C. Lefort, «Préface», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 10.

³⁵¹ Cfr. *ibidem*.

democratiche, come il linguaggio stereotipato delle opinioni, *il regno dell'anonimato e il regno dell'uniformità*³⁵² ma di evidenziarne anche i risvolti positivi, come l'eterogeneità della vita sociale che permette di preservare quell'indeterminatezza che ne garantisce la democraticità

La democrazia si rivela così come la società storica per eccellenza, la società che, nella sua forma, accoglie e preserva l'indeterminazione, in netto contrasto con il totalitarismo, che istituendosi all'insegna della creazione dell'uomo nuovo, si dispone in realtà contro tale indeterminazione e pretende di detenere la legge della sua organizzazione e del suo sviluppo, delineandosi segretamente, nel mondo moderno, come *società senza storia*³⁵³.

È in queste parole che leggiamo ciò che allontana Lefort da Hannah Arendt e che si traduce in un diverso approccio alla comprensione e approfondimento dei sistemi democratici; una distanza che porterà i due filosofi a divergere sul tema peculiare comune, l'analisi del totalitarismo. Per approssimarci ad una comparazione tra i due sistemi di pensiero, cercando di carpirne similitudini e contrasti, risulta imprescindibile richiamare gli assunti chiave dell'approccio arendtiano al sistema totalitario. Questi possono essere riepilogati in tre elementi tipizzanti lo studio del fenomeno: il concetto di necessità storica imposto, secondo Arendt, dal totalitarismo, secondo il quale la necessità viene incorporata all'interno di una legge, la legge di Natura del nazismo, o la legge della Storia che caratterizza il determinismo comunista.

La seconda caratteristica dell'analisi di Arendt è il ruolo delle ideologie nella logica totalitaria, le quali come sostiene la filosofa «ritengono che una sola idea basti a spiegare ogni cosa nello svolgimento dalla premessa, e che nessuna esperienza possa insegnare alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica»³⁵⁴. L'ideologia secondo Hannah Arendt si realizza quando una semplice idea assurge a fattore esplicativo dell'intero sistema esistenziale:

Esse (le ideologie) ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà³⁵⁵.

Un terzo principio costitutivo dell'argomentazione proposta da Hannah Arendt è il concetto di terrore che, oltre ad essere complemento del sistema di propaganda, rappresenta la vera essenza del regime totalitario³⁵⁶ in quanto strumento di dominio totale ed elemento creatore di instabilità sociale.

³⁵² Cfr. Id., «La questione della democrazia», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 25.

³⁵³ Ivi, p. 25-26.

³⁵⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 643-644.

³⁵⁵ Ivi, p. 645.

³⁵⁶ Cfr. ivi, p. 475.

Questi elementi di riflessione di Hannah Arendt saranno oggetto della discussione lefortiana in vari contributi³⁵⁷ che il nostro autore ha consegnato come appendice alla sua analisi critica del fenomeno totalitario.

Prima di procedere ad una comparazione per punti, anche se avremo modo di approfondire successivamente tutta l'articolazione dell'approccio teorico di Lefort al fenomeno totalitario, al fine di rendere d'agevole comprensione il raffronto delle argomentazioni portate avanti dai due filosofi, sintetizziamo qui alcuni fondamenti caratterizzanti la teoria totalitaria di Lefort.

Dopo gli studi su Machiavelli e l'uscita di *Arcipelago du Goulag* di Alexander Solgenitsin, Claude Lefort ha dedicato alcuni anni allo sviluppo della sua teoria sul totalitarismo. È del 1979 l'articolo «L'image du corps et le totalitarisme», contenuto in *L'invention démocratique*³⁵⁸, in cui Lefort tenta un primo approccio organico al tema. Alla luce della crucialità del conflitto come determinante la legittimità democratica il corrispettivo alternativo e deviato offerto dal totalitarismo si afferma per mezzo di un concetto di corpo politico che il sistema totalitario esibisce degenerato; tale corpo politico diviene infatti corpo pieno nella commistione delle dimensioni del sociale e del politico in una sintesi perversa rappresentata dalla figura del Popolo-Uno. La comparsa del Popolo-Uno è la negazione della divisione costitutiva della società³⁵⁹. Il disconoscimento del conflitto avviene per mezzo dell'affermazione dell'ideologia di cui un partito si serve come suo principio d'azione. Si realizza così un'identificazione tra popolo, proletariato, partito e direzione di partito che culmina con la sua fusione nell'Egocrate:

À chaque fois, un organe est à la fois le tout et la partie détachée qui fait le tout, qui l'insitue³⁶⁰.

Tale rapporto simbiotico e concatenato nega la divisione permettendo la condensazione di quelli che Lefort definisce «divers domaines de l'existence sociale». Ciò che si realizza nel totalitarismo non è una ripresa della concezione classica del corpo politico, anche se da questa procede, ma è la proposta di un inedito, un corpo di tipo meccanico³⁶¹ che fa sì che la società appaia come un automa dietro la parvenza dell'armonia delle sue parti.

³⁵⁷ A tal proposito si segnalano: C. Lefort, «Hannah Arendt: antisémitisme et génocide des juifs», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 505-528; Id., «Le concept de totalitarisme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 869-891; Id., «Thinking with and against Hannah Arendt», in *Social Research*, Vol. 69, n. 2, The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 447-459; Id., «Legge di movimento e ideologia secondo Hannah Arendt», in Id., *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Elèuthera, Milano, 2000, pp. 155-167.

³⁵⁸ C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 159-176.

³⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 165.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 167.

³⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 169: «Pour employer un terme qui a quelque chance de mieux faire sentir la discordance de la représentation totalitaire, je dirai que l'image du corps se combine avec celle de la machine».

Il sentiero teorico seguito da Lefort per fornire una genealogia del concetto trae la sua origine dalla sua idea di corpo politico e dal *cleavage* prodotto al momento della sua mutazione democratica, allorquando si realizza la distruzione *de le corps du roi*³⁶², figura mistica in cui la società trovava la sua raffigurazione e unità nel riconoscimento simbiotico con esso, e la corporeità del sociale si dissolveva in una disincorporazione degli individui³⁶³. L'intuizione lefortiana dunque, per specificare la nascita del totalitarismo, è quella di ricondurre quest'ultimo ad una filiazione democratica. Dato che la democrazia è quella forma di società in cui il potere non può essere occupato legato ad una rappresentazione del suo luogo come vuoto, la conseguente incertezza che ne scaturisce diviene potenziale creatrice di sforzi di risoluzione e soluzione delle minacce democratiche che lasciano ampi spazi al tentativo di occupazione totalitaria. Il totalitarismo dunque propone un peculiare dispositivo che si assume il compito di condensare potere e società eliminando ogni parvenza di divisione al fine di sradicare quell'indeterminazione che tipizza i sistemi democratici³⁶⁴.

La sintesi dei due approcci ci è utile come chiave ermeneutica della critica lefortiana. Pur essendo ritenuta da Lefort come una pensatrice cruciale nella comprensione dei sistemi totalitari, Hannah Arendt si è servita di argomentazioni che per Lefort non possono essere considerati criteri esaustivi nell'esegesi del fenomeno e che a volte vengono esposte in maniera confusa; uno di questi è il concetto di terrore che attraverso l'ideologia figura – nell'impostazione argomentativa arendtiana – come criterio identificativo del totalitarismo.

Lefort si chiede cosa Hannah Arendt intenda con dominazione totale e come tale progetto si sia potuto realizzare attraverso l'ideologia e il terrore. Dal punto di vista di Hannah Arendt il sistema di dominio totalitario si realizza per mezzo dell'ideologia, la quale per essere efficace necessita del terrore e della propaganda. Se il terrore, sia per Lefort che per Hannah Arendt, non è solamente un semplice strumento di cui il regime nazista e quello sovietico si servivano, tuttavia, rispetto alla funzione che questo esercitava nell'instaurazione del sistema di dominio, i due autori ne forniscono un'interpretazione dissimile soprattutto in relazione al concetto di legge.

Il totalitarismo, nella logica arendtiana, è un'esperienza inedita e priva di paragoni nella storia; esso produce l'annullamento delle differenze tra potere legittimo e potere arbitrario, tra leggi positive e leggi illegittime³⁶⁵. Hannah Arendt tenta una sua comprensione del totalitarismo puntando

³⁶² Il riferimento di Claude Lefort in questo caso è a Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1989.

³⁶³ Cfr. C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 172.

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 174-175.

³⁶⁵ Hannah Arendt in *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 633 scrive: «La politica totalitaria non sostituisce un corpo di leggi con un altro, non instaura un proprio *consensus iuris*, non crea con una rivoluzione una nuova forma di legalità. La sua non curanza per tutte le leggi positive, persino per le proprie, implica la convinzione di poter fare a meno di qualsiasi *consensus iuris*, pur non rassegnandosi allo stato tirannico di mancanza di ogni legge».

l'attenzione sul perverso statuto della legge che questo propone. Il regime di Stalin e quello di Hitler avevano ricondotto le loro azioni ad una legge suprema, quella della Storia o della Natura, travolgendo la soggettività e annullando ogni possibilità di giudizio e comprensione critica. Queste leggi si distinguono per Hannah Arendt come leggi di movimento, per mezzo delle quali si ripeteva una necessità, quella della creazione costante di nemici o classi da eliminare, mettendo in pratica quella che lei stessa definisce *law of killing*, da cui il terrore totalitario discendeva. Quest'ultimo dunque assurge a *modus operandi* di sistema che permette alla legge di movimento di essere eseguita. Affinché tale legge venga supportata dal consenso del numero, dagli individui che ne eseguano i dettami e che ne garantiscano l'applicazione, è necessaria la diffusione dell'ideologia, che costituisce l'architrave ultimo del successo totalitario.

Il terrore, poi, è l'elemento del sistema che distrugge in modo continuo e disordinato ogni forma di istituzionalizzazione del potere per garantire alla legge di movimento di continuare a marciare³⁶⁶.

Della diversa declinazione semantica del terrore è Bernard Flynn che ne riassume la eterogenea sostanza arendtiana e lefortiana

Lefort's notion of terror is very opposite of Arendt's; according to her, terror has the effect of destroying solidification, whereas according to him it has the effect of bringing about an imaginary unity³⁶⁷.

Lefort interpreta il terrore totalitario come il mezzo attraverso cui il sistema opera in modo frenetico per annullare la divisione sociale al fine di istituire una fantasmatica parvenza di unità, il Popolo-Uno. La società così consegnata ad un'uniformità fittizia può essere realizzata solamente per mezzo dell'individuazione dei nemici e della loro eliminazione, in contrapposizione al Popolo che da tale riflesso appare livellato. Il terrore asservito al potere per espletare la sua funzione dovrà essere esercitato in modo continuo creando in modo protratto e costante dei nemici, per mezzo dei quali si afferma e si legittima. Come afferma Lefort in *L'image du corps et le totalitarisme*

La constitution du peuple-Uno exige la production incessante d'ennemies. Il n'est pas seulement nécessaire de convertir fantasiquement des adversaires reels du régime ou des opposant reels en figure de l'Autre maléfique, il faut les inventer³⁶⁸.

³⁶⁶ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 640.

³⁶⁷ B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, cit., p. 214.

³⁶⁸ C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 166.

L'hostis publicus del diritto romano, di cui Nerone subì il marchio, nel 1917 in uno degli scritti di Lenin ricompariva nella variante di *nemici del popolo*

[...] purchè siano abbattuti, non soltanto in politica ma anche nella vita economica di tutti i giorni i nemici del popolo: i ricchi, i loro reggicoda, poi i furfanti, i parassiti, i teppisti. Nessuna pietà per questi nemici del popolo, nemici del socialismo, nemici dei lavoratori. Guerra a morte ai ricchi e ai loro reggicoda, gli intellettuali borghesi; guerra ai furfanti, ai parassiti e ai teppisti: gli uni e gli altri, i primi e i secondi sono fratelli, figli del capitalismo, rampolli della società feudale borghese, società in cui un pugno di uomini spogliava il popolo e si faceva beffe di lui [...] ³⁶⁹

In relazione ai bisogni del regime, dunque, la propaganda totalitaria sfrutta una semantica evocativa di sentimenti negativi, vaga e generica al fine di essere potenzialmente ostensibile a chiunque, diffusa capillarmente dal discorso totalitario, di modo che all'uditore giunga il messaggio inequivocabile che chiarisca chi personifica la minaccia al sistema, l'avversario di volta in volta incriminato.

La critica di Lefort si concentra poi sull'ambiguità nell'interpretazione dell'ideologia proposta da Arendt. Pur affermando che «nessuno prima di lei aveva colto così bene la formazione di un nuovo sistema di pensiero»³⁷⁰, contemporaneamente Lefort ne denota la generalità. Sono tre le caratteristiche dell'ideologia proposte all'interno di *Le origini del totalitarismo*: l'ideologia è la logica di un'idea che pretende di spiegare l'intero processo storico; non è suscettibile di obiezioni scaturite dall'esperienza; prende avvio da premesse assiomatiche dalle quali vengono dedotte tutte le conclusioni. La logica interna all'ideologia si inserisce in un movimento, quello della Storia o quello della Natura, concepite a loro volta come leggi di movimento per cui quando gli uomini all'interno del regime totalitario obbediscono a tali leggi vengono assunti inevitabilmente nel movimento. È l'incorporazione della legge nell'uomo e la loro identificazione reciproca che costituisce nella trattazione arendtiana l'inaudita novità del sistema totalitario. Ciò che suggerisce Hannah Arendt è che in tali contesti emerge una nuova legge di pensiero, un nuovo regime di pensiero; questo induce Lefort ad affermare che il fattore ideologico da lei proposto porti il marchio di un «intellectual terrorism»³⁷¹, da distinguere dal terrorismo politico, in quanto l'ideologia non basta a produrre un radicale cambiamento della realtà. Anche se Lefort riconosce la funzione centrale dell'ideologia,

³⁶⁹ V.I. Lenin, «Come organizzare l'emulazione», in Id., *Opere complete. Settembre 1917 – febbraio 1918*, tomo XXVI, Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 391. Il testo è stato scritto il 25-28 dicembre del 1917 (7-10 gennaio 1918).

³⁷⁰ C. Lefort, *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, cit., p. 158.

³⁷¹ Id., «Thinking with and against Hannah Arendt», cit., p. 452.

tuttavia egli non la presenta come la logica di un'idea, ma quale fondamento simbolico attraverso il quale il potere politico totalitario mira a coincidere e a fondersi con la società.

La mancanza di chiarezza nell'esposizione di Hannah Arendt rispetto all'ideologia viene enfatizzata da Lefort in quella che possiamo definire una antinomia argomentativa. Se infatti la filosofa sostiene che l'ideologia è utile e necessaria alla legge di movimento per far sì che vi sia chi obbedisce alla legge del sistema e chi ne divenga vittima, contemporaneamente essa afferma come tale legge di movimento tragga origine dall'ideologia. Ciò sembra far prevalere il fattore ideologico sull'azione effettiva dei singoli attori politici, anche se di contro è lei stessa ad affermare come la logica che permeava l'intera struttura di governo totalitario era stata opera esclusiva di Hitler e Stalin, dando particolare rilevanza agli attori politici principali.

Ciò che non permette ad Hannah Arendt di non cadere in una contraddizione è – a parere di Lefort – l'aver tralasciato l'analisi del ruolo del partito.

Nel regime totalitario infatti il potere è concentrato all'interno del partito unico, autorità investita dall'esercizio del potere con diretta emanazione del popolo e la cui azione si ramifica e raggiunge ogni ambito di vita degli individui, configurando il totalitarismo come quel regime dove tutto si presenta come politico. Quando Hannah Arendt parla della perversione della legge nei sistemi totalitari e di come questa legge (della Storia o della Natura) «va(da) alle fonti dell'autorità da cui il diritto positivo ha ricevuto la sua legittimazione»³⁷² – nota Lefort – ci si aspetterebbe che la filosofa indicasse quale sia l'autorità che in un sistema totalitario ha permesso l'identificazione dell'uomo con la legge e di istituire una legge della storia che oltrepassa gli uomini e li domina. L'autorità in questione non può che essere il partito, che Arendt non contempla nel suo ragionamento per la difficoltà di ammettere – a parere di Lefort – che la legge della Storia si possa strutturare nella realtà, in quanto da essa stessa ritenuta fittizia³⁷³. Arendt si era dunque concentrata sulla legge di movimento tralasciando la funzione esercitata dal partito come polo di unità e stabilità per la società sovietica:

She sees that the totalitarian destruction of a regime of law annuls plurality to the benefit of One man of gigantic proportion, but she does not see that the One is a figure of immobility. Totalitarian ideologies claim that they have resolved the conflicts that were at the heart of historical change³⁷⁴.

³⁷² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 632.

³⁷³ Si veda in C. Lefort, *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, cit., p. 160: «È quasi superfluo precisare che, dal suo punto di vista [della Arendt], questa legge [della storia] non esiste. Anche se, a quanto ci dice, nulla accade senza fare riferimento ad essa, questo concetto rivela soltanto “la mostruosa pretesa di risalire alla fonte dell'autorità”. È dunque una legge fittizia: la politica comunista è guidata da una finzione».

³⁷⁴ B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, cit., p. 259.

Sostanzialmente Lefort rileva come Hannah Arendt non sia stata chiara nel distinguere l'ideologia dall'effettivo funzionamento del sistema.

Un ulteriore argomento di divaricazione tra l'approccio di Lefort e quello di Arendt concerne la concezione della società totalitaria come atomizzata e pertanto adatta ad un dominio totale. Lefort riconduce tale assunto ad una precisa idea di democrazia come società di massa nella quale si era verificata, oltre alla «*décomposition de l'État-nation*»³⁷⁵, la destrutturazione delle classi sociali. I movimenti nazionalistici, come quello comunista e nazista, nel discorso di Arendt attecchirono facilmente anche grazie alla comparsa di un nuovo tipo di uomo, massificato e apatico

Le masse si formarono dai frammenti di una società atomizzata, in cui la struttura competitiva e la concomitante solitudine dell'individuo erano state tenute a freno soltanto dall'appartenenza ad una classe. La principale caratteristica dell'uomo di massa non era la brutalità e la rozzezza, ma l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali. Provenendo dalla società classista dello stato nazionale, le cui crepe erano state saldate col sentimento nazionalistico, era naturale che queste masse, nell'imbarazzo della nuova esperienza, tendessero ad un nazionalismo estremamente violento, a cui i loro capi cedettero contro i propri istinti e propositi per ragioni puramente demagogiche³⁷⁶.

La disintegrazione del sociale dunque, causata dai nazionalismi tedesco e sovietico, ha sortito i suoi effetti per mezzo dell'annullamento di quelle libertà legate ad una società individualistica di tipo borghese ed estremamente competitiva.

Quest'argomentazione non appare a Lefort sufficiente a spiegare il senso profondo di ciò che hanno rappresentato effettivamente i due fenomeni nelle loro due diverse declinazioni. Il punto focale dal quale Arendt si era discostata era l'obiettivo al quale i due regimi puntavano, ossia la distruzione della democrazia moderna e dei suoi principi fondanti, cosa che implicava non semplicemente il sovvertimento della democrazia di tipo rappresentativo, ma più precisamente di una determinata forma di convivenza sociale, in cui era ammesso il pluralismo delle opinioni, una molteplicità di credenze e modalità di espressione, drammaticamente negate con il regime totalitario.

Secondo Lefort, Arendt aveva confuso i concetti di molteplicità e di moltitudine. Ciò che il sistema totalitario realizza è per l'appunto la riduzione del molteplice all'Uno, dove per molteplice non si intende la moltitudine, ossia una massa di individui dissociati, ma quell'elemento con cui si può individuare lo sviluppo della società civile e la sua potenzialità creativa:

³⁷⁵ Cfr. C. Lefort, «Le concept de totalitarisme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 889.

³⁷⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 439.

La «réduction du multiple à Un», qui s'opère dans le régime totalitaire, nous ne pouvons la concevoir qu'à la condition de ne pas confondre la «multiplicité» avec la multitude, c'est-à-dire la masse des individus dissociés, d'y trouver le signe du déploiement d'une société civile, de sa différenciation et de la créativité qui l'accompagne³⁷⁷.

Benché Hannah Arendt fosse pienamente consapevole dell'unicità della frattura totalitaria novecentesca, nel ricercare la fonte della sua iniziazione nell'ideologia, in una nuova concezione della storia o nell'atomizzazione degli individui e delle masse – secondo Lefort – aveva tralasciato di analizzare a fondo la novità della forma sociale sorta in Unione Sovietica:

She denounced the myth of the One without considering the scheme of a new symbolic order. That is the reason why she has not measured the abyss that separates two forms of society: totalitarianism and modern democracy³⁷⁸.

L'avventura totalitaria non era stata una semplice manifestazione di dominio totale realizzata attraverso l'istituzione di una legge suprema alla cui base vi era un'ideologia, ma aveva piuttosto determinato la costituzione di una nuova simbologia del sociale che negava la differenziazione interna e quelle articolazioni che avrebbero invece consentito a ciascuno di rapportarsi alla realtà. Questa nuova società totalitaria per Lefort è omogenea nella misura in cui nega ogni opposizione al suo interno, alimentandosi attraverso la continua proposizione di una divisione, quella tra il popolo e i suoi nemici; è chiusa in sé stessa, dal momento che abolisce l'indeterminazione che la caratterizza in essenza.

Le osservazioni lefortiane conclusive sull'analisi del pensiero di Hannah Arendt vengono condensate in un giudizio, definito dal nostro autore con sconcerto, che ritroviamo a conclusione di un contributo di Lefort contenuto nella sua raccolta di *Saggi sul Politico. XIX e XX secolo*. Ciò di cui si meraviglia Lefort è come l'autrice non si sia mai interessata, nella sua riflessione teoretica sul totalitarismo, alla democrazia in quanto tale, collegando questa mancanza ad un'ostilità di Arendt verso le forme di governo rappresentativo; in tal modo avrebbe perso di vista il fulcro dell'azione totalitaria che, nel tentare di trasformare la società in corpo unito proprio in virtù del capovolgimento democratico che il nazismo e lo stalinismo proponevano, costruiva la fusione tra polo del potere e polo della legge, aboliva la divisione sociale e il pluralismo delle opinioni, che erano invece i tratti caratteristici della democrazia moderna³⁷⁹.

³⁷⁷ Cfr. C. Lefort, «Le concept de totalitarisme», cit., p. 890.

³⁷⁸ Id., «Thinking with and against Hannah Arendt», cit., p. 459.

³⁷⁹ Cfr. Id., «Hannah Arendt e la questione del politico», in Id., *Saggi sul Politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 74.

Capitolo III

“La teoria politica di Claude Lefort”

3.1 Archeologia del potere

Per comprendere l’approccio innovativo di Lefort sul tema del potere nel campo della filosofia politica è necessario richiamarsi alla sua analisi sulla natura della modernità. L’interpretazione lefortiana della modernità politica non si limita alla mera rappresentazione di un’epoca, quella del trionfo della soggettività e dell’individualismo, ma piuttosto la identifica come quel tempo in cui si verifica «la dissolution des repères derniers de la certitude, dont la démocratie moderne – lui – paraît être le théâtre»³⁸⁰. La dissoluzione dei marcatori di certezza ha un portato esperienziale che percorre i sentieri della storia, intercalati da una serie di rotture modificatrici della rappresentazione delle società nell’ambito del politico.

In *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica* Lefort analizza le società nella loro duplice configurazione dicotomica moderna e premoderna, dalla cui differenza emerge un dissimile approccio teologico-politico al reale. Nelle società primitive la dimensione del simbolico si trova al di fuori della società stessa, proiettata nella natura o nelle divinità, in un esterno che conferisce senso alla società nell’unione tra immaginario, reale e simbolico. Di contro in quelle moderne assistiamo ad un distacco tra il simbolico e il reale che, con il rovesciamento dell’ordine monarchico e teologico-politico, realizza quella che Lefort definisce «désincorporation et désintrinsication du savoir, de la loi et du pouvoir»³⁸¹, ossia una mutazione simbolica del potere che oltre a levarsi al di sopra della società contemporaneamente viene generato da essa. Quest’ultima declinazione è tipica della società democratica e della sua peculiare messa in forma che rende esplicita una «nuova determinazione–figurazione del luogo del potere»³⁸², condizione caratterizzante di ciò che Lefort chiama “il politico”.

Cosa si intende dunque per potere? Con questa domanda Claude Lefort struttura il suo contributo “*Le Pouvoir*”³⁸³, contenuto in *Le Temps Présent*, che compendia le sue numerose referenze ermeneutiche che, nel corso della sua produzione scientifica, elabora sul tema del potere.

³⁸⁰ C. Lefort, «La dissolution des repères et de l’enjeu démocratique», in Id., *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 551.

³⁸¹ Id., «La dissolution des repères et de l’enjeu démocratique», cit., p. 560.

³⁸² Id., «Permanenza del teologico-politico?», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 269.

³⁸³ Id., «Le pouvoir», in Id., *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 981.

L'analisi contenuta nella teorica lefortiana non punta ad una definizione del confine etimologico del lemma o a una mera descrizione del *mot pouvoir* incentrata sull'elaborazione di uno studio scientifico che si incarichi di specificarne la natura, l'origine e le modalità del suo esercizio³⁸⁴. Lefort intende in premessa fissare i criteri e i caratteri che lo costituiscono. Benché infatti non si possa ridurre il potere al dominio, alla potenza, al comando e all'autorità questo risulta inevitabilmente legato all'esercizio dell'influenza decisionale negli affari pubblici e alla disponibilità dei mezzi di coercizione³⁸⁵, rappresentando comunque quell'istituzione che conferisce al sociale la sua configurazione come raggruppamento politico³⁸⁶, visibile nella sua *mise en scène*

Il requiert un cérémonial, une étiquette – cela, qu'il se manifeste sous les traits d'un personnage ou bien d'une assemblée dont la souveraineté se pare d'emblèmes qui signalent son éminence³⁸⁷.

In spazi societari differenti, interrogarsi sul potere non può prescindere dalle modalità con cui il sociale si istituisce. L'errore della scienza politica è stato infatti, secondo Lefort, quello di aver circoscritto il politico ad un settore particolare tra gli altri, scindendolo dall'ambito economico, dal sociale e dal giuridico, al fine di produrre una teoria razionale e scientifica. Analizzare il fenomeno del potere invece non può prescindere dall'*institution du social*³⁸⁸ in quanto fenomeno simbolico che promana dalla società in cui si palesa, società che porta in sé i segni che le conferiscono senso nella contingenza nella sua organizzazione complessiva.

In queste ultime osservazioni si può notare come il tema del potere assuma in Lefort una valenza ambivalente, perché da un lato manifesta un'esteriorità rispetto alla società dal momento che si riflette al di sopra di essa; dall'altro, «c'est du cœur même de la société qu'émergent les revendications qui limitent le pouvoir en faisant poser sur lui une menace»³⁸⁹. Nella sua forma di esteriorità, dunque, il potere diviene strumento d'articolazione tra dentro e fuori della società e contemporaneamente rappresenta tuttavia un suo polo interno alla quale la società stessa può opporsi.

³⁸⁴ Cfr. *ivi*.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 983.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Il concetto di *institution* Lefort lo mutua da Maurice Merleau-Ponty arricchendolo. Se per il suo maestro quest'ultimo termine veniva utilizzato in senso storico-ontologico, quale insieme di eventi di un'esperienza che conferiscono senso a delle esperienze successive, fino a divenire storia con una tensione verso l'avvenire, Lefort lo declina in senso politico-antropologico indicando con l'*institution* il modo in cui le società acquisiscono un determinato ordine e forma politica (*mise en forme*). Per un approfondimento sul tema si segnala: M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Parigi 2003.

³⁸⁹ C. Lefort, «Aperçu d'un itinéraire, entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret», cit., p. 354.

Quest'ambiguità è tale che contemporaneamente, il potere si rivela per la prima volta non localizzabile e localizzato. Non localizzabile in quanto sorge dall'incrocio di due movimenti che rinviano l'uno all'altro, si genera dalla società che genera; ma necessariamente localizzato, in quanto conflitto nel campo del sociale³⁹⁰.

Questa tensione significativa del potere percorre l'intera opera di Lefort, nella quale si può leggere una costante volontà di limitarlo. La sua avversione al potere la rintracciamo sia nel primo Lefort, in *Socialisme ou Barbarie*, dove affiora nella lotta alla burocratizzazione societaria, nella critica della forma organizzativa partitica e la sua tendenza alla degenerazione burocratica, sia nelle riflessioni successive a *Le travail de l'œuvre*, in cui emerge una costante contrarietà verso ogni forma di centralizzazione del potere e del dominio.

In una stretta connessione tra società e potere, Lefort dunque problematizza il tema attraverso un confronto tra le diverse trasformazioni avvenute nelle società premoderne e moderne e il tipo di potere che vi si manifesta. La primaria trasformazione dalla quale si avvia l'incipit riflessivo è quella individuabile nel momento fondativo del potere, una volta che la *désintrinsication* tra l'ordine sociale e l'ordine del mondo, la disarticolazione tra il reale e il simbolico, si rende manifesta quando il potere si scopre nella sua alterità non più come riflesso di un ordine stabilito, trascendente o naturale. Quest'alterità del potere implica che la sua comprensione non è legata all'empiricamente determinato, ma quando si concepisce come indissociabile dalla sua rappresentazione, la quale è a sua volta costitutiva dell'identità sociale³⁹¹.

Qualora invece il potere annullasse questa sua natura duplice tra *dans* e *dehors* della società in cerca di stabilità, si manifesterebbe come totalitario. Il totalitarismo sopprime infatti quella ambivalenza che differenzia le società cosiddette di *Ancien Régime* o quelle primitive, che incorporavano il potere incarnandolo nella figura del monarca o del capo, da quelle moderne che invece sono fondate sull'ambivalenza del *Kratos*. In democrazia, quale forma di società opposta a quella totalitaria, tale scissione assurgerà infine a sua condizione ontologica.

Sono questi ultimi tre stadi di un percorso teologico-politico che porteranno Lefort agli assunti della sua teoria del potere, per mezzo proprio dell'analisi delle modalità con cui si mostra nelle società primitive e di *Ancien Régime*, nelle società moderne e infine in democrazia. Il viaggio teorico lefortiano nella genealogia del potere interseca il percorso riflessivo di Marcel Mauss e Pierre Clastres, fornendoci, attraverso l'analisi delle loro teorie, il quadro esplicativo che sottende all'universo di significato del potere quale *lieu vide*.

³⁹⁰ C. Lefort, «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 302.

³⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 303.

La lettura dell'*Essai sur le don* di Marcel Mauss³⁹², che per Lefort rappresenta un saggio sui fondamenti della società³⁹³, costituisce lo stimolo da cui partire per cominciare a delineare il potere come luogo di una mancanza. Nelle società descritte da Mauss il potere sociale e il potere politico si materializzano proprio nello scambio di doni, libero e gratuito ma tuttavia obbligatorio. Il *potlach* su cui si sofferma Mauss, pratica utilizzata dalle popolazioni indiane del nord America, è una forma esacerbata di tale scambio, attraverso il quale si determina l'investitura del capo in relazione alla capacità che ha di donare o distruggere le proprie ricchezze, sfidando gli altri a negare o rendere le loro. Questa consuetudine ha un carattere non irrilevante di bellicosità, data l'obbligatorietà di tale scambio totale; in cui, ricambiare il dono ricevuto o distruggere i propri beni equivale a «sottoporre l'altro al proprio sguardo, riguadagnarsi il nome, la faccia e la dignità»³⁹⁴. Dunque, tale attività si configura non come semplice baratto con valenza economica, ma come fatto sociale totale; la carica simbolica del rituale fornisce una rappresentazione tipizzante la strutturazione del potere di quelle società definite come stagnanti o senza storia³⁹⁵. Pur riconoscendone la conflittualità, tale scambio ha tuttavia la funzione ultima di realizzare un contesto di pace attraverso l'eliminazione del disordine³⁹⁶. Il *potlach* è un fatto politico costitutivo di una determinata forma di società, in cui il capo esibisce la sua potenza e afferma la sua supremazia gerarchica³⁹⁷. In queste società selvagge il capo tuttavia non governa, non esercita il potere di dare ordini, ma ha la sola funzione di regolare quest'universo di rituali in cui rileva una negazione:

³⁹² M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», dans *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924. Si segnala inoltre dell'autore *Sociologie et antropologie*, con un'introduzione di C. Lévi-Strauss, PUF, Paris, 1950.

³⁹³ C. Lefort, «Lo scambio e la lotta tra gli uomini», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 18.

³⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 26.

³⁹⁵ Le società storiche sono quelle società inaugurate dall'avvento della modernità, caratterizzate dall'apertura al nuovo ed esposte all'imprevisto. Si contrappongono alle società cosiddette senza storia o stagnanti premoderne, che rigettano il cambiamento non accettandolo se non in termini di catastrofe. La società storica per eccellenza secondo Lefort è la società democratica ossia quella società in cui legge, potere e conoscenza si trovano messi alla prova di un'indeterminazione tale che una volta che la società democratica è istituita non è mai stabile perché si rivela come un'avventura alla continua ricerca della propria identità, posta costantemente in discussione dall'esperienza della propria divisione. Si veda, C. Lefort, «Società senza storia e storicità», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., pp. 33-52. L'espressione *société sans histoire* che Lefort sostiene di avere estrapolato da Hegel per dimostrare come lo statuto delle società primitive sia impensabile nel quadro di una filosofia materialista o idealista, lo declina con il termine *stagnanti*, lo *steady-state* descritto da Gregory Bateson. La stagnazione infatti non è secondo Lefort uno stato di fatto riconducibile ad un debole sviluppo tecnico ma è il risultato di un processo di conservazione incosciente. La storia può infatti essere dominata da un principio di conservazione o da quello di trasformazione. Nelle società storiche è il secondo principio che domina mentre in quelle primitive rimane latente. Cfr. C. Lefort, «Répenser la démocratie», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 342-343; e Id., «Dialogue avec Pierre Clastres», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., pp. 309-310.

³⁹⁶ Contrariamente allo stato di natura hobbesiano, le società primitive descritte da Marcel Mauss si configurano come società che, in presenza di potenziali conflitti, si adoperano contro la guerra, e in cui la ricerca dell'armonia e della pace si realizza per mezzo dello scambio, strumento di mediazione tra eguali. Dunque, alla società pre statale hobbesiana di guerra di tutti contro tutti si sostituisce la concezione di società primitiva maussiana dello scambio di tutti con tutti.

³⁹⁷ Id., «Le pouvoir», cit., p. 986.

Attraverso il dono, rompe il legame che lo unisce alla cosa, ma questa negazione è vera solo se l'altro la riconosce, compiendola a sua volta [...] gli uomini attraverso un'identica operazione, quella del dono si confermano a vicenda di non essere le cose³⁹⁸.

È con tale dialettica del donare e ricevere, rendere o donare ad un altro che il potere politico e sociale si materializzano nello scambio come presenza e mancanza perpetua che, è evidente, assumono significato nella portata simbolica che assumono tali pratiche, dimensione che caratterizza pertanto anche il potere. Tale sistema di coesistenza istituisce un ordine comune che denota una riflessività sociale quale garante di un legame tra membri di un ordine che per mezzo dello scambio si riconoscono in reciprocità. Così la prassi dello scambio serve ad impedire ad un individuo di porsi al di fuori del dovere mutuale e di affermarsi come depositario di una posizione dominante. Oltre a servire da meccanismo relazionale, tale rituale istituisce un complesso di credenze che gli uomini utilizzano per stabilire o ristabilire il proprio rango o *status* sociale rendendolo riconoscibile³⁹⁹.

A confermare che il potere promana essenzialmente dalla comunità sono gli studi di Pierre Clastres, fondatore insieme a Claude Lefort della rivista *Libre* (1975-1979), che dedica gran parte della sua ricerca scientifica all'approfondimento delle società primitive⁴⁰⁰. Clastres, così come Lefort, indaga la dimensione politica della società tentando di tracciare un'archeologia del potere attraverso l'etnologia. È infatti nelle società primitive che si rintraccia già l'embrione del politico, perché tutte le società, ancorché selvagge, sono nella loro essenza *sociétés politiques*. Le comunità primitive di Clastres si qualificano per il loro rifiuto del potere, di quella divisione interna al corpo sociale che invece sarà il presupposto per la nascita dello Stato. Per questo, infatti, la sua concezione di società primitiva ha una carica innovativa proprio nella definizione che ne struttura la concettualizzazione quando la precisa come *société contre l'État*.

Tuttavia, come afferma Lefort, Clastres

N'affirmait pas qu'il existait des sociétés sans pouvoir, qui ignorait donc la division [...] il jugeait – ce qui est tout différent – que la société primitive s'était édifiée somme *société contre l'État*, qu'elle avait monté un système de défenses pour rendre impossible la formation d'un pouvoir qui, détaché de la communauté, aurait la liberté de se retourner contre elle, d'asservir ses membres à un chef⁴⁰¹.

³⁹⁸ Id., «Lo scambio e la lotta tra gli uomini», cit., p. 29.

³⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁴⁰⁰ Si segnalano di Pierre Clastres: «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», in *l'Homme*, tome 2, n.1. pp.51-65, 1962; *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974, trad. it. *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977; «Liberté, Malencontre, Innomable», postface à E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976; «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», in *Interrogations*, mars 1976; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, éd. de l'Aube, Paris, 1977; *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1980.

⁴⁰¹ C. Lefort, «Dialogue avec Pierre Clastres», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 313-314.

Non esistono dunque società senza potere – quel potere che secondo Clastres è immanente al fatto sociale ed è universale⁴⁰² –, ma società in cui possono sussistere configurazioni di potere diversificate: quello coercitivo e quello non coercitivo. Infatti, sarà anche in società in cui non sono presenti istituzioni come lo Stato che la questione del politico si porrà contestualmente a quella del potere: tutte le società contengono manifestazioni del potere, in quanto il sociale non può essere considerato separatamente dal politico. Ciò che cambia, per dirlo con le parole di Lefort, è

La mise en forme des rapports entre les hommes, les classes ou groupes, dont le principe était lié au mode de génération et de représentation du pouvoir⁴⁰³.

Pertanto, la discriminante ontologica tra le società è determinata dalla relazione che intercorre tra la sfera del politico e quella del sociale, non dunque l'assenza o presenza del potere. Ora le società primitive descritte da Clastres sono quelle in cui il potere si manifesta in modo non coercitivo, perché anche se si presenta come assoluto e completo non viene esercitato ma è apparente:

Détenir le pouvoir, c'est l'exercer: un pouvoir qui ne s'exerce pas n'est pas un pouvoir, il n'est qu'une apparence⁴⁰⁴.

Ciò che può sembrare una contraddizione accoglie una sua *ratio* con una specificazione: il potere nelle società selvagge è di tipo comunitario, risiede nel gruppo, quello che detiene il capo altro non è che una simulazione; tale duplicità semantico-ontologica serve a coniugare da un lato la minaccia che rappresenterebbe l'esercizio di un potere effettivo della *chefferie*⁴⁰⁵ e dall'altro a rendere manifesta la sovranità effettuale del corpo sociale.

La cerimonia della *puissance* di tale potere comunitario si condensa in un rituale che Clastres ci descrive nella pratica del marchiare il corpo dei giovani del gruppo. L'iscrizione sul corpo ha la funzione di imprimere sulla pelle la legge della tribù, che è un messaggio simbolico di uguaglianza, ossia «tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne vaux pas plus qu'un autre»⁴⁰⁶. Tale legge primitiva in sostanza stabilisce il divieto di divisione interna, il contrasto alla disuguaglianza tra i membri della tribù al fine di evitare che possa sorgere un potere separato dalla società

⁴⁰² Cfr. P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit., p. 21.

⁴⁰³ C. Lefort, «Dialogue avec Pierre Clastres», cit., p. 312.

⁴⁰⁴ P. Clastres, «Liberté, Malencontre, Innomable», dans E. de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976, p. 252.

⁴⁰⁵ Chefferie è il termine utilizzato per indicare le funzioni che esercita il capo di una comunità nelle società tradizionali americane e africane. Cfr., P. Clastres, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974.

⁴⁰⁶ C. Lefort, «Dialogue avec Pierre Clastres», cit., pp. 322-323.

Ces sociétés sont «égalitaires» parce qu'elles ignorent l'inégalité: un homme n'y «vaut» ni plus ni moins qu'un autre, il n'y a pas de supérieur ou d'inférieur. En d'autres termes, personne ne peut davantage que quiconque, *personne n'est détenteur du pouvoir*⁴⁰⁷.

È per tale motivo che l'iscrizione avviene sul corpo, che mediatizza il sapere della tradizione trasmesso mediante il rito dell'iscrizione.

Quest'ultimo passaggio acquisisce un rilievo particolare nell'approfondimento lefortiano. È infatti nel momento in cui la pelle diviene memoria di una cerimonia rituale tramandata dai saggi antenati che si materializza l'esistenza di una duplicità, una legge primitiva separata ma appartenente contemporaneamente al corpo. Questo dimostra secondo Lefort che il principio che governa la società primitiva di Clastres, ossia quello del rifiuto di un potere separato, di una legge e del sapere slegati, nella simbologia religiosa della marchiatura si svelano invece in un duplice ordine, sociale e religioso. È sul corpo infatti che, divenendo memoria, si attesta e viene traslata un'alterità che certifica una separazione, producendo un chiasmo tra ciò che lega l'individuo al gruppo e che contemporaneamente lo rapporta ad un altrove

L'affirmation pleine de la communauté, manière dont elle interdit au chef d'exercer une puissance particulière, ne se laisse pas, en effet, dissocier de l'assignation de son ordre et de l'origine de son institution à un lieu *autre*⁴⁰⁸.

Attraverso il rito dell'incisione si realizza una connessione tra il visibile e l'invisibile, tra il reale e il simbolico, ma nel momento in cui l'alterità si rivela come presenza resta comunque non localizzabile perché l'iscrizione corporea ne implica l'interiorizzazione. Anche se il marchio della legge sul corpo apre quest'ultimo verso l'alterità, il corpo gli sfugge non appartenendo più a nessuno, dal momento che, una volta iniziati al rito, corpo naturale e soprannaturale si fondono.

Questa sintesi nega pertanto la possibilità che vi possa essere nelle società primitive una scissione plastica tra il visibile e l'invisibile, cosa che invece avverrà nelle società storiche. In sintesi, pertanto, la peculiarità delle società primitive consiste nel fissare l'invisibile, l'origine della legge, del sapere e del potere in un luogo che è lontano dalla disponibilità del proprio tempo per assicurare la possibilità di *maîtriser l'institution de l'État*⁴⁰⁹.

Ciò che Lefort contesta a Clastres è di aver ignorato la distinzione classica tra potere incorporato e potere che si sottrae all'appropriazione di un soggetto che rappresenta l'autorità. Una distrazione

⁴⁰⁷ P. Clastres, «Liberté, Malencontre, Innomable», cit., p. 252.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 325.

⁴⁰⁹ Cfr. ivi, p. 327.

che non gli ha permesso infatti di cogliere la differenza tra democrazia e totalitarismo, oltre ad averlo condotto a negare l'esistenza del potere nelle società sulle quali aveva indagato, perché riteneva che *échappent* dal potere *in toto*, mentre in realtà – sostiene Lefort – queste non si sottraevano al potere in sé ma all'alterità del potere, ad un potere politico distinto da quello del gruppo quale forza estranea all'ordine culturale della società stessa. Una volta stabilita la differenza tra potere separato e potere del gruppo non ci si può limitare ad individuare il luogo del potere e le modalità con le quali questo viene esercitato per connotare la dimensione del politico. Possiamo dunque essere in grado di riconoscere le cosiddette società contro lo Stato come società politiche solo allorquando, secondo Lefort, il potere resti delocalizzato e dunque non fisso in un luogo preciso.

Da tali speculazioni filosofiche sulla natura del potere, Lefort giungerà negli anni '80 alla formulazione del tema che occuperà il resto della sua opera di pensiero: la questione della democrazia. Quest'ultima, quale forma di società, sfugge alla comparazione con le altre per il rifiuto della credenza a leggi divine o naturali quali motori dell'universo, delle quali il soggetto investito dell'autorità diveniva il diretto e unico rappresentante⁴¹⁰.

Dato che ciò che fonda le cosiddette società senza storia è il loro costante rapportarsi ad un ordine simbolico esterno, Lefort individua la problematicità soggiacente all'istituzione dell'ordine societario democratico proprio in quel *tournelement* che si traduce nell'assenza d'ogni riferimento ad un fondamento trascendente ed esteriore alla società. Al fine di analizzare la struttura ontologica della democrazia, infatti, è necessario comprendere come la mancanza di un ordine di significato *en dehors* dei confini della realtà empirica possa rendere possibile un nuovo modo d'*institution* della società democratica.

Va specificato tuttavia, come meglio chiarisce Lefort, che l'allontanamento dai referenti di trascendenza in democrazia non equivale a dire che il luogo del potere cessa di produrre il segno dell'alterità, di un aldilà. Ma, dato che tale alterità non è personificata o nominabile, il luogo in cui si manifesta il potere sarà le *lieu vide*, ossia un luogo che sfugge all'appropriazione di una persona o ente specifico e che, pur essendo protempore esercitato da un'assemblea elettiva come potere comunitario⁴¹¹, non può comunque essere ridotto ad una comunità omogenea, in quanto in democrazia – pur essendosi affermato il principio di sovranità popolare – «l'exercice du pouvoir reste

⁴¹⁰Cfr. C. Lefort, «Le pouvoir», cit., p. 991.

⁴¹¹ Nel fare riferimento ad un potere comunitario Claude Lefort si richiama alla forma di potere tipico delle antiche *poleis* greche. Qui il potere esercitato dall'assemblea dei cittadini era occupato dalla comunità, e si manifestava rilasciando l'immagine di una società riconciliata con sé stessa al fine di garantire la sopravvivenza della *polis*, liberata dal conflitto interno che la divisione sociale minacciava. Cfr. C. Lefort, «Le pouvoir», cit., p. 991.

toujours dépendant du conflit politique»⁴¹², movimento che attesta la divisione ontologica della società sulla base dell'esistenza di interessi, credenze e opinioni diversificate⁴¹³.

Tra l'altro, se nelle società primitive descritte da Clastres si realizzava una sintesi e condensazione del potere, del sapere e della legge, in democrazia, con la dissoluzione di tutti i marcatori di certezza, l'esercizio del potere è soggetto ad un *débat interminable*⁴¹⁴ che esclude la fusione tra quelle sfere garantendo l'esistenza democratica e sfuggendo al *bouclage du social*⁴¹⁵ che invece caratterizza i sistemi totalitari.

L'irruzione della novità democratica è la risultanza di un processo di lunga durata che ha portato alla *révolution démocratique*, avviata già sotto l'*Ancien Régime* e che non si è mai arrestata. Per cogliere tuttavia l'importanza di tale trasformazione appare utile un approfondimento di quelle teorie che si prestano ad indagare tanto le cause che a partire dal Medio Evo hanno prodotto quella essenziale mutazione simbolica del corpo del potere, di cui Claude Lefort si fa interprete analizzando l'opera di pensiero di Ernst Kantorowicz, che il ruolo esercitato dall'attrazione verso la trascendenza religiosa nel passaggio all'ordine democratico e di cui le pagine esemplari scritte da Tocqueville, Michelet e Quinet contengono le chiavi interpretative.

3.1.2 Il teologico nel politico: la mistica religiosa del potere incarnato

La comprensione del manifestarsi di un tipo di regime politico inedito quale è stato quello democratico è correlata in Lefort con l'analisi dei principi che regolano diverse forme di società e la relativa nascita della società moderna, dove il potere diverrà il fulcro attorno al quale essa si struttura richiamandosi al luogo della sua manifestazione. Il potere rimanda sempre ad un altrove in quanto posto al di fuori del sociale, sottratto alla realtà empirica pur rappresentando un organo di investigazione del sociale, del suo *déchiffrement*⁴¹⁶. Possiamo percepirlo solamente nel momento in cui questo viene ostentato attraverso le ritualità e i cerimoniali, nella sua *mise-en-scène*, l'unica occasione in cui si manifesta nella sua dimensione sensibile, per mezzo del suo riflesso nell'alterità.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ Lefort distingue «le lieu vide du pouvoir» dal «pouvoir qui n'appartient à personne» e infatti afferma: «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 [...], le pouvoir politique ne renvoie pas à un dehors qui soit assignable aux dieux ou à un ordre de l'univers et il ne renvoie pas à un dedans qui soit tout positif». Cfr. C. Lefort, «Le pouvoir», cit., pp. 991-992.

⁴¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 992.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ Cfr. *Id.*, «Guizot théoricien du pouvoir», in *Id.*, *Le temps présent*, cit., p. 578.

Per quanto concerne invece la sua *mise-en-forme*, a seconda delle modalità con cui si ordina, il potere produrrà una specifica forma di società riuscendo a rendere intellegibile il senso che la abita. La messa in forma della società democratica racchiude nell'analisi di Lefort un *récit*, una narrazione, che affonda le sue radici in una trasformazione, nel movimento che ha determinato una variazione del ruolo del teologico nel politico, e di cui la democrazia rappresenta la definitiva rottura, la rottura di quei meccanismi di incarnazione che garantivano un intreccio tra religione e politica⁴¹⁷.

Quella che Lefort chiama “dissoluzione dei marcatori di certezza”, collegata con l'avvento della democrazia moderna, con la relativa uscita dell'uomo dalla scena dell'universo simbolico religioso, non è stata interpretata in modo univoco dai lettori e studiosi di quella frattura epocale. Così per esempio c'è chi intravede nella nuova religione democratica il profilarsi di un dispotismo di massa; chi risignifica con gli schemi religiosi della società degli ordini il nuovo protagonista della scena politica, il popolo; o ancora chi cerca di scongiurare l'*indétermination* generata dalla ghigliottina rivoluzionaria, che decapitava la monarchia, quale polo temporale e religioso del potere, rifugiandosi nel credo cristiano riformato.

È attraverso l'analisi del pensiero di Tocqueville, Michelet e Quinet che Lefort «découvre toute les espérances et toutes les craintes»⁴¹⁸ che ha prodotto la caduta dell'*Ancien Régime*. Tutti e tre infatti si soffermano sulla centralità della Rivoluzione francese nel racconto della storia della democrazia e di come l'influenza religiosa in quel contesto sia stata fondamentale. Tocqueville è colui che in questo caso guida Lefort nella scoperta di quest'itinerario. Era stato il magistrato francese infatti a dichiarare come la Rivoluzione fosse stata una rivoluzione politica che aveva assunto la forma di una rivoluzione religiosa nelle modalità di utilizzo della propaganda e della *prédication*⁴¹⁹.

Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvané les contemporains; ou plutôt elle est devenu elle même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé tout la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs⁴²⁰.

Tra l'altro i riflettori che la rivoluzione aveva posto sull'uomo inteso in senso astratto, quale cittadino *en lui-même*, era speculare, secondo Tocqueville, all'attenzione posta dalla religione sull'uomo in generale, indipendentemente dal luogo e dal tempo che questi abita. La *religion nouvelle* inaugurata dalla rivoluzione però appariva in una veste inedita perché, oltre a plasmare il nuovo

⁴¹⁷ Cfr. Id., «Permanenza del teologico-politico?», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 305.

⁴¹⁸ Cfr. E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, cit., p. 226.

⁴¹⁹ Cfr. C. Lefort, «La révolution comme religion nouvelle», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., p. 249.

⁴²⁰ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, III éd., Michel Lévy frères, Paris, 1857, p. 43.

cittadino indefinito come soggetto di diritti, aveva sancito i suoi doveri declinando gli uni e gli altri come generali e astratti.

La ragione profonda che tuttavia porta Tocqueville ad utilizzare la categoria del religioso, considerata l'avversione rivoluzionaria nei confronti della Chiesa Cattolica e del regime teologico politico con cui aveva prosperato, risiede nella sua volontà di rimarcare ancor di più la frattura esistente tra una società di tipo religioso e la nascente società politica. Il principio che adesso dominava la scena della società nascente, pieno di insidie, era infatti stato generato da quel rinnovamento avviatosi attraverso il rigetto degli ordini di subalternità, ossia tramite l'affermazione del principio di uguaglianza delle condizioni secondo cui, una volta sconosciuto il dominio delle gerarchie, nessun monarca o autorità religiosa avrebbe potuto subordinare a sé gli individui, anche se, come abbiamo analizzato nel secondo capitolo, nell'orizzonte tocquevilliano si profilava un *nouvel esclavage*:

Plus de hiérarchie dans la société, plus de classes marquées, plus de rangs fixes; un peuple compose d'individus presque semblables et entièrement égaux, cette masse confuse reconnue pour le seul souverain légitime, mais soigneusement privée des toutes les facultés qui pourraient lui permettre de diriger et même de surveiller elle-même son gouvernement⁴²¹.

Se l'uguaglianza delle condizioni infatti emancipava l'individuo dalla struttura gerarchica della società prerivoluzionaria contemporaneamente lo espose ad un nuovo tipo di potere dispotico.

La teologia politica medievale, utilizzata per legittimare la sovranità monarchica, aveva portato all'affermazione in Francia del principio secondo cui *le roi ne meurt jamais*, ed in Inghilterra allo sviluppo della nozione giuridico-politica d'età elisabettiana dei due corpi del re, formule che ritroviamo condensate in *The King's two Bodies*⁴²², l'opera centrale del medievista Ernst Kantorowicz. Quest'ultimo descrive in maniera dettagliata la storia della monarchia liturgica dal momento in cui il monarca rappresentava il soggetto cui era devoluta una duplice obbedienza, in quanto uomo e in quanto personificazione cristiana. In tale figurazione è inserito il passaggio dalla rappresentazione della regalità medievale alla monarchia moderna, ossia la traiettoria giuridica che porta dal modello della *persona mixta*, il monarca quale immagine di Dio che in sé assomma umanità e santità, al modello dei due corpi del re o della monarchia di diritto divino, in cui il re figura nella dualità di persona pubblica e privata incarnando tutto il regno e la sua comunità. Tale passaggio conduce alla metamorfosi simbolica e teologico-politica che connota la società dell'Antico Regime

⁴²¹ Ivi, p. 271.

⁴²² E.H. Kantorowicz, *The king's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989. In questo lavoro si farà riferimento alla versione in inglese del 1981.

nella sua unità mistica con il corpo del re, «corps double, à la fois mortel et immortel, individuel et collectif»⁴²³. Posto *à la tête* del regno il monarca era portatore della sacralità del potere e sintesi dell'autorità spirituale consustanziale al suo corpo.

È proprio l'edificio simbolico sul quale poggiava le basi la regalità dell'Antico Regime che in Lefort riveste un'importanza teorica cruciale, per quello che aveva rappresentato la costruzione di tale ordinazione societaria e per ciò che provocò la sua destituzione con la *désincorporation du pouvoir*. Le alterazioni della società politica, infatti, ci suggerisce Lefort, non possono essere interpretate se non tenendo conto del significato religioso e simbolico contenuto nel cambiamento. Se l'assetto postumo al passaggio dal vecchio al nuovo ospitasse dei residui delle radici religiose dell'ordine politico prerivoluzionario, se vi siano stati mai superamenti assoluti⁴²⁴, è l'oggetto dell'indagine di Lefort in un suo saggio contenuto in *Saggi sul politico. XIX e XX secolo* dove si interroga sulla *Permanenza del teologico-politico?* nella democrazia moderna attraverso l'approfondimento dell'opera di pensiero di Ernst Kantorowicz, ed in un altro suo contributo *La Révolution comme religion nouvelle* che troviamo in *Écrire à l'épreuve du politique*⁴²⁵ e, dove esplora le differenti proposte teoriche di Jules Michelet e Edgar Quinet.

Kantorowicz suggerisce a Lefort l'individuazione di quella simbologia che, con la rappresentazione della ubiquità regia, permise alla società dell'*Ancien Règime* di acquisire omogeneità nella sua autorappresentazione, riflesso che si collocava nella doppia natura del monarca. In lui infatti la deità si incorporava nella scorporazione cristiana del corpo e nello spirito del figlio di Dio, devolvendo tra l'altro a Dio una dimensione storica che penetrava, nel rito dell'incoronazione, il *corpus naturale* del re. Il *corpus mysticum* dunque assumeva una funzione di ponte che, attraversando la corporeità dell'uomo/autorità, elevava il monarca ad un *unicuum* che veicola il potere incarnato, così da permettere l'entrata del simbolico nel reale fondendoli. La metafora utilizzata da Kantorowicz indica appunto la scissione tra corpo naturale – soggetto alla caducità umana – e corpo politico – che invece è permanente, grazie alla finzione della trasmigrazione mistica contenuta nel passaggio da un'autorità all'altra.

Questa *fictio juris* è stata utile, come richiama Kantorowicz, a giustificare per esempio il processo a Carlo I Stuart e la sua successiva decapitazione:

From English political thought the idiom of the King's Two Bodies cannot easily be dismissed. Without those clarifying, if sometimes confusing, distinctions between the King's sempiternity and the King's temporariness, between his immaterial and immortal body

⁴²³ C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», cit., p. 171.

⁴²⁴ Cfr. Id., «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 279.

⁴²⁵ Id., «La Révolution comme religion nouvelle», cit., pp. 247-260.

politic and his material mortal body natural, it would have been next to impossible for Parliament to resort to a similar fiction and summon, in the name and by the authority of Charles I, King body politic, the armies which where to fight the same Charles I, King body natural⁴²⁶.

Ad essere stato giustiziato era stato solo il corpo naturale di Carlo I. Il suo corpo politico non poteva esserne colpito dato che il re rappresentava simbolicamente

[...] a Name of Continuance, which shall always endure as the Head and Governor of the People as long as the People continue...and in this name the King never dies⁴²⁷

Dunque, esattamente il contrario di ciò che accadde in Francia con la decapitazione di Luigi XVI.

Per Ernest Kantorowicz, l'origine dell'ideologia che caratterizza lo Stato Moderno va ricercata nella teologia politica medievale e precisamente nel corpo mistico che plasmava il regno e la cui testa era riprodotta nel corpo del re, quale ente collettivo in cui era incorporato il potere. Tale liturgia che porta le caratteristiche del *corpus mysticum* alla persona collettiva del monarca quale testa della comunità politica è funzionale a conferire alla Corona, alla dinastia reale e allo Stato in quanto *persona ficta* l'immortalità di Dio come legittimazione per assurgere a rivestire il ruolo di capo di un corpo politico.

La sacralità dell'investitura regia non risiedeva però tanto nella trascendenza che veniva inglobata nell'incoronazione, quanto nel fatto che quel monarca divenisse un tutt'uno con i suoi sudditi, con la nazione e in una società che a sua volta in una torsione organicistica dal suo riflesso riceveva l'immortalità. Pertanto, il carattere sacro della duplicità del corpo del re non era semplicemente una finzione che indicava il richiamo all'aldilà e all'invisibile, ma acquisiva magnificenza nel fatto stesso che si collegava al presente, all'immanente, al mondo sensibile per mezzo dei rituali che ne celebravano il potere.

Lefort reperisce dall'analisi di Kantorowicz gli strumenti teorici che gli permettono di individuare il rapporto che intercorre tra la realtà corporea e la trascendenza delle entità mistiche, così da discernere i meccanismi d'incarnazione che presiedono la relazione tra politico e religioso. Questo Lefort lo fa interrogando la filosofia politica rispetto alla permanenza di un residuo religioso nell'ordine politico o sul suo definitivo distacco a seguito della "decapitazione del re". La risposta di Lefort si conclude con una domanda che afferma, data l'assertività della sua teoria democratica, per cui la rottura tra teologico e politico è netta. L'uscita progressiva dalla religione, per

⁴²⁶ E.H. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, cit., pp. 20-21

⁴²⁷ Ivi, p. 23.

utilizzare una nota formula di Marcel Gauchet, implica tra l'altro quella difficoltà ontologica della democrazia di essere leggibile a sé stessa dal momento che viene a mancare quel rituale mistico che era utile a conservare una determinata *mise en forme e mise en sens* della società oggi ormai abolita⁴²⁸. Questo traduce l'impossibilità di interpretare univocamente la nascita dello Stato moderno e della democrazia per mezzo di categorie mistiche, nel senso che i regimi democratici non possono essere compresi come forme di società nate semplicemente dal trasferimento della sacralità dal re al popolo sovrano. Lefort ci dimostra infatti come le democrazie invece si mantengono vive proprio nel passaggio contrario, grazie ad un potere e una società che si disincorporano, perché non può esservi un corpo del popolo che incarna il potere senza che la democrazia si trasformi nella sua negazione.

A individuare nitidamente la funzione simbolica del potere nella messa in forma della società è stato Jules Michelet che nella sua lotta contro il cattolicesimo, fondamento della società della Francia prerivoluzionaria, mostra nel percorso intellettuale che attraversa la sua opera come la religione si preservi nonostante i mutamenti simbolici intercorsi.

Anche se l'intento di Michelet è quello di dimostrare come a partire dalla Rivoluzione francese si inauguri l'inizio della distruzione dell'esistenza del teologico nel politico, tuttavia, nota Lefort, nella sua critica all'*Ancien Régime* e nella conseguenziale celebrazione della rivoluzione la sua speculazione storica è intrisa di quelle stesse categorie teologico politiche che egli aveva avvertito⁴²⁹.

Benché si trovino costanti rimandi al teologico-politico che cerca di cancellare, tuttavia Michelet aveva colto ciò che a Tocqueville era sfuggito nel concentrarsi sulla nascita della nuova società democratica quale punto culminante del disfacimento delle gerarchie aristocratiche, ossia la rappresentazione del potere quale elemento cruciale nella strutturazione e nell'ordinamento della società.

Michelet si richiama direttamente alla teoria dei due corpi del re e ci consegna un'analisi dell'incarnazione monarchica che si colloca sul piano delle teorie del corpo politico⁴³⁰. E se nell'*Ancien Régime* la società rifletteva la sua unione quasi amorosa, come lo stesso Michelet sottolinea, quale corpo incarnato nel monarca, per mezzo di un potere che vantava nel suo esercizio la presenza di Cristo, questo principio di unità nella rivoluzione viene celebrato con la medesima intensità, ma trasponendo il carattere della sacralità, che incorporava e che la rivoluzione si era incaricata di sottrarre al monarca, al popolo rivoluzionario divenuto legittimo sovrano.

⁴²⁸ Cfr. C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 305.

⁴²⁹ Ivi, p. 284.

⁴³⁰ Michelet afferma nella sua *Histoire de la Révolution française* riferendosi al XVIII secolo: «ce siècle a fondé la liberté sur l'affranchissement de l'esprit, jusqu'à lié par la chair, lié par le principe matériel de la double incarnation théologique et politique, sacerdotale et royale. Ce siècle, celui de l'esprit, abolit les dieux de chair, dans l'État, dans la religion, en sorte qu'il n'y eût plus d'idole, et qu'il n'y eût de Dieu que Dieu», tome I, p. VIII.

Sostanzialmente al corpo politico del monarca veniva sostituito il corpo politico rappresentato dal popolo; con la differenza che in campo operava una nuova simbologia, la quale, affrancata dalla mistica cristiana, secolarizzava una nuova spiritualità, *une religion nouvelle* che traslava la regalità dove essa è veramente, nel popolo⁴³¹.

Nella sua *Histoire de la Révolution française*⁴³², Jules Michelet pone l'evento rivoluzionario in contrapposizione all'ideale cristiano dell'arbitrarietà della grazia per affermare un concetto cruciale della sua teorica, quello di giustizia. Egli enfatizza costantemente l'ideale di giustizia rivoluzionario come opposto ai valori corrotti, materiali e carnali di cui era portatrice la Chiesa dell'Antico Regime. Ma se Tocqueville e i liberali come Guizot vedono nella rivoluzione il punto culminante di rottura con la monarchia francese, Michelet vi intravede i segni della continuità. L'autorità e la legittimità del popolo francese e degli atti rivoluzionari esprimono nei suoi versi un *fiat* divino laicizzato di cui le sue pagine, che raccontano della presa della Bastiglia, ne comunicano la portata. Il *Fiat lux* cristiano si traspone nel furore rivoluzionario che assale i cuori degli uomini in rivolta:

Le matin fut lumineux et d'une sérénité terrible. Une idée se leva sur Paris avec le jour, et tous virent la même lumière. Une lumière dans les esprits et dans chaque coeur une voix: Vas, et tu prendras la Bastille!⁴³³.

Esemplare è in tal senso la descrizione della caduta della Bastiglia, evento che nelle parole di Michelet si sottrae alla razionalità – «Ne fut nullement raisonnable. Ce fut un acte de foi⁴³⁴» – entra nel simbolico e assurdo a ritualità mistica e religiosa per l'importanza fondativa che rivestirà nella storia.

La stessa terminologia utilizzata è impregnata di riferimenti alla cristianità che tuttavia, svincolata dall'accezione monarchica, riceve la giusta esaltazione, dal momento in cui viene attribuita alla semantica del popolo finalmente liberato dalla tirannia. A risorgere era adesso il popolo, il primo miracolo autentico di una nuova evangelizzazione.

Così Michelet impiega ad esempio il termine *résurrection*, citando il discorso di Fauchét, ardente rivoluzionario, eloquente ed intrepido come egli stesso lo definisce, non risparmiandoci ancora una volta la sua avversione contro la chiesa cattolica:

Qu'ils ont fait de mal au monde, les faux interprètes des divins oracles!... ils ont consacré le despotism, ils ont rendu Dieu complice des tyrans⁴³⁵.

⁴³¹ Cfr. C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 294.

⁴³² J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Chamerot, Paris, 1847.

⁴³³ Ivi, Tome I, p. 106.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Ivi, cit., p. 221.

La sua convinzione era che la Chiesa avesse corrotto la fibra morale della nazione immolando sull'altare monarchico-religioso l'individuo in virtù dell'influenza del culto conformista del Medio Evo. Con la Rivoluzione si preparava dunque l'avvento di una nuova religione, quella rivoluzionaria che assurgeva alla più alta manifestazione dello spirito con la vittoria del popolo, e la fine di altre due religioni, quella della Chiesa e quella della Monarchia. Il popolo ammetteva in sé la vecchia incarnazione divina e regale della sovranità per *droit de déshérence*: la chiesa era morta e l'erede del suo patrimonio risiedeva nel suo autore, il popolo, dal quale sarebbe sorta *la nouvelle Église*⁴³⁶. L'esito infelice della rivoluzione conduce Michelet ad indagarne le cause, che trovano residenza proprio nell'incapacità dei rivoluzionari di perpetuare tale prodigio intriso di religiosità e di interpretare la potenzialità sacrale contenuta in quel cambiamento, che si sarebbe dovuto trasformare in rinnovamento civico attraverso *l'Église Républicaine*.

Inoltre, accordandosi con il clero per la votazione della Costituzione e per compiacere a qualche prete gradito, i rivoluzionari avevano abdicato nel fondare la nuova religione, pretendendo di organizzare la Chiesa cristiana senza però credere al cristianesimo. O ancora quando quel principio di Giustizia che li aveva portati a sovvertire l'antico ordine con l'avvento del terrore e del Comitato di Salute Pubblica si traslitterava in una pericolosa ortodossia che al pari di una crociata contava innumerevoli vittime, divenendo pertanto più temibile del dogma della Grazia e della Salvezza cattolica, dato che il potere assunto da Robespierre di fatto rappresentava una sorta di resurrezione della monarchia. Michelet, tuttavia, non rigetta in toto la Convenzione montagnarda anche se si volgarizzò in un bagno di sangue inaugurando il regime del terrore, perché quella stessa Montagna aveva svelato, con la condanna a morte di Luigi XVI alla quale dedica un'analisi penetrante, come la definisce Lefort, l'imperativo della disincarnazione del potere.

Lefort nota come le tesi di Michelet possano apparire superficiali, supportate da argomentazioni deboli e piene di lacune, derivanti soprattutto dal mancato riferimento che questi – contestando il tema della Grazia cattolica – fa della chiesa protestante e dei preti puritani, fondatori oltreoceano di istituzioni libere attraverso la predicazione delle scritture. Analisi quest'ultima che ritroviamo in Edgar Quinet il quale «trova in questa connessione tra protestantesimo e libertà un insegnamento di grande importanza per la comprensione della democrazia moderna»⁴³⁷. Anch'egli è fermamente convinto del valore dello spirito religioso nell'evoluzione storica che ha condotto alla rivoluzione e che poi l'ha caratterizzata, ma non ha mai investito di religiosità le nozioni di nazione e popolo se non in senso negativo:

⁴³⁶ Cfr. *ivi*, p. 225.

⁴³⁷ Cfr. C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», *cit.*, p. 297.

L'individu, le peuple, l'humanité ce ne sont pas des être empiriques. Si Quinet ne les dissocies pas, s'il les investit d'un sens religieux, c'est qu'ils ne trouvent pas de définition positive, qu'ils témoignent d'une transcendance à défaut de laquelle la société démocratique s'affaissent, la liberté se convertit en sournoise servitude⁴³⁸.

Quinet descrive quale fu l'eredità di cui la Rivoluzione inglobava le caratteristiche, cioè il peso di una tradizione fatta di subordinazione e servitù sotto la corona e il crocifisso, e non si limita come Michelet a vedere in Robespierre l'unico artefice della svolta distruttiva giacobina. Era invece tutta la nazione e il popolo francese assuefatto dall'assolutismo ad aver segnato il destino infausto della rivoluzione, quello stesso popolo e nazione francese che in Michelet verranno sempre invece esaltati con la trasposizione della semantica mistica e religiosa dalla vituperata chiesa cattolica al popolo glorificato. Le similitudini interpretative tra i due storici contemporanei sono tuttavia numerose a partire dalla consapevolezza che la rivoluzione sociale avviatasi non avrebbe avuto una tale portata se non fosse stata accompagnata da quella religiosa.

Ma Quinet avversava l'idolatria del popolo, quella che aveva prodotto una storia feticcio, fatta di misticismo sanguinoso. L'uomo figlio della rivoluzione è un individuo libero solo se quella libertà la ricerca all'interno di istituzioni democratiche, garanzia e unica via di libertà politica, e non attraverso la violenza:

On sacrifie tout à l'idée de je ne sais quell people messie qui a besoin de sacrifices sanglants. Mais tous les peuples se pretend Messie, à ce prix-là. Tous veulent qu'on adore leurs violences, leur iniquités, leur férocités, comme sacrées. Si nous les écoutons, il n'en est pas un seul qui ne réclamât ce privilege du barbare. Finissons-en avec ce mysticisme sanglant; affranchissons au moins l'histoire⁴³⁹.

Quella rivoluzione, che si era proposta dunque di eliminare la simbologia che aveva soggiogato gli uomini attraverso l'adorazione degli idoli monarchici e religiosi, falliva nel riproporne altri ancora più temibili. Non importava infatti che il popolo o la nazione fossero rinati sotto l'impulso della giustizia se poi in loro nome veniva esercitata la brutalità del terrore: «La ferocité est ferocité quel que soit le peuple qui l'exerce»⁴⁴⁰.

Era stata infatti solo una l'occasione in cui il popolo francese era stato "sublime": il momento della chiamata alle armi; negli altri casi aveva sempre rischiato di perdere le sue istituzioni come argomenta in un passaggio della sua *Révolution*: prima con la Costituente quando gli si concesse la sovranità

⁴³⁸ Id., «La Révolution comme religion nouvelle», cit., pp. 259-260.

⁴³⁹ E. Quinet, *La Révolution*, tome II, deuxième édition, Lacroix, Paris, 1865, pp. 494-495.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 495.

costituzionale e non riuscì a mantenerla perché occorreva quella qualità che gli mancava, la moderazione che richiede una monarchia equilibrata; o ancora dopo, quando durante il periodo del Direttorio poté acquisire quella libertà repubblicana che non riuscì a preservare, perché ciò avrebbe richiesto delle virtù civiche che la costituzione prevedeva e di cui quel popolo era privo. In entrambi i casi si farà sfuggire l'opportunità di essere libero senza opporvi resistenza.

Quella virtù che gli si richiedeva, la *longanimité* – nota Quinet – però l'aveva dimostrata dinanzi al potere assoluto:

Là il fut patient d'une patience infinie; et encore une fois, ce fut l'ouvrage de ses anciennes moeurs. Par où l'on voit combien il est insensé de vouloir asseoir des idées libérales sur des moeurs serviles. Dix siècles passés à genoux ne se corrigent pas en trois ans⁴⁴¹.

La Francia rivoluzionaria aveva creduto attraverso la costruzione di un'*Église constitutionnelle* di aver intrapreso il percorso di riforma verso la repubblica democratica quando invece ripiombava «dans le servage spirituel de l'ancien régime religieux»⁴⁴²: era stato il ritorno alla religione che smentiva e condannava tutto ciò che era seguito al 1789.

Lefort si chiede dunque cosa significhi per Quinet quella *Religion Nouvelle* inaugurata con la Rivoluzione francese, che ritrova nella distanza da Michelet quando evidenzia la negatività della simbologia spirituale nel contesto rivoluzionario, e sembra intravederne il senso della nuova religione di Quinet nel nuovo legame che quell'evento aveva creato tra individuo, popolo e umanità. Se infatti nell'*Ancien Régime* l'uomo poteva esprimere la propria indipendenza solo attraverso il perseguimento degli interessi individuali, degradando quell'autonomia a mero individualismo, adesso quell'uomo affermava la sua libertà in società, nella convivenza con l'altro come «détenteur d'un pouvoir de s'élever au-dessus de lui même»⁴⁴³.

La Nuova Religione di Quinet è tra l'altro strettamente connessa alla cesura che separa il cattolicesimo dal protestantesimo e che si trova espressa nella concezione di libertà politica che i puritani americani avevano inaugurato in America. La linea di separazione tra protestantesimo e cattolicesimo coincide nella sua fenomenologia politica con il *cleavage* che divide le rivoluzioni riuscite in cui arriva a germogliare e sopravvivere la libertà, da quelle naufragate. Nelle società protestanti in cui la democrazia si basa sulla garanzia della sovranità della libertà di coscienza la religione non rappresenta un ostacolo alla sua piena realizzazione, contrariamente a quanto avviene in quelle cattoliche che – in quanto rette da strutture gerarchiche e centralistiche simili alla genomica

⁴⁴¹ Ivi, p. 482.

⁴⁴² Ivi, p. 393.

⁴⁴³ C. Lefort, «La Révolution comme religion nouvelle», cit., p. 259.

monarchica – non si conciliano con quell'autonomia di coscienza che invece la morale protestante assicurava.

Era nel percorso verso la conquista di questa libertà che aveva avviato la Rivoluzione francese, e per Quinet perfettamente espressa nelle istituzioni libere americane, che la Francia aveva mostrato la sua impotenza quando non si comprese cosa fosse realmente la religione, inabissando il progetto di emancipazione dalla servitù nello scontro tra le idee liberali e i costumi e credenze assolutiste ereditate del cattolicesimo. Quest'ultimo per Quinet si sarebbe potuto sconfiggere solamente per mezzo di un'altra forma di cristianesimo, quello riformato, che non essendo riuscito ad attecchire in Francia non aveva agevolato, come in altri paesi, il successo rivoluzionario⁴⁴⁴.

L'esaltazione delle virtù liberatorie del protestantesimo non fa altro che confermare la ricerca costante di Quinet di un senso religioso nel paradigma rivoluzionario.

Quest'enfasi sulla libertà politica d'ispirazione protestante potrebbe tuttavia celare un rischio di cui si fa lettore Lefort e che si riassume nel suo coniugarsi con un altro tipo di servitù, quella del conformismo e dell'obbedienza alla cornice morale puritana. Questa critica di Lefort a Quinet rientra nelle chiavi di lettura del politico lefortiano, quando osserva come l'accento posto sulla libertà politica puritana antitetica ai principi della monarchia si spieghi invece come la costante tendenza della democrazia a cancellare la propria divisione interna, nella tensione verso l'Uno e la negazione del conflitto sociale che la caratterizza, minacciata regolarmente dalla ricostruzione di un polo di religiosità che eliminerebbe le sue contraddizioni, scongiurando quella dissoluzione dell'ordine sociale che la Rivoluzione francese prefigurava⁴⁴⁵.

Il legame tra il mondo della trascendenza e il politico messo in evidenza è uno degli elementi epistemici che ci permettono di introdurre la configurazione teorica di quel *renversement* dell'ordine monarchico e teologico-politico che ha prodotto l'avvento della democrazia, quel sistema in cui il principio della legge e del sapere non si troveranno più incorporati nel potere, in cui la *désintrinsication du pouvoir* implica anche la disincorporazione del diritto, del pensiero e del sociale⁴⁴⁶. È da tale trasformazione che affiora la critica di Lefort all'intento della filosofia politica di rifiutare la

⁴⁴⁴ Si veda a tal proposito la lettera inviata da Michelet a Quinet l'8 maggio del 1866 in cui si legge chiaramente la divergenza dei due storici della Rivoluzione francese rispetto al tema religioso. In particolare, si legge in un passaggio: Je n'accepte pas non plus que le catholicisme n'eût pu être vaincu que par une autre forme chrétienne. «La Révolution ne put s'appuyer d'aucune Eglise», mais pourquoi? Parce qu'elle était une Eglise». Per un approfondimento delle controversie teoriche tra Michelet e Quinet si veda: S. Bernard Griffiths, «Rupture entre Michelet et Quinet à propos de l'Histoire de la Révolution», in P. Viallaneix, *Michelet cent ans après*, Press Universitaire de Grenoble, 1975, pp. 145-165.

⁴⁴⁵ Cfr. C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 296.

⁴⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 305.

separazione tra religioso e politico, quando questa ricerca il principio di interiorizzazione che sottende l'esperienza della coesistenza tra gli uomini in una determinata società o in un regime peculiare.

Nel momento in cui infatti il filosofo pensa ai «principi generatori di una società vi include subito nella sua riflessione fenomeni religiosi»⁴⁴⁷ in quanto presume che non sia possibile scindere ciò che appartiene ad una determinata forma politica. Ma ciò non spiegherebbe secondo Lefort quella trasformazione che ha sottratto la rappresentazione del potere politico dal suo antico fondamento religioso dato che, una volta divelti quegli ingranaggi che, attraverso l'incarnazione del potere, intrecciavano religione e politica, quella possibilità di superamento dell'unione tra trascendenza e immanenza appare rivelata nella disincorporazione del potere democratico, in una manifestazione del sociale in cui la rottura tra i due termini è così profonda da aver generato una nuova *institution* societaria e una differente localizzazione del potere, in cui tra l'altro un ritorno al religioso potrebbe solamente esprimere un sintomo di crisi della democrazia.

3.1.3 *Le lieu vide du pouvoir e la sua negazione: democrazia e totalitarismo*

In un saggio pubblicato in *Annales* nel 1966 come versione rivista di un lavoro esposto l'anno precedente presso il *Cercle de recherche et d'élaboration sociale et politique* Claude Lefort predispone delle indicazioni che seguirà successivamente nella preparazione del suo *travail futur* sulla democrazia. È in *Pour une sociologie de la démocratie*⁴⁴⁸, infatti, che rintracciamo un primo approccio schematico della sua interpretazione del fenomeno democratico. Lefort intende qui smentire quanti, in virtù della complessità che il concetto di democrazia implica, intendono rinunciare a ricercare le cause che hanno permesso alla nozione di resistere à l'*usure du temps*⁴⁴⁹ e quali sono le pratiche di cui questa si nutre. Nel richiamarsi a tale esigenza cita le parole di rinuncia all'esame del fenomeno di Eric Weil il quale in *Philosophie politique*⁴⁵⁰ scriveva che data la difficoltà d'impiego del termine democrazia sarebbe stato meglio abdicare all'indagine⁴⁵¹. Una scienza che rifiuta la curiosità dell'interrogazione rispetto ad un fenomeno che caratterizza la nostra esistenza Lefort la cataloga in modo lapidario come una falsa scienza («il faut se défendre contre cette fausse science»⁴⁵²).

⁴⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 265.

⁴⁴⁸ C. Lefort, «Pour une sociologie de la démocratie», in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., pp. 323-348, originariamente pubblicato in *Annales*, n. 4, juil-août, 1966.

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 323.

⁴⁵⁰ E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956.

⁴⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 172: «le terme de démocratie est d'un emploi tellement difficile qu'il vaudrait presque mieux y renoncer».

⁴⁵² C. Lefort, «Pour une sociologie de la démocratie», cit., p. 324.

Ce n'est pas parce qu'il est lié à une indétermination manifeste que le concept de démocratie est vague et qu'il échappe à nos prises⁴⁵³.

Infatti il concetto di democrazia diverrà invece vago e incomprensibile – sostiene Lefort – solo nel momento in cui non viene sondata quell'indeterminazione che la caratterizza, quando non viene investigata la verità che questa postula⁴⁵⁴, oscurandone la natura con la pretesa di attenersi ad un approccio positivista.

L'intento di Lefort è quello di aprire un dibattito nuovo, un'esplorazione che prenda però le distanze sia dall'impostazione liberale che da quella marxista, ossia da tutte quelle teorie della democrazia che la intendono in termini di rappresentanza, per approfondirne invece la sua natura intrinseca. Per questo infatti Lefort non considera la democrazia semplicemente un sistema di istituzioni politiche o economiche, bensì un sistema che ha il potere di determinare i tratti della realtà sociale⁴⁵⁵ attraverso diversi livelli di senso, politico, economico, dell'informazione e della personalità. Ma per circoscrivere ancor di più il campo d'indagine, Lefort vuole esplicitare anche i referenti concettuali della democrazia, i quali ci mostrano la direzione verso cui si muove il discorso democratico. Così Lefort analizza il concetto di comunità, di uguaglianza, di autonomia, di partecipazione, di mobilità, di apertura e di conflitto.

Il livello politico, che è quello che terremo in considerazione in questo paragrafo e per il quale dunque appare necessario un approfondimento esplicativo, designa tutto ciò che concerne la gestione dei rapporti di potere e di autorità che comunque acquisiscono significato solamente attraverso il loro confronto con una serie di ramificazioni sociali, ossia nelle modalità con cui i rapporti sociali si strutturano e generano all'interno delle istituzioni. Le principali caratteristiche che regolano le modalità con cui il potere viene conferito ed esercitato, caratterizzando un sistema come democratico, si possono riassumere nella schematizzazione lefortiana in sei punti⁴⁵⁶:

- 1- La previsione di consultazioni popolari che legittimano l'elezione di dirigenti e l'individuazione di una maggioranza di governo di rappresentare la volontà generale;
- 2- L'esistenza di una competizione tra due o più soggetti, gruppi o partiti politici;
- 3- La garanzia del rispetto della libertà di organizzazione e di espressione dei partiti che partecipano alla competizione elettorale;
- 4- Il rispetto delle minoranze per mezzo della periodicità della consultazione popolare a intervalli regolari;

⁴⁵³ *Ibidem.*

⁴⁵⁴ *Ibidem.*

⁴⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 326.

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 327-328.

- 5- La previsione della separazione dei poteri, con la garanzia d'indipendenza del potere giudiziario oltre alla limitazione del potere politico;
- 6- La sottomissione del potere alla legge e la concessione del mandato a delle assemblee rappresentative del potere di modificarne i contenuti o di proporle delle nuove.

Tale schema rappresenta un modello coerente che si è consolidato nel tempo ma che tuttavia – nota Lefort – sconta il prezzo di un eccessivo formalismo che nasconde ciò che già i teorici marxisti avevano contestato

Le système cache une inégalité fondamentale entre le sujets politiques dont le plus grande nombre, privé de pouvoir et de la richesse en raison de son asservissement économique, n'a d'autre possibilité que de contribuer aux modalités d'un choix qui, de tout manière, sanctionnera cette condition⁴⁵⁷.

Se tuttavia la critica marxista contiene un fondamento razionale inequivocabile rispetto alle contraddizioni della democrazia borghese, Lefort evidenzia come la proposta alternativa degli ideologi marxisti cada in un altro tipo di formalismo, che, nell'erigere i criteri del socialismo in relazione ed in contrapposizione al sistema di proprietà, non assicura la società dalle disuguaglianze promosse dalla proposta capitalista.

Se ci si vuole infatti interrogare su cosa sia la democrazia politica, si deve considerare il modello borghese come uno dei modelli politici possibili, dotato di una connotazione simbolica tipica, ma che non può essere considerato come il modello di un regime di fatto⁴⁵⁸.

Per comprendere la democrazia politica sostanzialmente non basta la critica del sistema borghese e la descrizione cristallizzata del suo funzionamento, ma si dovrà contemplare l'esame del sistema rappresentativo e delle relazioni sociali, quelle tra gruppi e organizzazioni, tra partiti e sindacati e come tali rapporti si strutturano alla luce dell'applicazione di un processo democratico al loro interno. Questo non vuol dire che ci si deve concentrare solamente sui meccanismi che regolano un sistema democratico, considerando il potere come funzione strumentale volta a mantenere «l'unification de la société par-delà sa diversité»⁴⁵⁹, come se questo potesse essere ridotto ad un insieme di istituzioni. Il potere invece sorge dalla divisione sociale, quella che implica il conflitto inteso quale perenne discussione e confronto plurale secondo una logica della differenziazione e una «logique qui fait que tout statut ou tout inégalité instituée se trouve remise en jeu»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 328.

⁴⁵⁸ Cfr. ivi, p. 330.

⁴⁵⁹ Id., «Aperçu d'un itinéraire», in Id., *Le temps présent*, cit, p. 349.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 353.

La ricerca sulla democrazia dunque passa per le modalità con cui il potere vi si struttura e si manifesta. Si rende necessario pertanto a tal proposito aprire una discussione sullo Stato moderno, sulla sua nascita, collegata alla fuoriuscita dal Medioevo, momento in cui cominciano a delinearsi i suoi tratti specifici, circostanza a partire dalla quale prendono avvio mutazioni che continuano a rinnovarsi ancora oggi. La nascita dello Stato moderno «implique un changement radical dans la représentation que l'homme se fait de son humanité, de la nature, de l'histoire»⁴⁶¹. Inoltre – secondo Lefort – è impossibile cogliere le cause che stanno alla base della creazione degli Stati territoriali, degli Stati nazione, del concetto di corpo politico e di corpo del re senza farsi carico di indagare il ruolo che in tali trasformazioni ha giocato il cristianesimo e il trasferimento che si realizza in questo mutamento, che poi vedremo essere anche si ordine simbolico, dal teologico al politico. In particolare sostiene Lefort:

La démocratie moderne me paraît être le produit d'un renversement, celui du système monarchique, théologico-politique. Dans ce système, le principe même du savoir et de la loi se trouve incorporé dans le pouvoir qui est lui même incorporé dans la personne du prince⁴⁶².

Possiamo cogliere dunque ciò che significa democrazia per Claude Lefort partendo dal presupposto che questa nasce da una particolare congiuntura e trasformazione: la disincorporazione del politico dal dominio religioso, nel momento in cui la sacralità della monarchia viene rovesciata con la decapitazione del corpo del re. L'avvento democratico si caratterizza per la configurazione di un potere che non appartiene *à personne*, il cui primo effetto è quello di far crollare l'immagine della società intesa come corpo e organismo, visibile a sé stessa per mezzo di una figura che rimanda all'alterità.

La società democratica si svela nel momento in cui il corpo del re è stato distrutto, quando il corpo politico viene decapitato e si dissolve la corporeità del sociale⁴⁶³.

Di conseguenza il politico, la legge e il sapere non designano più un altrove e non sono più connessi uno all'altro

La démocratie moderne s'est fait sous le signe de l'affirmation d'un droit et d'une loi au-dessus d'un pouvoir qui ne saurait jamais se les approprier [...] ce renversement c'est le phénomène de la *désincorporation* et de la *désintrication* du savoir, de la loi et du pouvoir⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Id., «Repenser le politique», Entretien avec E. El Maleh, in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 364.

⁴⁶² Id., «La dissolution des repères et l'enjeu démocratique», in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 560.

⁴⁶³ Cfr. Id., «L'image du corps et le totalitarisme», cit., p. 172.

⁴⁶⁴ Id., «La dissolution des repères et l'enjeu démocratique», cit., p. 560.

Una volta che tale potere si sottrae al dominio di un polo d'autorità particolare, questo si svela come non localizzabile in alcun luogo, invisibile ed indeterminato. È proprio quest'ultimo termine, l'*indétermination*, che, come abbiamo visto, attraversa tutta la speculazione teorica lefortiana e che assorbe, connota e definisce il contenuto epistemico di ogni concetto politico appartenente al suo registro filosofico: il potere, la democrazia, la società. Ma soffermiamoci intanto sul termine disincorporazione.

Il momento democratico inaugura un processo in cui l'autorità politica non godrà più di una legittimazione assoluta. Chi esercita il potere nella società democratica è sottoposto ad una costante ricerca della propria legittimazione attraverso il sistema dei partiti, delle elezioni e la ricerca del consenso. La nascita dell'istituto della rappresentanza nei regimi democratici, infatti, è una scelta voluta per negare la possibilità del manifestarsi di un potere che non abbia più la funzione di incarnare la società. All'organicismo si sostituisce il pluralismo, all'unità organica la declinazione societaria plurale.

Strettamente connessa alla disincorporazione è la *désintrinsication du pouvoir, de la loi et du savoir*, in quanto in una società in cui non vi sono più depositari ultimi del sapere e della legge, in cui l'autorità politica non occupa più il luogo del potere, quest'ultimo si colloca ad una distanza simbolica da chi temporaneamente governa e realizza così la separazione del potere dagli altri ambiti della conoscenza e nel farlo rende visibile quello scarto che caratterizza in ultima istanza la democrazia moderna: la separazione tra reale e simbolico

Laddove si profila un luogo vuoto, non vi è connessione possibile tra potere, la legge e il sapere, né esiste possibile enunciato del loro fondamento; l'essere del sociale si sottrae, o meglio si dà nella forma di una ricerca interminabile⁴⁶⁵.

Pertanto, venendo meno il garante trascendentale che condensa Legge e Sapere, il potere democratico si manifesta come *lieu vide*, quel luogo vuoto che non essendo incorporabile nella realtà empirica da soggetti che ne assumono la diponibilità sovrana, non essendo più nemmeno legittimato da un fondamento religioso non può più pretendere di farsi interprete dei principi che presiedono la legge e il sapere.

La disincorporazione del potere produce quel vuoto che apre ad uno spazio pubblico di competizione e dibattito che si manifesta senza garanti o tutori ultimi e che si nutre della divisione stessa che genera.

⁴⁶⁵ Id., «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 273.

In questa scissione, come sostiene Miguel Abensour, emerge un nuovo strumento di contestazione *sauvage*: il diritto. Un segnale dell'intervenuto mutamento a seguito della rivoluzione democratica – e che si colloca nel paradigma della *dissoluzione dei marcatori di certezza* ultimi che travolgono il fondamento del potere, della legge e del sapere elevandoli all'indeterminazione – è infatti una delle caratteristiche che presiedono la definizione di *démocratie sauvage*⁴⁶⁶ approfondita da Miguel Abensour, ossia l'insorgenza di uno *status* nuovo del diritto in seguito alla disincorporazione del potere⁴⁶⁷. Una volta decapitato il corpo del re infatti il diritto si emancipa dal principio di conservazione che lo caratterizzava, divenendo strumento di contestazione in virtù dell'acquisizione di quello statuto di autonomia tale da innalzarlo a mezzo di contrasto al potere. La valenza dell'*oltre* dello Stato democratico dato che eccede ogni definizione, la sua natura insorgente – secondo Abensour – si individua nel superamento dei limiti tradizionali dello Stato di diritto in quanto, nella sua peculiare configurazione la *démocratie sauvage*, pur permanendovi una forma di conservazione, questa si trasla su di un piano alternativo traducendosi in lotta per la tutela e l'estensione delle libertà⁴⁶⁸. Data l'elaborazione teorica abensouriana è dirimente specificare che la “tensione selvaggia” che caratterizza l'idea di democrazia di Abensour differisce da quella di Lefort. Il concetto di «*démocratie sauvage*» lefortiano va specificato attraverso l'uso e il contesto in cui viene enunciato e che ritroviamo nella prefazione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie* quando la sua formulazione rileva nella relazione con la questione dei diritti e la loro rivendicazione e difesa. È nel momento in cui si diffonde tale sensibilità verso i diritti che la democrazia si mostra come necessariamente selvaggia⁴⁶⁹. Se allarghiamo la nostra visuale riflessiva inoltre possiamo carpire come l'idea di Lefort si inserisce nel contesto dell'emergenza della corrente di pensiero antitotalitaria e dell'*antipolitisme* diffuso in quel periodo dai *nouveaux philosophes*. Era necessario individuare una terza via che si ponesse in contrasto al totalitarismo stalinista ma anche al conservatorismo ideologico che riportava la dialettica dei diritti umani alla semantica individualista. L'accezione di “selvaggia” riferita alla democrazia era funzionale dunque ad esprimere il movimento che caratterizza il dinamismo rivendicativo dei diritti e non anche ad una idea, più stringente con quella abensouriana, di democrazia in rivolta, configurazione che include l'espressione di un anarchismo che rigetta ogni

⁴⁶⁶ Per Miguel Abensour la democrazia «sauvage» non deve essere interpretata in relazione alle società primitive descritte dagli studi etnologici, perché il rifiuto del potere che ritroviamo in quelle comunità selvagge risponde a delle logiche diverse rispetto a quelle democratiche; inoltre non può essere associata allo stato di natura hobbesiano, ossia quella condizione di *bellum omnium contra omnes* che esige l'intervento dell'entità statale per porre fine alla “paura di una morte violenta” (Cfr. R.J. Rummel, *Stati assassini. La violenza omicida dei governi*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2005, p. XXIV). La democrazia selvaggia di Abensour sorge in modo spontaneo e anarchico, non seguendo alcun principio, indipendentemente dalle istituzioni e dalle regole. Cfr. M. Abensour, «*Démocratie sauvage et Principe d'anarchie*», cit., p. 228.

⁴⁶⁷ Cfr. M. Abensour, «*Démocratie sauvage et Principe d'anarchie*», cit., p. 228-229.

⁴⁶⁸ Si veda M. Breaugh, «*Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour*», in *Politique et Société*, 22(3), 45-69, 2003.

⁴⁶⁹ Cfr. C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 23: «là où la sensibilité au droit se diffuse, la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée».

forma di imbrigliamento istituzionale e che confonde il potere con l'oppressione⁴⁷⁰, modalità rigettata da Lefort anche attraverso l'enfasi posta sulla questione della valenza del politico in società, alla sua *mise en forme, mise en sens e mise en scène* che comunque colloca la democrazia all'interno dell'istituzione societaria. L'idea di democrazia selvaggia lefortiana rinvia al senso concettuale dell'effervescenza dei momenti rivoluzionari⁴⁷¹, alla tensione che esprime il desiderio di libertà e che si richiama al tumulto machiavelliano⁴⁷².

Tale flessione significativa del terreno su cui si muove la democrazia lefortiana è stringente con il concetto dell'indeterminazione, carattere legato alla necessità di mantenimento del conflitto istitutivo e della divisione societaria quale requisito indispensabile per la possibilità della libertà e che di conseguenza richiede che il luogo del potere resti inappropriabile. Che il luogo del potere democratico sia vuoto tuttavia non implica che non porti un segno di exteriorità, ma solamente che tale luogo non è più nominabile, figurabile o occupabile da qualcuno. A divenire maggiormente visibile invece sarà lo scarto tra simbolico e reale dove comunque le *symbolique se soustrait au figuratif*⁴⁷³ e la dimensione simbolica nasce sotto vesti inedite, non potendo il potere essere più ridotto a semplice organo o strumento al servizio di forze sociali o trascendentali a lui preesistenti.

Bisogna considerare che tale trasformazione simbolica implica soprattutto un mutamento delle modalità di legittimazione del potere e dei rapporti sociali. Se l'istituto della sovranità in democrazia trova infatti il suo fondamento nel popolo, questa è tuttavia contemporaneamente legata ad un luogo inappropriabile che sembra far cadere in contraddizione il senso stesso della democrazia: da un lato infatti il potere promana dal popolo, dall'altro, essendo potere di nessuno, gli si sottrae. Ma è tale contraddizione che rende possibile la sua esistenza in quanto tale.

La speculazione teorica lefortiana, un pensiero *vouée à l'indétermination*, sembra lasciarci dinnanzi a quesiti aperti sulla democrazia che non trovano risposta in una collocazione riflessiva precisa sul tema.

Il nodo teorico democratico lefortiano sfugge ai modelli interpretativi conosciuti, dato che non si attaglia agli schemi categoriali della democrazia rappresentativa come la intendono le scienze politiche, né alla concezione della democrazia diretta, o ancora, se vogliamo inserirlo in un orizzonte temporale, alla democrazia dell'antica Grecia o a quella scaturita dalle rivoluzioni settecentesche. Se

⁴⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 25.

⁴⁷¹ In *Mai 68. La Brèche* Lefort utilizza il termine *sauvage* per esprimere appunto il *désordre nouveau*, quell'ardimento sviluppatosi nella primavera parigina e che esprimeva il potenziale trasformativo di cui è portatrice la rivoluzione. Cfr. C. Lefort, «Relecture», in E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68. La Brèche*, Fayard, Paris, 2008, p. 275.

⁴⁷² Per un approfondimento si rimanda a A. Chollet, «L'énigme de la démocratie sauvage», in *Esprit*, «L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent», janvier/février, 2019, pp. 136-146.

⁴⁷³ C. Lefort, «Le pouvoir», *cit.*, p. 991.

dovessimo limitare o ricondurre il suo approccio ad un polo teoretico univoco, non avremmo compreso infatti il senso del suo impegno filosofico-politico nel consegnarci una teoria che sfugge ad ogni tipo di imbrigliamento, nella struttura con cui la ritroviamo, nel metodo interpretativo che segue e nel significato profondo delle sue teorie. Così il suo procedere analitico sulla scoperta ontologica della democrazia è sganciato da ogni intento di specificazione che non sia il discorso complessivo sul sistema democratico, in cui la determinazione di qualsiasi certezza significherebbe la sua negazione.

Per questo la democrazia lefortiana rileva di un portato simbolico che nella *mise en forme, en sens e en scène* rivela l'istituzione del sociale, nel senso attivo del verbo, rendendo visibile la caducità della propria impalcatura. In una commistione di incertezza, indeterminazione e vuoto ci si potrebbe dunque chiedere cosa intenda esattamente Lefort con *potere democratico*. Ed in linea con tale domanda non dobbiamo stupirci del fatto che, nelle numerose pagine di Lefort dedicate al fenomeno, troviamo raramente l'aggettivo "democratico" accostato al lemma "potere"⁴⁷⁴. Probabilmente questa reticenza è implicita nell'evidenza che si palesa qualora concepiamo la democrazia come quella società in cui, per esistere in quanto tale, il potere che vi si esplicita deve sfuggire a qualsiasi appropriazione e collocarsi nel simbolico sottraendosi alla realtà, cosicché la democrazia non può essere pensabile dal punto di vista del potere perché quest'ultimo nella sua affermazione la negherebbe.

Naturalmente l'ossatura del rapporto tra potere e democrazia in Lefort deriva dalla precipua esperienza di impegno e ricerca teorica che lo ha condotto – in un ampio periodo di tempo e di riflessione intellettuale – dalla critica dei sistemi burocratici sovietici nelle pagine di *Socialisme ou Barbarie*, fino alle sue analisi sul periodo sessantottino, in cui l'avversione verso le gerarchie dirigenziali nell'uno e nell'altro caso hanno strutturato e preparato le basi per la sua fenomenologia del potere.

Anche se il regime democratico per organizzare la società si avvale di determinate istituzioni piuttosto che di altre, a Lefort non interessa interrogarsi sulla struttura istituzionale che regge un sistema democratico proprio in quanto, come lui stesso afferma, «è inutile insistere sui dettagli del dispositivo istituzionale»⁴⁷⁵. Chiarisce meglio questa specificazione lefortiana Miguel Abensour il quale, nel definire il carattere insorgenete della democrazia, e riprendendo Lefort, specifica come non vada considerata e compresa in base all'insieme delle istituzioni che la strutturano perché, in quanto

⁴⁷⁴ Troviamo la formula "potere democratico" nel saggio «Permanenza del teologico-politico?», *cit.*, p. 271; e in «L'impensé de l'Union de la gauche», contenuto in *Id.*, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *cit.*, p. 152.

⁴⁷⁵ Cfr. C. Lefort, «La questione della democrazia», in *Id.*, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, *cit.*, p. 27.

«matrice symbolique des rapports sociaux»⁴⁷⁶, va oltre, in eccesso, alle istituzioni attraverso cui si rende manifesta⁴⁷⁷. Citando Lefort infatti continua:

«La démocratie c'est rêver que de supposer que nous la possédons... Elle n'est qu'un jeu de possibles, inauguré dans un passé encore proche, dont nous avons tout à explorer»⁴⁷⁸.

L'analisi di Lefort si colloca così prima e più in profondità di ogni indagine descrittiva sul sistema politico in senso stretto, che pertanto potremmo osare definire di matrice archeologica. La sua indagine collima con quanto ha espresso Norberto Bobbio parlando di democrazia, allorquando spiegava, in una conferenza tenuta a Brescia nel 1959, che, aldilà dell'aspetto istituzionale, pensando alla democrazia spesso ci si riferisce ad un ideale da perseguire, al fine che con quei procedimenti si vuole raggiungere e non già ai mezzi o ai procedimenti impiegati. Le istituzioni infatti saranno i mezzi per raggiungere determinati obiettivi, ma dove ad assumere un valore distintivo sono i valori che ispirano le società democratiche e quelli a cui queste tendono⁴⁷⁹. A tale caratteristica si aggiunge tuttavia un aspetto che fa della democrazia una di quelle forme di governo più difficili e complicate da mantenere e consiste nella tensione costante alla conciliazione tra due cose contrastanti: la libertà e il potere. Rileggendo Bobbio, che ci istruisce sulle dinamiche dicotomiche di legittimità ed efficienza del potere in democrazia, rintracciamo l'introduzione alla riflessione fenomenologica di Lefort:

La difficoltà della democrazia sta nel trovare una soluzione soddisfacente a questa tensione drammatica tra la vocazione dell'uomo alla libertà e la necessità assoluta in cui si trova, se vuole sopravvivere, di istituire una società con un potere efficiente. Il tallone d'Achille della democrazia è, in una parola, l'efficienza del potere⁴⁸⁰.

L'essenzialità della rivoluzione democratica consiste proprio nella semantica nuova del potere che l'anima perché impedisce ai governanti di appropriarsi e identificarsi con esso. In questo nuovo

⁴⁷⁶ M. Abensour, «Démocratie sauvage et Principe d'anarchie», cit., p. 231.

⁴⁷⁷ La riflessione abensouriana sulla democrazia la troviamo compendiata nella sua opera *La Démocratie contre l'État*. Il problema dello Stato rappresenta il fulcro del fenomeno rivoluzionario moderno e, secondo Abensour, ci pone dinnanzi ad una scelta tra la concezione della democrazia come momento iniziale destinato a cedere il posto ad un nuovo Stato, razionalizzato e perfezionato; oppure nella considerazione della democrazia come istituzione continua del sociale che lotta contro un duplice avversario: lo Stato dell'*Ancien Régime* e il nuovo Stato. Con *Democrazia contro lo Stato* Abensour intende quella peculiare forma di esperienza politica che si dota di istituzioni politiche in cui prende forma la volontà collettiva del popolo, ma che per preservare l'istituzione democratica del sociale non smette di rivolgersi contro lo Stato, per affermare la continua possibilità di rimuovere o ridurre la differenza tra governanti e governati e di creare uno spazio pubblico e politico isonomico. La democrazia dovrà lottare contro lo Stato soprattutto qualora quest'ultimo costituisca una minaccia alla democrazia stessa o tenda a distruggerla. Cfr. M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997, pp. 109-110.

⁴⁷⁸ M. Abensour, «Démocratie sauvage et Principe d'anarchie», cit., p. 231.

⁴⁷⁹ Cfr. N. Bobbio, *Quale democrazia?*, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 44.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 39.

sistema chi detiene l'autorità deve sottoporsi a competizioni periodiche che determinano una messa in discussione permanente dell'esercizio del potere. In sostanza quello che avviene in democrazia e che tra l'altro ne sancisce la legittimazione è l'istituzionalizzazione del conflitto.

Tale potere, oltre a rimandare ad un luogo vuoto, oltre a non essere appropriabile e identificabile con un partito, una persona o un gruppo, non è nemmeno rappresentabile, il che significa che la società che lo ospita non è più omogenea in virtù di un polo incondizionato di potere che la rende visibile a sé stessa attraverso il suo riflesso nel potere incorporato. Questo potere rappresenta sì un'istanza con cui la società si autocomprende nella sua unità, nella sua messa in forma, ma è un'istanza simbolica che si materializza quale punto di rottura tra esterno e interno alla società nella sua divisione originaria, nel conflitto che la istituisce, e sarà nella messa in rapporto tra i due estremi, tra esterno ed interno, che si renderà riconoscibile simbolicamente. La società infatti nasce per mezzo dell'istituzione simbolica dei conflitti che la abitano, quando ad essere individuabile è la scissione che colloca in un luogo altro il potere, dando forma ai conflitti che l'attraversano e che sono generati dalla competizione per acquisirlo.

La disposizione di una scena politica, su cui si svolge tale competizione, rende visibile la divisione, in generale, come costitutiva dell'unità stessa della società. In altri termini la legittimazione del conflitto puramente politico contiene il principio di una legittimità del conflitto sociale in tutte le sue forme⁴⁸¹.

La società democratica può essere considerata una società senza corpo che sfugge alla rappresentazione dell'organicismo totalitario, in cui il potere esiste al di fuori di essa e al di fuori di coloro che lo detengono, pur essendo determinante della sua *mise en forme*. È decisivo riconoscere quest'esteriorità, quella di un potere che *hors de la société* le conferisce unità attraverso il riconoscimento della sua divisione originaria. Un esempio tipico di legittimazione di tale divisione è la procedura del suffragio universale che, pur avendo come fondamento il principio della sovranità popolare, secondo cui il popolo attraverso il voto afferma la propria volontà, nel momento in cui questa viene raccolta nel numero con cui si esprime manifesta la pluralità degli individui cui la procedura ha dato voce.

Dunque, cercando di semplificare i passaggi descrittivi del sistema societario democratico proposto da Lefort possiamo evidenziare che in democrazia il potere che vi si esprime cessa di proiettarsi verso un esterno definito, di organizzarsi per mezzo di un'autorità altra rappresentabile, processo che travolge anche la trascendenza per mezzo della *désintrinsication* del religioso, con la

⁴⁸¹ C. Lefort, «La questione della democrazia», cit., p. 28

conseguente non coincidenza del potere con la Legge ed il Sapere. Per la prima volta una forma di organizzazione della società rende percepibile⁴⁸² la distanza esistente tra simbolico e reale per mezzo del *lieu vide* in cui il potere si colloca e che sottrae al dominio altrui il suo possesso, così:

L'essere del sociale si sottrae, o meglio si dà nella forma di una ricerca interminabile; i criteri ultimi di certezza sono dissolti, mentre si sviluppa una nuova sensibilità all'ignoto della storia, alla gestazione dell'umanità in tutta la varietà delle sue forme⁴⁸³.

Ebbene, la dimensione simbolica del sociale, che prima dell'avvento della democrazia veniva dissimulata nel corpo del re che la inglobava e rappresentava assorbendo la differenza tra mondo visibile e invisibile, adesso nel gioco democratico non si lascia più ignorare. Il potere si distinguerà come polo simbolico per mezzo del quale si istituisce lo spazio sociale, ma il *dehors* nel quale si proietta non sarà un esterno reale, e sorgendo dalla società si manifesterà come luogo a partire dal quale la società si renderà visibile. Se il potere democratico fosse separato dal sociale non avrebbe consistenza, perché questo acquisisce il proprio senso in società, a distanza della quale non potrebbe essere compreso. Quest'unità comunque è fittizia perché non agganciata al reale ma residente nel simbolico.

Tale procedere speculativo è il passaggio che caratterizza l'approccio concettuale di Lefort e che lo accompagnerà nelle intuizioni di tutto il suo percorso filosofico sulla democrazia e nell'affermazione del divario irriducibile esistente tra potere e società; per il quale la democrazia non può, in quella peculiare *mise en forme*, coincidere con sé stessa senza che ciò ne determini una mutazione genetica dal momento che il conflitto che la sostanzia verrebbe annullato.

La riflessione sul totalitarismo si inserisce proprio in quest'orizzonte teoretico. Ma, prima di entrare nel merito della manifestazione del potere nella società totalitaria, una breve digressione storico-intellettuale sulla nascita del dibattito in cui si inserisce Claude Lefort può fungere da perifrasi introduttiva di contesto, che riporta alle radici della contingenza ciò che potrebbe essere interpretata come semplice speculazione astratta. Claude Lefort ha scandagliato la natura profonda del regime sovietico, dove ha rintracciato le sfaccettature di quello che il totalitarismo, nella versione comunista, ha rappresentato. Il dibattito apertosi all'indomani della Seconda guerra mondiale sul fenomeno totalitario è stato oggetto di un'aspra contesa dottrinale per affermare le posizioni di una parte politica

⁴⁸² Occorre specificare che lo scarto tra reale e simbolico che si materializza nel sistema democratico, secondo Lefort, non è visibile in quanto *non ha statuto di oggetto per la conoscenza*. Ciò che sarà esplicito allo sguardo altrui saranno i meccanismi che regolano la struttura delle istituzioni, le modalità di selezione dei dirigenti, i dispositivi con cui l'autorità pubblica viene investita pro tempore del potere.

⁴⁸³ C. Lefort, «Permanenza del teologico-politico?», cit., p. 273.

piuttosto che di un'altra, restando agghiogato in una lotta ideologica che ne piegava le ragioni ad usi utilitaristici, smorzandone la portata e annichilandone la comprensione. Pur essendo nato dunque con intenzioni polemiche, nel momento in cui il conflitto ideologico tra regime sovietico e mondo occidentale darà forma alla guerra fredda, il discorso totalitario assumerà dimensioni più ampie mobilitando l'opinione liberale e affermandosi nella teoria politica. Anche se riconducibile alle prime analisi sul totalitarismo di matrice fascista, il comunismo, all'indomani della guerra, ormai veniva riportato alla stessa semantica. Come specifica Lefort:

Ce ne fut pas d'un simple transfert au communisme des traits imputés au fascisme. A mon avis, il n'y eut constitution d'une nouvelle catégorie politique, il n'y eut passage de l'épithète spécifiant des États ennemis au substantif fait pour désigner un nouveau type socio-historique que lorsque le communisme soviétique parut menacer l'existence des démocraties⁴⁸⁴.

La sinistra infatti considerava l'attributo totalitario come una categoria utilizzata dalla destra per screditare il comunismo a vantaggio della logica imperialista occidentale per cui, cedendo alla narrazione della divisione manichea del mondo in buoni e cattivi, quella *gauche* si rendeva complice di una pericolosa sottovalutazione del fenomeno che continuava ancora a colpire al cuore le democrazie, perché «les intérêts du prolétariat mondial [...] subordonnés à la sauvegarde de la patrie du socialisme»⁴⁸⁵ la rendevano cieca dinnanzi alla degenerazione del burocratismo russo e dei vizi dello stalinismo e vittima della mistificazione operata dall'URSS che aveva relegato i crimini del fascismo al passato degli sconfitti che lei stessa aveva contribuito a far soccombere. Così nella narrativa della sinistra comunista il fascismo diveniva lo strumento di cui si era servito il capitalismo per affermare il proprio predominio sul mondo proletario e invece le contraddizioni e i crimini di Stalin un semplice accidente della storia determinato da condizioni specifiche che non avrebbero tuttavia intaccato il regno della vera democrazia socialista sovietica e il suo vessillo dell'uguaglianza reale. Sarebbero passati molti anni per l'ammissione dei crimini del totalitarismo staliniano ma bisogna ricordare come già è stato richiamato in precedenza che già il teorico della *Rivoluzione Tradita* Trotsky aveva individuato e percepito i segni della degenerazione dello Stato comunista aderenti alla sindrome totalitaria

Louis XIV ne s'identifiait qu'avec l'État. Les papes de Rome s'identifiaient à la fois avec l'État et avec l'Église, mais seulement durant les époques du pouvoir temporel. L'État

⁴⁸⁴ Id., «La logique totalitaire», in *L'incertitude démocratique*, cit., p. 86

⁴⁸⁵ Id., «Kravchenko et le problème de l'URSS», in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 118. Originariamente pubblicato in *Les Temps modernes*, n. 29, février 1948.

totalitaire va bien au-delà du césaro-papisme, car il embrasse l'économie entière du pays. A difference du Roi-Soleil, Stalin peut dire à bon droit: la Société c'est moi!⁴⁸⁶.

Trotsky ci consegna in questo periodo una lucida riflessione su quella specificità la cui abolizione permette l'esistenza della democrazia e che invece sotto l'egida di Stalin si era realizzata: la cancellazione della distinzione tra Stato e società oltre all'annullamento della separazione tra gli ambiti della conoscenza in cui la fusione tra sfera economica e sfera politica nell'azione del Partito avevano messo in moto quel dispositivo d'identificazione per cui nulla sfuggiva al potere. Tale particolare assetto *du pouvoir* e della società aveva ostacolato la *cauche* comunista dalla piena comprensione del regime sovietico soprattutto perché, sottolinea Lefort, la sinistra non possedeva una teoria dello Stato e la piena comprensione di ciò che significasse società politica, rivelandosi impotente nell'interpretare le diverse forme di sfruttamento sorte a partire dai nuovi rapporti di produzione di regime. «La gauche ne pense pas en terme de politique»⁴⁸⁷ è l'espressione che utilizza Lefort per indicare le cause della reticenza della sinistra, stregata dal mito sovietico, verso la considerazione di questo come totalitario. Tale formula, secondo cui la sinistra non pensava in termini politici, vuole dimostrarci che sostanzialmente questa non aveva riconosciuto la dimensione simbolica del potere della società democratica e dello Stato moderno in generale⁴⁸⁸.

Le ragioni di questa incapacità risiedevano intanto nel rifiuto della divisione tra Stato e società civile, per cui il primo investito della tutela dell'interesse generale diveniva consustanziale alla seconda decidendo «de tous les mouvements du corps social»⁴⁸⁹. Inoltre, non era stata colta quella mutazione da cui era nata la democrazia che si fondava su un potere limitato dal diritto secondo cui l'assetto economico, sociale, politico, culturale, giuridico di una società obbedivano ciascuno alle proprie norme proprio per scongiurare l'organicismo totalitario.

Le ragioni di questa deficienza interpretativa sono profonde e risiedono in una fuorviante concezione della divisione della società del socialismo che rilevava solamente in funzione della divisione tra lavoro e capitale, rendendo possibile la creazione di un potere confuso con il partito, facendo sì che lo Stato divenisse semplice organo della società cui era consustanziale. Nel mondo sovietico, infatti, il partito aveva preteso di identificarsi con il popolo e con la società tutta provocando una sintesi perversa tra potere ed economia, potere e politica, potere e conoscenza, *summa* che

⁴⁸⁶ Id., «La logique totalitaire», cit., p. 88.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 90.

⁴⁸⁸ Una precisazione rispetto a ciò che intende Lefort per politico può essere a tal proposito maggiormente esplicativo infatti con questo termine si riferisce ai principi generatori della società, delle diverse forme di società. In *nuce*: «Il pensiero del politico presuppone un modo di discriminazione dei criteri in funzione dei quali si ordina l'esperienza della coesistenza». Cfr. Id., «Permanenza del teologico-politico», cit., pp. 260-262.

⁴⁸⁹ Id., «La logique totalitaire», cit., p. 92.

annullava tutte le disposizioni simboliche che sottendono alla democrazia, in funzione della certezza di possedere la «*connaissance des lois des hommes et des sociétés*»⁴⁹⁰.

Nell'interpretazione lefortiana, il totalitarismo è dunque concepito come quel regime in cui perdono di significato tutti quei riferimenti al simbolico che invece danno senso al gioco democratico e che contemporaneamente lo espongono al rischio di quella riappropriazione di certezza che l'*indétermination démocratique* non garantisce, mentre la soluzione totalitaria sì. Il totalitarismo nasce proprio dal desiderio di rimuovere il rischio di una società priva di un fondamento tangibile, di risolvere il potere nella società confondendoli e di annullare di conseguenza l'indeterminazione che la qualifica. Così, nel momento in cui il potere subisce la frustrazione del vuoto in cui è imbrigliato, questo tenterà di rioccupare il posto della realtà incorporandosi in un soggetto in grado di dargli quella visibilità che nel simbolico gli viene negata. Questa riappropriazione può avvenire per mezzo del Partito nel caso sovietico, che nel fantasma del popolo-Uno sancisce la sua menzogna, o per mezzo di un capo carismatico nella versione nazista, negando in entrambi i casi la separazione originaria e il conflitto istituyente della società, facendo sì che questa si chiuda su sé stessa.

È utile chiarire, tuttavia, che questa critica del socialismo sovietico in Lefort non si traduce in un'esaltazione o predilezione per la democrazia liberale borghese. Non si deve cedere alla tentazione, una volta emersa la fallacia dell'esperimento sovietico, che il modello di democrazia occidentale possa essere considerato quello della democrazia reale, perché anche in questo caso il sistema genera distorsioni altrettanto mistificatrici, dal momento che essa considera lo Stato come appendice della società ma, a differenza dell'altro caso, allo scopo di garantire il dominio della classe borghese, tutelare il suo interesse particolare e assicurare il successo dell'economia capitalista.

Ritornando alla genomica del fenomeno totalitario lefortiano, partendo dall'assunto che la società è *ab origine* divisa in un duplice senso che include la separazione del simbolico dal reale, ma anche la divisione interna alla società stessa, esso nasce nel momento in cui si tenta di sopprimere quell'incertezza e quell'enigma che contiene il sociale, con l'obiettivo di superare tutte le differenze che lo abitano. Il totalitarismo, infatti, non ammette divisioni interne, ma solamente la separazione tra esterno ed interno, tra il noi e il loro, dove il loro è riferito ai nemici della classe proletaria, ai parassiti, agli avversari del regime. Totalitario è dunque, scrive Lefort:

La parola giusta per far comprendere l'avvento di una modalità di dominio in cui sono cancellati i segni della divisione fra dominanti e dominati, i segni della distinzione fra il

⁴⁹⁰ E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie avec Claude Lefort*, cit., p. 262.

potere, la legge e il sapere, i segni della differenziazione delle sfere dell'attività umana, con l'effetto di ricondurre nell'ambito di un presunto reale il principio istitutivo del sociale o, in altri termini, in modo da operare un avvitemento su se stesso del sociale⁴⁹¹.

Perché un potere come quello totalitario si manifesti, è necessario che prima siano aboliti i riferimenti ad un ordine soprannaturale e che il potere si materializzi come puramente sociale in modo che la società abbia la percezione di bastare a sé stessa. Tale processo di chiusura del sistema societario apre la strada al nuovo sistema totalizzante che scalzerebbe le gerarchie, le quali, nell'illusione di omogeneità, apparentemente non esistono. L'ideologia, che riveste un ruolo fondamentale, è l'elemento che si incarica di trasferire nel reale quello che appartiene al simbolico. È significativo riportare a tal proposito le parole di Marcel Gauchet, che nel luglio del 1976 scriveva a proposito del progetto totalitario socialista:

La doctrine officielle est courte, simple et nette: il n'y a plus d'opresseurs et d'opprimés, d'exploiteurs et d'exploités, les classes sociales sont abolies, il y a l'égalité, l'unité, la solidarité [...] c'est un trait qui ne trompe pas: plus est proclamée l'unité sociale, moins est nuancée l'affirmation de l'identité du peuple avec lui-même, et plus le régime est totalitaire. Voilà le critère décisif du totalitarisme: l'affirmation de l'unité sociale⁴⁹².

Una volta descritta la logica di funzionamento del totalitarismo, è utile richiamarci all'approfondimento della nozione di corpo cui Lefort si riferisce quale immagine con cui si dispiega il meccanismo totalitario. Tale concetto è strettamente connesso alla soppressione della pluralità sociale e del conflitto istituyente interno. La matrice corporea del progetto totalitario si ricollega infatti all'immagine della società che in una tensione organicistica tenta di ricollegarsi e avvolgersi su sé stessa. Ed è per mezzo dell'immagine del corpo che si può capire perfettamente come il totalitarismo si allinei ad un potere di distruzione delle opposizioni politiche interne, nella costante ricerca di un'armonia unificatrice che scaldi l'incertezza dell'indeterminazione democratica. Questo è ciò che si verifica per esempio con la creazione dell'avversario del sistema, l'utile antagonista, l'Altro, verso cui si proiettano tutti gli elementi ritenuti patologici che infettano il corpo politico totalitario. Così la creazione di quelli che Lefort definisce *les hommes en trop* diviene funzionale ad affermare quell'*Un* che nella soppressione dell'*Autre* trova il suo trionfo⁴⁹³.

⁴⁹¹ C. Lefort, *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, cit., p. 12.

⁴⁹² M. Gauchet, «L'expérience totalitaire», in *Esprit*, n. 456, juillet – août 1976, p. 8.

⁴⁹³ Cfr. C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Achipel du Goulag*, cit., p. 95.

La semantica del corpo inoltre è stringente anche rispetto alle modalità di funzionamento del partito totalitario che dalle parole di Solgenitsin in *Arcipelago Goulag* trova questa precipua referenza nell'articolazione corporea che il partito stesso si era dato

Il est bien connu que tout organe qui ne travaille pas s'atrophie. Et quand on sait quel es Organes (ils se sont eux-même donné ce nom repugnant), ces Organes célébrés et places au-dessus de tout ce qui vit, n'ont pas vu s'atrophier le moindre de leurs tentacules, qu'ils n'ont cessé, au contraire, d'en pousser de nouveaux et de développer leur musculature, il est facile de devenir qu'ils ont travaillé en permanence⁴⁹⁴.

L'allegoria del corpo è il riflesso di quella che Lefort, in *Un homme en trop*, definisce *idéologie de granit*, quella narrazione per cui nel *Nous* del Partito la figura dell'altro è annientata, scompare la soggettività e l'unità dell'organo si esplica inestricabile nella dissoluzione delle distinzioni tra i soggetti, perché il Partito condensa in sé, proprio come un organismo, tutti gli elementi che lo compongono, le cui funzioni sono quelle di intrappolare la società in un movimento che ha come fine la dimostrazione di unità e uniformità. Risponde alla stessa "logica *somapolitica*" la figura di quello che Solgenitsin ha chiamato *Egocrate*, termine che, riferito al capo totalitario, conquista l'interesse di Lefort e che non si iscrive in alcuna genealogia terminologica passata, colui che alla testa del corpo politico incarna la società:

Aussi bien Stalin ne régnait-il que sous les traits d'un individu en qui se réalise fantastiquement l'unité d'une société purement humaine. Avec lui s'institue le miroir parfait de l'Un. Tel est ce que suggère le mot *Égocrate*: non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses⁴⁹⁵.

Per mezzo dunque del partito e del suo *leader*, l'immagine del corpo è lo strumento che assegna il senso dell'unità e dell'uniformazione organica che il totalitarismo vuole realizzare: con il capo si vuole confondere l'unità simbolica della società con quella dell'identità avocata nella persona fisica dell'*Egocrate*; allo stesso modo il partito quale braccio funzionale, mediatore e corpo politico diviene quel centro di potere con cui si livella tutto e si controlla ogni aspetto della vita in società divenendone espressione generale. La metafora del corpo vivente che agisce come un individuo collettivo, un corpo

⁴⁹⁴ A. Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, Fayard, Paris, 1973, pp. 65-66.

⁴⁹⁵ C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, cit., pp. 85-86.

che nella sua unità controlla i movimenti di ogni arto, membro e organo al suo interno, completa la genomica totalitaria. Riassume Lefort:

L'individu Stalin offrait la réplique d'un corps social et que, symétriquement, celui-ci se définissait, à distance de tout ce qui était rejeté comme étrangère, en référence au corps du dictateur. Il convient de préciser à présent que ce dispositif n'a pleine efficacité que grâce au Parti, qui est, par excellence, machine d'incorporation: les sujets sont constamment engloutis dans le collectif, les déterminations particulières de la pratique de la connaissance anéanties et la dimension de la réalité elle-même effacée, tandis que règnent la certitude de la vision socialiste et la jouissance narcissique de la toute puissance du corps politique⁴⁹⁶.

Se comunque riconducessimo tutta l'analisi di Lefort del sistema totalitario alla metafora del corpo, questa rimarrebbe parziale e viziata di una particolare sfumatura che ne completa il senso e che non descriverebbe fino in fondo il tipo di dominio esercitato dal potere totalitario sulla società. Tra l'altro, in un'espressione utilizzata da Lefort in *Le totalitarisme sans Stalin* in cui definisce l'Unione Sovietica quale «société sans corps»⁴⁹⁷ legata alla pura volontà di Stalin piuttosto che al suo corpo naturale, sembrerebbe contraddire quanto finora esposto. Occorre precisare inoltre che Lefort non ha mai affermato che il potere potesse assimilare perfettamente la società, proprio in virtù della sua natura simbolica, così come è impossibile che possa esistere una volontà disincarnata, sganciata dal corpo che la esprime. Premesso ciò, nel momento in cui sostiene che la società totalitaria è una società senza corpo Lefort intende dimostrare quel potenziale distruttivo e di sradicamento che lo Stato organico manifesta nell'annientamento del passato e della tradizione al fine di plasmare l'uomo nuovo, cancellando tutto ciò che è ad esso preesistente. Quest'ulteriore declinazione di significato dunque si riferisce all'annullamento dell'identità simbolica della società, all'esperienza storica del corpo sociale, quale passaggio precedente all'incarnazione nell'assetto dello Stato totalitario.

In linea con l'accezione di *società senza corpo* possiamo introdurre la specificazione del totalitarismo come *società senza politica* rintracciandone la specificazione nel rapporto che intercorre tra dominio totalitario e spazio politico e che ci inserisce nel dibattito interpretativo sul totalitarismo come eccesso di politica o come sua negazione. Ne riprendiamo le fila attraverso il pensiero di Miguel Abensour, il quale nella sua opera intellettuale e nei suoi studi sul totalitarismo si è ispirato alle riflessioni di Claude Lefort e Hannah Arendt. In particolare, infatti secondo Abensour la dominazione totale messa in atto dal totalitarismo, specularmente alla considerazione della società totalitaria come *società senza corpo*, implica la scomparsa della politica. L'impresa totalitaria mette sul patibolo la

⁴⁹⁶ Id., «Stalin et le stalinisme», in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 124.

⁴⁹⁷ Id., «Le totalitarisme sans Stalin», in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 156.

politica nel momento in cui sottomette e annienta il popolo. Tale interpretazione si pone in contrapposizione con l'idea diffusa del totalitarismo come momento del "tutto politicizzato". Il totalitarismo non rappresenta un'eccedenza di politica bensì la sua negazione⁴⁹⁸, la «tombeu de la politique»⁴⁹⁹. Abensour supporta la sua teoria individuando la contraddizione insita nella considerazione del totalitarismo come eccesso di politica. Sarà infatti proprio nel momento in cui il totalitarismo politicizza tutti gli ambiti di vita della società che, riconducendo la comprensione della politica in relazione alle altre sfere del sociale (la religione, l'economia), di fatto la abolisce nel suo significato autentico⁵⁰⁰, ponendosi come cifra della sua distruzione⁵⁰¹. In questo senso dunque il totalitarismo rappresenta l'"autre du politique", posizione teorica condivisa da Hannah Arendt e da Claude Lefort, per i quali per l'appunto la *decouvert du politique* comincia nell'emancipazione della politica dal dominio⁵⁰².

La società totalitaria nell'indagine lefortiana dunque rappresenta tanto una società senza corpo, quanto un organismo unitario che nel *Nous* astratto del partito, o nel *Je* assoluto di Stalin tenta di *maîtriser* una società disincarnata. La sintesi di tale concettualizzazione la ritroviamo in un ulteriore passaggio quando Lefort scrive:

La modernità totalitaria si definisce in questa combinazione di un ideale radicalmente artificialista con un ideale radicalmente organicista. L'immagine del corpo si coniuga con quella della macchina. La società si presenta come una comunità i cui membri sono rigorosamente solidali; e allo stesso tempo si presuppone che essa si costruisca giorno dopo giorno, che sia tesa verso un fine (la creazione dell'uomo nuovo), che viva in uno stato di mobilitazione permanente⁵⁰³.

L'immagine della macchina, con cui si avvia la produzione della nuova società, condensa in sé il congegno con cui corporeità e disincorporazione entrano in gioco in quel processo creativo alla base dell'ideologia totalitaria. Riunendo in un'unica rappresentazione organicismo e meccanicità, che divengono consustanziali uno all'altro, prende forma quel particolare *genus* di società priva d'identità simbolica, in cui si fonde l'artificio del corpo meccanico posto a negazione di quello naturale, di quello che la fenomenologia merleau-pontiana definisce *chair*⁵⁰⁴:

⁴⁹⁸ Cfr. A. Arciero, «Totalitarismo. Lineamenti e percorsi interpretativi», in G. Dessì (a cura di), *Le parole della politica*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012, p. 11.

⁴⁹⁹ M. Breaugh, «Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Philosophie politique de Miguel Abensour», in *Politique et Sociétés*, v. 22, n. 3, 2003, p. 54.

⁵⁰⁰ Cfr. A. Arciero, «Totalitarismo. Lineamenti e percorsi interpretativi», cit., p. 19.

⁵⁰¹ Cfr. M. Abensour, «D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets», in *Tumultes*, n. 8, 1996, p. 18.

⁵⁰² Cfr. A. Arciero, «L'Altro come "nemico". Letture del totalitarismo», cit., p. 21.

⁵⁰³ C. Lefort, «La questione della democrazia», cit., pp. 22-23.

⁵⁰⁴ Il corpo quale *chair* nella fenomenologia esistenzialista non è scisso dall'esperienza di cui è protagonista il soggetto. L'esistenza dell'individuo infatti è inscritta nel corpo: in quanto essere incarnato egli pensa e agisce. Partendo da tale presupposto dunque il progetto

D'un côté, donc, des hommes quasi anéantis, une population pulvérisée, ramenée à un degré zéro de sociabilité; de l'autre, des hommes qui sont faits de la même substance, pompent à la même source leur puissance, dont l'épreuve de leur mutuelle dépendance comme d'une commune adhésion – suivant l'expression frappante de Soljénitsyn – à «l'être vivant, souple, organiquement un» que composent le Organes⁵⁰⁵.

L'impresa totalitaria è fondata sulla negazione del corpo quale *chair*, di quel soggetto che agisce e pensa, ed il cui corpo rappresenta proprio l'affermazione di quella divisione della soggettività tra corporeità e pensiero che la degenerazione sociale totalitaria vuole sopprimere. Il totalitarismo, tra l'altro, attualizzando l'immagine del corpo e della macchina dispiega la duplicità esterno-interno della società in cui si installa creando i cosiddetti nemici dello Stato, i parassiti che infestano il corpo sociale che si contrappongono a coloro che Isaiah Berlin avrebbe definito, nella critica dell'ideologia totalitaria, i propriamente umani⁵⁰⁶, gli amici del regime. Se da un lato la società totalitaria si presenta come organizzata secondo schemi precisi in cui organizzazioni satellite, sezioni e uffici contribuiscono alla realizzazione del progetto di omogeneizzazione, dall'altro lato la società è informe, materia di costruzione che va pianificata dagli individui eletti a farlo. La logica che lo presiede è quella per cui quell'*Un* quale sintesi tra corpo e macchina consentirebbe, attraverso il medium dell'*Egocrate* Stalin, incarnazione del corpo sociale nel riflesso della sua immagine, unico *Altro* ammissibile, di plasmare l'organicità e l'unità societaria. Questa finzione, che esprime attraverso l'*Egocrate* l'organicismo del popolo e dunque il suo effettivo disgregamento con la negazione della divisione societaria istitutiva, si nutre di un meccanismo che l'autorealizza e che consiste nella creazione dell'*Altro* da eliminare al fine di garantire la perpetuazione della menzogna unitaria del sociale. In una spirale che vede l'*Altro* incastrato in un duplice movimento di inclusione funzionale ed esclusione finale, quest'ultima diviene il mezzo attraverso cui si intensifica la fantasmagoria dell'*Uno*⁵⁰⁷.

Democrazia e totalitarismo, dunque, sono due processi che, seppur opposti, si collocano entrambi nel percorso della disincorporazione del potere, ma se la democrazia assume in sé tale disincorporazione come fonte della propria esistenza storica, il totalitarismo, approfittando

totalitario nella distruzione del corpo annienta anche la soggettività. Per un approfondimento sul significato di *chair* Si veda: M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

⁵⁰⁵ C. Lefort, *Un homme en trop*, cit., p. 144.

⁵⁰⁶ «Within the limits of what we regard as being human», Cfr. I. Berlin, *The crooked timber of humanity*, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 332.

⁵⁰⁷ Cfr. M. Abensour, «Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort», in C. Habib, C. Mouchard, *La démocratie à l'oeuvre*, Esprit, Paris, 1993, p. 108.

dell'inquietudine e dell'incertezza che il vuoto di potere procura, tenta di sostituirlo con la fantasmagoria del popolo-Uno, consolidando corpo e testa del sociale in un organismo che annulla tutte le divisioni interne e tutti i rischi che possono compromettere la sua organicità granitica.

Un'ultima ma non meno significativa riflessione che la riflessione filosofica di Lefort non trascura e che rappresenta un elemento centrale nel dispiegarsi del fenomeno totalitario è il passaggio che determina la fascinazione del partito, del sistema organico totalitario, dell'Egocrate sull'individuo, irretendolo, inglobandolo e annullandolo nel *Nous* fittizio del Partito.

Sono diverse le sue opere e i saggi in cui troviamo riferimenti teorici a tale fenomeno, a partire dai contributi contenuti in *L'incertitude démocratique*; ma faremo riferimento a due lavori in particolare: la postfazione all'edizione Payot di *Le discours de la servitude volontaire* di La Boétie del 1976, *Le nom d'Un*, e *Le corps interposé*.

L'attrazione verso quell'uniformità che genera il sistema totalitario Lefort lo definisce appunto *l'attrait envers l'Un*; esso rappresenta quel sentimento d'inquietudine che sorge in capo all'individuo posto dinnanzi all'indeterminazione, la quale, come una calamita, attira l'individuo verso un'alterità disponibile a conferire quella stabilità sottrattagli dalla Modernità. È stringente al tal proposito il fenomeno della servitù volontaria che si manifesta nei confronti del corpo del tiranno, o del re in generale, il quale incarna la *fictio* del corpo sociale, ben descritta da La Boétie nel suo celebre scritto pubblicato postuma da Michel de Montaigne, nel 1576⁵⁰⁸.

Découvrant La Boétie, j'avais été frappé de la voir associée [la servitude volontaire] à celle d'un attrait pour le corps du tyran, ou plus généralement du roi, du maître dans lequel se trouvait incarnée la fiction du corps social; et non moins frappé de la voir se combiner avec l'idée d'un «charme» émanant du nom d'Un, lequel délivre le Sujets de la crainte de la division, de l'épreuve du pluriel, enfin de l'énigme de l'institution humaine de la société⁵⁰⁹.

Tale timore per la divisione e per il conflitto fa sorgere il bisogno di quell'unità che spinge i sudditi a rinunciare non solo alla propria libertà ma anche alla propria vita. Il fascino esercitato dal tiranno che non è altro *qu'un parmi d'autre* fa sì che questa figura si leghi all'immagine di un corpo completamente separato da quello che gli occhi dei sudditi vedono. È l'immagine del potere che si

⁵⁰⁸ Il testo era stato scritto da Étienne de la Boétie presumibilmente tra il 1548 e il 1553, quando l'autore aveva all'incirca diciotto anni. L'operetta che si presenta come un pamphlet antimonarchico verrà piegato negli anni a molteplici strumentalizzazioni. Il focus dell'opera è la problematizzazione dell'obbedienza quale fenomeno di assoggettamento e sottomissione volontaria al tiranno. Montaigne avrebbe voluto inserire il *Discours* nel capitolo XXIX del primo libro dei suoi *Essais*. Ma nei *Saggi* di Montaigne alla fine non compare per essere invece parzialmente pubblicato nel 1574 in un pamphlet monarchomaco ugonotto *Reveille-matin de Francois et de leur voisins*, poi pubblicato integralmente nel 1576 nelle *Memoires d'États de France sous Charles le Neuvieme* con il titolo *Contr'Un*.

⁵⁰⁹ C. Lefort, «Philosophe?», cit., p. 343.

distacca dal corpo e che domina i *sans-pouvoir* sottomettendo alla sua *puissance* l'esistenza di tutto e tutti, creando un'immagine di società «tout rassemblée et possédant une seule et même identité organique»⁵¹⁰. Quest'identità organica assorbe tutte le differenze nel nome dell'*Uno* annullando le resistenze individuali e instillando un senso di complicità fittizio. Inoltre, facendo credere al servo che anch'egli può dominare sugli altri, lo attrae verso il potere che sorge in ciascun individuo, e in una perversione linguistica afferma che «tous, nous ne faisons qu'Un», creando un'illusione di coinvolgimento nella condivisione del potere nel *tous uns*, dissolvendo così la pluralità in organicismo e recependo l'inganno semantico che utilizzano i governanti per dimostrare ai loro sottomessi la parvenza della *bonne société*. Il popolo subisce così una sorta d'incantesimo, che separa il desiderio di libertà dalla volontà individuale, facendola apparire estranea e non riconducibile più ad alcun desiderio. Questo si spiega nella formula:

C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui aiant le choix ou d'estre serf ou d'estre libre quitte sa franchise⁵¹¹.

È il popolo descritto da La Boétie a creare il tiranno, che gli dona i suoi occhi, le sue mani e i suoi piedi a tal punto che il desiderio di libertà non gli appare più naturale⁵¹², e scambia la servitù con la libertà. Ed è quest'ultimo l'enigma che cercava di decifrare La Boétie ossia quello della trasformazione della libertà in servitù. L'esperienza della servitù infatti non si può comprendere fino in fondo se non si tiene in considerazione il fatto che l'uomo è nato per essere libero, espressione che La Boétie formula prima di Rousseau⁵¹³, anche se a differenza di quest'ultimo non suppone l'esistenza di uno stato di natura distinto dalla società in cui l'uomo stesso sarebbe stato libero.

Scrivono Lefort di come in La Boétie il desiderio di essere liberi, il desiderio di conoscenza è libertà in sé, è sapere in sé in quanto non può esistere un desiderio di libertà che non sia già libertà di per sé stessa. Né la libertà dunque né la conoscenza possono costituire oggetto di un desiderio, mentre al contrario la servitù rimanda al desiderio di qualcosa, un «Je ne sais quoi» che restituisce un'immagine, un nome, lo *charme* del tiranno attraverso il quale soddisfano quel bisogno di unità che nel fantasma dell'Uno si risolve⁵¹⁴. E se gli uomini non vogliono più ciò che hanno perduto è perché sono così irretiti dal fantasma dell'Uno da non essere più in grado neanche di nominare quanto loro per natura apparteneva. Rinunciano persino al potere della parola perché la fascinazione del sovrano

⁵¹⁰ Cfr. Id., «Le nom d'Un», in E. de la Boétie, *Le discours sur la servitude volontaire*, cit., p. 292.

⁵¹¹ Ivi, p. 285.

⁵¹² Ivi, p. 298.

⁵¹³ «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers», in J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Rieder, Paris, 1922, cap. I, p. 119.

⁵¹⁴ Per un approfondimento si rimanda a Id., «Philosophe?», cit., pp. 337-355.

esaudisce ogni interrogativo dato che «il condense en lui toutes les ressources du langage»⁵¹⁵. L'asservimento al monarca è totale, ed è una servitù verso un potere invisibile, riflesso in un corpo immenso che vede tutto e controlla ogni cosa, persino il linguaggio. La diffusione di un linguaggio particolare, adatto al sistema è una delle sfaccettature più salienti e interessanti dei regimi totalitari di cui Orwell ci ha lasciato le più acute riflessioni. Se infatti, come sostiene Simona Forti in *Scene di paranoia in Oceana* riferendosi al registro teorico di Czeslaw Milosz, i regimi totalitari si insediano a colpi di fucile, poi riescono a mantenersi a «colpi di linguaggio», trasformandosi in «logocrazie di massa»⁵¹⁶.

Trasponendo l'interpretazione della servitù volontaria e della tirannia di La Boétie ai meccanismi che regolano il fenomeno totalitario, non possiamo non ricondurre alla medesima origine l'attrazione esercitata dal nome di quell'Uno che nel Partito trova dimora. Il Partito infatti è quel corpo invisibile che dona consistenza all'Un sotto forma di individuo collettivo, il corpo immaginario di un popolo in cui si condensano le forze di tutti gli individui, un corpo in cui i membri divengono artefici di un medesimo disegno e per il quale saranno disposti a sacrificare la loro stessa vita⁵¹⁷.

Questa comunione nell'Uno è ciò che avviene in Oceana a Winston Smith che si arrende al Grande Fratello rifiutando di mantenere viva la distinzione tra realtà e finzione, quando il ministero dell'Amore mostrerà finalmente anche a lui il suo lato mostruoso. Claude Lefort dedica un saggio al genio di Orwell pubblicato nel 1984 in *Passé-présent* e contenuto in *Écrire à l'épreuve du politique*⁵¹⁸. Il corpo interposto, il titolo del contributo, è quello del Grande Fratello nel quale si deve dissolvere la reticenza, la resistenza che la coscienza di sé aveva portato Winston Smith alla ricerca della verità e a percepire ancora la menzogna in quanto tale. Una volta imprigionato e torturato da O'Brian Winston Smith, deve sostituire il corpo fittizio del Grande Fratello a quello mortale di Julia, quell'amante che aveva mantenuto vivi i sentimenti come espressione di umanità che la meccanicità del sistema vietava. Ed è nella stanza 101, la sala della tortura del Ministero dell'Amore, che il supplizio di Winston Smith lo porterà ad amare il Grande Fratello. Il corpo di Julia in quanto corpo mortale è ciò che Winston Smith amava e che lo rendeva consapevole del suo proprio corpo, è — come sostiene Lefort — *le chair de sa chair*⁵¹⁹, ed è proprio nel momento in cui viene distrutto gettandolo in pasto ai topi insieme al corpo di Julia, «non solo privato della sua carne ma scarnificato fino all'osso»⁵²⁰, che verrà distrutta la sua stessa individualità, la sua coscienza di essere mortale.

⁵¹⁵ Id., «La croyance en politique», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 902.

⁵¹⁶ Cfr. S. Forti, «Scene di paranoia in Oceana», in S. Forti e M. Ravelli, *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 168.

⁵¹⁷ Cfr. E. Molina, *Le défi du Politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, cit., p. 275.

⁵¹⁸ C. Lefort, «Le corps interposé», in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., pp. 15-36.

⁵¹⁹ Ivi, p. 34.

⁵²⁰ S. Forti, «Scene di paranoia in Oceana», cit., p. 179.

A prendere il suo posto nella mente di Winston Smith sarà invece il corpo immortale del *Big Brother*, anch'esso a sua volta corpo interposto, che si colloca fuori dallo spazio e dal tempo, che è un tutt'uno con il Partito di cui anche Winston Smith dovrà far parte annullandosi in esso, scomparendo nell'Uno, quel fantasma che da tempo dimorava in lui e al quale adesso pienamente si ricongiungeva. La cancellazione dell'individualità, della soggettività dell'uomo in quanto essere vivente e libero passa dunque per la soppressione di quel lato umano che rende l'individuo percepibile a sé stesso; il mondo dei sentimenti e delle emozioni che una volta coltivati porterebbero l'individuo a dissociarsi dal corpo collettivo, da quell'Uno che «reveillerait dans l'individu le sens de ce qu'il est et de ce qu'il a en propre»⁵²¹.

Una volta trasformata la realtà, sia in senso storico, cancellando le tradizioni e mistificando le credenze per mezzo dell'ideologia, che in senso umano nell'annichilimento della soggettività, la missione dell'identificazione e dell'incorporazione nell'unico *Altro* possibile si interpone e sostituisce al reale, colonizzando il pensiero nella mistificazione della fusione tra visibile e invisibile, tra verità e finzione.

Se dunque la democrazia è quella forma di società che si sforza di mantenere la differenza tra simbolico e realtà, tra il potere, il suo esercizio e la società come pluralità radicale del sociale, il totalitarismo in una tensione ribaltante tenta di conferire corpo a ciò che in democrazia è solamente suggerito, attualizzando la volontà del popolo, a sua volta identificato nell'individuo collettivo del Partito o dell'Egocrate, fondendo il potere politico agganciato alla contingenza temporale con il potere dello Stato, in una torsione degenerativa che sintetizza tutti gli ambiti della conoscenza e delle attività umane, creando un modello alternativo che si impone come universale e che tenta l'incorporazione degli individui in un *unicum* informe in seno ad un corpo sociale invisibile.

Il totalitarismo lefortiano può in conclusione essere compreso come un prolungamento della democrazia, perché è da essa che si sviluppa in parallelo al conflitto istituzionale, alla rappresentazione del popolo, della nazione, della società come puramente umana, all'estensione di un potere d'emanazione popolare; una volta attecchita la forza della sua menzogna trasforma in un fantasma, quello del popolo quale unità che basta a se stesso, un'aspirazione che tuttavia era già nata in seno al regime democratico⁵²².

⁵²¹ C. Lefort, «Le corps interposé», cit., p. 36.

⁵²² Cfr. Id., «Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Partick Viveret», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 351-352.

3.2 *Questioni di sovranità: popolo tutto e popolo parte*

La crisi della modernità si rivela come abbiamo visto un sostanziale disfacimento dell'autorità e delle forme di legittimazione della sovranità tradizionalmente intesa, una volta venuta meno quella rappresentazione istituzionale monarchico-paternalista che vedeva il popolo quale semplice attore passivo del potere politico, suo destinatario e non giammai fonte originaria⁵²³. L'evento cruciale nella svolta semantica del popolo quale sorgente di legittimazione del potere sovrano è sicuramente l'evento rivoluzionario del 1789 in Francia e quello americano del 1779, anche se le radici dell'ingresso del popolo sulla scena politica sono risalenti all'autore del *Leviatano*, quando per la prima volta Thomas Hobbes, inaugurando il filone teorico contrattualista, introduceva la logica del libero consenso individuale come fonte di legittimazione del potere politico, pur facendolo tuttavia poi risolvere nella cessione dei diritti naturali di tutti al sovrano assoluto. Possiamo comunque individuare in Hobbes colui che rovescia il paradigma del diritto divino, proprio per aver introdotto concettualmente il popolo nella dialettica del potere sovrano quale autore dell'azione politica, gettando così le basi per lo sviluppo successivo delle teorie della rappresentanza, che saranno pienamente formulate con la rivoluzione gloriosa dell'89 da John Locke, le cui opere sono il manifesto culturale del costituzionalismo moderno.

Sarà tuttavia la Rivoluzione francese che porterà nello spazio pubblico il popolo come detentore ultimo della sovranità, il «popolo nazione» quale incarnazione del principio di libertà collettiva. Lo esprimono le parole di Marcel Gauchet che in *La Révolution des pouvoirs* scrive:

[...] elle reste en même temps l'insurpassable révolution des fondaments et des fins de la politique selon les Modernes. Elle n'a pas seulement installé le droit de l'homme au commencement, dans la plénitude de leur rôle générateur. Elle a aussi et surtout fait valoir avec la même radicalité l'exigence de leur traduction dans une plénitude de la souveraineté collective – trait déterminante pour expliquer l'empire que ses formules ont si longtemps exercé sur les esprits⁵²⁴.

Nell'evoluzione delle teorie sulle nuove dinamiche politiche moderne successive alla svolta rivoluzionaria un ruolo determinante sarà occupato dall'immagine del corpo politico sovrano quale incarnazione della capacità di autodeterminazione della collettività, che come abbiamo visto è contemplato anche nelle riflessioni teologico-politiche di Lefort.

⁵²³ Cfr. G. Ruocco e L. Scuccimarra, «Rappresentare il popolo tra ordine e rivoluzioni», in *Il governo del popolo*. vol. II Dalla restaurazione alla guerra franco-prussiana, Viella, Roma, 2012, p. X.

⁵²⁴ M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1995, p. 7.

Contemporaneamente si verifica quella che possiamo definire la dispersione del corpo collettivo una volta venuta meno l'incorporazione del sociale nel monarca, che reclamava quella trascendenza divina che dava forza alla simbologia dell'Uno. In tal senso possiamo affermare come alla rivoluzione democratica corrisponda di fatto la dissoluzione dei legami comunitari, la destrutturazione dell'individuo fuoriuscito dalle antiche gerarchie sociali che lo proietta quale atomo in chiave individualistica nella collettività. Questa *condicio* prefigura quel conflitto istituyente in seno alla società che, contrariamente alla concezione unitaria del tutto sociale che assegna stabilità al divenire politico, va riconosciuta quale elemento d'ordine simbolico positivo, di vitalità⁵²⁵. Il riconoscimento della legittimità del conflitto rientra nella moderna concezione della competizione per il potere che va intesa, richiamandoci alle parole di Lefort, quale elemento per la canalizzazione del conflitto violento

Si le social se met en jeu au travers du conflit, il se met encore en jeu, donc, au travers du processus de détournement de la virulence du conflit⁵²⁶.

Tale competizione per il potere implica che il suo esercizio non possa più essere confuso con alcuna personalizzazione, data la delega che la collettività ha ricevuto per esprimerlo e di cui ne rivendica la legittimità. È così che nasce la teorica del potere moderno che rimanda ad un luogo vuoto non figurabile, irrepresentabile e non riferibile ad un unico polo d'autorità in quanto esercizio delegatorio per mandato di una collettività nel cui nome può essere esperito. Ciò vuol dire che l'autorità investita del potere politico non esercita le funzioni di governo in quanto autorità in sé, ma lo fa in virtù del mandato popolare, *au nom du peuple* che tuttavia nella peculiare forma della democrazia rappresentativa è assente. Questo è l'aspetto tipico dei sistemi democratici in cui in una negazione si sostanzia la legittimità della volontà popolare.

La notion d'une émanation de la volonté populaire, celle d'une incarnation de la souveraneté, lorsqu'on veut s'arrêter, empêchent de repérer la logique de la négation mise en oeuvre dans la démocratie: négation d'une réalité substantielle de la société, par la production d'atomes politiques, d'individus dépouillés de tout autre qualité que celle de citoyen⁵²⁷.

Persisterà comunque in società il riferimento continuo ad un potere ma questa referenza sarà ancorata sempre al popolo quale sovrano.

⁵²⁵ L'elogio del conflitto in Claude Lefort si lega come abbiamo visto nel precedente capitolo ai tumulti di Machiavelli. Per un approfondimento di tale fenomeno si rimanda a *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, cit., pp. 738-776 e «Foyers du républicanisme», in Id., *Ecrire à l'épreuve du politique*, cit., pp. 191-199.

⁵²⁶ C. Lefort et M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'insitution du social», in *Textures*, n. 2-3, 1971, p. 61.

⁵²⁷ C. Lefort, «L'impensé de l'union de la gauche», cit., p. 149.

La *nouvelle position* assunta dal popolo – identificato spesso con la Nazione – quale titolare legittimo della sovranità «érigé en même temps en légitimité suprême et en acteur imaginaire unique de la Révolution»⁵²⁸ ha stimolato numerose riflessioni teoriche nei secoli rispetto alla natura di tale legittimazione, alle modalità con cui questa si struttura nelle variegata esperienze democratiche che la storia contiene.

È nella dinamica rivoluzionaria che assume rilevanza ad esempio il concetto di volontà generale d'ispirazione rousseauiana⁵²⁹, per mezzo dell'effettivo trasferimento della sovranità dal monarca alla Nazione, che attraverso i suoi rappresentanti assurgeva ad epitome della volontà popolare espressa dal corpo politico unitario. I dibattiti scaturiti nel contesto rivoluzionario e post-rivoluzionario francese, anche rispetto alla stringenza semantica dell'applicazione del concetto di volontà generale propriamente intesa alla realtà politica istituzionale, portarono tuttavia al rifiuto del regime democratico puro, contente il rischio del governo dell'opinione, e all'affermazione di una sua torsione a favore della forma rappresentativa. Se i rivoluzionari Parigini e la Convenzione di Philadelphia del 1787 si trovarono a stabilire costituzionalmente una nuova forma politica che si ponesse in contrapposizione ai precedenti regimi assolutistici e gerarchici in nessuno dei due casi si optò per la democrazia diretta, e come sostiene Rosanvallon «la mise en place d'un système représentatif s'impose dans le deux case comme une sort d'évidence pratique»⁵³⁰. Sono illuminanti in tal senso le parole di Siéyes nel suo *Préliminaire de la Constitution* del 1789 in cui l'Abate teorizza l'istituto della delega ai rappresentanti della Nazione (che Siéyes considera sinonimo di popolo), unica detentrici di quella sovranità che dovrà fondare lo Stato e le istituzioni

Tous les pouvoirs publics, sans distinctions, sont une emanation de la volonté générale; tous viennent du peuple, c'est-à-dire, de la nation. Ces deux termes doivent être synonymes. Le madataire public, quel que soit son poste, n'exerce don't pas un pouvoir de tous; il lui a été seulement confié; il ne pouvoit pas être aliéné, car la volonté est inalienable; les peuples son inaliénables; le droit de penser, de vouloir et d'agir pour soi, est inalienable; on peut seulement en commettre l'exercice à ceux qui ont notre confiance, et cette confiance a pour caractere essentiel, d'être libre⁵³¹.

In tale cuneo si aprirà la riflessione su di una dicotomia intrinseca alla questione della rappresentanza che ancora oggi interroga la teoria politica: la differenza tra popolo legale e popolo

⁵²⁸ F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978, p. 67.

⁵²⁹ Sul dibattito dell'influenza del pensiero di Rousseau nelle dinamiche della Rivoluzione francese si segnala G. Ruocco, «Neutralizzare il popolo: Rousseau e la Rivoluzione nella critica liberale», in G. Ruocco e L. Scuccimarra, *Il governo del popolo*. vol. II, Dalla restaurazione alla guerra franco-prussiana, Viella, Roma, 2012, pp. 3-23.

⁵³⁰ P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000, p. 15

⁵³¹ Siéyes, *Préliminaire de la Constitution*, D. Pierres, Versailles, 1789, p. 15.

reale, tra *popolo tutto*⁵³², quello della rivoluzione del '89 e *popolo parte*, ossia quella peculiare connotazione semasiologica che si impose nei dibattiti della seconda più importante rivoluzione francese, quella del febbraio 1848, in cui contrapposta alla *couche* borghese privilegiata si andava delineando quel popolo di lavoratori e cittadini meno abbienti che precorreva e costruiva la base teorica della lotta di classe marxista⁵³³.

La rivoluzione dell'89 tuttavia non aveva creato un popolo diverso da quello che aveva preceduto quegli avvenimenti, né una nuova Francia, come argomenta François Furet in un passaggio del suo *Penser la Révolution*, ma aveva semplicemente regolato, coordinato e legalizzato gli effetti di una grande causa, quella della sostituzione della nozione aristocratica della libertà e la difesa dei privilegi ad una sua concezione democratica, in cui il diritto comune sostituiva le dispense aristocratiche⁵³⁴.

Nasceva comunque un equivoco sul concetto di popolo in relazione alla sua legittimità democratica e su cosa esattamente significasse «potere del popolo», ed in questo frangente la riflessione sul suffragio universale può aiutarci a dipanare l'enigma che si nasconde nel lemma popolo agganciato alle procedure di legittimazione della volontà generale e alla quale Lefort dedica alcuni approfondimenti.

Nelle sue analisi abbiamo visto qualificare il potere come luogo simbolico che diviene visibile solo nei rituali in cui si manifesta nella sua *mise en scène*, che in democrazia individua un vuoto inappropriabile. Utilizzando la medesima categoria concettuale, il popolo acquisisce in tal senso uno statuto di realtà simbolica quale elemento attraverso il quale la *mise en forme* e la *mise en sens* della società si esplicano. Il suffragio universale è il mezzo attraverso il quale il popolo sembra innalzarsi ad entità mistica, come se nel suo compimento contenesse un *oltre*, quasi a voler incarnare un soggetto differente dalla somma dei singoli individui che vi sono coinvolti. Una volta acquisito tale valore assolutizzante e quasi sacro si può comprendere bene come la riduzione della totalità all'individuo delegato a rappresentarlo possa sembrare stridente con l'atto quasi spirituale che il suffragio universale compie.

Questo meccanismo, che produce una sorta di unità astratta, generata dalla funzione simbolica del voto basato su un principio formale di eguaglianza, denuncia la mistificazione dell'universalità. Ancora una volta opera una fusione tra simbolico e reale quasi a voler nascondere, nel linguaggio

⁵³² François Furet nel riportare un passaggio dei *Chaiers des négociants de Rouen* ci riporta il senso nell'immaginario collettivo rivoluzionario dell'89 del ribaltamento della categoria della sovranità e della diffusione dell'ideologia rivoluzionaria che esaltava la simbologia assunta dalla volontà del popolo: «il n'est pas nécessaire de fouiller dans l'obscurité des temps pour fixer les droit de la nation; le peuple assemblé est tout; en lui seul reside le souverain pouvoir», in F. Furet, *Penser la Révolution française*, cit., p. 104.

⁵³³ Sulla semantica del popolo nel periodo della rivoluzione del '48 in Francia si rimanda a L. Scuccimarra, «I paradossi della sovranità popolare. La crisi del '48 in Francia e la questione del suffragio universale», in G. Ruocco e L. Scuccimarra, *Il governo del popolo*, cit., pp. 159-188.

⁵³⁴ Cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, cit., pp. 293-294.

veicolato dal suffragio, quella totalità che nega il conflitto istitutivo della democrazia e che la rende vittima dell'ideologia:

La logique du régime démocratique est telle qu'il engendre sa propre négation, comme discours idéologique. Est constitutive de la démocratie, l'existence d'une opposition qui declare avoir pour but la destruction des institution – opposition où nous ne saurions trouver le signe d'une altérité irréductible. Enc e sens, l'analyse de la démocratie se prolonge dans l'analyse du régime qui la nié⁵³⁵.

Tuttavia tale procedura, se analizzata nella sua concezione mistificatoria fenomenologica, svela alla fine con il voto una sostanziale pluralità individualista; infatti nella decomposizione dei voti la legge del numero, alla base della legittimità elettorale positiva contrapposta all'elezione trascendentale divina, traduce la scomposizione della volontà del popolo in volontà della maggioranza.

Il suffragio dunque solidifica quella dissoluzione del sociale che si verifica con la caduta del corpo del re prima, si rende visibile nella configurazione del luogo vuoto del potere poi, e infine attribuisce al Popolo scorporato una presunta universalità conquistata attraverso il voto. Il suffragio così diventa la manifestazione numerica della dissoluzione del sociale. Tale fenomeno, secondo Lefort, racchiude un potenziale pericolo ben più temibile dell'ascesa delle masse nell'arena politica, qualora l'idea del numero opponendosi alla sostanza della società decomponga l'unità e annulli l'identità⁵³⁶.

Il messaggio di Lefort contenuto nella critica del suffragio universale è che aldilà dell'accoglimento trionfalistico di tale meccanismo istituzionale, quale prima fonte di legittimazione del potere politico, questo non può assurgere ad architrave su cui fondare la democrazia rappresentativa, qualora non lo si consideri come fenomeno simbolico. Nessun fantasma di unità può occupare infatti il vuoto simbolico del potere. Se la democrazia inaugura l'esperienza di una società *insaisissable et immaîtrisable* la sovranità politica del popolo non potrà mai nascere da una comunità organica e stabile fondata su una sostanziale identità e unità della volontà generale sotto il volto dell'unanimità. In una società democratica, anche se il popolo sarà chiamato sovrano, coinvolto in un processo d'interrogazione continua, non cesserà mai di mettere in questione la propria identità, che rimarrà latente⁵³⁷. Tuttavia, è proprio in virtù di tale astrazione che può essere garantita la sovranità popolare, attraverso la libertà e il pluralismo, perché sarà per quell'astrazione che diverranno visibili le contraddizioni che negano il suo principio (vale anche per il principio di uguaglianza) e che

⁵³⁵ C. Lefort et M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'insitution du social», cit., p. 59.

⁵³⁶ Cfr. C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», cit., p. 172.

⁵³⁷ Cfr. *ivi*, p. 173.

generano una tensione tra principio e realtà che renderà possibile la sua denuncia, assicurando così il gioco democratico. Questo ragionamento si discosta e contrappone all'idea che la realizzazione della democrazia può aversi nella sua piena attualizzazione, come Hannah Arendt esplicita in *The Human Condition*

In other words, the means to achieve the end would be the end; and this end, conversely, cannot be considered a means in some other respect, because there is nothing higher to attain than this actuality itself⁵³⁸.

La non-attualizzazione non nega la democrazia, ma per Lefort è ciò che la garantisce attraverso il pluralismo, rendendo visibili quelle discrepanze e conflitti la cui esistenza conferma il fatto che ci troviamo in una società democratica e che invece, qualora quella tensione venisse meno, si renderebbero gli individui vulnerabili perché disponibili al dominio, così come la società totalitaria ha già mostrato.

Se ritorniamo al presupposto lefortiano del vuoto simbolico che caratterizza il potere sociale democratico, dunque l'unità del sociale potrà persistere solo nella sua dimensione figurativa. Il contrario implicherebbe, come abbiamo precedentemente osservato, l'annullamento di quello scarto che istituisce il luogo democratico, perché la totalizzazione della società annullerebbe il conflitto interno alla stessa proiettando l'*Uno* nel mondo visibile. E per Lefort l'*Uno* non può non essere tale se non simbolicamente, così come l'universalità espressa dal suffragio delle democrazie rappresentative può essere considerata unanime solo dal punto di vista simbolico, dato che nel momento in cui si manifesta si proietta nel vuoto in cui il popolo trova la sua unicità contemporaneamente affermata e negata nel numero.

Anche l'istituto della rappresentanza si qualifica dal suo *status* simbolico; esso afferma nella sostituzione che il mandato popolare prevede l'unità simulata ed espressa dalla volontà democratica. Per mezzo di essa il popolo si trova come immanenza presente nella mediazione che la rappresentanza produce e contemporaneamente assente simbolicamente nel risultato della stessa mediazione.

Ce n'est qu'en un moment «second», avec l'entrée en scène de la société civile, rapportant au dedans son dehors (et se posant sans dehors), se faisant seule scène de la politique en sa division représentée (Division représentée par le partage des voix, et le regroupement en tendances distinctes du corps électoral), que se spécifie la forme sous laquelle les hommes s'insèrent dans le processus⁵³⁹.

⁵³⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 207.

⁵³⁹ C. Lefort et M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'insitution du social», cit., p. 65.

Per quanto tale speculazione filosofica possa apparire astratta nel momento in cui la *totalité symbolique*⁵⁴⁰ di cui Lefort e Gauchet nel loro saggio *Sur la démocratie* ci parlano sembra proiettarci in un orizzonte lontano dalla contingenza pratica, tuttavia lo sforzo riflessivo al quale ci costringe il ragionamento acuto di Lefort non può non far rilevare, una volta compreso, come le problematiche inerenti alla legittimità nelle democrazie moderne vi trovino una collocazione esplicativa. Infatti, se l'unanimità del suffragio contiene una dirimente natura simbolica, nel risultato del suo esercizio comunque l'unità altrettanto simbolica che ne scaturisce trova dimora nell'istituto della maggioranza.

Il principio della decisione a maggioranza fonda la sua validità proprio sul mandato espresso dalla volontà comune. Già Sieyès argomentava e definiva nel 1789 la rappresentanza specificando come tale "pluralità convenuta" non dovesse coincidere con la somma di tutte le volontà espresse per non rischiare di dissolvere l'unità del sociale

Mais pour l'avenir, ce seroit renoncer à la possibilité de vouloir en commun, ce seroit dessoudre l'union sociale, que d'exiger que la volonté commune fût toujours cette somme précise de tous volontés. Il faut donc absolument se résoudre à reconnoître tous le caractères de la volonté commune dans une pluralité convenue (La pluralité n'est pas une. Sur cent personnes, par exemple, on voit bien qu'il y a pluralité depuis 51, jusq'à 99. Il y a pluralité simple, pluralité aux deux tiers, aux trois quarts, etc.)⁵⁴¹.

Sostanzialmente, l'istituto della rappresentanza, anche per mezzo del principio di maggioranza, realizza uno dei tre elementi citati da Lefort in relazione al potere, ossia la sua *mise en scène* necessaria al funzionamento del sistema democratico. Sono utili a tal proposito le parole di Gauchet che ci spiega come la rappresentanza nella sua accezione scenografica fa sì che la democrazia non si possa ridurre al mettere in atto il semplice esercizio della sovranità del popolo e che essa «elle exige inséparablement la mise en scène institutionnelle de cette souveraineté dans sa véritable nature»⁵⁴².

Questa messa in scena della sovranità del popolo attraverso la rappresentanza si lega alla dimensione di esteriorità che sorge dalla scissione tra potere e società civile, strettamente connessa alla *désincorporation* del potere; al fatto, cioè, che questo non possa più reclamare una legittimità assoluta una volta che, venuta meno quell'istanza generatrice di un'unità sostanziale della società, si trova costretto in un processo di verifica continua di legittimità verso la comunità politica dovendo

⁵⁴⁰ Ivi, p. 59

⁵⁴¹ E.J. Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris, 1789, p. 18.

⁵⁴² M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*, Gallimard, Paris, p. 36.

tener conto di vari interessi contrapposti in seno alla società, i quali generano a loro volta richieste diffuse di nuovi diritti e libertà.

Lefort, infatti, ci mostra come l'efficacia della rappresentanza sia «étroitement liée à la reconnaissance des libertés politiques et des libertés civiles»⁵⁴³ le quali ci danno conto della differenziazione e della pluralità del sociale. Per cui la rappresentanza politica si configura come un mezzo attraverso il quale dei gruppi sociali riescono a trasformare in volontà politica i loro interessi, ed è in questa conversione che si attiva un processo di visibilità del sociale, necessaria ad assicurare un'effettiva integrazione dei suoi membri, che le istituzioni canalizzano

La démocratie représentative n'est pas seulement ce système dans lequel des représentants participant à l'autorité politique à la place de citoyens qui les ont désignés; elle assure à la société une visibilité⁵⁴⁴.

Ma pur essendovi numerose forme rappresentative in cui la rappresentanza istituzionalizzata si situa (Lefort indica per esempio i sindacati, i comitati per lo sciopero, i comitati universitari, etc.) deve essere tenuto presente che questa non potrà essere feconda se non si localizza in un determinato *espace social vivant* in cui vi sia libertà d'informazione, libertà di pensiero e d'opinione tale da garantire l'esistenza di uno spazio pubblico in cui possa avvenire lo scambio mutuale dei punti di vista e dove si possa riconoscere la legittimità di nuovi diritti⁵⁴⁵.

Sarà grazie alla rappresentanza democratica che lo Stato non si potrà chiudere in sé stesso evitando la possibilità che questo divenga polo d'autorità assoluta grazie al movimento che il gioco democratico genera, essendo essenzialmente basato sulla circolazione delle diversificate istanze sociali. Anche la decisione politica gli è sottratta una volta che questa è demandata ad un governo transitorio sottoposto al continuo vaglio popolare e alla ricerca costante della sua fiducia. La democrazia in questo modo – ci dice Lefort – produce due immagini distinte di potere che la differenziano poi dai cosiddetti populismi. Da una parte infatti troviamo il potere statale che ci appare come una macchina in cui i vari organi amministrativi cooperano per veicolare le istanze societarie. Accanto avremo il potere cosiddetto politico che è un potere decisionale, i cui effetti ricadono immediatamente sulla comunità, ma che si trova imbrigliato in un sistema mobile di ricostruzione periodica degli organi deliberativi. Quello che invece tenta di fare il populismo, che si pone in netta antitesi e corrompe la democrazia rappresentativa è di confondere potere statale e potere di governo,

⁵⁴³ C. Lefort, «Démocratie et représentation», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 613.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 617.

rifiutando quella divisione ontologica e istitutiva tra società e Stato, e integrando la diversità delle forme di rappresentanza in un sistema unico di potere⁵⁴⁶.

3.3 Il momento dichiarativo dei Droits de l'homme

L'ultimo aspetto dell'approccio filosofico-politico di Claude Lefort che completa la prospettiva riflessiva della sua teoria della democrazia è rappresentato proprio dalle sue analisi sui diritti umani⁵⁴⁷.

La riflessione lefortiana sui *droits de l'homme* è uno degli elementi centrali di tutta la sua opera di pensiero in quanto condensa e racchiude il complesso delle sue argomentazioni politico-fenomenologiche, nel peculiare approccio e punto di vista con cui affronta la problematica che a partire dagli anni '80 in Francia apriva nuovi scenari di discussione. In questo periodo, infatti, gli scritti teorici sui diritti dell'uomo si concentrano sulla critica del discorso dominante di radice marxista che li screditava. Sono vari gli elementi di contesto che hanno favorito l'acuirsi dell'interesse sul tema in Francia, a partire dal maggio del '68 che aveva visto l'emergere di numerosi movimenti sociali di mobilitazione e rivendicazione per i diritti delle fasce più deboli e per le minoranze, fino ad arrivare al fenomeno mediatico dei *nouveaux philosophes* dai quali era scaturita una critica della politica *tout court*, in quanto espressione del potere e di una volontà di dominio che aveva imprigionato nel *goulag* quell'individuo che adesso ci si proponeva di riabilitare attraverso la difesa dei suoi diritti fondamentali. Bisogna sottolineare preventivamente che, anche nell'approccio teorico ai diritti umani, Lefort non sfugge all'influenza della logica filosofica merleau-pontiana. Ancora una volta infatti accoglie la posizione del suo maestro, nel caso specifico espressa in *La prose du monde*, opera edita postuma proprio da Claude Lefort, dove Merleau-Ponty mette in causa il paradigma individualista⁵⁴⁸.

Droit de l'homme et politique è il saggio che apre *L'invention démocratique* e in cui Lefort sviluppa gli aspetti nodali del tema, ripresi poi negli altri suoi contributi sull'argomento. L'esposizione di Lefort va inserita all'interno degli *événements* che connotano quel particolare quadro

⁵⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 621.

⁵⁴⁷ Nell'affrontare il tema dei diritti umani in Claude Lefort faremo riferimento ai seguenti testi dell'autore: «Droit de l'homme et politique» (1979), in *Id.*, *L'invention démocratique*, cit., pp.45-83; «La pensée politique devant les droits de l'homme» (1980), in *Id.*, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 405-421; «I diritti umani e lo Stato sociale» (1984), in *Id.*, *Saggi sul politico XIX e XX secolo*, cit., pp. 32-60; «Droit international, droit de l'homme et politique» (2005), in *Id.*, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 1019-1036.

⁵⁴⁸ Cfr. S. Audier, «Que reste-t-il de l'antitotalitarisme de gauche? Lefort, Merleau-Ponty et la question de la "Modernité"», pp. 95-107, in N. Poirier, *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, 2015.

politico in linea con il suo approccio teoretico, che punta a coniugare il pensiero politico con l'analisi dei fatti storici cruciali. Strettamente ancorato al suo presente è lui stesso che riconduce ad una cornice storica ben precisa quelle che saranno le sue considerazioni intellettuali richiamandosi nell'*Avant-propos* di *L'invention démocratique*⁵⁴⁹ a precisi passaggi a lui contestuali e che richiamavano direttamente il *bouleversement* che i paesi dell'Est stavano attraversando: la guerra in Afghanistan, terra che aveva visto l'invasione nel 1979 dell'Unione sovietica; l'effervescenza scaturita dalla creazione di *Solidarnosc* nel 1980 in Polonia; le reazioni alla pubblicazione nel 1974 di *Arcipelago Goulag*; ma anche gli accordi di Helsinki del 1975 che prevedevano per l'appunto il rispetto dei diritti umani anche da parte dell'URSS.

In Francia in quegli anni gli interventi teorici sui diritti umani saranno numerosi, dopo un periodo in cui il discorso dominante di matrice marxista aveva gettato discredito sul tema relegandolo a sistema di supporto della narrativa individualista liberale⁵⁵⁰. Il rinnovato interesse per i diritti dell'uomo sgorgava dall'emergere di nuovi movimenti sociali di rivendicazione dei diritti dell'individuo che si sussumevano sotto l'eredità sessantottina e si agganciavano ad una riabilitazione dell'individuo e delle sue necessità legate alla vita collettiva. A questo si aggiungeva la popolarità sulla scena pubblica della corrente di pensiero antitotalitaria che, trovando anche in Foucault un sostenitore, aveva dominato il campo mediatico nella denuncia dei crimini sovietici in seguito alla pubblicazione di *Achipelago du Goulag*. I Nuovi Filosofi, e in particolare Bernard-Henri Lévy e André Glucksmann, nella loro proposta filosofica che puntava a condannare tutte le forme di potere in quanto espressione di una volontà di dominio ponevano la tematica della tutela dei diritti umani all'interno della loro cornice narrativa di trionfo dell'individuo ribelle contrapposto allo Stato⁵⁵¹. La lettura data dai *Nouveaux philosophes*, più che concentrarsi su una denuncia della repressione dei diritti operata dai regimi comunisti, era basata su una riflessione sulla società moderna che partiva da una concezione moralistica dei diritti dell'uomo e non dalla loro valenza politica. L'intervento politologico di Claude Lefort, nel suo saggio seminale *Droit de l'homme et politique*, nasce per riaffermare l'idea dell'assenza di un fondamento morale del politico e per sottolineare l'esigenza di non considerare i diritti umani come semplici diritti dell'individuo, così come li intendeva la posizione conservatrice liberale, affermandone la loro natura collettiva e politica in quanto legati alla dimensione sociale da cui questi nascevano:

⁵⁴⁹ C. Lefort, «Avant-propos», in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 7-42.

⁵⁵⁰ Per una ricognizione teorica approfondita del contesto francese e dei dibattiti sui diritti umani si segnala lo studio recente di J. Lacroix e J.Y. Pranchère, *Le procès des droits de l'homme: généalogie du scepticisme démocratique*, Seuil, Paris, 2016.

⁵⁵¹ Cfr. J. Lacroix e J.Y. Pranchère, *Le procès des droits de l'homme: généalogie du scepticisme démocratique*, cit., p. 61.

On présente les droits de l'homme comme les droits des individus. C'est une tâche de tenir un nouveau langage sur les droit de l'homme qui explicite leur signification politique. Ils son constitutifs d'une société politique⁵⁵².

Lefort si rifiutava di ridurre i diritti dell'uomo ad un'ontologia atomista, così come rigettava la considerazione della modernità di Leo Strauss e François Furet quale «società degli individui», originariamente divisi e successivamente uniti da relazioni contrattuali garantite dallo Stato di diritto. Questo avrebbe oscurato ciò che ha determinato la nascita delle rivendicazioni liberali, ossia «la separazione fra l'autorità politica e religiosa, e, contemporaneamente, l'affermazione della libertà di fede e di opinione»⁵⁵³, libertà di prossimità, che mettono in contatto gli individui gli uni con gli altri, tanto da sottrarre a ciascun soggetto la proprietà esclusiva della propria opinione in quanto sottoposto ad una costante tensione modificatrice delle proprie tesi in uno spazio politico di confronto esteso. Sicuramente le libertà di espressione e di religione sono libertà individuali, ma pur riconoscendolo e partendo da tale presupposto – secondo Lefort – non si dovrà accogliere l'avvento della società liberale come la constatazione della nascita di una società caratterizzata dalla separazione tra individui isolati⁵⁵⁴.

Se la tradizione conservatrice vedeva i diritti umani come diritti soggettivi e la sinistra marxista li pensava funzionali a garantire il dominio della classe borghese, Claude Lefort si assume il compito di fuoriuscire dalla bipartizione, prendendo al tempo stesso le distanze dai Nuovi Filosofi. Già nelle prime pagine di *L'invention démocratique*, Lefort annuncia la sua esegesi dei diritti umani, evidenziando come in quel periodo di fermento politico questi venivano piegati a supporto della narrativa del conflitto tra individuo e Stato:

Je m'efforce de montrer l'ampleur des transformations que l'institution des droits de l'homme introduisit dans la société française à la fin du XVIII siècle, et comment sont liée les libertés individuelles, les libertés civiles et les libertés politiques. De mon interpretation resort, notamment, que le signe distinctif du totalitarisme n'est pas tant la tout-puissance de l'État que la tentative d'abolir la séparation de l'État et la société civile⁵⁵⁵.

La ragione che aveva portato alla critica e condanna dei diritti umani da parte della *gauche* marxista risiedeva nella parziale considerazione degli stessi come diritti strettamente individuali,

⁵⁵² C. Lefort, «La communication démocratique», in *Esprit*, septembre – octobre, 1979, p. 42.

⁵⁵³ Id., *La Complicazione al fondo della questione comunista*, cit., p. 68.

⁵⁵⁴ Cfr. S. Audier, *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Vrin-EHESS, Paris, 2004, p. 296.

⁵⁵⁵ C. Lefort, «Préface», in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. II.

postulato a cui si attennero anche i *nouveaux philosophes*, intrappolati nella nozione analitica borghese. Lefort invece propone una concezione alternativa secondo cui i diritti dell'uomo hanno un carattere e una natura intrinsecamente politica data la loro origine collocata nell'istituzione collettiva e politica della democrazia moderna. I diritti umani tuttavia non possono essere ricondotti a scaturigine di un contratto sociale come compromesso tra interessi e preferenze di individui portatori di diritti morali atemporali⁵⁵⁶.

Se dovessimo interrogare il passato nell'evoluzione della riflessione dei diritti nati dalla Rivoluzione francese, le radici dell'avversione verso *les droits de l'homme* le ritroviamo già in Joseph de Maistre quando a proposito della *Déclaration* redatta in occasione della Costituzione del 1795 scriveva:

La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est fait pour l'homme. Or il n'y a pas d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes [...] quant à l'homme, je declare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu⁵⁵⁷.

Joseph De Maistre adotta nella sua critica dei diritti umani il punto di vista di un conservatore che non accetta che l'uomo possa autodeterminarsi senza ancorare la legittimità della sua azione al potere monarchico. Come analizza Lefort, De Maistre non è in grado di sganciarsi dalla credenza secondo cui, accertata l'esistenza un corpo politico, tale corpo non possa essere ritenuto distinto da quello dell'individuo che lo incarna, dal corpo del Re⁵⁵⁸, rifiutando dunque l'idea di un potere limitato da un diritto a lui esteriore.

Anche Edmund Burke nel 1790 nelle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, oltre ad attaccare il principio di sovranità popolare difendendo il metodo di trasmissione del potere di tipo aristocratico-ereditario⁵⁵⁹, depotenziava la portata dei diritti umani definendoli come principi astratti in virtù del confronto con quelli che riteneva gli unici diritti concreti, quelli posti a fondamento della libertà, i diritti degli inglesi

⁵⁵⁶ Cfr. S. Moyn, «Prendre les droits de l'homme au sérieux», *Esprit*, Janvier – février 2019, n. 451, p. 64.

⁵⁵⁷ J. De Maistre, *Considérations sur la France*, in *Œuvres Complètes*, I tomo, Vitte, Lion, 1891, p.75.

⁵⁵⁸ Cfr. C. Lefort, «La pensée politique devant les droits de l'homme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 415. Va rilevato che, come nota Lefort, l'interpretazione di De Maistre dei diritti umani si colloca nell'ambito del "politico", contrariamente alla critica di Marx. Se il primo infatti con la sua analisi si inserisce pienamente nella costituzione dell'Ancien Régime, Marx ignora la realtà politica della società preesistente alla svolta democratica inaugurata con la *Révolution* dell'89.

⁵⁵⁹ Cfr. N. Bobbio, *Quale democrazia?*, cit., p. 19.

Vos sujets ont hérité cette liberté; ils ne fondoient pas leur réclamation sur des principes abstraits comme les droits de l'homme, mais sur les droits des Anglois, et ils réclamoient le patrimoine de leurs ancêtres⁵⁶⁰.

Ma sarà Marx l'oggetto della confutazione di Lefort nella sua analisi di *La Question juive*, in cui l'autore del *Manifesto* diventa testimone di tale preconcetto *individualista* fuorviante, che Lefort si incarica di smentire. La riflessione di Lefort sulla natura politica dei diritti dell'uomo lo costringeva a riconsiderare dunque la filosofia marxista della storia e della società, tenendo conto contemporaneamente della critica al moralismo e all'individualismo dei *Droits de l'homme* della corrente liberale. Riferendosi sia a Burke che a Marx, Lefort scrive:

Nessuno dei due autori, infatti, percepisce ciò che l'idea dei diritti umani rigetta: la definizione di un potere che detenga il diritto, la nozione di una legittimità il cui fondamento si trovi fuori dalla portata dell'uomo, e infine la rappresentazione di un mondo ordinato al cui interno gli individui siano classificati naturalmente⁵⁶¹.

Per quanto la *gauche* francese dopo lo svelamento dell'universo concentrazionario sovietico avesse intrapreso un cammino di disapprovazione dei crimini perpetrati e riconosciuto la necessità «pour prendre un *visage humain*»⁵⁶² di salvaguardare i diritti umani, tuttavia quella stessa sinistra dissidente non auspicava che ad una rivalutazione degli stessi si potesse accompagnare un risvolto politico, che da tale presa di posizione sul riconoscimento dei diritti umani dunque potesse conseguire una corrispondente opposizione al potere costituito in Unione Sovietica, né ci si rendeva disponibili ad una virata rispetto alla dottrina che fondava il credo comunista, la stessa che aveva sostenuto il regime totalitario dell'URSS.

Il partito comunista poteva scindere la considerazione dei diritti umani da valutazioni prettamente politiche proprio accogliendo l'idea che questi venissero contemplati come diritti individuali e non come principi generatori del sistema democratico. Questo peculiare escamotage permetteva ai comunisti di separare gli errori del regime, se milioni di vittime possono considerarsi eufemisticamente errori, dalla messa in discussione della natura dello Stato, distinta da quella degli individui, sbarrando così alla conoscenza la possibilità di comprensione della differenza che separa totalitarismo e democrazia⁵⁶³.

⁵⁶⁰ E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Laurent, Paris, 1790, p. 60

⁵⁶¹ C. Lefort, «I diritti umani e lo Stato sociale», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 53.

⁵⁶² Id., «Le pensée politique devant les droits de l'homme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 406. Riportiamo l'intero periodo: «Le Parti concédait seulement que le régime devait, en se stabilisant, faire place aux droits de l'homme, pour se rendre plus aimable et, suivant la formule consacrée, prendre visage humain».

⁵⁶³ Cfr. Id., «Droit de l'homme et politique», cit., p. 51.

Lo sviluppo della critica lefortiana si pone su di un livello distinto, tenendo in considerazione per l'appunto la loro natura strettamente politica:

On ne peut rien dire de rigoureux sur une politique des droits de l'homme, tant qu'on n'a pas examiné si ces droits ont une signification proprement politique et l'on ne peut rien avancer sur la nature du politique qui ne mette en jeu une idée de l'existence ou, de ce qui revient au même, de la coexistence humaine⁵⁶⁴.

Per accedere alla comprensione dei diritti umani era necessario pertanto difenderli da Marx ma senza contraddire certe premesse essenziali e sciogliendo quei presupposti teorici che, in linea con il pensiero liberale, interpretavano la necessità di affermazione dei diritti fondamentali come forma di resistenza al potere, di protezione contro lo Stato. Se Lefort condivide la critica marxista alla concezione liberale che presupponeva una preminenza dell'individuo sul politico, dall'altro lato Marx non era stato in grado di vedere come i diritti individuali invece avrebbero potuto garantire un processo di vita collettiva dal momento che, assicurando i diritti di libertà di opinione e di religione, l'individuo sarebbe rientrato in un processo comunicativo e di mutuo riconoscimento con la comunità.

Lefort elabora la sua critica all'approccio marxista attraverso una rilettura della *Questione ebraica* (1844), in cui Marx denuncia la politica dei diritti umani in ragione del loro contenuto e partendo dal presupposto che questi ultimi a partire dal XVIII secolo siano stati funzionali alla dissociazione degli individui in società e alla relativa separazione degli individui dalla comunità politica. Scrive Marx:

Les droits de l'homme, droits du member de la société bourgeoise, ne sont rien d'autre que ceux de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la collectivité⁵⁶⁵.

Marx rigetta i diritti umani nella loro interezza perché ritenuti i diritti della borghesia quale promotrice di un umanesimo astratto. La separazione dell'uomo dalla collettività che egli denuncia, alla luce di quello che ha rappresentato la degenerazione totalitaria in cui l'isolamento dell'individuo è avvenuto nel modo perverso che conosciamo, proprio nel momento in cui la soggettività era stata annullata scomparendo nel corpo politico del partito o del popolo sovietico, svela la debolezza intrinseca delle sue affermazioni. Pur essendo la dissoluzione dei legami societari una motivazione possibilmente accettabile per la critica della società borghese, nel precipuo caso dei diritti umani questa non può trovare una risposta risolutiva nell'assolutizzazione dello Stato quale detentore «de

⁵⁶⁴ Ivi, p. 46.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 52.

toutes le formes de la socialisation et de tous modes d'activité»⁵⁶⁶, ma potrebbe – come afferma Lefort – essere prevenuta solamente dalla dissociazione tra Stato e società civile. Se dovessimo condensare in una cornice più ampia ciò che Lefort critica di Marx non è semplicemente l'errata lettura che lui da dei diritti umani quanto piuttosto l'incapacità di quest'ultimo di interpretare quella dimensione simbolica per cui la politica si fonda sul riconoscimento di un conflitto inestinguibile⁵⁶⁷.

L'errore di Marx era stato quello di non aver considerato che l'emancipazione politica scaturita dall'avvento della società borghese contro gli schemi feudali, pur avendo generato una società di individui indipendenti e separati gli uni dagli altri, aveva tuttavia dato origine ad un modo inedito di accesso allo spazio pubblico

Capté par l'image de l'indépendance de l'individu, de la monade, il ne perçoit que le phénomène de la séparation qui s'instituerait, là où se trouve, au contraire (disons mieux parallèlement), institué un mode tout nouveau d'accès à l'espace publique⁵⁶⁸.

Inoltre, Marx era caduto nella rete dell'ideologia dominante che vedeva i diritti umani come la maschera dell'egoismo borghese⁵⁶⁹, quei diritti per cui l'individuo veniva celebrato e sacralizzato. Anche se nella denuncia dei rapporti di oppressione che si celavano dietro alla proclamazione dei principi di uguaglianza e libertà Marx poteva vantare qualche ragione, tuttavia la sua analisi risultava parziale in quanto non aveva esaminato gli effetti successivi alla loro comparsa, cosa i diritti umani significassero praticamente e cosa era scaturito dalla loro *Déclaration*, evento che si colloca non tanto nel passaggio, come sostiene Marx, dalla società feudale a quella borghese – chiave di lettura con cui egli interpreta l'emancipazione dell'uomo in società –, ma nell'avvento della modernità inserita nel mutamento dei rapporti socio-politici caratteristici dell'*Ancien Régime* una volta intervenuta la rivoluzione democratica. Denunciando l'universale fittizio della *Dichiarazione* francese Marx ne aveva trascurato il lascito che si sostanziava nell'universalità del principio che aveva ricondotto il diritto all'interrogazione del diritto⁵⁷⁰.

Questo peculiare movimento è quello che dimostra come i diritti umani non possano essere concepiti come trionfo dell'uomo monade ed egoista, ma come diritti interindividuali avendo fatto nascere – prendendo in prestito un'espressione di Hannah Arendt – il diritto ad avere diritti e dunque da considerare come principi generatori della democrazia e non semplici attributi dell'individuo.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 53.

⁵⁶⁷ Cfr. M. Deleixhe et J. Lacroix, «Aux bords de la démocratie. Droit de l'homme et politique chez Étienne Balibar», in *Raison publique*, Presse universitaires de Rennes, 2014/2, n. 19, p. 40.

⁵⁶⁸ C. Lefort, «Le pensée politique devant les droits de l'homme», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 412.

⁵⁶⁹ Cfr. Id., «I diritti umani e lo Stato sociale», in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 35.

⁵⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 53.

Questi diritti si inseriscono all'interno di uno spazio pubblico determinato che struttura, attraverso il loro pronunciamento, quel processo di separazione tra diritto e potere nella tipica formulazione che procede attraverso la dissoluzione della corporeità del potere stesso. Ciò che Marx aveva ignorato nella sua critica erano la funzione che esplica la legge scritta e la contestuale separazione che si stabilisce tra legge e potere, qualora non si riconosca quella peculiare funzione simbolica di quest'ultimo che permette alla legge di individuare i suoi garanti, soggetti terzi, giudici a ruolo di rappresentanti della legge, riproducendo così il segno sensibile della sua dimensione trascendente nella società.

I diritti umani si inseriscono proprio nella separazione che distingue diritto e potere, dove il diritto va a sostituire ciò che nell'Antico regime si identificava con il potere, ossia la persona del monarca. È il mutamento che si riscontra nelle modalità di legittimazione del potere che non si è ancora più ad una fonte esterna o trascendente ma che trova la sua fonte nell'uomo, nell'opera umana. Se prima della caduta del corpo del Re quest'ultimo era subordinato a diritti che tuttavia non erano al di sopra dell'istituto monarchico, ma che con esso si confondevano, con l'*événement démocratique* il rapporto tra diritto e potere muta al tal punto che questi elementi, diritto e potere, non sono più intesi come appartenenti alla medesima sostanza o riconducibili alla stessa fonte:

La formulazione dei diritti umani alla fine del XVIII secolo si ispira ad una rivendicazione di libertà che distrugge la rappresentazione di un potere posto al di sopra della società, di un potere che disporrebbe di una legittimità assoluta (che proceda da Dio o rappresenti la saggezza suprema o la suprema giustizia), che infine sarebbe incorporato dal monarca o nell'istituzione monarchica. I diritti umani segnano una dissociazione tra diritto e potere. Diritto e potere non si concentrano più nello stesso polo⁵⁷¹.

Sono i diritti umani, caratteristici delle società democratiche, ad indicare proprio quell'esteriorità del potere che gli si impone quale limite generando un nuovo *genus* di legittimità legata all'emergere di uno spazio pubblico inedito in cui gli individui sono tanto i suoi prodotti quanto i suoi artefici. La strutturazione di uno spazio dialettico di comunità politica è il tratto caratteristico della democrazia che costringe il potere ad una costante ricerca del proprio fondamento, dal momento che legge e sapere non giacciono più nelle mani di chi lo detiene, e che garantisce un dibattito continuo sui diritti una volta dissolti i marcatori di certezza che determinavano gli individui in rapporti gerarchici fissi. La nuova società democratica contrassegna i diritti umani come scaturigine delle relazioni sociali e

⁵⁷¹ Id., «I diritti umani e lo Stato sociale», cit., p. 44.

in quanto tali come diritti politici. La domanda con cui Lefort apre il suo saggio *Droit de l'homme et politique* inerisce proprio la loro natura: «les droits de l'homme relèvent-ils ou non du domaine du politique?»⁵⁷². La risposta di Lefort, corredata da una specificazione del concetto di politico inteso come quell'ambito che mette in gioco un'idea di esistenza e coesistenza umana, afferma la sua adesione al modello teorico merleau-pontiano in cui si evidenzia la natura simbolica che configura il dispiegarsi del politico e che connota sia l'individuo come essere autonomo che il sociale come luogo in cui la sua individualità si inserisce. Pertanto, i diritti umani, rilevando sotto il profilo di quel peculiare tipo di società che la democrazia istituisce, hanno natura politica, dal momento che partecipano a quell'istituzione simbolica della società democratica. Marcel Gauchet, opponendosi all'affermazione lefortiana della natura politica dei diritti umani, nel 1980 pubblica un saggio in risposta a quello del suo maestro⁵⁷³. Se Lefort evidenziava come fosse il carattere conflittuale e istituyente dei diritti dell'uomo a connotarne la dimensione politica nel favorire la promozione di rivendicazioni progressiste con l'obiettivo di allargare le conquiste democratiche, Gauchet invece punta l'attenzione sul fatto che i diritti umani non sono di per sé motore di attivazione di una politica specifica, in quanto si limitano unicamente a generare il conflitto e fissare le regole del gioco democratico, ma senza individuare una precisa direzione politica⁵⁷⁴. Aldilà di tale peculiare divergenza, sono molteplici i punti di contatto che assimilano le posizioni di Lefort con il suo allievo, entrambi infatti rigettano l'interpretazione moralizzatrice dei diritti che ignorando la natura sociale dell'individuo lo presupponeva come slegato dalla comunità o a questa opposto. Scrive a tal proposito Gauchet:

Malheureusement, nous sommes condamnés à vivre en société, et former une société, c'est nécessairement porter atteinte à l'autonomie de chacun des individus qu'on rassemble pour la former, c'est forcément infliger un irréparable dommage à l'intégrité originaire de leur souveraineté personnelle. Comme si l'individu n'était pas une création, et fort récente, de la société. Comme si ce n'était pas à l'intérieur d'une certaine société, et en fonction d'un jeu de forces purement sociales, qu'avait pu apparaître la catégorie d'individu. Là réside le plus grand péril que recèle le retour aux droits de l'homme: retomber dans l'ornière et l'impasse d'une pensée de l'individu contre la société, succomber à la vieille illusion qu'on peut faire

⁵⁷² Id., «Droits de l'homme et politique», cit., p. 45.

⁵⁷³ Ci si riferisce al saggio pubblicato nella rivista *Débat* «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», contributo che si presta ad una evidente critica della teoria lefortiana sui diritti umani. A tal proposito è utile riportare il periodo conclusivo del testo di Gauchet: «Les droits de l'homme ne sont pas une politique dans la mesure où ils ne nous donnent pas prise sur l'ensemble de la société où il s'insèrent. Ils ne peuvent devenir une politique qu'à condition qu'on sache reconnaître et qu'on se donne les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme qu'ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle», in *Débat*, n. 3, juillet – août, 1980, p. 21. Se dunque Lefort riproduce una narrativa a difesa dei diritti dell'uomo e della loro valenza istituyente Gauchet si propone di evidenziarne gli effetti perversi.

⁵⁷⁴ Cfr. S. Moyn, «Prendre les droits de l'homme au sérieux», in *Esprit*, Janvier – février 2019, n. 451.

fond sur l'individu et partir de l'individu, de ses exigences et de ses droits pour remonter à la société⁵⁷⁵.

Sia Lefort che Gauchet elaborano la loro idea di diritti umani integrandola con il loro approccio teoretico generale, che si sviluppa come proposta sociopolitica alternativa a quella marxista. L'interpretazione lefortiana ha un debito verso la fenomenologia merleau-pontiana visibilmente rimarcata se teniamo in considerazione la dimensione simbolica dei *droits de l'homme* nel loro momento dichiarativo.

I diritti umani secondo Lefort infatti esistono dal momento in cui l'uomo li enuncia; è l'uomo che, nelle dichiarazioni del XVIII secolo, iniziò a rappresentare se stesso nell'enunciato contenuto nelle *Déclarations*, ed in una sorta di autodichiarazione l'uomo diveniva soggetto e oggetto dell'enunciato che dichiarava i suoi diritti:

L'homme se présente aussi à travers cette déclaration comme ayant précisément pour essence d'énoncer, de déclarer ses droits, et l'énoncé ne peut pas se détacher désormais de l'énonciation [...] autrement dit, l'idée des droits se lie à celle de leur déclaration. Il y a droit, dès lors que l'homme déclare ce droit⁵⁷⁶.

La dialettica tra enunciato ed enunciazione che ci consegna Lefort non può esimersi dal parallelismo con il principio di reciprocità e reversibilità che ritroviamo nel discorso simbolico di Merleau-Ponty, sul rapporto tra visibile e invisibile che, in quanto termini filosoficamente reciproci, formano un'unità. Quell'unità che ritroviamo in egual misura nell'immagine di noi riflessa allo specchio dal momento che, quando ci si riflette, lo specchio proietta fuori da noi la nostra immagine, e ciò che vediamo ci consente di sperimentare l'esperienza di vedere e dell'essere visti. Inoltre, proiettando fuori dall'individuo l'immagine e il visto, vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità che fa dell'uomo lo specchio per l'uomo:

Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair, et du même coup tout l'invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois. Désormais mon corps peut comporter des segments prélevés sur celui des autres comme ma substance passe en eux, l'homme est miroir pour l'homme⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ M. Gauchet, «Le droits de l'homme ne sont pas une politique», in *Débat*, n. 3, juillet – août, 1980, p. 8.

⁵⁷⁶ C. Lefort, «La pensée politique devant les droits de l'homme», cit., p. 417.

⁵⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *l'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 33-34.

Seguendo tale ragionamento e confrontandolo con il momento dichiarativo dei diritti umani, se lo specchio diviene il momento in cui l'uomo si riconosce e contestualmente nel suo sguardo dell'altro fuori vede un'estensione dalla sua *chair*, della sua carne, allo stesso modo l'enunciato contenente il diritto rende visibile nell'enunciazione l'autodeterminazione dell'individuo. La parola *in nuce* ha un valore intrinseco istituyente che produce l'intersoggettività del sociale, dato che gli uomini nell'enunciazione del diritto si ritrovano gli uni davanti agli altri, giudici gli uni degli altri⁵⁷⁸. Lo spazio in cui la parola viene enunciata, inoltre, è uno spazio simbolico condiviso con altri individui e in quanto tale abilitato all'ingresso di sempre nuovi enunciati e rivendicazioni. Proprio per tale continuo movimento lo spazio pubblico democratico in cui il discorso sui diritti umani si inserisce è in continuo mutamento, ragione per cui la tensione verso la loro continua trasformazione richiede che i diritti umani non possano che essere astratti.

Proprio perché rilevano dal punto di vista della loro dimensione politica, i diritti umani aprono uno spazio infinito di discussione in cui i diritti coinvolti nel movimento dialettico, più che produrre conflittualità, generano un processo innovativo, dove si trova affermato quel diritto al pluralismo e alla differenza che ne determina il carattere universale. L'astrazione criticata da Marx assume infatti in Lefort una connotazione contraria alla negatività che apportava loro la logica marxista; in questo caso l'astrattezza dei diritti umani è relativa al contesto simbolico in cui si inseriscono e al valore positivo intrinseco dell'autolegittimazione continua che la proliferazione delle istanze soggettive societarie produce in democrazia⁵⁷⁹.

La società democratica si distingue così per la specificità che ne sostanzia la natura ontica, ossia quella peculiare configurazione per cui essa riproduce l'unico luogo in cui si possono manifestare in modo continuo diversificate rivendicazioni giuridiche anche confliggenti, il luogo in cui dibattito e conflitto di opinione trovano l'*humus* necessario alla propria generazione, dove i diritti umani in una *Déclaration* non esauriscono i propri enunciati, discendendo da richieste soggettive legittime in continua evoluzione.

3.4 *L'ideologia invisibile: Claude Lefort Aujourd'hui*

La riflessione teorica contenuta negli scritti di Claude Lefort non fornisce soltanto una griglia interpretativa dei fenomeni sociali che vive l'uomo contemporaneo. Leggere Lefort è tentare di

⁵⁷⁸ Cfr. C. Lefort, «I diritti umani e lo Stato sociale», cit., p. 52.

⁵⁷⁹ Cfr. C. Lefort, «Droits de l'homme et politique», cit., p. 66.

scorgere le possibilità che la realtà nasconde, «c'est dévoiler le réel pour en saisir les possibles», per citare la descrizione fatta da Oliver Mongin in un saggio contenuto nel recente numero speciale di *Esprit* dedicato a Claude Lefort⁵⁸⁰. Il suo desiderio di voler essere un *écrivain* espresso chiaramente nel già citato saggio *Philosophe?* si realizza oltrepassando i confini semantici dell'aggettivo di scrittore divenendo piuttosto uno degli intellettuali più influenti sulla natura delle democrazie moderne, come si evince chiaramente sia nel volume che lo consacra come uno dei maggiori interpreti novecenteschi di Machiavelli⁵⁸¹ che dall'*oeuvre* intellettuale che raccoglie i suoi interventi in numerose riviste che ne accolsero la prosa. Nelle pagine di questo lavoro abbiamo analizzato l'opera di un autore che si muove da un registro filosofico antropologico ed etnologico, funzionale a fornirci una interpretazione originale della *mise en forme* delle società – calde (le nostre società storiche) e fredde (le società primitive caratterizzate dall'indistinzione tra reale e simbolico) –, verso l'interpretazione storica del fenomeno totalitario quale evento maggiore del nostro tempo e *doppelgänger*⁵⁸² della democrazia moderna, una volta che il luogo del potere sconta il “vuoto” della debolezza democratica e della scomparsa dei marcatori di certezza che la trascendenza del teologico-politico offriva. Il nucleo centrale del suo impegno di studioso del *politico* sono state l'analisi della società democratica e la dimensione simbolica del potere che vi si dispiega, tema sul quale si sono concentrate la maggior parte delle attenzioni della comunità scientifica nel tentativo di fornire un'esegesi del suo *travail* intellettuale. L'avvento della democrazia e il manifestarsi della disincorporazione del potere in una modificazione della rappresentazione dello stesso dal punto di vista simbolico sono i tratti salienti che descrivono quell'*incertitude démocratique* che si riverbera nelle dinamiche della nostra attualità storico-politica. Un aspetto peculiare dell'impianto teoretico lefortiano, che collega il suo pensiero al nostro presente e che può essere utile ad aprire nuove prospettive teoriche, è contenuto nelle sue riflessioni sull'ideologia ed in particolare quella sua particolare flessione semantica caratterizzante la congiuntura epocale a lui coeva e che egli identifica come il periodo dell'*idéologie invisible*.

A tal proposito appare necessaria una digressione tematica che vada alle radici del concetto di ideologia, così come inteso da Lefort, al fine di ricondurne l'esplicazione ad uno degli elementi centrali della sua teoria sulla modernità politica. Sono due i saggi in cui Lefort affronta il tema dell'ideologia: *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo* e *La genesi dell'ideologia nelle società moderne*, oggi entrambi contenuti in *Le forme della Storia. Saggi di antropologia politica*⁵⁸³. In questi

⁵⁸⁰ O. Mongin, «Aujourd'hui», in *Esprit*, «L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent», Janvier – février 2019, n. 451, pp. 110.

⁵⁸¹ Ci si riferisce a *Le travail de l'œuvre de Machiavel*.

⁵⁸² Cfr. W. Breckman, «Retour sur “l'idéologie invisible” selon Lefort», *Raison publique*, 2018/1, n. 23, p. 43.

⁵⁸³ Rispettivamente: «La naissance de l'idéologie et l'humanisme», in *Textures*, 6-7, 1973, contenuto in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978, trad. it. «La nascita dell'ideologia e l'umanesimo», in *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, il Ponte, Milano, 2012, pp. 250-295; e «Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés

due scritti si evince chiaramente come la connessione di Lefort al il pensiero di Marx rimanga come fattore portante della sua teorica, ed è egli stesso che lo ammette nell'affermare come egli tragga dalla teoria di Marx la definizione del concetto di ideologia⁵⁸⁴: è in Marx che ritroviamo l'origine della riflessione moderna sul fenomeno ideologico. Tuttavia, anche in questo caso, Lefort disapprova l'approccio di Marx e lo schema empirista marxista individuandone il limite nella confusione che operavano tra ideologia borghese e ideologia in quanto tale, dato che l'autore del *Capitale* la riferiva unicamente ad uno stato preciso della divisione sociale⁵⁸⁵. Se per Marx l'ideologia è ciò che dissimula la realtà per Lefort invece l'ideologia occulta la divisione sociale, riduce l'indeterminazione del sociale per rideterminare il reale⁵⁸⁶. Inoltre, se Marx concettualizzava l'ideologia come elemento strutturale delle forme di dominio che hanno caratterizzato *tutte* le società in cui si sono concretizzate delle gerarchie di potere secondo una ricorrente dicotomia simmetrica tra chi comanda e obbedisce (un realismo politico di chiara derivazione machiavelliana), l'originalità dell'interpretazione lefortiana sta nella collocazione temporale della sua nascita con l'avvento della società moderna ed in particolare nell'umanesimo politico.

Nelle formazioni sociali premoderne per Lefort infatti non poteva essere elaborato alcun discorso ideologico in quanto in queste ultime – che traevano la propria legittimità da un ordine trascendentale che non contemplava alcun luogo della politica – «non era possibile una concezione del reale nello spazio proprio della politica»⁵⁸⁷. La nascita dell'ideologia è indissociabile infatti secondo Lefort dalla comparsa di un pensiero politico autonomo, slegato dalla mitologia e dalla religione, e che quindi può essere chiaramente individuabile tra la fine del XIV secolo e gli inizi del XV quando l'umanesimo fiorentino ricollegava l'immaginario e modello della *bonne société* della *Respublica* romana al mito fondativo di Firenze e della *florentina libertas*, la quale Coluccio Salutati, cancelliere della Signoria di Firenze dal 1375 al 1406, difendeva come unica degna erede della *romana libertas*⁵⁸⁸.

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 svanisce⁵⁸⁹.

modernes», in *Textures*, 8-9, 1974, contenuto in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978, trad. it. «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, il Ponte, Milano, 2012, pp. 296-350. Quest'ultimo scritto è stato pubblicato in parte nell'*Encyclopedia Universalis*, vol. XVII, *Organum*. I due scritti sarebbero dovuti rientrare in una cornice più ampia di un'opera sull'ideologia che tuttavia non vide mai una sua realizzazione. In questo lavoro si fa riferimento alla traduzione italiana delle opere su citate.

⁵⁸⁴ Cfr. C. Lefort, «La nascita dell'ideologia e l'umanesimo», cit. p. 254.

⁵⁸⁵ Cfr. Id., «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», cit. p. 319.

⁵⁸⁶ Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, cit., p. 187.

⁵⁸⁷ C. Lefort, «La nascita dell'ideologia e l'umanesimo», cit., p. 252.

⁵⁸⁸ Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 39.

⁵⁸⁹ C. Lefort, «La nascita dell'ideologia e l'umanesimo», cit., p. 290.

Nella Firenze di quel tempo interveniva sostanzialmente un momento di rottura che segnava la nascita dell'ideologia, dal momento che sorgeva «un nuovo rapporto con l'esperienza sociale e un nuovo rapporto con il sapere»⁵⁹⁰: nasceva il discorso politico.

Questo nuovo discorso era utile al gruppo dominante per dissimulare il reale, affermare la propria verità al fine di preservare la propria supremazia, per il tramite di un'identificazione che oltrepassava i tempi nel discorso in cui veniva pronunciata e affermata. D'altronde quello che fa l'ideologia non è altro che mistificare la complicazione costitutiva della realtà tentando di semplificarla e offrendo un'interpretazione del mondo – quella *weltanschauung* che offusca il pensiero come sosteneva Czesław Miłosz in *La mente prigioniera* quando la Nuova Fede pagana del regime comunista veniva diffusa attraverso il traffico di pillole di Multi-Bing che trasmettevano per via organica quella visione del mondo⁵⁹¹ –, e della storia universale univoca che risolve il conflitto istituyente della società.

L'attenzione posta da Lefort all'antropologia politica è funzionale, nel suo impianto teorico, oltre che ad operare una ricostruzione dettagliata dell'istituzione, o *mise-en-forme*, di tutte le forme di società, anche a sottolineare come ciò che caratterizza il mutamento intervenuto con la modernità e la sua configurazione in quanto tale, si concretizzi nel momento preciso in cui viene a mancare il fondamento teologico-politico che conferiva alla società un'unità simbolica, il medesimo fondamento che contemporaneamente assicurava al potere la propria autorità. Quest'ultimo passaggio, che si può identificare come rivoluzione democratica con la disincorporazione del potere, può essere meglio compreso proprio tramite lo studio del fenomeno ideologico; in particolare sono quattro i passaggi che fanno seguire ad un cambiamento di ordine ideologico differenti *mise-en-forme* societarie: l'ideologia delle repubbliche rinascimentali umaniste; l'ideologia borghese del XIX secolo; l'ideologia totalitaria e l'ideologia invisibile delle società della comunicazione e del consumo.

L'ideologia umanista e quella borghese hanno entrambe l'obiettivo di dissimulare il conflitto interno alle società al fine di consolidare *lo status quo* e gli interessi della classe dominante, tuttavia l'ideologia borghese, il cui apogeo va individuato nel XIX secolo⁵⁹², si caratterizza nella costruzione di un discorso fondato su delle idee che sfuggono al reale quando pretendendo di descriverlo, e si collocano su di un livello anonimo al fine di acquisire il senso dell'universalità⁵⁹³. Tali idee sono per esempio i discorsi sulla Libertà, sull'Eguaglianza, l'Umanità, il Progresso per le quali la verità del discorso ideologico è iscritto nelle maiuscole con cui vengono veicolate le idee relative tracciate nel concetto.

⁵⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 253.

⁵⁹¹ C. Miłosz, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano, 1981, tit. originale *Zniewolony umysł*, Instytut Literacki, Paris, 1953.

⁵⁹² Cfr. C. Lefort, «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», *cit.*, p. 319.

⁵⁹³ Cfr. *Ibidem*.

Il testo dell'ideologia si scrive comunque con le maiuscole. Reca sempre 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, viene affermata o presunta la determinazione di un ordine delle apparenze; ovvero, in maniera generale, viene offerta la possibilità di un'oggettivazione del sociale⁵⁹⁴.

Queste idee erano il mezzo con cui la classe dominante manipolava la realtà per fornire appunto una sua utile rappresentazione. Ogni idea porta in sé una sorta di trascendenza che le conferisce la valenza di norma generale. Ma, dato che la realtà non può mai coincidere con un ideale, per Lefort il gioco ideologico si svela nello scarto tra simbolico e reale, che persiste e non può essere annullato se non al costo di una perversione della realtà per il tramite delle rappresentazioni che l'ideologia fornisce per significare le pratiche soggettive e le relazioni sociali, assurgendo così a modalità d'istituzionalizzazione politica del potere.

Nella società borghese, a differenza di quella totalitaria, tuttavia «il sapere non si concentra mai attorno ad una sola polarità»⁵⁹⁵ in quanto l'ideologia che la abita, considerato che ha l'esigenza di riprodurre il proprio discorso per tentare di dissimulare la divisione del reale, non si raccoglie mai in un solo luogo al fine di affermare continue opposizioni (ad es. tra borghese ed operaio). Nella proliferazione dei discorsi oppositivi la realtà tende a sottrarsi al discorso stesso nascondendo la sua generazione, ossia quella dell'istituzione del sociale⁵⁹⁶. La sua principale contraddizione tuttavia è di non essere in grado di rendere conto della differenza che persiste tra simbolico e reale e nello specifico, ad esempio, tra uguaglianza formale e sostanziale, tra principio di libertà e libertà reale.

Se l'ideologia borghese non ci fornisce un quadro d'insieme dell'organizzazione della società, al contrario quella totalitaria ha l'ambizione di inglobare lo spazio sociale in un principio ordinatore unico che regola la realtà, riproducendo una visione totalizzante del sociale⁵⁹⁷. L'ideologia totalitaria, fase suprema e compiuta del pervertimento insito in ogni ideologia che in quella totalitaria diviene brutale, rappresenta il 'rimedio' alla fallacia di quella borghese e sopperisce alla mancanza di capacità di quest'ultima di dare una soluzione all'incertezza generata dallo scarto tra reale e immaginario. La società totalitaria si presenta infatti in una peculiare forma politica che pretende di sciogliere ed eliminare le differenze nell'omogeneizzazione unitaria: «nel totalitarismo cerca di compiersi il processo di occultamento dell'istituzione del sociale»⁵⁹⁸. Questa sostanzialmente svela le

⁵⁹⁴ Ivi, p. 320.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 322.

⁵⁹⁶ Cfr. ivi, p. 321.

⁵⁹⁷ Cfr. W. Breckman, «Retour sur "l'idéologie invisible" selon Lefort», cit., p. 43.

⁵⁹⁸ C. Lefort, «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», cit., p. 329.

contraddizioni che rendevano vulnerabile l'ideologia borghese nel momento in cui nega le opposizioni di qui quest'ultima si faceva carico⁵⁹⁹.

Il discorso totalitario cancella l'opposizione tra Stato e società civile; si dedica a rendere manifesta la presenza dello Stato per tutta l'estensione dello spazio sociale, cioè a veicolare, attraverso una serie di rappresentanti, il principio di potere che dà forma alle molteplici attività e le contiene nel modello di una comune alleanza⁶⁰⁰.

Ma se l'ideologia borghese è vulnerabile per l'impossibilità di sostenere le ragioni oppositive del discorso sul sociale, cioè il distacco tra simbolico e reale, allo stesso modo anche se su di un livello opposto, l'ideologia totalitaria nel riprodurre il sociale-totale – cancellando ogni forma di esteriorità fondendosi con la società e nel «rinsaldare le immagini sparse dell'uomo nella società borghese»⁶⁰¹ – non riesce a sostenere il peso di questa menzogna, non può sostenere l'identificazione con il reale⁶⁰² perché comunque, come scrive Lefort

L'ideologia non può compiersi senza scoprirsi, cioè senza esporsi come discorso, senza lasciar apparire lo scarto tra questo discorso e ciò di cui si parla, [in quanto] essa implica un divenire in cui si rispecchia l'impossibilità di cancellare le sue tracce⁶⁰³.

Nel regime totalitario l'ideologia secondo Lefort non è la “logica di un'idea” così come la intendeva Hannah Arendt⁶⁰⁴ mancando di *clairvoyance*⁶⁰⁵, ma rappresenta una condensazione di temi che hanno un proprio significato e un'origine differente⁶⁰⁶. Il momento in cui l'ideologia totalitaria raggiunge l'apice della sua affermazione è quando ignora infatti il cosiddetto principio di non-contraddizione, negando le opposizioni in seno alla società, dato che così libera la realtà da quelle tensioni che la caratterizzano, tentando di annullare l'esperienza del molteplice che fonda i sistemi democratici.

È significativo evidenziare come il periodo in cui Lefort approfondisce il tema ideologico è quello che vede in Francia l'alleanza tra partito socialista e partito comunista impegnati a stilare un Programma comune di governo, approvato nel 1972, per una strategia di conquista del potere della cosiddetta *Union de la gauche*. Il timore di una vittoria elettorale che avrebbe portato i comunisti al

⁵⁹⁹ Ivi, p. 330.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

⁶⁰¹ C. Lefort, «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», cit., p. 331.

⁶⁰² Cfr. ivi, p. 338.

⁶⁰³ Ivi, p. 319.

⁶⁰⁴ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, p. 642.

⁶⁰⁵ C. Lefort, «La politique est toujours en défaut, sinon en état de crise», in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 690.

⁶⁰⁶ Cfr. ivi.

governo è espresso da Lefort in *L'impensé de l'Union de la gauche*, contenuto in *L'invention démocratique*. La sua preoccupazione era radicata sul fondato dubbio che tra i due partiti la bilancia del potere avrebbe peso dalla parte di coloro che erano stati complici dei regimi dell'Est, data la struttura capillare su cui poteva contare il PCF e le incertezze sull'indipendenza politica di Mitterrand dai comunisti una volta eletto. Il pericolo era che la loro vocazione al totalitarismo, pur riconoscendo i segni di un loro cambiamento dopo la denuncia dei crimini sovietici, non fosse stata scongiurata

A supposer quel es comportements aient change sous l'effet de la nécessité, faut-il juger que le nouvel état de chose interdit de parler désormais d'un parti à vocation totalitaire? [...] à mes yeux tous les signes continuent de l'attester⁶⁰⁷.

Dalla configurazione argomentativa dell'ideologia totalitaria discende la definizione dell'ideologia nella società democratica che si distingue anche da quella borghese:

Celle-ci est toujours fragmentée, s'adapte aux conditions nouvelles créées par le changement social. On ne peut la réduire à un thème générateur de tous les autres; elle a des multiples foyers, elle est dans la dépendance de l'expérience d'une société divisée, plurielle. En revanche, l'appartenance à un corps collectif va de pair avec la production d'un nouveau genre d'idéologie. Le pouvoir du discours se confond avec le discours du pouvoir⁶⁰⁸.

Se nel totalitarismo il discorso dell'ideologia si converte nel discorso del potere⁶⁰⁹, in quella democratica i due discorsi si confondono. Questa definizione dell'ideologia nella società democratica viene data nel 1996 in un'intervista organizzata da Marc Ferro e dunque successivamente alla formulazione del concetto di ideologia invisibile sul quale dopo il 1974, come osserva Warren Breckman, curiosamente Lefort non ritornerà più anche se non ha mai deliberatamente abbandonato tale categoria⁶¹⁰. Il discorso pronunciato dall'ideologia invisibile è un discorso senza maiuscole, contrariamente a quello borghese, non parla dall'alto ma vi include il soggetto in una sorta di dialogo incessante, diversamente da quello totalitario che vuole scacciare l'elemento personale per impedire al sistema di subire delle incursioni soggettive che ne avrebbero minacciato la tenuta sfuggendo alla norma generale imposta dal sistema.

Con la comparsa dell'ideologia invisibile, è il reale che diviene egli stesso ideologia perché quest'ultima non ha più la velleità di nascondere, qui ed ora, la distanza tra la dimensione simbolica

⁶⁰⁷ C. Lefort, «L'impensé de l'Union de la gauche», in *L'invention démocratique*, cit. pp. 140-144.

⁶⁰⁸ Id., «Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent», in *Le temps présent*, cit., p. 848.

⁶⁰⁹ Cfr. Id., «La genesi dell'ideologia nelle società moderne», cit., p. 340.

⁶¹⁰ Cfr. W. Breckman, «Retour sur "l'idéologie invisible" selon Lefort», cit., p. 48.

e la realtà, ma diviene il discorso stesso del reale. Pur non pronunciandosi come ideologia totale, assume i tratti totalitari nella trasparenza in cui è proiettato l'individuo della società del consumo e della comunicazione, dove si annulla la distinzione tra spazio pubblico e spazio privato. Infatti, nell'ideologia invisibile il soggetto si trova ovunque nella socializzazione, disperso in un gruppo immaginario, o in quello che Lefort definisce l'*entre-nous*, quella relazione orizzontale generata dal mondo dei media, che riproduce un comunitarismo immaginario. Nella rappresentazione del legame sociale si dissimula e camuffa la divisione societaria che viene degradata a mancanza di coesione.

Il *tra di noi* conferisce un'aura di invulnerabilità al soggetto che nel momento in cui si afferma sfugge, perché per l'appunto è originato da una relazione immaginaria, invisibile. Il discorso ideologico nel mondo post-moderno si nasconde così nei processi di socializzazione che occultano la divisione. Se, da un lato, la democrazia si configura quindi come quella forma di società in cui elementi fondanti sono il pluralismo e la divisione, l'ideologia che la abita è quella che vuole tentare un'unificazione, una normalizzazione di tale tensione. Questo è possibile secondo Lefort grazie alla presenza dei media, dei sistemi di informazione che tendono ad annullare, nella messa in scena della comunicazione – nel quale circuito l'individuo è sempre sottinteso –, la *divisione che nutre il gioco democratico*⁶¹¹.

Ma in cosa consiste questa categoria di *ideologia invisibile* descritta da Lefort e che si attaglia alla nostra contemporaneità? Questo tipo di ideologia caratterizza le società industriali contemporanee, il nostro presente, nella sua peculiare *mise en forme* sociale, dove una strategia comunicativa di *hyper-visibilité* dell'individuo lo rende continuamente ostaggio dell'invisibilità del reale, collocandolo in un presente perenne. Se l'ideologia borghese tentava di occultare l'enigma dell'istituzione del sociale attraverso il riferimento a idee trascendenti e universali, l'*idéologie invisible* ribalta quest'operazione trasformando la trascendenza in contingenza secondo una logica di dissimulazione che, nella cerimonia della comunicazione, riproduce un noi fittizio, un'unità immaginaria, una pseudo-vicinanza, la fantasmagoria della reciprocità in cui l'*Altro* è assorbito nell'*Uguale*⁶¹².

L'ideologia invisibile è inoltre veicolata attraverso una visione economicista della società.

Il dominio del mercato economico da cui dipendono ormai le politiche istituenti il sociale rientra infatti in una delle sfumature contenute nell'ideologia invisibile. Se sono molte le tesi che affermano che viviamo nell'era della fine delle ideologie, basta ricordare il lavoro di Francis Fukuyama il quale affermava come per buona parte del mondo non esista più alcuna ideologia in grado di avanzare

⁶¹¹ Cfr. M. Dutrisac, «Récits idéologiques et logique démocratique: pour une réévaluation de l'idéologie à partir de Claude Lefort et Paul Ricœur», in *Canadian journal of political science/Revue canadienne de science politique*, vol. 46, n.1, March 2013, p. 126.

⁶¹² Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, cit., p. 190.

pretese di universalità e che sia nelle condizioni di sfidare la democrazia liberale⁶¹³, tuttavia quello che Lefort tenta di dimostrare è che invece il mondo dei consumi, dei media, oggi dei social-media, e della tecnologia riproducono delle forme di dominio in cui per l'individuo emancipato tutto diventa immanente «perché – come sostiene Jacques Ellul, storico e sociologo francese le cui riflessioni sull'impatto della tecnica sulla società contemporanea sono divenute un riferimento per tale ambito di ricerca⁶¹⁴ – in una società tecnica moderna è necessario integrare il tempo passato e futuro nel presente, l'unico ad essere reale»⁶¹⁵, tutto è accessibile a tutti al punto di produrre la negazione e degenerazione della presenza, all'interno di un reticolo di interazioni totalizzanti tipiche delle società capitaliste globalizzate. Si riproducono sostanzialmente delle relazioni sociali feticistiche guidate dalla logica di mercato per risolvere le contraddizioni e le tensioni che sorgono tra sfera economica e sfera politica e che si risolvono nella prevalenza della prima sulla seconda, tanto che la questione del politico tende a dissolversi nell'aspetto economico che lo domina, lo fagocita compromettendone l'autonomia.

Questa riflessione lefortiana illumina in modo pregnante gli scenari attuali dal momento che oggi e soprattutto successivamente alla crisi economica mondiale del 2008 le politiche neoliberiste, l'idolatria del mercato, l'iperindividualismo⁶¹⁶ associati allo sviluppo tecnologico e alla globalizzazione sono un tema all'ordine del giorno, legato tra l'altro con l'aspetto complesso della crisi della rappresentanza politica nelle democrazie contemporanee. La globalizzazione infatti non è un automatismo generato semplicemente dalla crescita del commercio a livello mondiale ma, come analizza Lefort in *Démocratie et globalisation*⁶¹⁷, è l'esito di una congiuntura politico-istituzionale più ampia, generata dalla caduta del regime comunista sovietico, che ha prodotto un nuovo modello di società insieme ad un nuovo sistema economico con la conseguente diffusione dei principi dell'economia di mercato in tutto il mondo.

La fine della Guerra Fredda non ha solamente determinato l'instaurazione mondiale del libero scambio, anche e soprattutto in quei paesi come la Cina che avevano sperimentato il modello dello Stato-Partito, ma ha anche prodotto la frammentazione degli Stati e una crescita dei conflitti in tutto il pianeta⁶¹⁸. Inoltre, a differenza di quanti, teorici liberali, ritengono che l'applicazione della logica di mercato alle politiche sui confini e la conseguente soppressione delle frontiere abbia determinato la scomparsa degli Stati-Nazione, Claude Lefort sostiene che *les États demeurent des acteurs de*

⁶¹³ Cfr. F. Fukuyama, *End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992, p. 45.

⁶¹⁴ Si segnalano dell'autore sul tema: *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris, 1954; *L'illusion politique*, Robert Laffont, Paris, 1965; *Exégès se des nouveaux lieux communs*, Calmann-Lévy, Paris, 1966; *Trahison de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975; *Le Système technicien*, Calmann-Lévy, Paris, 1977; *L'empire di non-sens: L'art et la société technicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1980; *Le bluff technologique*, Hachette, Paris, 1988.

⁶¹⁵ S. Latouche, *Ellul. Contro il totalitarismo tecnico*, Jaca Book, Milano, 2014, p. 80.

⁶¹⁶ Sull'argomento si veda anche: A. Mondoux, «Identité numérique et surveillance», *Les cahiers du numérique*, n. 1, 2011, pp. 1-13.

⁶¹⁷ C. Lefort, «Démocratie et globalisation», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., pp. 789-805.

⁶¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 795.

*premier plan dans la compétition internationale*⁶¹⁹, tanto che ogni scelta politica oggi viene pronunciata e giustificata in difesa della nazione.

Dunque, piuttosto che la scomparsa degli Stati-Nazione oggi insiste un *nationalisme aggressif* che rischia, attraverso la proliferazione di un discorso in cui la Nazione diviene qualcosa di indefinito e illocalizzabile, di far riemergere slogan risalenti combinati con i metodi propagandistici introdotti dagli Stati totalitari⁶²⁰. Quest'ultimo richiamo non può infatti non ricollegarsi al nostro presente in cui la diffusione dei populismi⁶²¹ – definiti da Ernesto Laclau, politologo argentino post-marxista, come fenomeni di tipo ideologico⁶²², nella versione successiva ad un fenomeno risalente alla Rivoluzione francese, insieme alle varianti novecentesche del fascismo e del nazional-populismo, la cui riproposizione contemporanea è legata, come sostiene Pierre André Taguieff⁶²³, al capitalismo finanziario e al liberalismo economico – ci espone ai medesimi rischi, che le riflessioni di Lefort contribuiscono a decifrare attraverso un'interrogazione continua che deve indurci sempre a mantenere vivo l'esercizio del pensiero, così come lo intendeva Hannah Arendt, e la memoria della storia: «*Ne voit-on pas que le nationalisme, comme le communisme, risque de précipiter la pensée dans un gouffre?*»⁶²⁴.

⁶¹⁹ C. Lefort, «Nation et souveraineté», in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, cit., p. 967.

⁶²⁰ Ivi, p. 967-968: Qui Lefort supporta la sua teoria del rischio della nascita di nazionalismi aggressivi portando l'esempio di Milosevic e della sua politica ultra-nazionalista messa in atto proprio a partire dal 1989.

⁶²¹ Tra i numerosi studi sul populismo si segnalano: P. Rosanvallon, *Pensare il populismo*, Castelvecchi, Roma, 2017, éd. or. «Penser le populisme», in *La vie des idées*, 2011, disponibile on line all'indirizzo: <https://laviedesidees.fr/Penser-le-populisme.html>; R. Chiarelli, *Il populismo tra storia, politica e diritto*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2015; C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2018; E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008; P.A. Taguieff, *L'illusione populista*, Bruno Mondadori, Milano, 2003; Y. Mény, Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple: le populisme et le démocraties*, Fayard, Paris, 2000; M. Tarchi, «Il populismo e la scienza politica: come liberarsi dal "complesso di Cenerentola"», in *Filosofia politica*, 3 (2004), pp. 411-429; N. Merker, *Filosofie del populismo*, Laterza, Roma-Bari, 2009; Y. Mounk, *Popolo vs democrazia: dalla cittadinanza della dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano, 2018; P. Serra, *Populismo progressivo: una riflessione sulla crisi della democrazia europea*, Castelvecchi, Roma, 2018; P.A. Taggart, *Il populismo*, Città aperta, Torino, 2002; J. Lukacs, *Democrazia e populismo*, Longanesi, Milano, 2006; A. Barbano, *Le dieci bugie: buone ragioni per combattere il populismo*, Mondadori, Milano, 2019; M. Ravelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino, 2017; A. Dal Lago, *Populismo digitale: la crisi, la rete e la nuova Destra*, Raffaello Cortina, Milano, 2017; M. Tarchi, *L'Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, il Mulino, Bologna, 2003.

⁶²² E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁶²³ P.A. Taguieff, *L'illusione populista*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, éd. or. *L'illusion populiste. Essais sur les démagogies de l'âge démocratique*, Berg International, Paris, 2002.

⁶²⁴ C. Lefort, «Nation et souveraineté», cit., p. 968.

Bibliografia

a) Tutte le opere di Claude Lefort

C. Lefort, *Mai 68: la brèche* (con Cornelius Castoriadis e Edgar Morin), Fayard, Paris, 1968 (II ed. argomentata: Complexe, Bruxelles, 1988);

_____, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Droz, Genève, 1971 (II ed.: Gallimard, Paris, 1979);

_____, *Le travail de l'œuvre de Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972;

_____, *Un homme en trop: réflexion sur «l'Archipel du Goulag»*, Seuil, Paris, 1976 (II ed.: Belin, Paris, 2015);

_____, *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978 (ed. it., *Le forme della storia, saggi di antropologia politica*, il ponte, Milano, 2012);

_____, *Sur une colonne absente: écrit autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris, 1978;

_____, *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981 (II ed.: Fayard, Paris, 1994);

_____, *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986 (ed. it.: *Saggi sul politico, XIX e XX secolo*, il Ponte, Bologna, 2006);

_____, *Écrire: à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992;

_____, *La complication: retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999 (ed. it.: *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Elèuthera, Milano, 2000);

_____, *Le temps présent: écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007.

b) Saggi e articoli di Claude Lefort suddivisi per anno di pubblicazione

1945

«L'analyse marxiste et le fascisme», in *Les Temps Modernes*, n. 2, pp. 357-362 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Editorial», in *Jeune Révolution*, n. 1;

1946

«La deformation de la psychologie du marxisme et du matérialisme ou Les essais de M. Naville», in *Les temps Modernes*, n. 13, pp. 141-151 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Double et triple jeu. Réponse à M. Merleau-Ponty et à P. Hervé», in *Jeune Révolution*, n. 2;

1947

«Les pays coloniaux: Analyse structurelle et stratégie révolutionnaire», in *Les Temps Modernes*, n. 18, pp. 1068-1094 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1948

«Kravchenko et le problème de l'URSS», in *Les Temps Modernes*, n. 29, pp. 1490-1516 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

«La contradiction de Trotski et le problème révolutionnaire», in *Les Temps Modernes*, n.39, pp. 48-69 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1949

«Sociologie du communisme», in *Les Temps Modernes*, n. 50, pp. 1098-1108;

«Le trotskisme au service du titisme», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 4, pp. 87-92 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1950

«Compte rendu de Alain Sergent et Claude Narmel, *Histoire de l'anarchie, I*», in *Les Temps Modernes*, n. 56, pp. 2269-2274;

«Témoignage révolutionnaire sur l'URSS», in *Les Temps Modernes*, n. 60, pp. 737-745 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1951

«L'échange et la lutte des hommes», in *Les Temps Modernes*, n. 64, pp. 1400-1417 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Notes critiques sur la méthode de Kardiner», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 10, pp. 117-127 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

1952

«Pascal», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 9, pp. 29-32;

«Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 10, pp. 8-27 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

«La situation sociale en France», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 10, pp. 28-35 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique* e in *Le temps présent*);

«Sociétés sans histoire et historicité», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 12, pp. 91-114 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Histoire et sociologie dans l'œuvre de Fernand Braudel», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 13, pp. 122-131 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie* e in *Le temps présent*);

«L'expérience prolétarienne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 11, pp. 1-19 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique* e nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

«Capitalisme et religion au XVI^e siècle», in *Les Temps Modernes*, n. 78, pp. 1892-1906 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Compte rendu de Michel Collinet, l'Esprit du syndicalisme», in *Les Temps Modernes*, n. 81, pp. 180-182;

1953

«Le marxisme et Sartre», in *Les Temps Modernes*, n. 89, avril 1953, pp. 1541-1570 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1954

«De la réponse à la question», in *Les Temps Modernes*, n. 104, pp. 157-184 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

«La littérature moderne comme expression de l'homme, *Congresso dos escritores*, São Paulo (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«L'anti-festival», in *Revista de cultura franco-brasileira*, São Paulo;

1955

«L'alienation comme concept sociologique», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 18, pp. 35-54 (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«La nouvelle diplomatie russe», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 17, pp. 66-72 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1956

«Le poujadisme», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 18, pp. 103-108 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Juin 1936», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 18, pp. 113-115;

«Le totalitarisme sans Stalin. L'URSS dans une nouvelle phase», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 19, pp. 1-72 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie* e in *L'Invention démocratique*);

«L'insurrection hongroise», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 20, pp. 85-116 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie* e in *L'Invention démocratique*);

1957

«Retour de Pologne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 21, pp. 25-58 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie* e in *L'Invention démocratique*);

«Sur l'article de Morin», in *Arguments*, n. 4, pp. 19-21;

«La situation en Pologne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 22, pp. 163-165;

1958

«La méthode des intellectuels dits "progressistes": échantillons», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 23, pp. 126-153 (contributo contenuto nella prima edizione di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

«Pologne: la kadarisation froide», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 24, pp. 107-110 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Proletariat français et nationalisme algérien», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 24, pp. 1-17;

«La magie et l'histoire», in *Le 14 Juillet*, n. 1 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le pouvoir de de Gaulle», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 25, pp. 28-40 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le gaullisme et la crise du régime», in *Arguments*, n. 8, pp. 18-21 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Organisation et parti. Contribution à une discussion», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 26, pp. 120-134 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1960

«Réflexion sociologiques sur Machiavel et Marx», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 28, pp. 113-135 (contributo contenuto in *Le travail de l'œuvre de Machiavel* e in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Qu'est-ce que la bureaucratie?», in *Arguments*, n. 17 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1961

«Le sens d'une crise: le putsh d'Alger», in *Informations et liason ouvrières*, n. 1, pp. 1-17 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«L'idée d'être brut et l'esprit sauvage», in *Les Temps Modernes*, n. 184-185, pp. 253-286 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

1963

«Démocratie réelle et représentation démocratique», in *Cahiers du Centre d'études socialistes*, février, pp. 22-27;

«La politique et la pensée de la politique», in *Les lettres nouvelles*, n. 32, pp. 19-70 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

«La dégradation idéologique du marxisme», in *Cahiers du Centre d'études socialistes*, n. 34-35 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1964

«Postface», in M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, pp. 337-360;

«Préface», in M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, pp. I-VIII;

1966

«...sur une colonne absente», in *Les Cahiers d'Herne: Henry Michaux*, n. 8, pp. 227-238 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

«Pour une sociologie de la démocratie», in *Annales*, n. 4, pp. 750-768 (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*);

1967

«Israël, la guerre des six jours», in *Combat* (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Commune en France (sur Edgar Morin)», in *La Quinzaine littéraire*, n. 40 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1968

«Le Parti situationniste», in *La Quinzaine littéraire*, n. 44 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Avertissement» in M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 7-8;

«Résurrection de Trotsky?», in *Le Monde*, 5 avril (contributo contenuto in *Éléments d'une critique de la bureaucratie* e in *Le temps présent*);

«Ambiguïtés de l'anthropologie culturelle. Introduction à l'œuvre de Abraham Kardiner», in A. Kardiner, *L'individu dans sa société*, Gallimard, Paris (contributo contenuto in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Maurice Merleau-Ponty», in R. Klibansky, *Contemporary Philosophy: A Survey*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 206-214 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

«Avertissement» in M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Gallimard, Paris, pp. I-XIV;

1970

«Merleau-Ponty: une pensée au-delà de la pensée», in *Le Monde*, 18 avril (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

«L'interprétation de l'œuvre de pensée», in *Nouvelle revue de psychanalyse*, n. 1 (contributo contenuti in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

1971

«Machiavel et les jeunes», in J. C. Casanova, *Science et conscience de la société: mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Calmann-Lévy, Paris, pp. 191-208 (contributo contenuti in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«Sur la démocratie, la politique et l'institution du social», con M. Gauchet, in *Textures*, n. 2-3, pp. 7-78;

«La guerre, le discours sur la guerre et la politique», in *Textures*, n. 2-3, pp. 79-129;

«Maurice Merleau-Ponty», in *L'Arc*, n. 46 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

1973

«La naissance de l'idéologie et l'humanisme: introduction», in *Textures*, n. 6-7, pp. 27-68 (contributo contenuti in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

1974

«Maurice Merleau-Ponty», in Y. Belaval, *Histoire de la philosophie, III: du XIXe siècle à nos jours*, Gallimard, Paris, pp. 692-706 (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);

«Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes», in *Textures*, n. 8-9, pp. 3-54 (contributo contenuti in *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*);

«What Is Bureacracy», in *Telos*, n. 22, pp. 31-65.

1975

«Entretien avec Claude Lefort», in *l'Anti-Mythes*, n. 14 (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«Bitran ou la question de l'œil», SMI, Paris (contributo contenuto in *Sur une colonne absente*);
«Soljénitsyne (commentaire sur l'Archipel du Goulag)», in *Textures*, n. 10-11, pp. 3-38 (contributo contenuto in *Un homme en trop: réflexions sur L'Archipel du Goulag*);

1976

«Le nom d'Un», in E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, pp. 269-335;
«La question de la révolution», in *Esprit*, sept., pp. 206-224 (contributo contenuto in *L'Invention démocratique e Le temps présent*);
«Hongrie 1956. Un révélateur historique», in *Libération*, 23-24 oct. (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«The Age of Novelty», in *Telos*, n. 29, pp. 23-38;
«Presenting Merleau-Ponty», in *Telos*, n. 29, pp. 39-42;

1977

«La première révolution anti-totalitaire», in *Esprit*, janv., pp. 13-19 (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«Maintenant», in *Libre*, n. 1, pp. 86-108 (contributo contenuto in *L'Invention démocratique*);
«Les dissidents soviétiques et nous», in *Libération*, 20 juin (contributo contenuto in *L'Invention démocratique*);
«Lectures de la guerre: le Clausewitz de Raymond Aron», in *Annales*, nov.-déc., pp. 1268-1279 (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«Goulag, détente et après-Brejnev», in *Le Devoir* (Montréal, Québec, Canada), 19 nov (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1978

«De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de De la démocratie en Amérique», in *Libre*, n. 3, pp. 211-246 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);
«Repenser la démocratie», in *Les Nouvelles littéraires*, 23-30 mars (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Entretien avec Claude Lefort: repenser le politique», in *Le Monde*, 9-10 mai (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Débat avec Claude Lefort», in *Faire*, n. 30, pp. 52-59 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Pierre Clastres», in *Libre*, n. 4, pp. 50-54 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Un monument druonesque», in *Libre*, n. 4, pp. 231-238 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Préface», *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, pp. 9-20;

«Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre», in Id., *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, pp. 333-400;

«Machiavel: la dimension économique du politique», in Id., *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, pp. 215-237;

«Préface», in Id., *Sur une colonne absente*, pp. IX-XXIII;

1979

«Formation et autorité», in Id., *Écrire: à l'épreuve du politique*, pp. 209-226;

«Les Français et l'holocauste», in *Kontinent Scandinavia*, n. 2;

«La communication démocratique (entretien avec P. Thibaud et Ph. Raynaud)», in *Esprit*, sept.-oct., pp. 34-44 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«L'image du corps et le totalitarisme», in *Conformations*, n. 2 (contributo contenuto in *L'Invention démocratique*);

«Préface», *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, pp. 7-28;

«Un poème philosophique (sur Pierre Leroux)», in *Le Monde*, décembre;

1980

«Droit de l'homme et politique», in *Libre*, n. 7, pp. 3-42 (contributo contenuto in *L'Invention démocratique*);

«La logique totalitaire», in *Kontinent Scandinavia*, pp. 3-4 (contributo contenuto in *L'Invention démocratique*);

«Penser la révolution dans la révolution française», in *Annales*, n. 35, pp. 334-352 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«La pensée politique devant les droits de l'homme», in *Europa*, n. 3 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Introduction», in Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, pp. 11-38;

«Préface», in N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Berger-Levrault, Paris, pp. 9-19;

1981

«Reculer les frontières du possible», in *Esprit*, janv., pp. 96-106c (contributo contenuto in *L'Invention démocratique* e in *Le temps présent*);

«Du militaire, du stratégique et du politique (entretien avec Claude Lefort et Gérard Chaliand)», in *Esprit*, avril, pp. 25-41.

«Avant-propos», in Id., *L'Invention démocratique*, pp. 7-42;

«Staline et le stalinisme», in Id., *L'Invention démocratique*, pp. 107-127;

«L'impensé de l'Union de la gauche», in Id., *L'Invention démocratique*, pp. 129-158;

«Permanence du théologico-politique?», in *Le Temps de la réflexion*, n. 2, pp. 13-60 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

1982

«Non, ce n'est pas un coup d'état militaire», in *Les nouvelles littéraires*, 7-14 janvier (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Réversibilité», in *Passé-Présent*, n. 1, pp. 18-35 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Le socialisme à la française», in *Passé-Présent*, n. 1, pp. 216-220 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Un peuple uni et indompté», in *Esprit*, mars, pp. 111-118 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«La Pologne et le réalisme des socialistes», in Id., *Le temps présent*, pp. 479-483;

«D'un doute à l'autre», in *Esprit*, juin (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Philosophie et non-philosophie», in *Esprit*, juin, pp. 101-112;

«Sur la nature des régimes de l'Est», in *CFDT-Aujourd'hui*, mai-juin (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le peuple et le pouvoir», in *Le Monde*, 7 nov. (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Mort de l'immortalité?», *Le Temps de la réflexion*, n. 3, pp. 171-201 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Démocratie et avènement d'un "lieu vide"», in *Psychanalystes*, n. 2, pp. 15-23 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1983

«Une interprétation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt. I. Les Juifs dans l'histoire politique occidentale», in *Commentaire*, n. 20, hiver 1982-1983, pp. 654-660 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«II. L'antisémitisme et les ambiguïtés de la démocratie», in *Commentaire*, n. 21, printemps 1983, pp. 21-28 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«De la démocratie», in *Traces*, n. 7;

«Le myte de l'Un dans le fantasme et la réalité politique», con F. Roustang, in *Psychanalystes*, n. 9;

«How Did You Become a Philosopher», in A. Montefiore, *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge;

«La question de la démocratie», in Ph. Lacoue-Labarthe et J.L. Nancy, *Le Retrait du politique*, Galilée, Paris, pp. 71-88 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«La terreur révolutionnaire», in *Passé-Présent*, n. 2, pp. 11-43 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Edgar Quinet: la révolution manquée», in *Passé-Présent*, n. 2, pp. 75-95 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«La lucidité critique de Souvarine: 1931-1934», in *Le Matin*, 20 déc (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1984

«Orwell. Le corps interposé», in *Passé-Présent*, n. 3, pp. 80-87 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«La révolution comme principe et comme individu», in *Différences, valeurs hierarchie: mélanges offerts à Louis Dumont*, EHESS, Paris (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Les droits de l'homme en question», in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n. 13, pp. 11-47 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

1985

«Rèvolution et parodie», in Id., *Le temps présent*, pp. 535-549;

«Hannah Arendt et la question du politique», in *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, n. 5, mars (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Hannah Arendt et le totalitarisme», in R. Aron e F. Furet, *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Le Seuil, Paris, pp. 517-535;

«Merleau-Ponty en accusation», in *Esprit*, oct., pp. 83-86;

«Les droits de l'homme et l'État-providence», in *Esprit*, nov., pp. 62-79;

1986

«Philosophe?», in *Po&sie*, n. 37 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Relecture du Manifeste communiste», in *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, Paris, pp. 528-539 (contributo contenuto in *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*);

«Avant-propos», in Id., *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*, pp. 7-14;

«L'idée de paix et l'idée d'humanité», *Diogène*, n. 135, pp. 14-32 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Parler d'ici: les poèmes de Claude Mouchard», in *Esprit*, oct., pp. 103-105;

1987

«Préface», in E. Quinet, *La Révolution*, Belin, Paris, pp. 7-28.

«Dialogue avec Pierre Clastres», in M. Abensour, *L'esprit des lois sauvages*, Le Seuil, Paris, pp. 183-209 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

1988

«Introduction. Le libéralisme de Guizot», in F. Guizot, *Des Moyens de gouvernement et d'opposition dans la France actuelle*, Belin, Paris, pp. 7-31 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Relecture», in *Libération*, 19 mai (contributo contenuto in *Mai 68: la brèche* e in *Le temps présent*);

«La pensée du politique», in *Autrement*, n. 102 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1989

«La révolution comme religion nouvelle», in F. Furet e M. Ozouf, *The Transformation of Political Culture*, Pergamon Press, Oxford, pp. 391-399 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Décomposition du totalitarisme», in *Libération*, 10 juillet (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique* e in *Le temps présent*);

«Sade: Le Boudoir et la Cité», in A. Le Brun, *Petits et grands théâtres du Marquis de Sade*, Art Center, Paris. (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Tocqueville: une pensée des contraires. Note sur l'Ancien Régime et la Révolution», in *Revue européenne des sciences sociales*, n. 85, pp. 151-163 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«La démocratie», in I. Afanassiev et M. Ferro, *50 idées qui ébranlèrent le monde: dictionnaire de la Glasnost*, Payot, Paris, pp. 427-430;

«Dissolution des repères et enjeu démocratique», in P. Bühler, *Humain à l'image de Dieu*, Labor et Fides, Genève, pp. 89-108 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Démocratie et représentation», in Id., *Le temps présent*, pp. 611-624;

«Les libertés ne peuvent être octroyées un jour et abolies le lendemain», in *Le Monde*, 27 oct. (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Qu'en est-il de l'individu?», in *CFDT-Aujourd'hui*, déc.;

«Peut-être, entretien avec Claude Lefort», in *Globe*, déc. (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1990

«Renaissance de la démocratie?», in *Pouvoirs*, n. 52, pp. 5-22 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«La liberté à l'ère du relativisme», in *Usages de la liberté, XXXII^e Rencontres internationales de Genève*, La Baconnière, Neuchâtel, pp. 237-260 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1991

«Humanisme ou anti-humanisme: au sujet de Salman Rushdie», in *Revue européenne des sciences sociales*, n. 89, pp. 131-142 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«Introduction», in G. S. Wood, *La création de la République américaine, 1776-1787*, Belin, Paris, pp. 5-28;

«L'épreuve de la vérité», in *Libération*, 28 août. (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«La démocratie se lève à l'Est: un livre de Miklos Molnar», in *Esprit*, déc., pp. 18-26 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Guizot théoricien du pouvoir», in M. Valensise, *François Guizot et la culture politique de son temps*, EHESS, Gallimard-Le Seuil, Paris (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1992

«Il fallait arrêter le FIS», in *Le Nouvel Observateur*, 16 janvier (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le relativisme déchaîne l'imbécillité», in *Le Quotidien de Paris*, 14 février (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Tocqueville: démocratie et art d'écrire», in Id., *Écrire: à l'épreuve du politique*, pp. 55-90;

«Machiavel et *la verità effettuale*», in Id., *Écrire: à l'épreuve du politique*, pp. 141-179;

«Foyers du républicanisme», in Id., *Écrire: à l'épreuve du politique*, pp. 181-208;

«Trois notes sur Leo Strauss», in Id., *Écrire: à l'épreuve du politique*, pp. 261-301;

«Humanisme ou antihumanisme: pour saluer Salman Rushdie», in *Esprit*, janv., pp. 53-66 (contributo contenuto in *Écrire: à l'épreuve du politique*);

«La politique est toujours en défaut, sinon en état de crise (Après le succès du Front national)», in *Le Monde*, 17 mars (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le sens historique (Stendhal et Nietzsche)», in *Nexus*, n. 4 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1993

«La modernité de Dante», in Dante, *La Monarchie*, Belin, Paris, pp. 9-91;

«Pour Rushdie, écrivain», in *Libération*, 17 juin (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Réflexions sur le projet politique du MAUSS», in *La revue du MAUSS*, n. 2 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«L'incertitude démocratique», in Id., in *Le temps présent*, pp. 735-743;

1994

«Préface», in Id., *L'invention démocratique*, pp. I-IX;

«Passages», in *Po&sie*, n. 68, pp. 109-118;

«Libéralisme et démocratie», in Id., *Le temps présent*, pp. 745-759;

«Le jugement politique. La guerre en Bosnie», in *Libération*, novembre (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Post-communisme et libéralisme», in Id., *Le temps présent*, pp. 767-782;

1995

«Violence d'un non. Le geste de Delors», in *Libération*, 2 janvier (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«El poder vacío (conversación con Esteban Molina)», in *La Brecha*, n. 1, Madrid, pp. 16-22;

«Le XXe siècle: la croyance et l'incroyance», in *Esprit*, fév., pp. 19-24;

«La nation élue et le rêve de l'empire universel», in *L'idée d'humanité*, Albin Michel, Paris, pp. 95 e ss.;

«Démocratie et globalisation», in Id., *Le temps présent*, pp. 789-805;

1996

«Le sens de l'orientation», *Po&sie*, n. 78, déc. (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Les dogmes son finis. La grève en 1995», in *Le Monde*, 4 janvier (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Pensée politique et histoire (entretien avec Claude Lefort interrogé par Pierre Pachet, Claude Mouhard, Claude Habib et Pierre Manent)», in Id., *Le temps présent*, pp. 833-867;

«Le concept de totalitarisme», in Id., *Le temps présent*, pp. 869-891;

«La croyance en politique. La question de la servitude volontaire», in Id., *Le temps présent*, pp. 893-906;

1997

«L'imaginaire de la crise», in *Commentaire*, n. 79, pp. 525-536 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«La menace qui pèse sur la pensée», in *La Revue Tocqueville*, n. 18 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

1998

«Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle», in Id., *Le temps présent*, pp. 937-946;

1999

«L'invention du politique, rencontre avec Claude Lefort», in *Revue La Vie des Groupes*, mai, n. 94;

2000

«Nation et souveraineté», in *Les Temps Modernes*, vol. 55, n. 610, pp. 25-46 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

«Le refus de penser le totalitarisme», in Id., *Le temps présent*, pp. 969-980;
«Raymond Aron et le phénomène totalitaire», in Id., *Le temps présent*, pp. 993-999;
«Communisme et totalitarisme», in *Filozofski vestnik*, «Repenser le politique à partir de Claude Lefort», vol. 21, n. 2, Založba ZRC, Ljubljana, pp. 7-18;

2002

«Présentation», in J. Michelet, *La cité des vivants et des morts*, Belin, Paris;
«Le Pouvoir», in *Université de tous les saviors: Le Pouvoir, l'État, le Politique*, Odile Jacob, Paris (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«Thinking with and against Hannah Arendt», in *Social Research*, Vol. 69, n. 2, The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 447-459;

2003

«Préface», in Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, Belin, Paris;
«A propósito de Cornelius Castoriadis (conversación con Esteban Molina)», in *Claves de Razón práctica*, n. 131, Madrid, pp. 56-61;

2004

«L'Europe: civilization urbaine», in *Esprit*, mars, pp. 225-243 (contributo contenuto in *Le temps présent*);

2005

«Un grand desert d'hommes», in Id., *Le temps présent*, pp. 1037-1042;
«Droit international, droits de l'homme et politique», in *Po&sie*, n. 112-113 (contributo contenuto in *Le temps présent*);
«Lettre familière. La conscience et le rêve», in *Critique*, n. 702, pp. 858-869;

2007

«Avertissement», in Id., *Le temps présent*, pp. 29-30;

2010

«Préface», in Maurice Merleau-Ponty, *Œuvres*, Gallimard, Paris;

2011

«À l'épreuve du politique (dialogue avec Pierre Rosanvallon)», in *Esprit*, décembre, pp. 17-31;

2013

«Le docteur», in *La Nouvelle Quinzaine littéraire*, n. 1091, 16 septembre, pp. 18-19;

«Traces de Claude Cohen (2/3)», in *La Nouvelle Quinzaine littéraire*, n. 1092, 1 novembre, pp. 20-21;

«Traces de Claude Cohen (3/3)», in *La Nouvelle Quinzaine littéraire*, n. 1093, 16 novembre, pp. 18-19;

2015

«Les droits de l'homme et la pensée politique de gauche au Brésil», in *Situations de la démocratie: Problèmes d'Amérique latine*, n. 98, p. 11-20;

c) *Monografie su Claude Lefort*

S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin-EHESS, coll. Contextes, Paris, 2005;

B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: interpreting the political*, Northwestern University Press, Evanston, 2005;

C. Habib, C. Mouchard, *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Éd. Esprit, Paris, 1993;

A. Joudaki, *La politique selon l'égalité: essai sur Rancière, Gauchet, Clastres et Lefort*, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, Paris, 2016;

T. Maier, *Abgründe der politischen Moderne bei Jean-Jacques Rousseau und Claude Lefort*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014;

O. Marchart, *Post-foundational Political Thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburg University Press, Edinbourg, 2007;

E. Molina, *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, Paris, 2005;

L. Moreau de Bellaing, *Claude Lefort et l'idée de société démocratique*, L'Harmattan, Paris, 2011;

M. Oppelt, *Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*, Nomos, Baden-Baden, 2017;

M. Plot, *Claude Lefort: thinker of the Political*, Palgrave Macmillan, London, 2013;

N. Poirier, *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le Bord de l'eau, Lormont, coll. La bibliothèque du Mauss, Paris, 2015;

H. Poltier, *Claude Lefort. la découverte du politique*, Michalon, Paris, 1997;

_____, *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*, Labor et Fides, coll. Le champ éthique, Genève, 1998;

A. Wagner, *Recht-macht-offentlichkeit: elemente demokratischer staatlichkeit bei Jurgen Habermas und Claude Lefort*, Franz Steiner, Stuttgart, 2010;

d) *Articoli su Claude Lefort*

M. Abensour, «“Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”», in *Revue européenne des science sociales*, n. 97, 1993, pp. 225-241;

_____, «Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l’œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 79-136;

L.M. Alagna, «Il potere fragile: Tocqueville, Michels e Lefort. Tra profezia ed empirismo democratico», in L.M. Alagna, G. Scichilone, C. Corda (a cura di), *Europa e Futuro: genere, sicurezza, culture*, Palermo University Press, Palermo, 2019, pp. 49-68;

S. Audier, «Que reste-t-il de l’antitotalitarisme de gauche? Lefort, Merleau-Ponty et la question de la «modernité»», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*, Le bord de l’eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUS», 2015, pp. 95-107;

B. Baczko, «Une lecture de Quinet», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l’œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 213-227;

G. Bataillon, «Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation», in *Raisons politiques*, n. 56, 2014, pp. 69-85;

J. Baudouin, «Universalité du politique, historicité de la domination: la contribution singulière de Claude Lefort», in *Politeia: revue du Centre d’études et de recherches autour de la démocratie*, Université de Rennes I, n. 1, 1997, pp. 17-29;

J.M. Besnier, J.P. Thomas, «L’itinéraire politique de Claude Lefort», in *Chronique des idées d’aujourd’hui: éloge de la volonté*, PUF, Paris, 1987, pp. 52-63;

M. Boireau-Rouillé, «La modernité contre la démocratie?», in *Réfractations*, n. 12, 2004, pp. 23-26;

M. Boulet, «Claude Lefort, lecteur de La Boétie», in *Cahiers La Boétie*, n. 3, 2013, pp. 115-136;

A. Caillé, «Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l’œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 51-7;

Ph. Caumières, «Au-delà de la division sociale, le peuple instituant: une lecture croisée de Lefort et Castoriadis», in *Tumultes*, n. 40, 2013, pp. 69-85;

_____, «Le sens de la démocratie», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Lebord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUS », 2015, pp. 43-53;

I. Cheresky, «L'émergence des droits de l'homme et le retrait du politique», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 151-166;

A. Chollet, «Claude Lefort et Cornelius Castoriadis regards croisés sur Mai 68», in *Politique et Sociétés, Claude Lefort: une pensée du politique*, vol.34, n. 1, 2015, pp. 37-60;

_____, «La question de la démocratie: Claude Lefort et Cornelius Castoriadis», in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Sandre, Paris, 2008, pp. 199-213;

_____, «Le désordre contre l'organisation: sur les divergences théoriques entre Lefort et Castoriadis à l'époque de Socialisme ou Barbarie», in S. Klimis, Ph. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui: analyses et témoignages*, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2012, pp. 37-73;

_____, «Peuple-Un ou dèmos: les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Lebord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUS », 2015, pp. 31-42;

_____, «Claude Lefort, un intrus à Socialisme ou Barbarie?», in *Rue Descartes*, 2019, vol. 96, n. 2, pp. 41-53;

D. Colas, «L'invention démocratique de Claude Lefort», in F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, Paris, coll. «Quadrige», 2001, pp. 585-591;

P. Colonna D'istria, «La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan?», in *Politique et Sociétés, Claude Lefort: une pensée du politique*, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 131-147;

_____, «La raison publique au miroir del'Un: Claude Lefort vs. Rawls», in *Revue du MAUSS*, n. 37, 2011, pp. 405-418;

F. Delmotte, «Élaborer une critique sociale actuelle, à partir de Lefort et Castoriadis», in *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011, pp. 197-212;

G. Demelemestre, «Le concept lefortien du pouvoir comme lieu vide. Paradoxes de la société démocratique moderne», in *Raisons politiques*, n. 46, 2012, pp. 175-194;

M. Di Pierro, «Totalité et démocratie. Claude Lefort avec et après Marx», in *Chaiers de philosophie de l'université de Caen*, 12/2016, pp. 155-168;

A.M. Dillens, «Droits de l'“homme”? À propos de ClaudeLefort», in *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie, psychanalyse: Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Facultés universitaires de Saint-Louis, Bruxelles, 1982, pp. 263-274;

- C. Dodeman, «Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty: de “l’expérience prolétarienne” à la “chair du social”», in *Collège international de Philosophie*, v. 96, n.2/2029, pp. 108-116;
- M. Dutrisac, «Interprétation et art d’écrire: division, écriture et politique chez Claude Lefort et Leo Straus», in *Monde commun*, n. 1, 2007, p. 89-13;
- _____, «Récits idéologiques et logique démocratique: pour une réévaluation de l'idéologie à partir de Claude Lefort et Paul Ricoeur», in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 46, No. 1 (March 2013 mars), pp. 115-134;
- F. Erfani, «Fixing Marx with Machiavelli: Caude Lefort’s Democratic Turn», in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2008, v. 39, n. 2, pp. 200-214;
- Y. Gambarotto, «La philosophie comme interprétation du présent: Claude Lefort et les années “Socialisme ou Barbarie”», in *Rue Descartes*, v. 96, n.2/2019, pp. 54-64;
- M. Gauchet, «La logique du politique», in *Critique*, n. 329, 1974, pp. 907-926;
- I. Garo, «Entre démocratie sauvage et barbarie marchande: à propos de Claude Lefort, *Le temps présent—Écrits 1945-2005*», in *La revue internationale des livres et des idées*, n. 3, 2008 [disponible en ligne: <http://quefaire.lautre.net/Entre-democratie-sauvage-et/>];
- A. Gleonec, «Ontologies and phenomenologies of the political body: ways of the analogy. A reading of Claude Lefort», in *HORIZON*, 2014, v. 3, n. 2, pp. 35-54;
- S. Goldman, *Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss*, in *Perspectives on Political Science*, 2011, v. 40, n. 1, pp. 27-34;
- L. Guellec, «La complication: Lefort lecteur de Tocqueville», in *Raisons politiques*, no. 1, 2001, pp. 141-153;
- C. Habib, «De la servitude volontaire: une lecture politique», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l’œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 191-211;
- D. Howard, «La révolution américaine et l’idéologie révolutionnaire», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l’œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 229-241;
- J.D. Ingram, «The Politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy», in *Thesis Eleven*, Sage Publications, 2006, v. 87, n. 1, pp. 33-50;
- A. Janvier, E. Mancuso, «Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort», in *Tumultes*, 2013, v. 40, n. 1, pp. 145-162;
- Ph. Knee, «Claude Lefort, Montaigne et l’écriture de l’incertitude», in *Revue d’Histoire littéraire de la France*, 108e année, n. 1, Janvier-Mars, 2008, pp. 21-36;
- G. Labelle, 1998, «De l’œuvre de pensée à la question du politique: la question de l’interprétation chez Claude Lefort», in L. Olivier, G. Bédard et J.F. Thibault (dir.), *Épistémologie de la science politique*, Presses de l’Université du Québec, Sainte-Foy, pp. 157-176;

_____, «Introduction», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 1-16;

_____, «Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort», in *Politique et Sociétés*, vol. 2, n. 3, 2003, pp. 9-4;

_____, «Parcours de Claude Lefort: de l'«expérience prolétarienne» de l'«aliénation» à la critique du marxisme», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 17-36;

R. Legros, «Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: la question de l'autonomie», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord del'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 55-65;

A. Louis, «Claude Lefort: portée et limite d'une phénoménologie politique», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 111-129;

_____, «Voir et comprendre la politique moderne: Leo Strauss et Claude Lefort», in *Archives de Philosophie*, Vol. 79, n. 3, Jull.-Sept. 2016, pp. 485-498;

P. Manent, «Démocratie et totalitarisme: à propos de Claude Lefort», in *Commentaire*, n. 16, 1981, pp. 574-583;

_____, «Le discours sans maître de Claude Lefort», in *Archives européennes de sociologie*, vol.14, n. 2, 1973, pp. 324-35;

_____, «Vers l'œuvre et le monde: le Machiavel de Claude Lefort», in C. Habibet C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 169-190;

S. Marcotte-Chénard, «Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée? Réflexions sur l'art de lire lefortien», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 149-171;

P. Massa, «Mobilité sociale et totalitarisme stalinien: la réflexion de Claude Lefort», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 121-131;

J.Ph. Milet, «Droits de l'homme et herméneutique à partir de Claude Lefort», in *Filozofski vestnik*, vol. 21, n. 2, 2000, pp. 151-174;

O. Mongin, «Les conditions d'une interprétation», in É. Pisier (dir.), *Les interprétations du stalinisme*, PUF, Paris, 1983, pp. 311-326;

_____, «Un parcours politique: du cercle des ideologies au cercle des croyances», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 137-150;

E. Morin, «Claude Lefort (1924-2010). Avec Lefort», in *Hermès*, La Revue, n. 59, 2011, pp. 191-197;

_____, «Mes années Lefort», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 359-367;

C. Mouchard, «Lefort, lecteur de Michaux», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 243-283;

_____, «Une pensée politique», in *Critique*, n. 403, 1980, pp. 1111-1123;

J. Neefs, «L'incitation à comprendre», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 285-296;

P. Pachet, «Claude Lefort, cet esprit réfractaire», in *Le Monde*, 11 oct. 2010;

_____, «La reformulation dans l'œuvre de Claude Lefort», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Esprit, Paris, 1993, pp. 297-309;

_____, «Traces de Claude Cohen (1/3)», in *La Nouvelle Quinzaine littéraire*, n. 1091, 16 septembre 2013;

N. Piqué, «Claude Lefort et les aventures du prolétariat», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 69-81;

N. Poirier, «Division du social et auto-institution: le projet démocratique selon Castoriadis et Lefort», in *Raison publique*, n. 13, 2010, pp. 243-259;

_____, «La créativité démocratique chez Castoriadis et Lefort», in M.C. Caloz-Tschop (dir.), *Six auteurs de théorie politique pour le XXI^e siècle*, L'Harmattan, Paris, 2011;

_____, «La division sociale: Lefort lecteur de Machiavel», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 109-119;

_____, «Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1959) », in *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011, pp. 185-196;

_____, «Claude Lefort et l'indétermination Romanesque», in *Raison publique*, 2018, v. 23, n. 1, pp. 145-159;

H. Poltier, «Du sujet: réflexions autour de Claude Lefort», in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n. 28, 1997, pp. 157-175;

_____, «La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté», in C. Habib et C. Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 19-50;

_____, «La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 83-94;

- _____, «Qu'est-ce que la pensée du politique? Une introduction au projet philosophique de Claude Lefort», in *Revue de théologie et de philosophie*, n. 126, 1994, pp.119-141;
- J.Y. Pranchère, «Un monde habitable par tous: Claude Lefort et la question du social», in *Esprit*, 2019, Janvier-Février, n. 1, pp. 111-122;
- B. Quiriny, «La démocratie comme régime de l'écart. À propos de l'œuvre de Claude Lefort», in *Revue de la recherche juridique*, n. 148, 2013, pp. 1352-1376;
- R. Redeker, «Claude Lefort, une pensée politique au "milieu" du monde», *Les Temps Modernes*, 2007, n. 645-646, pp. 318-322;
- J. Revel, «Portrait de Claude Lefort en jeune homme», in *Raison publique*, 2018, v. 23, n. 1, pp. 21-36;
- J. Rohgalf, «Pathologische oder ambivalente Moderne? Eric Voegelin wieder gelesen mit Claude Lefort», in *Leviathan*, Vol. 43, n. 4, 2015, pp. 567-592;
- P. Rosanvallon, «The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort», in *Costellations*, John Wiley and Sons, 2012, v. 19, n. 1, pp. 4-15;
- P. Rosanvallon, J. Lacroix, A. Garapon, «Le style intellectuel de Claude Lefort», in *Esprit*, 2019, Janv.-Fév., n. 1, pp. 49-61;
- S. Rummens, «Deliberation interrupted: Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort», in *Philosophy & Social Criticism*, Sage Publication, 2008, v. 34, n. 4, pp. 383-408;
- A. Simard, «Les deux corps du droit: la nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 61-83;
- P. Simon-Nahum, «Claude Lefort, l'incertitude démocratique», in *Le Magazine Littéraire*, n. 466, 2007, pp. 78-79;
- B. Singer, «Réinterroger le social: la démocratie au-delà du politique», in *Politique et Sociétés*, Claude Lefort: une pensée du politique, vol. 34, n. 1, 2015, pp. 85-109;
- X. Tabet, «Le "Discours sans maître" de Claude Lefort», in *Revue des deux Mondes*, juin 2014, pp. 106-112;
- K.E. Tall, «Des rois, du patrimoine et de la démocratie au Bénin», in *Anthropologie et Société*, vol. 40, n. 2, 2016, pp. 249-271;
- D. Tanguay, «Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative», in *Raison publique*, 2018/1, n. 23, pp. 129-144;
- P. Thibaud, «Une lecture politique du Goulag», in *Esprit*, n. 459, 1976, pp. 29-37;
- C. Vaissié, «Claude Lefort et l'URSS: le "principe de réalité"», in N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Le bord de l'eau, Lormont, coll. «La bibliothèque du MAUSS», 2015, pp. 13-14.

e) *Bibliografia generale*

T.W. Adorno et al., *The authoritarian personality*, Harper, New York, 1950;

H.A. Amar, A. Koestler, *La rage antitotalitaire*, l'Harmattan, Paris, 2011;

L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma, 1999;

_____, *Pour Marx* (1965), La Découverte, Paris, 2005;

A. Arciero, «L'altro come "nemico". Letture del totalitarismo», in M.P. Paternò (a cura di), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008;

A. Arciero, «Totalitarismo. Lineamenti e percorsi interpretativi», in G. Dessì (a cura di), *Le parole della politica*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012;

H. Arendt, *The Human condition* (1958), The University of Chicago Press, Chicago-London, 1998;

_____, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni comunità, Milano, 1983;

_____, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2003;

_____, *The Promise of politics*, Schocken Book, New York, 2005;

_____, *The origin of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York, 1951, ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009;

G. Arias, «Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli», in *Annali di Economia dell'Università Bocconi*, n. 4, 1928, pp. 1-31;

Aristotele, *La politica*, libro VI;

R. Aron, «Tocqueville retrouvé», dans *La Revue Tocqueville*, vol. I, n. 1, automne 1979, pp. 8-23;

_____, *L'homme contre les tyrans*, Gallimard, Paris, 1946;

_____, *Penser la liberté, penser la démocratie*, le Grand livre du mois, Paris, 2005;

_____, «Une constitution provisoire», in *Les Temps Modernes*, n. 9, avril 1946, pp. 1627- 1641;

_____, «Les contradictions du Communisme», in *Le Figaro*, 26 mai 1948, in Id., *Les articles du Figaro*, Tome I: «La Guerre froide 1947 – 1955», Édition de Fallois, Paris, 1990;

_____, *Les Articles du Figaro*, tome II, *La coexistence, 1955-1965*, présentation et notes par Georges-Henri Soutou, Éditions de Fallois, Paris, 1993;

F. Aubral, X. Delcourt, *Contre la Nouvelle Philosophie*, Gallimard, Paris, 1977;

S. Audier, *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Vrin-EHESS, Paris, 2004;

A. Barbano, *Le dieci bugie: buone ragioni per combattere il populismo*, Mondadori, Milano, 2019;

J. Barnaby, «Une opinion américaine», in *Les Temps Modernes*, n. 28, Janvier 1948;

- D. Bartfeld, J.M. Le Gal, N. Zagnoli, E. Morin, C. Lefort, J.M. Coudray, *Mai 1968: la brèche: premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968. In, *L'Homme et la société*, n. 9, 1968, Sociologie tchécoslovaque et renouveau de la pensée marxiste, pp. 247-251;
- K. Bartosek, *Les Aveux des archives, Prague- Paris. Prague 1948-1968*, Seuil, coll. «Archives du communisme», Paris, 1996;
- G. Bataillon, «Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation», in *Raisons politiques*, n. 4, vol. 56, 2014, pp. 69-85;
- S. de Beauvoir, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», in *Les Temps Modernes*, n. 114-115, juin-juillet 1955 (ripreso in Id., *Faut-il brûler Sade?*, Gallimard, Paris, 1955, p 221-300);
- I. Berlin, *The crooked timber of humanity*, Princeton University Press, Princeton, 2013;
- D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia, 2001;
- C. Blandin, «Les interventions des intellectuels de droit dans Le Figaro littéraire. L'invention du contre-engagement», in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Science Po University Press, No. 96 (oct. – dec., 2007), pp. 179-194;
- N. Bobbio, *Quale democrazia?*, Morcelliana, Brescia, 2009;
- P. Boniface, *Les intellectuels intègres*, JC Gawsewitch, Paris, 2013;
- A. Boschetti, «L'effet de champ dans l'évolution de Sartre et de Merleau-Ponty», in Id., *Sartre et «Les Temps Modernes»*, Editions de Minuit, Paris, 1985, pp. 256-290;
- J. Bourq, *From revolution to ethics: May 1968 and contemporary French thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007;
- R. Brauman, *Penser dans l'urgence: parcours critique d'un humanitaire: entretiens avec Catherine Portevin*, Éd. du Seuil, Paris, 2006;
- W. Breckman, *Adventures of the symbolic: post-Marxism and radical democracy*, Columbia University Press, New York, 2013;
- _____, «Retour sur “l'idéologie invisible” selon Lefort», in *Raison publique*, n. 23, 2018/1;
- Albert Camus, *Discours de Suède*, Gallimard, Paris, 1958;
- _____, «Le temps du mépris», in *Combat*, 30 août 1944;
- _____, *Carnets*, II, Gallimard, Paris, 1964;
- _____, «Le sang des Hongrois», in *Le Franc-Tireur*, 18 mars 1957;
- E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Laurent, Paris, 1790;
- L. Casanova, *Responsabilités de l'intellectuel communiste: rapport aux intellectuels communistes*, Salle Wagam, 28 febbraio 1949, éd. de la Nouvelle Critique, Paris, 1949;
- C. Castoriadis, «Sartre, le stalinisme et les ouvriers», in *Socialisme ou Barbarie*, n.12, août-septembre 1953, pp. 63-88;

- _____, «L'insurrection hongroise: questions aux militants du PCF», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 20, décembre 1956;
- _____, «Les Divertisseurs», in *Le Nouvel Observateur*, 20 juin 1977;
- _____, *La question du mouvement ouvrier*, t. II, Éd. du Sandre, Paris, 2012;
- P. Chaulieu (C. Castoriadis), «Sartre, le stalinisme et les ouvrier», in *Socialisme ou Barbarie*, août-septembre 1953, pp. 63-88;
- _____, «Editorial», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 1, mars-avril 1949, pp. 7-46;
- A.C. D'Apollonia, *Histoire politique des intellectuels en France 1944-1954*, Tomo I e II, Complexe, Bruxelles, 1991;
- P. Clastres; «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», in *l'Homme*, tome 2, n.1, pp. 51-65, 1962;
- _____, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974, trad. it. *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977;
- _____, «Liberté, Malencontre, Innomable», postf. à E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976;
- _____, «La question du pouvoir dans les société primitives», *Interrogations*, mars 1976;
- _____, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, éd. de l'Aube, Paris, 1977;
- _____, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1980;
- R. Chiarelli, *Il populismo tra storia, politica e diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015;
- A. Cohen-Solal, «Des pigeons et des chars» dans *Sartre 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 555-606;
- S. Courtois, *Histoire du Parti communiste français*, Presses Universitaire de France, Paris, 2000;
- _____, *Le bolchévisme à la française*, le Grand livre du mois, Paris, 2010;
- _____, *Lenine, l'inventeur du totalitarisme*, Perrin, Paris, 2017;
- L. Cossa, *Introduzione allo studio dell'economia politica*, Hoepli, Milano, 1982;
- M.S. Christofferson, *French Intellectuals against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, Berghahn, New York, 2004;
- M. Curtis, «Retreat from Totalitarianism», in C.J. Friedrich, M. Curtis, B. Barber, *Totalitarianism in perspective: Three Views*, Praeger, New York, 1960;
- A. Dal Lago, *Populismo digitale: la crisi, la rete e la nuova Destra*, Raffaello Cortina, Milano, 2017;
- M. Daniel, C. Lefort, «La complication. Retour sur le communisme», in *Revue française de science politique*, n. 6, 49^e année, 1999, pp. 862-865;

- J. Daniel, «Explication», in *Le Nouvel Observateur*, 24 juin 1974, n. 502;
- J. De Maistre, *Considérations sur la France*, in Id., *Œuvres Complètes*, I tomo, Vitte, Lion, 1891;
- M. Deleixhe, J. Lacroix, «Aux bords de la démocratie. Droit de l'homme et politique chez Étienne Balibar», in *Raison publique*, Presse universitaires de Rennes, n. 19, 2014/2;
- J.T. Desanti, «Réflexions historiques et critiques sur la notion de Gauche», in *Les Temps Modernes*, n. 112 -113, pp. 1698-1726;
- J. Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Édition Michalon, Paris, 2007;
- M. Di Maggio, *Les intellectuels et la stratégie communiste. Une crise d'hégémonie (1958-1981)*, Les Édition sociales, Paris, 2013;
- _____, *Alla ricerca della terza via al socialismo. I PC italiano e francese nella crisi del comunismo (1964-1984)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2014;
- J.M. Domenach, «Le PC et le mal français», in *Esprit*, n. 243, oct. 1956, pp. 548- 550;
- _____, «Notre affaire Tillon ou la vitrine et l'appareil», in *Esprit*, n. 404, juin 1971;
- _____, «Le socialisme au programme», in *Esprit*, n. 416, septembre 1972, pp. 288-293;
- _____, «Soljénitsyne et le destin de l'Europe», in *Esprit*, n.433, Mars 1974, pp. 387-395;
- _____, «Ideologie et Marxisme», in *Esprit*, n.449, septembre 1975, pp. 197-212;
- J. Dulcos et al., *Histoire du Parti communiste français (manuel)*, Édition sociales, Paris, 1964;
- M. Dutrisac, «Récits idéologiques et logique démocratique: pour une réévaluation de l'idéologie à partir de Claude Lefort et Paul Ricœur», in *Canadian journal of political science/Revue canadienne de science politique*, vol. 46, n.1, March 2013;
- F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, préf. de Jean Paul Sartre, La Découverte/Poche, Paris, 2002;
- F. Fejto, «Introduction à la Révolte de la Hongrie», in *Les Temps Modernes*, n. 126-131, 1956;
- A. Ferrat, *Histoire du PCF*, Bureau d'édition, Paris, 1931;
- D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, NIS, Roma, 1987;
- B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Northwestern University Press, coll. «Studies in Phenomenology & Existential Philosophy», Evanston, 2006;
- D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Carocci, Roma, 2002;
- S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002;
- _____, *I nuovi demoni, ripensare oggi al male e potere*, Feltrinelli, Milano, 2012;
- _____, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano, 1994;
- _____, *La filosofia di fronte all'estremo: totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004;

- _____, *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano, 1999;
- S. Forti e M. Ravelli (a cura di), *Paranoïa e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007;
- M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977;
- E. Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino, 1983;
- C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, II ed., 1965;
- F. Fukuyama, *End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992;
- F. Furet, *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, le Grand livre du mois, Paris, 1995;
- _____, «Ce que je dois à Tocqueville», in *Commentaire*, n. 55, 1991/3, pp. 543-546;
- _____, «Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique (1825-1831)», in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, XXXIX année, n. 2, Mar.-Apr., 1984, pp. 225-239;
- F. Furet, A. Liniers, P. Raynaud, *Terrorisme et démocratie*, Fayard, Paris, 1985;
- F. Furet, E. Nolte, *Fascisme et communism*, le Grand livre du mois, Paris, 1998;
- F. Furet, J. Julliard, P. Rosanvallon, *La République du centre: la fin de l'exception française*, Hachette, Paris, 1989;
- R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Editions sociales, Paris, 1957;
- E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1986;
- I. Garo, «Entre démocratie sauvage et barbarie marchande. À propos de Le temps présent, Écrits 1945- 2005 de Claude Lefort», in *La revue internationale des livres et des idées*, n. 3, Janvier-février, 2008;
- M. Gauchet, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», in *Esprit*, n. 459, juillet-août 1976, pp. 3-28;
- _____, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1995;
- _____, «Le droits de l'homme ne sont pas une politique», in *Débat*, n. 3, juillet-août, 1980;
- J. Gimbel, *The origin of the Marshall Plan*, Standford University Press, Standford, 1976;
- A. Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes: essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et le camps de concentration*, Éd. Grasset, Paris, 1975;
- _____, «Le marxisme rend sourd», in *Le Nouvel Observateur*, n. 486, 4 mars 1974, p. 80;
- P. Gottraux, «Socialisme ou Barbarie». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éd. Payot Lausanne, Lausanne, 1997;

- C. Grenouillet, *Lecteurs et lectures des communistes d'Aragon*, Presses Universitaires Franco-Comtoises, Paris, 2000;
- C. Habib, C. Mouchard, *La Démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Éd. Esprit, Paris, 1993;
- J. Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, University of Toronto Press, Toronto, 1981;
- L. Janover, *Les dissidents du monde occidental: critique de l'idéologie antitotalitaire*, les Amis de Spartacus, Paris, 1991;
- T. Judt, *Le Marxisme et la gauche française*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat; préf. de F. Furet, Hachette, Paris, 1987;
- _____, *L'età dell'oblio. Sulle rimozioni del '900*, Laterza, Roma-Bari, 2009;
- E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989;
- S. Koch, *La fin de l'innocence: les intellectuels d'Occident et la tentation stalinienne: trente ans de guerre secrète*; trad. de l'américain par M. Saporta et M. Truchan-Saporta, Grasset, Paris, 1995;
- V. Kravchenko, *I choose freedom, the personal and political life of a Soviet official*, Garden City publishing, New York, 1947;
- A. Kriegel, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, Paris, 1969;
- _____, «Le parti communiste français sous la III^e République (1920-1939). Évolution de ses effectifs», in *Revue française de science politique*, vol XVI, n. 1, février 1966;
- A. Kriegel, S. Courtois, *Eugen Fried. Le grand secret du PCF*, Paris, Seuil, 1997;
- J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974;
- E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008;
- J. Lacroix e J.Y. Pranchère, *Le procès des droits de l'homme: généalogie du scepticisme démocratique*, Seuil, Paris, 2016;
- M. Larrère, *Révolutions. Quand les peuples font l'histoire*, Belin, Paris, 2013;
- M. J. Lasky, F. Bondy, *La révolution hongroise: histoire du soulèvement d'octobre*, Plon, Paris, 1957;
- S. Latouche, *Ellul. Contro il totalitarismo tecnico*, Jaca Book, Milano, 2014;
- M. Lazar, *Le communisme, une passion française*, le Grand livre du mois, Paris, 2002;
- V. Lenin, *Que faire?*, Seuil, Paris, 1966; prima edizione originale: Ленин, Что делать?, Mosca, 1902;

- B.H. Levy, «Les Nouveaux Philosophes», in *Les Nouvelles Littéraires*, n. 2536, 10 juin 1976;
 _____, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, Paris, 1977;
- J.J. Linz, «Totalitarian and Authoritarian Regimes», in *Handbook of Political Science*, ed. F Greenstein and N. Polsby, n. 3, 1975, pp. 175-411;
- V. Lupan, P. Lorrain, *l'Argent de Moscou: l'histoire la plus secrète du PCF*, Plon, Paris, 1994;
- N. Machiavelli, *Il Principe. Testo e saggi*, a cura di G. Inglese, Treccani, Roma, 2013;
 _____, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, intr. di G. Sasso, note di G. Inglese, BUR, Milano, 1984;
- P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1987;
- H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967 (1964);
- M. Maffesoli, *Après la modernité? La logique de la domination, la violence totalitaire, la conquête du présent*, CNRS Editions, Paris, 2008;
- E. Mandel, «Lettre à Jean-Paul Sartre», dans *Quatrième Internationale*, janvier 1953 (repris dans *La Longue marche de la révolution*, Galilée, 1976, pp. 83-123);
- O. Marchant, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007;
- F. Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique. La Nouvelle Critique (1967-1980)*, La Découverte, Paris, 2005;
- M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», in *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924;
- M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, intr. di Calude Lévi-Strauss, PUF, Paris, 1950;
- Y. Mény, Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple: le populisme et le démocraties*, Fayard, Paris, 2000;
- T. Meray, «L'insurrection hongrois et le drame de Nagy», in *Les Temps Modernes*, n. 137-142, 1957;
- M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003;
 _____, «Sartre et l'ultra-bolchévisme », in *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, pp. 136-280;
 _____, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947;
 _____, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, trad. it. *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano, 2008;
 _____, *l'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964;
- J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Chamerot, Paris, 1847;

- C. Miłosz, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano, 1981, tit. originale *Zniewolony umysł*, Instytut Literacki, Paris, 1953;
- E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, coll. «La philosophie en commun», Paris, 2005;
- A. Mondoux, «Identité numérique et surveillance», in *Les cahiers du numérique*, n. 1, 2011;
- O. Mongin, «La politique en question», in *Esprit*, n. 459, juillet-août 1976, pp. 38-54;
- _____, «Aujourd'hui», in *Esprit*, n. 451, Janvier-février 2019, pp. 99-110;
- C.L. de Montesquieu, *L'Esprit des lois I*, Paris, Gallimard, 1995;
- E. Morin, C. Lefort, J.M. Coudray, *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1968;
- E. Morin, C. Lefort, P. Naville, S. Mallet, «Marxisme et sociologie», in *Etudes et documentation internationales*, 15 novembre-1er décembre, Paris, 1963;
- S. Moyn, *A Holocaust controversy: the Treblinka affair in postwar France*, Brandeis University Press, Waltham, 2005;
- _____, «Prendre les droits de l'homme au sérieux», in *Esprit*, n. 451, Janvier-février 2019;
- C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2018;
- E. Mounier, «Suite aux maladies infantiles des révolutions», in *Esprit*, n. 105, décembre 1944;
- Y. Mounk, *Popolo vs democrazia: dalla cittadinanza della dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano, 2018;
- F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo* (1942), Bruno Mondadori, Milano, 1999;
- J.L. Panné, *Boris Souvrain. Le premier désenchanté du communisme*, Robert Laffont, Paris, 1993;
- C. Pannetier, B. Pudal, «Écrire son autobiographie (les autobiographies communistes d'institution, 1931 – 1939)», in *Genèses*, n. 23, juin 1996;
- S. Petrucciani, *Storia del marxismo*, 3 voll., Carocci, Roma, 2015.
- H. Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Éd. Michalon, Paris, 1997;
- P.P. Portinaro, *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002;
- S. Prezioso, J.F. Fayet, G. Haver, *Le totalitarisme en question*, l'Harmattan, Paris, 2008;
- A. Prost, *Autour du Front populaire. Aspects du mouvement social au XX^e siècle*, Seuil, Paris, 2006;
- E. Quinet, 1865, *La révolution*, préf. de Claude Lefort, Paris, Belin, 1987;
- M. Ravelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino, 2017;
- J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Rieder, Paris, 1922;
- P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000;

- _____, *Democracy past and future*, ed. by S. Moyn, Columbia University Press, New York, 2006;
- _____, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris, 1998;
- _____, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992;
- _____, *Pensare il populismo*, Castelvecchi, Roma, 2017, ed. or. «Penser le populisme», in *La vie des idées*, 2011, disponibile on line all'indirizzo: <https://laviedesidees.fr/Penser-le-populisme.html>;
- P. Rosanvallon, O. Mongin, P. Thibaud, «L'exigence révolutionnaire», entretien avec Cornelius Castoriadis, in *Esprit*, n. 2, février 1977;
- C. Roy, *Moi je*, Gallimard, Paris, 1969;
- G. Ruocco e L. Scuccimarra, «Rappresentare il popolo tra ordine e rivoluzioni», in *Il governo del popolo. Dalla restaurazione alla guerra franco-prussiana*, vol. II, Viella, Roma, 2012;
- G. Sapiro, *La guerre des écrivains*, Fayard, Paris, 1999;
- J.P. Sartre, «Réponse à Claude Lefort», in *Les Temps Modernes*, n. 89, avril 1953, pp. 1571-1629 (e in Id., *Situations*, VII, Paris, Gallimard, 1965, pp. 7-93);
- _____, «Les communistes et la Paix», in *Les Temps Modernes*, I, n. 81, juillet 1952, pp. 1-50; II, n. 84-85, octobre-novembre, 1952, pp. 695-763; III, n. 101, avril, 1954, pp. 1731-1819;
- _____, «Le fantôme de Staline», in *Les Temps Modernes*, n. 129-131, novembre-décembre 1956 – janvier 1957, p. 577-697, contenuto in Id., *Situation*, VII, Paris, Gallimard, 1965, pp. 144-307;
- J. Skvorecky, *Miracle en Bohême*, préface de Milan Kundera, Gallimard, Paris, 1978
- P. Serra, *Populismo progressivo: una riflessione sulla crisi della democrazia europea*, Castelvecchi, Roma, 2018;
- E.J. Siéyes, *Préliminaire de la Constitution*, D. Pierres, Versailles, 1789;
- _____, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris, 1789;
- L. Schapiro, *Totalitarianism*, Pall Mall Press, London, 1972;
- G. Scichilone, *Totalitarismo*, Bompiani, Milano, 2006, Vol. XII, ad vocem;
- A. Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, Seuil, Paris, 1974;
- B. Souvarine, *Stalin*, Adelphi, Milano, 2003;
- P.A. Taggart, *Il populismo*, Città aperta, Torino, 2002; J. Lukacs, *Democrazia e populismo*, Longanesi, Milano, 2006;
- P.A. Taguieff, *L'illusione populista*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, ed. or. *L'illusion populiste. Essais sur les démagogies de l'âge démocratique*, Berg International, Paris, 2002;
- V. Tangorra, «Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli», in *Saggi critici di economia politica*, Torino, 1900;

- M. Tarchi, *L'Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, il Mulino, Bologna, 2003;
- _____, «Il populismo e la scienza politica: come liberarsi dal “complesso di Cenerentola”», in *Filosofia politica*, 3 (2004), pp. 411-429; N. Merker, in *Filosofie del populismo*, Laterza, Roma-Bari, 2009;
- S. Thomas, «Comment fut fabriquè Kravchenko», in *Les Lettres français*, 13 novembre 1947;
- M. Thorez, «Sous le drapeau du parti communiste», in *Œuvres*, Paris Édition Sociales, 1951, tome VI;
- A. de Tocqueville, *Scritti politici. La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N. Matteucci, vol. I, UTET, Torino, 1969;
- _____, *Scritti politici di Alexis de Tocqueville. La Democrazia in America*, vol. II, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1968;
- T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su di un secolo tragico*, Garzanti, Milano, 2004;
- E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Mondadori, Milano, 2002;
- _____, *La violenza nazista*, il Mulino, Bologna, 2002;
- E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956;
- I.M. Wall, *French Communism in the Era of Stalin. The quest for unity and integration, 1945-1962*, Greenwood Press, Connecticut, 1983;
- I.M. Wall, P.E. Raviart, «Jean Monnet, Les États-Unis et le plan français», in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N. 30, Apr. – Jun. 1991, pp. 3-21;
- M. Wall, *L'influence américaine sur la politique française 1945-1954*, Balland, Paris, 1989;
- G. Walter, *Histoire du Parti communiste française*, Paris, Aymery Somogy, 1948.

