

RADICALIZZARE L'EREDITÀ DI KARL MARX: CLAUDE LEFORT INTERPRETE DI NICCOLÒ MACHIAVELLI

DI FRANCESCO BIAGI

Io quando il monumento
vidi ove posa il corpo di quel grande
che temprando lo scettro a' regnatori
gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela
di che lagrime grondi e di che sangue.
(Ugo Foscolo, *Dei Sepolcri*, 1807)

1. *Il Principe di Machiavelli: una delle opere più dannose diffuse al mondo*

Federico II re di Prussia ha dedicato un libro contro Niccolò Machiavelli, giudicando le sue tesi perniciose e nefaste per l'umanità¹. Molto probabilmente fu uno dei pochi monarchi ad aver compreso la beffa e l'ironia machiavelliana, così infatti il Segretario fiorentino scriveva a Francesco Guicciardini diversi anni dopo la composizione del *Principe*: «da un tempo in qua, io non dico mai quello che io credo, né credo mai quel che io dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo»². Cercheremo, quindi, di mettere a fuoco il nucleo centrale del pensiero machiavelliano che il medesimo autore a volte ha intenzionalmente celato, qua-

1 «Nel campo della morale *Il Principe* di Machiavelli è ciò che l'opera di Spinoza rappresenta in quello della fede; Spinoza ne scalzava i fondamenti, mirando soprattutto a demolire la religione, mentre Machiavelli corrompeva la politica con l'intento di distruggere i principi di una sana morale: gli errori del primo sono semplicemente speculativi, mentre quelli dell'altro riguardano la vita pratica. È accaduto tuttavia che per Spinoza i teologi abbiano dato l'allarme, che si sia confutata la sua opera e che si sia cercato di difendere la divinità dai suoi attacchi, mentre Machiavelli è stato criticato soltanto da qualche moralista e malgrado loro e la sua morale perniciosa è stato considerato un maestro della politica fino ai giorni nostri. Voglio assumermi la difesa dell'umanità contro questo mostro che la minaccia, opporre la giustizia e la ragione al crimine e al sofisma; ho tentato di esprimere le mie riflessioni sul Principe capitolo per capitolo, affinché l'antidoto seguisse immediatamente il veleno. Fra le opere maggiormente diffuse nel mondo, ho sempre considerato *Il Principe* del Machiavelli come una delle più dannose» (Federico II re di Prussia, *L'Antimachiavelli*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1995, p. 3).

2 Lettera di Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini, 17 maggio 1521 (Edizione di riferimento: N. Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1971, p. 1204).

si come un mistero da dischiudere, a poco a poco, con molta accuratezza³. Per sostenere questa tesi, faremo riferimento in modo particolare agli studi di Claude Lefort, uno tra i più importanti fondatori del gruppo *Socialisme ou Barbarie*, cercando di comprendere come il filosofo francese abbia incontrato in Machiavelli degli strumenti per combattere il marxismo ortodosso propagandato dal regime sovietico e, soprattutto, per radicalizzare la teoria del conflitto di Karl Marx. Fiumi d'inchiostro sono stati spesi per circoscrivere il Segretario fiorentino entro i confini del cosiddetto «realismo politico», tuttavia, come abbiamo visto, la fama anti-autoritaria dell'*acutissimus* era già diffusa, nel Settecento, anche fra i «Grandi» come il re di Prussia. Dunque, metteremo in luce un Machiavelli inedito e poco conosciuto nel dibattito italiano sviluppatosi intorno al pensiero politico del segretario fiorentino. Daremo, infatti, ampio spazio all'interpretazione del filosofo francese Claude Lefort, il quale è stato poi ripreso da Miguel Abensour nelle sue recenti riflessioni sul problema della «democrazia».

La prima questione importante che si deve affrontare è il presunto rapporto fra Niccolò Machiavelli e il concetto di «Ragion di Stato». Una relazione quasi di filiazione che ha poi dato vita al significato (spesso usato in termini dispregiativi) di «machiavellismo». La maggior parte degli studi filosofici e politici intorno al pensiero di Machiavelli offrono un'interpretazione fortemente condizionata dal testo sul *Principe*: infatti questa tradizione riconosce il merito o la colpa di aver pubblicato un libro divenuto precursore della teoria della «Ragion di Stato», avvalorando l'ipotesi che abbia suggerito le migliori tecniche di astuzia e dominio a chi nella storia umana si è posto il problema della conservazione e del mantenimento del potere sugli altri uomini. L'intero pensiero machiavelliano rischia di essere così ridotto *de facto* allo studio dei modi per rafforzare la sovranità del Principe. Al contrario, Machiavelli sembrerebbe profondamente «moderno» proprio perché capace di pensare la politica e l'oscura relazione che intrattiene col potere nei termini di Thomas Hobbes, pur rimanendo estraneo al contrattualismo. Proponiamo ora di decostruire e criticare questa vulgata analizzando l'interpretazione di Claude Lefort, di cui abbiamo disponibile in traduzione italiana diverse opere, ma non ancora il suo ampio studio sul segretario fiorentino dal titolo *Le travail de l'œuvre. Machiavel*.

2. Machiavelli, il machiavellismo e la «Ragion di Stato»

Come Karl Marx si dissociò da chi voleva ipostatizzare il suo pensiero nel marxismo, possiamo fin da subito affermare con certezza che anche il fiorentino avrebbe preso le distanze dal machiavellismo. Discutere oggi il rapporto fra Machiavelli, il machiavellismo e la «Ragion di Stato» può produrre utili ricadute sulla comprensione delle dinamiche che caratterizzano l'attuale crisi dei regimi politici democratico-rappresentativi. Vogliamo «difendere» Machiavelli (e la sua lotta repubblicana) da chi come Leo Strauss lo ha interpretato quale unico autore capace del coraggio di pensare il male nella politica (coerente in modo realistico con le vicissitudini del teatro del mondo), ma non siamo interessati solo a questo⁴. Con Michel Senellart condividiamo un'intuizione semplice quanto efficace: ritornare alla genesi del concetto di «Ragion di Stato» per capire l'og-

3 Una disamina recente dell'ermeneutica machiavelliana «radicale» si trova in: G. Pedullà, *Machiavelli radicale*, «Reset», 143 (2013), Dossier Machiavelli, <https://www.reset.it/articolo/machiavelli-radical>.

4 Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970.

gi⁵. Vogliamo aprire tutte le contraddizioni e entrare dentro le faglie filosofico-politiche che attraversano la produzione intellettuale di Niccolò Machiavelli, per comprendere le tecnologie di potere della sovranità e la ribellione a essa, nella possibilità concreta di istituire nuovi spazi (repubblicani) di libertà.

Innanzitutto il concetto politico di «Ragion di Stato» è stato definito per la prima volta da Giovanni Botero, in un periodo storico come quello della Controriforma. La prima autentica dissertazione sulla «Ragion di Stato» risale al 1589 e fu scritta dal gesuita all'interno del più ampio impegno intellettuale a difesa della Controriforma⁶. Le sue innovazioni, contenute nella riflessione anti-machiavelliana, si ispirano al mercantilismo e alla volontà di assegnare all'economia un ruolo sempre più centrale⁷. Potremmo dedurre dal *Principe* la volontà di discutere sulla «Ragion di Stato»; tuttavia il segretario fiorentino non utilizza mai questo significato nelle sue opere. Infatti, è fondamentale ricordare come Giovanni Botero dà vita alla sua riflessione politica «se non contro lo stesso Machiavelli, almeno in opposizione frontale a una certa figura inquietante del potere costruita a partire dal suo nome: il machiavellismo»⁸. Friedrich Meinecke tuttavia sostiene che l'assenza di questo concetto nel pensiero di Machiavelli sia irrilevante, inscrivendo ugualmente l'autore fra i pensatori che hanno posto le basi teoriche del suo significato⁹.

Il concetto di «Ragion di Stato», nell'uso attuale, si riferisce alla preterita e superiore facoltà di decidere, in nome della quale il potere sovrano è autorizzato a violare anche la legge, per un supposto interesse generale. Possiamo, inoltre, aggiungere che l'autorità sovrana concepisce l'interesse generale dei governati solamente nel quadro della conservazione del proprio potere e, in generale, del potere statale. Senellart comprende la persistenza della «Ragion di Stato» come una delle aporie fondamentali dei regimi democratici: «essa tradisce forse la permanenza di pratiche assolutiste nel nostro sistema politico, o rivela invece i limiti che la dura realtà dei fatti impone allo Stato di diritto?»¹⁰.

La «Ragion di Stato» – come abbiamo detto – è assente nell'opera del segretario fiorentino. Questo non significa che Machiavelli o i suoi predecessori non avessero compreso questo concetto del politico. Tuttavia assegnare una filiazione diretta con l'autore del *Principe* è uno dei malintesi di fondo del machiavellismo. Infatti dimostreremo come la «Ragion di Stato» abbia avuto una genesi dottrinale fortemente anti-machiavelliana.

Nelle corti europee del Cinquecento, secondo la testimonianza di Botero, il concetto di «Ragion di Stato» era molto dibattuto, e riguardava in particolare la «notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio»¹¹. Nella *Dedicatoria* che apre il trattato boteriano troviamo i motivi che spingono l'autore a discutere sulla «Ragion di Stato» e possiamo riscontrare come egli sia fortemente scandalizzato del fatto che in Europa si disputino, a questo proposito, le tesi di Machiavelli¹². Il filosofo gesuita infatti rimodella la «Ragion di Stato» immaginando delle tecnologie di potere atte a consolidare una politica conservatrice. L'obiettivo della «Ragion di Stato» – per Botero – è il mantenimento della stabilità della *res publica*. Governare mantenendo ben saldo il potere, vuol dire lottare

5 M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato*, Verona, ombre corte, 2014.

6 G. Botero, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997.

7 Cfr. M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., pp. 69-97.

8 Ivi, p. 11.

9 Cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 29.

10 M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., p. 17.

11 G. Botero, *La ragion di Stato* cit., p. 7.

12 Ivi, pp. 3-6.

contro tutte quelle forze che tendono a smantellare lo Stato. Anziché anelito di potenza e di nuove conquiste, la «Ragion di Stato» dev'essere quel dispositivo politico capace di assicurare l'autoregolazione della società, garantendo pace e prosperità. L'antimachiavellismo di Botero non si pone quindi in termini morali, ma in termini polizieschi. L'interrogativo decisivo a cui deve rispondere la «Ragion di Stato» è: come conservare la quiete pubblica? E nuove forme di governo degli uomini dovranno progettare altrettante inedite forme di obbedienza. Il nemico comune è chi disturba la pace interna: infatti le tecnologie di guerra applicate al di fuori dei confini dovranno ora essere ricondotte dentro al corpo sociale ma, poiché non è salutare una continua guerra intestina, per prevenire rivolte e tentativi di sovvertimento del potere costituito, è necessario ideare una forma di vita universale da imporre agli uomini, per governarli.

L'innovazione operata da Botero nella definizione di «Ragion di Stato» si collega al nuovo dispositivo economico-politico dedotto dalle tesi mercantiliste, in base alle quali un virtuoso sviluppo dell'industria e delle esportazioni, un'economia interna florida e la costruzione di un interesse economico comune sono i metodi per provvedere al godimento dei beni materiali per la maggior parte degli uomini. Il mercantilismo, infatti, introduce un nuovo e determinante campo d'intervento politico: la popolazione. La potenza di una nazione richiede una popolazione numerosa, mai incline all'ozio e destinata invece all'operosità lavorativa. Sarà quindi fondamentale adottare anche diverse misure repressive contro la mendicizia, il vagabondaggio e l'assistenzialismo caritatevole affinché l'ordine e la coesione della comunità sia costruita attorno all'operosa mobilitazione di tutti gli uomini. Senellart, infatti, sostiene che l'economia non si è costituita inizialmente come un nuovo campo del sapere, ma si è sviluppata all'interno della politica. Una politica che rifletteva instancabilmente sulla conservazione del suo assetto di potere e Botero è l'acuto capostipite di questa mutazione interna agli studi sulla «Ragion di Stato». Botero quindi abbozza l'idea degli studi su quella particolare tipologia di potere che, molti secoli dopo, Michel Foucault chiamerà «governamentalità», esorcizzando la conflittualità interna allo Stato e immaginando il miglior governo degli uomini nel dispositivo economico-politico di intervento sulle popolazioni.¹³ Così intesa, la «Ragion di Stato» attuerebbe una spolticizzazione, una forclusione del conflitto sociale, attraverso la capacità di costruire una forma di vita che trova nello scambio economico capitalista il modo ideale per il controllo e la gestione della popolazione.

Dopo aver chiarito i luoghi comuni che oscurano la continuità fra il pensiero di Machiavelli e la «Ragion di Stato», dobbiamo soffermarci sul concetto di «machiavellismo». Finora abbiamo compreso come il primo ideatore del concetto di «Ragion di Stato» si scagli proprio contro il machiavellismo, identificando Machiavelli con la letteratura che lo ha interpretato e rielaborato, spesso prendendo le mosse quasi esclusivamente dal *Principe*. Il machiavellismo infatti imprigiona Machiavelli come teorico della conservazione del potere, come colui che ha sistematizzato l'arte di governo per i principi, per i re e le grandi famiglie di governanti. Il segretario fiorentino sarebbe quindi nient'altro che uno studioso della politica, un intellettuale che ha dedicato le sue riflessioni interamente alle ragioni del mantenimento del potere. Tuttavia, dopo aver compreso la genesi e lo sviluppo del concetto di «Ragion di Stato», il machiavellismo è un termine di cui vale la pena sbarazzarsi.

13 Cfr. M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., pp. 98-122.

3. Il conflitto, i tumulti e la divisione originaria del sociale

Seguiremo adesso l'interpretazione di Lefort contenuta principalmente in *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, per riscoprire in Machiavelli la tradizione repubblicana dell'umanesimo civile e spezzare definitivamente il rapporto fra Machiavelli e il machiavellismo. Il *Principe* appare in questo senso un'opera dedicata a sviscerare le azioni più varie – comprese le più riprovevoli – per comprendere che cosa animi il desiderio di potere e dominio; tuttavia non è un testo dove Machiavelli pensa al proprio ideale di governo; al contrario, è un testo dove lo studio dei dispositivi di oppressione e di dominio viene condotto con cura e precisione, ipotizzando le più bieche maniere di condurre uno Stato ai fini della migliore autoconservazione dello stesso.

L'originalità lefortiana si caratterizza per aver sostenuto come l'analisi del potere contenuta nel *Principe* «forzi ad aprire gli occhi sulla violenza che sempre ha accompagnato la nascita degli stati»¹⁴, tale potere separato – regale – ha le sue prime gestazioni dentro una divisione di classe, dentro dei rapporti di oppressione¹⁵. Il *Principe* è un'opera dedicata a sviscerare la politica dei Grandi, e Machiavelli vuole comprendere che cosa animi il desiderio di dominare e come questo desiderio venga compiuto. Lefort ci ricorda come ci si indigni fortemente del fatto che Machiavelli si sia proposto di esaminare queste dinamiche (e lo si marchi a fuoco per i suoi studi sui meccanismi più ripugnanti della politica), mentre invece non è oggetto di scandalo la possibilità che uno storico della politica si ponga come obiettivo lo studio dei dispositivi di governo di Hitler o di Stalin; infatti non verrà per questo accusato di aderire alle tesi dei soggetti compresi nella sua riflessione¹⁶. Con questa premessa possiamo inoltrarci in modo più laico nello statuto del pensiero machiavelliano.

Fin dall'analisi politica presente nel *Principe*, Machiavelli descrive la divisione costitutiva della città che in seguito darà vita a diversi tipi di regime: «...in ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, ed e' grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenzia»¹⁷. L'antagonismo fra i Grandi e il Popolo è qui dichiarato in quanto tale, precede la formazione dei diversi regimi politici ed è costitutivo dello spazio sociale a cui poi verrà data forma politica, a seconda del risultato di questo conflitto. Machiavelli parla di «umori» e «desideri»: parole che evocano esplicitamente la *vita activa* di una società politica. John Greville Agard Pocock, storico della politica e studioso del pensiero repubblicano a cavallo fra il Quattrocento e il Cinquecento, mette in evidenza come nel pensiero politico dell'umanesimo fiorentino abbia avuto inizio una rivalutazione della *vita activa* rispetto a quella contemplativa¹⁸. La riscoperta della *vita activa* – ovvero della

14 C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 372.

15 Cfr. *ivi*, p. 433.

16 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale*, in *Scrivere, alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2007, p. 155.

17 N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1995, cap. IX, p. 63.

18 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 158. Ripropongo brevemente le tesi di Miguel Abensour su Pocock. Il filosofo francese, allievo di Lefort, radicalizza la prospettiva di Pocock, strappando al dibattito anglofono *liberal* le questioni più dirimenti della tradizione repubblicana nata nel Rinascimento fiorentino (cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008; *Seguendo il cammino di Machiavelli*, in

vita politica nella città – metterebbe in discussione lo statuto superiore della *vita contemplativa* nata con il pensiero platonico e rafforzata in quello cristiano. La riscoperta della dimensione politica consente uno statuto autonomo a quest'ultima, ponendo al primo posto la *praxis*, l'azione nel vivere civile degli uomini¹⁹. Machiavelli infatti pone un'interrogazione radicale sulla storia e su come essa possa dispiegarsi e articolarsi alla prova dell'agire politico. A partire da questa opposizione nasce contemporaneamente il dibattito sul rapporto che la filosofia deve intrattenere con la politica²⁰. Pocock ricorda come la filosofia fosse considerata sostanzialmente «impolitica» – poiché relegata a occuparsi delle spiegazioni degli universali –, rispetto invece alla «retorica», alla quale veniva affidato quell'atteggiamento intellettuale che si occupava delle *cose politiche* nel dialogo aperto e nel confronto agito di concerto²¹.

Il rinnovamento dell'ideale repubblicano operato dall'umanesimo fiorentino è il contesto all'interno del quale il segretario fiorentino interviene attraverso la sua scrittura²². Gli umanisti contrapponevano la politicità del cittadino (e il diritto di un suo agire politico di concerto) all'impero di ispirazione divina, giustificato alla luce della religione cristiana. Fra il pensiero repubblicano e l'escatologia cristiana vi era una vera e propria lotta: come veniva rifiutato l'impero in favore dell'ideale repubblicano, così veniva rifiutato il disprezzo per il vivere civile degli uomini. L'umanesimo fiorentino propone una rinnovata visione dell'azione e quindi della prassi politica, ridestando uno statuto autonomo per il cambiamento della società e togliendo il primato per la vita dopo la morte²³.

È in questo contesto storico e politico che – guidati da Lefort – rileggiamo il pensiero di Machiavelli, con la volontà di riflettere sul concetto lefortiano di «divisione originaria del sociale», cruciale per una critica serrata allo statuto politico della democrazia²⁴.

L'acutissimus pone alla base della teoria sui regimi politici l'antagonismo dei gruppi sociali che compongono la *polis*. È sul conflitto che, innanzitutto, si deve pensare la politica e la politicità degli uomini. Chiunque desideri governare, sia in maniera assoluta e autoritaria, sia nella forma democratica della repubblica, non può non considerare il problema del conflitto sociale. La politica quindi ha un'origine antropologica divisa nell'emersione di due umori e la sua prassi poggia sul «desiderio». Ma cosa significa sostenere che la politica poggia sul desiderio? E che rapporto vive la teoria dei regimi

Per una filosofia politica critica, Milano, Jaka Book, 2011, pp. 47-50; *La vera democrazia e la democrazia insorgente*, in *La comunità politica, Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaka Book, 2017, pp. 103-126).

19 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., p. 159.

20 Questa problematica è oggetto di studio per Miguel Abensour in *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* (Milano, Jaka Book, 2010).

21 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., pp. 162-163.

22 Parliamo di «rinnovamento» in quanto i repubblicani fiorentini a cavallo fra Quattrocento e Cinquecento traevano ispirazione dalla Repubblica romana, rinnovando quell'esperienza politica posta come esempio virtuoso per il vivere civile. Anche Machiavelli nei suoi *Discorsi* trae ispirazione per le sue analisi politiche dalla Repubblica romana.

23 Per un'analisi precisa di questo dibattito rinvio al capitolo *La «vita activa» e il «vivere civile»* in J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., pp. 147-199.

24 C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, «Textures» 2-3 (1971), pp. 7-78. Si tratta di un seminario di Lefort riorganizzato poi in forma di articolo da Gauchet, suo allievo negli anni Settanta all'Università di Caen e uscito infine a quattro mani nella rivista *Textures* (1968-1975), la prima esperienza in cui Abensour e Gauchet (i due migliori allievi, fin da giovani lettori e abbonati di *Socialisme ou Barbarie*) tentano di riunire ancora una volta Castoriadis e Lefort in seguito alla rottura e fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*.

politici di Machiavelli con lo statuto economico? Lefort ci viene in aiuto e sostiene che non si tratta di squalificare l'economico, ma di ridare dignità al politico. Machiavelli non è così sbrigativo da sottovalutare i primi germi del capitalismo e le prime gestazioni in cui si ritrova la borghesia cinquecentesca²⁵, ma riconosce l'origine del conflitto nella società stessa sviscerandone la genesi:

Machiavelli si occupa tanto della tecnica del potere quanto di quella commerciale. Certo, si può dire che il suo interesse verta essenzialmente sulla politica, a condizione di intendere il termine nella sua accezione più ampia, cioè classica. Riferendosi alla divisione Grandi-Popolo egli pone la questione della forma dei rapporti sociali. La riflessione sul potere è al centro della sua opera, certo; ma per questa ragione: che ai suoi occhi, il destino della divisione sociale dipende dal modo in cui sono divisi il potere e la società civile; e così si determinano le condizioni generali dei diversi tipi di società²⁶.

I principi, i re, se desiderano governare un territorio, devono tener conto di questa divisione, pena la perdita del potere. Non si tratta di leggere in Machiavelli la difesa o l'abbozzo delle astuzie che un principe può attuare per mantenere il potere opprimendo i popoli, ma si tratta invece di scorgere la dignità politica che Machiavelli dà a tutti i gruppi sociali, in modo particolare ai più deboli – come il Popolo –, autentico soggetto politico all'interno delle trame del potere. Machiavelli è il primo e unico teorico del suo tempo che, nella riflessione politica, mette in luce la politicità dell'azione del Popolo. Certo, a volte Machiavelli parla di una natura umana egoista, individualista²⁷, ma la «natura dell'uomo» nei testi prende forma propria di volta in volta in contesti diversi, per questo spesso sembrano contraddirsi²⁸. Machiavelli però non desidera offrirci un'idea della natura umana, bensì vuole ragionare di quest'ultima all'interno della costellazione politica asimmetrica della città: il conflitto che si accende fra chi vuole opprimere e chi non vuole essere oppresso²⁹. Il potere, la messa in forma della società nasce da questa

25 Per i dettagli della vita economica in Machiavelli si vedano i testi N. Machiavelli, *Ritratto delle cose di Magna e Ritratto delle cose di Francia* in *Opere*, voll. II, a cura di A. Montevicchi, Torino, UTET, 1986.

26 C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2005, p. 139.

27 «... perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio» (N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. XVII, pp. 111-112).

28 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia* cit., p. 139.

29 Correggo e modifico in questo articolo alcune sfumature espresse nel mio libro precedente (*L'insorgenza repubblicana. Antologia di testi di Niccolò Machiavelli*, Firenze, Il Ponte Editore, 2016). Talvolta ho usato come sinonimo del soggetto machiavelliano di «Popolo» termini come «senza-potere», «i gruppi sociali più deboli», ecc. Tale correlazione è errata in Machiavelli, anche se risulta più chiara in Spinoza. Il filosofo olandese differenzia i concetti di *potentia* e *potestas*. Un argomento di cui si trovano alcune radici anche in Machiavelli, il quale si era ben accorto della potenza produttiva e militare del Popolo, espropriata e trasformata in potere dai Grandi. Dunque, definire il Popolo come «debole» o «senza-potere», significa offrire il fianco a letture più conservatrici, fra tutte, l'ideologia aristocratica che si autolegge come «migliore» forza di governo della città, e come l'unico soggetto che può prendersi cura e offrire protezione, appunto, ai più «deboli». Lo stesso Lefort inciampa in questa lettura utilizzando il termine «sans-pouvoir» (C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 382). Ringrazio per questa acuta segnalazione Filippo Del Lucchese con cui ho discusso queste tesi. Infine, fondamentale per questa interpretazione è il volume: F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.

disunione. Per scoprire infatti gli arcani segreti dei dispositivi di potere dobbiamo esaminare i due umori. L'ordine costituito va smascherato a partire da questa divisione che si svolge dentro questa specifica «economia del desiderio»³⁰. I due desideri però non sono equivalenti, e oltre a dimostrare l'asimmetria su cui si vorrebbe costruire una «giusta» organizzazione politica, Machiavelli descrive come i Grandi abbiano appetiti di prestigio e ricchezza infiniti, cioè desiderino *avere*, mentre il Popolo desidera *essere*. Il Popolo è pura negatività, il suo desiderio è privo di un oggetto preciso: desidera il non-dominio dell'emancipazione³¹. La libertà quindi è legata alla negatività, in quanto implica il rifiuto radicale della dominazione.

Il Popolo – dice Machiavelli – desidera due cose: «l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra di riavere la sua libertà»³². La libertà è indissolubilmente legata alla resistenza contro gli oppressori: quest'ultima si caratterizza nel conflitto che pratica. E la superiorità della repubblica (sui principati o l'impero) deriva proprio dalla possibilità del dispiegamento di questo conflitto. Il regime repubblicano offre la possibilità di dare forma politica all'antagonismo sociale. Qui si scorge il nuovo significato che viene dato al repubblicanesimo, e Machiavelli lo descrive richiamandosi alle vicende politiche della Repubblica romana:

contro la opinione dei molti [...] io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma³³.

I conflitti politici (i tumulti) della Repubblica romana fra Senato e Plebe furono il motivo principale della libertà della società romana, da quest'ultimi nacquero i Tribuni della Plebe ovvero il riconoscimento della soggettività politica per chi fino ad allora era escluso dall'esercizio pubblico della politica. Machiavelli opera una rivoluzione concettuale «contro la opinione dei molti» suoi contemporanei³⁴: a rendere libera Roma non furono l'educazione alle virtù civili o la costituzione del diritto romano, ma i tumulti: «perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente danno»³⁵. Roma ha costruito la sua potenza concedendo un ruolo strategico alla plebe. È solo dal conflitto, dalla disunione che si esercitava fra i Nobili e il Popolo che nascono le buone leggi e la possibilità di un regime di libertà nella repubblica³⁶. Una società è viva se esprime degli

30 Ivi, p. 145.

31 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 728.

32 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 2000, Libro I, cap. XVI, pp. 49-50.

33 Ivi, Libro I, cap. IV, p. 17.

34 Machiavelli qui si rivolge ai suoi contemporanei repubblicani, in modo particolare ai giovani repubblicani che frequentavano i suoi seminari negli Orti Oricellari. Cfr. C. Lefort, *Machiavelli e i giovani*, in *Le forme della storia* cit., pp. 163-178.

35 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. IV, p. 17.

36 Non si tratta però di teorizzare una bontà assoluta dei «tumulti». Il feticismo dei «tumulti» non appartiene a Machiavelli. I «tumulti» elogiati dal fiorentino non hanno nulla in comune con i

umori e dei desideri – come un corpo umano – e se si confronta con essi³⁷. Machiavelli ha in mente un'immagine della società che si fa carico del conflitto, che è capace di vincere i tentativi di tirannia che si pongono innanzi. L'azione politica riacquista un senso che perderebbe immediatamente se il ragionamento iniziasse con il discorrere sul miglior governo. Egli progetta un punto di vista inedito, proietta l'azione politica nell'atto democratico di chi è escluso (sotto ricatto, oppresso) e cerca la libertà. La sua filosofia politica è un'autentica riflessione sui conflitti e sulle crisi che provocano i tumulti, e gli effetti positivi che si possono dedurre.

Il Segretario fiorentino non si limita però a un elogio del tumulto in sé e per sé. L'intelligenza politica dell'azione umana deve essere in stretta relazione con il potere costituente di nuove istituzioni e leggi. Ciò che può essere fecondo per la possibilità di un regime di libertà è la virtù della disunione, della pratica del conflitto: «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 oppressi»³⁸. La cura della libertà è riposta nel Popolo non perché egli sia *a priori* «buono» o «virtuoso», ma perché «nel momento in cui ha la possibilità di esprimersi, va a spezzare la logica dell'appropriazione»³⁹. L'essere contro l'avere. Chi desidera avere (i Grandi, i Nobili) vuole sempre di più «perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non acquista di nuovo dell'altro»⁴⁰. Invece, il Popolo che cerca di costruire un regime che sia il più possibile libero, desidera continuare ad *essere* libero e per questo ha interesse a costruire un baluardo in difesa della libertà⁴¹. Emerge con tutto il suo significato gravido di conseguenze il fatto che

Scopriamo la mistificazione che mantengono i conservatori, la cui abilità consiste nel lasciar credere che essi difendono la pace civile. Affermano in un primo tempo che l'uo-

conflitti di interesse o le dispute per il prestigio. Anzi, egli è critico di questi scontri corporativi e rimprovera ai suoi contemporanei di non comprendere il conflitto politico se non dentro quest'ultimi. Machiavelli parla di quel conflitto che si instaura fra oppressi e oppressori – come bene dice Lefort – si occupa della lotta di classe (cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 702).

37 A questo proposito Del Lucchese accosta il linguaggio della medicina alla terminologia politica di Machiavelli costruendo un'originale interpretazione del conflitto nel processo di istituzione politica della società. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 202.

38 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. IV, p. 18.

39 C. Lefort, *Origini del repubblicanesimo*, in *Scrivere, alla prova del politico* cit., p. 173.

40 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. V, p. 20.

41 «E senza dubbio, se si considererà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi...» (ivi, Libro I, cap. V, p. 19). Tuttavia, non c'è un'alternativa ontologica tra Popolo e Grandi, dove i primi sarebbero (ontologicamente) virtuosi e i secondi (ontologicamente) corrotti. Ogni soggettività politica si trova in un certo momento storico e in una certa posizione sociale, e da tale situazione agisce con caratteristiche affettive, emotive, politiche, sociali e antropologiche, le quali sono proprie più alla natura umana in generale che solo in seguito ha una ricaduta concreta nell'appartenenza a gruppo sociale in particolare. Per questo motivo, il conflitto della città di Firenze, per Machiavelli, si moltiplica all'infinito: i popolari «di ieri» diventano i Grandi «di oggi», e trovano quindi di fronte a loro un nuovo Popolo che lotta contro l'oppressione. Per fare un esempio: l'Italia è stato un paese di forte emigrazione durante diverse ondate lungo il Novecento. Oggi, al contrario, è un paese che vive una forte immigrazione e il senso comune degli italiani «di oggi» riproduce i medesimi stereotipi subiti nel secolo scorso dagli italiani «di ieri». Ringrazio ancora Del Lucchese per avermi permesso di ragionare in modo più approfondito su questa dinamica.

mo è naturalmente malvagio e che i suoi appetiti devono essere repressi; occultano la divisione di classe sotto opposizione generale fra natura e legge, non volendo parlare più che dell'essenza dell'uomo e della società. [...] Machiavelli gli oppone in sostanza il fatto che la natura si decifra nella società, che la violenza dell'appetito è visibile nella condotta di coloro che dominano, i quali stanno naturalmente inclinati a estendere il loro potere e si sottomettono alla legge solo per costrizione. In questo modo, recide il vincolo normalmente stabilito tra la moderazione dei possessori e l'ordine della legge⁴².

Lefort ci racconta un Machiavelli demistificatore, alla ricerca di un'analisi autentica dei rapporti di forza dentro la città, e i desideri inconciliabili sono la prova di questo *status* nascosto, quasi latente. La vita politica deve essere pieno sviluppo e svolgersi degli effetti che vivono nel sociale. Machiavelli accusa direttamente quell'organizzazione della città che «nega la verità del desiderio e dell'aggressione, ricusa il conflitto di classe, proibisce le rivendicazioni del popolo, e occulta la negazione e la repressione attraverso un discorso sull'ordine e la pace»⁴³. La *verità* della libertà viene rivelata nelle parole dell'anonimo operaio, il quale incita i suoi compagni durante il tumulto dei ciompi descritta nelle *Istorie Fiorentine*: «Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro e eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili e eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano»⁴⁴.

Lefort nota come Machiavelli ponga lo stesso problema che non ha smesso di porre l'opera di Marx: la dissoluzione dei legami di dipendenza personale⁴⁵. La dimensione del conflitto è colta nella sua tensione verso la libertà e nel fatto di essere possibilità di cambiamento storico concreto, nell'esercizio della politica e della politicità dei soggetti esclusi. Quale che sia il regime questa disunione è presente, anche se la repubblica è preferibile in quanto spazio per eccellenza del dispiegamento del conflitto politico e Machiavelli sa di compiere controcorrente questa riflessione⁴⁶. La sua storiografia non vuole essere passiva di fronte al passato, perché vuole trarre da quest'ultimo degli insegnamenti per la vita politica presente: contrappone a una storia rappresentata un'*altra* possibile storia operante⁴⁷. Critica chi racchiude il passato in qualcosa di perduto, di lontano, da ammirare o da dimenticare «senza avvedersi che i tempi antichi non sono diversi da quelli in cui vivono»⁴⁸. La contemplazione del passato non è capace di operare un'analisi critica utile per il presente, perché si riduce a un esercizio puramente estetico: «iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente»⁴⁹. Per Machiavelli, tale identità deve essere traslata, proiettata per conti-

42 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., pp. 478-479.

43 Ivi, p. 486.

44 N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, Libro III, cap. XIII, in *Opere*, Voll. II, a cura di A. Monteverchi, Torino, UTET, 1986, p. 436.

45 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia* cit., p. 147.

46 Nell'introduzione al primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli si paragona a un coraggioso navigatore partito per mari sconosciuti affermando di inoltrarsi verso una via del pensiero politico mai percorsa. Sceglie gli antichi (Roma e Tito Livio come la Grecia Antica) come esempio concreto per dare valore al suo lavoro, ma ne ribalta completamente l'interpretazione liberando quel mondo dal feticismo che lo idealizzava come mondo lontano e ormai perduto. Si veda: N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, Proemio, p. 55.

47 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 586.

48 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 124.

49 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, Proemio, p. 6.

nuare a vivere e a dare consigli sul presente politico: interrogare il passato per trasformare il presente⁵⁰. Machiavelli parla di Roma, ma in realtà tenta di far ripartire questo tesoro perduto dei tumulti nella sua Firenze. I *Discorsi* in modo particolare sono un testo nato per l'educazione alla politica che Machiavelli esercitava negli Orti Oricellari ai giovani repubblicani fiorentini⁵¹. La divisione fra i Grandi e il Popolo porta con sé anche il pregio di smascherare la natura degli assetti di potere:

Per dirlo in un'altra maniera, che all'interno del popolo, comunità apparente alla quale lo Stato assegna la sua identità, «popolo» nel significato preciso che lo sottrae dall'unità fittizia che il linguaggio politico gli impone. Si tratta di una opposizione costitutiva del politico – e irriducibile a prima vista – [...] La sua esistenza [del conflitto] si determina solamente in questa relazione essenziale, nello scontro dei due «appetiti» per principio ugualmente «insaziabili»⁵².

Secondo Lefort, l'*acutissimus* è stato capace di rovesciare le tesi tradizionali, le quali ritrovano il segno della bontà delle leggi nella loro attitudine a tenere a freno i desideri della moltitudine popolare, ponendo invece come fecondi e cruciali per la libertà (e per un buon regime politico) tali desideri. L'azione politica si colloca in una nuova situazione rispetto all'istituzione: vive nel clima animato dei tumulti. La legge assume un nuovo aspetto, non più argine di un fiume indomabile, ma rivelatrice della «dismisura del desiderio di libertà»⁵³, desiderio e umore di *essere* e non di *avere*, poiché «la moltitudine è più savia e più costante che uno principe»⁵⁴. E Machiavelli non teme di andare contro Tito Livio e un'intera tradizione che disprezzava il popolo come barbaro, incolto, non degno di un'identità politica:

Nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine. Così Tito Livio nostro, come tutti gli altri storici, affermano. [...] Io non so se io mi prenderò una provincia dura e piena di tanta difficoltà che mi convenga o abbandonarla con vergogna o seguirla con carico, volendo difendere una cosa la quale, come ho detto, da tutti gli scrittori è accusata. Ma, comunque sia, io non giudico né giudicherò mai essere difetto difendere alcuna opinione con le ragioni, senza volervi usare o l'autorità o la forza⁵⁵.

E non solo si schiera in difesa della moltitudine, ma sostiene che le accuse che le vengono rivolte sono limiti attribuibili a qualsiasi uomo, persino a un principe, un re o un nobile: «dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente e massime i principi; perché ciascuno che non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta»⁵⁶. Machiavelli introduce il principio di uguaglianza mentre contesta le teorie politiche aristocratiche che legittimano il potere dei Grandi. La dignità della moltitudine è costruita associandole, poco a poco, tutte le caratteristiche politiche che possono permetterle di opporsi in modo paritario ai Grandi. L'introduzione del paradigma del conflitto,

50 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 619.

51 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 128.

52 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 382.

53 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 126.

54 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. LVIII, p. 123.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, pp. 123-124.

dei rapporti di forza presenti nella società, precedentemente alla sua istituzione politica, permette di ricostruire le azioni della nuova soggettività politica della moltitudine, ridestandone la presa di parola nella prassi del tumulto. La moltitudine e gli uomini possono battere la fortuna, non debbono necessariamente esserle sottomessi, devono essere capaci di osare⁵⁷, possono vincere e aprire nuovi spazi di emancipazione:

La divisione in funzione della quale viene a strutturarsi una società, non è una divisione di fatto, non è l'effetto di una necessità «naturale» provocata dalla scarsità dei beni, ma quella tra due desideri – che si definiscono solo l'uno in rapporto con l'altro. Da questa «verità» non bisogna trarre la conclusione che la discordia sia un bene in sé. Ogni società politica presuppone una certa concordia, ma quest'ultima, quando viene ottenuta al prezzo di istituzioni che mascherano la divisione tra questi desideri, che impediscono al popolo la soddisfazione del proprio «umore», diventa il segno di una società *mutilata*. Utilizzo il termine deliberatamente. In tali condizioni, infatti, un regime può anche dimostrarsi stabile nel lungo periodo o efficacemente regolato da leggi, ma non permette alla società di sviluppare tutto ciò che essa contiene in potenza⁵⁸.

Contro l'opinione della maggior parte degli storici della politica, Machiavelli assume questo tipo di regime politico come la vera forma sociopolitica capace di tenere in considerazione la pluralità insita nella città. È fondamentale, tuttavia, comprendere che solo dal punto di vista della moltitudine può svilupparsi il dispiegamento della pluralità nella città. Quei regimi politici che, invece, opprimono la città in nome dell'Unità, evitando lo svolgersi dei tumulti, mutilano la società stessa. Machiavelli infatti, nel *Principe*, dopo aver argomentato sul politico dal punto di vista di un principe conquistatore, e descritto le diverse situazioni che provano il suo fallimento, così conclude: «Ma nelle repubbliche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta; né li lascia, né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà: tale che la più sicura via è spegnerle o abitarvi»⁵⁹. La superiorità della repubblica è dichiarata esplicitamente in un'opera che, per la *doxa* di molti, sarebbe consacrata al governo regale e autoritario del principe, aprendo la via a quel pensiero proprio alla «Ragion di Stato» e a quella tradizione definita con il termine di «machiavellismo».

È necessario ora approfondire il rapporto che intercorre fra «libertà» e «legge». Machiavelli desidera mostrare che, in un regime dove vige un'autentica repubblica, il dissenso è la ricchezza e l'origine della legge (saggia), non la sua maledizione. Al contrario, la legge è fonte di oppressione quando dissimula il privilegio dei pochi (i Grandi) e quando il nome del principe giunge come «surrogato capace di riportare gli uomini all'obbedienza e ispirare loro il sentimento di una comune appartenenza alla città o alla nazione»⁶⁰. Nel rapporto fra legge e libertà comprendiamo anche l'azione politica del Popolo:

57 «Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano» (N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. XXV, p. 167).

58 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 146.

59 N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. V, p. 31.

60 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 148.

La libertà politica si intende attraverso il suo contrario; essa è l'affermazione di un modo di coesistenza, entro determinate frontiere, dove nessuno ha l'autorità per decidere sugli affari di tutti, cioè per occupare il luogo del potere. [...] La libertà, posta come fine, non può che essere la negazione della tirannia, in qualsiasi variante si presenti. Ma implica anche la negazione di ogni istanza che presuma di sapere quale sia il bene comune, cioè la negazione della filosofia nella misura in cui pretende, fosse anche distinguendo l'ideale dalla realtà, di fissare le norme dell'organizzazione sociale, il criterio della buona città e quello della vita buona dell'individuo nella città⁶¹.

La critica di Lefort si estende fino allo statuto del sapere, tuttavia è Machiavelli stesso a condurci su questa strada: il segretario fiorentino è impegnato contro i teorici del migliore regime possibile, articolato e organizzato nei più minuziosi particolari. Al «regime misto» aristotelico (molto diffuso nel pensiero repubblicano della sua epoca) contrappone i due umori del Popolo e dei Grandi, e li definisce quanto basta per comprenderne le dinamiche, non per sovradeterminarle⁶². Sebbene la moltitudine sia più affidabile rispetto ai Grandi nella salvaguardia di un libero regime (perché non esiste libertà dove sono i Grandi a dominare), non riuscirà mai a cancellare le dinamiche di potere, dove sempre si nasconde l'oppressione. Dove le libere istituzioni hanno la possibilità di dispiegarsi, i Grandi perseverano nel trattenere i loro appetiti, nonostante ci sia la possibilità di riuscire ad arginarli. Questa, secondo Lefort, è la novità che Machiavelli porta, contro un certo marxismo (ma non contro Marx) che ha visto nella rivoluzione la possibilità di una società finalmente pacificata. Su questo punto si snoda anche il rapporto fra la deriva totalitaria novecentesca del comunismo e la possibilità di rinnovare quell'ideale rivoluzionario attraverso una reale prassi democratica:

Il popolo non può diventare libero, nel senso in cui essere libero significa affrancarsi da ogni genere di dominio. Per noi lettori che abbiamo conosciuto, sotto il nome di comunismo, quella straordinaria impresa la quale ha per fine la compiuta emancipazione del popolo, la lezione di Machiavelli appare pienamente confermata dalla storia⁶³.

Siamo convinti che, qui, stia il cuore del rinnovamento dell'eredità marxiana da parte di Lefort. A tale proposito, è possibile notare come l'incontro con Machiavelli da parte dell'autore francese diventi l'evento cruciale che radicalizza fortemente il proprio pensiero marxiano. Infatti, il primo articolo di Lefort dedicato a Machiavelli è del 1960⁶⁴ e l'impegno in *Socialisme ou Barbarie* iniziato nel 1948, termina, in seguito, nel 1958 a causa del conflitto con Cornelius Castoriadis. Possiamo quindi dedurre che l'interesse per il Segretario fiorentino è direttamente successivo alle ricerche comuni sul «socialismo dei consigli» portate avanti dalla rivista (che terminerà nel 1967).

61 Ivi, p. 149.

62 «Oltre e contro la teoria del governo misto, invece, Machiavelli intende valorizzare il conflitto politico, spostando la riflessione su un terreno completamente nuovo. Nella *Politica*, Aristotele critica i fenomeni sociali che sono alla base dell'instabilità dei regimi politici, valorizzando al tempo stesso la classe media – espressione del giusto mezzo – rispetto agli altri gruppi sociali. Questi rappresentano infatti degli interessi parziali che sono nocivi per la stabilità di qualsiasi governo. La soluzione proposta da Aristotele consiste nella formazione di un governo misto nel quale la classe media prevalga sulle altre parti della società» (F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 190).

63 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 151.

64 C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, «Archives européennes de sociologie» 1 (1960), pp. 159-169.

Di conseguenza, il tentativo di un rinnovamento dell'eredità di Marx, attraverso la proposta di un socialismo antiburocratico che riscopra la tradizione consiliarista del movimento operaio contro l'ortodossia del sistema sovietico, sfocia e si allarga nei primi studi machiavelliani (il grosso volume *Le travail de l'œuvre. Machiavel* sarà pubblicato solo nel 1972). In altre parole, è possibile affermare come le riflessioni sulla categoria di «tumulto» – che confluiranno nella definizione della «democrazia selvaggia» – si caratterizzino per avere come terreno comune la riscoperta delle forme democratico-consiliari che, dalla Comune di Parigi in poi, hanno attraversato, come un fiume carsico, l'idea di comunismo nell'Ottocento e nel Novecento. È cruciale, dunque, mettere in luce il *fil rouge* che lega il tentativo di rinnovare l'eredità marxiana, prima misurandosi nel perimetro interno (il marxismo libertario di *Socialisme ou Barbarie*), poi nella confluenza degli studi su Machiavelli che permettono a Lefort di radicalizzare il problema filosofico-politico del conflitto sociale nelle società umane. Gli studi machiavelliani permettono a Lefort di riaprire la prospettiva dell'emancipazione umana, contrastando il quadro preconfezionato del socialismo di Stato: il ritorno a Machiavelli è necessario soprattutto in seguito alle mistificazioni subite dall'eredità marxiana lungo tutto il «secolo breve». Quasi come se l'autore del Cinquecento gettasse nuova luce sul filosofo di Treviri, e viceversa. Dopo l'incontro con il Segretario non comprendiamo forse meglio di prima la teoria marxiana? Il conflitto sociale latente ed endemico nel capitalismo studiato da Marx non ci è forse più chiaro attraverso Machiavelli? E, d'altra parte, non è forse più chiara l'eredità lasciata ai posteri da Machiavelli in seguito a un autentico ritorno ai testi di Marx dopo il *malencontre* del binomio fra «socialismo» e «stato sovrano»? Machiavelli non ci rivela forse che vi è qualcosa di fundamentalmente falso nell'associare l'eredità di Marx, ad esempio, con i regimi autoritari di impronta sovietica, maoista o polpottiana? Machiavelli non è forse un ulteriore espediente per criticare le dinamiche oppressive di chi ha eletto il comunismo a «ragion di Stato»? In questo senso, non vi è antitesi in Lefort fra i precedenti studi marxiani e l'approdo verso l'ermeneutica machiavelliana, ma continuità (come se fossimo di fronte a un *aufheben* hegeliano), nella prospettiva di leggere, «correggere» e interpretare Marx alla luce del Segretario fiorentino⁶⁵.

4. La democrazia selvaggia

La repubblica e le libere istituzioni vivono dello scarto fra i due desideri, e quanto più la resistenza del Popolo è viva, tanto più ci saranno leggi capaci di frenare i dispositivi di dominio. Machiavelli non offre una *soluzione ultima* (la migliore delle repubbliche), ma ci indica un percorso d'emancipazione. Piuttosto, si distingue per questo silenzio esplicito sull'ideazione di una soluzione ultima, per accogliere invece la divisione e la disunione come fenomeno incancellabile dalla dimensione umana, lasciando possibilità libera all'azione politica. L'indeterminazione machiavelliana assume il suo pieno significato e l'esperienza dell'antagonismo sociale nella dinamica ricorsiva fra legge e conflitto è lo svolgersi del senso di questa storia di lotta democratica⁶⁶.

65 Tale compito, ovvero di radicalizzare Marx attraverso Machiavelli è stato proseguito dall'allievo Abensour. Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato* cit.

66 Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 246.

Se pensiamo alla seconda metà del Novecento, ovvero la congiuntura in cui è vissuto Lefort, notiamo come le pratiche tipiche del capitalismo non si sono placate pur avendo avuto un riconoscimento effettivo di tanti diritti civili e sociali nelle costituzioni e nelle carte internazionali dei diritti umani. Se si è riusciti autenticamente a porre un freno all'accumulazione dei profitti è solamente grazie al fatto di aver avuto una soggettività operaia e contadina forte. Le lotte, i tumulti hanno prodotto buone leggi, istituzioni maggiormente libere. Invece oggi, in questa crisi economica che attanaglia il Ventunesimo secolo, vediamo il progressivo smantellamento di tutti quei diritti conquistati, proprio perché è assente una «salvaguardia della libertà», ovvero un popolo che sappia praticare il conflitto e i tumulti per non perdere ciò che ha conquistato⁶⁷. Nemmeno parte delle istituzioni stesse sono capaci di salvaguardare quelle leggi nate dai tumulti. In Europa, attualmente, sono stati smantellati diritti e welfare, precarizzando ulteriormente le forme lavorative, proprio per la mancanza di una soggettività forte che possa «incutere timore» ai Grandi e controllare i loro appetiti: «l'immagine della corruzione occulta la realtà della lotta di classe, il fatto che è ineludibile e il fatto che la degradazione dello Stato è prodotta dall'impotenza della classe dominante a porre dei limiti alle sue ambizioni e coniugarsi alle rivendicazioni del popolo»⁶⁸. La potenza dei Grandi si controlla e riduce solamente attraverso la progressiva costruzione di un potere di chi è oppresso. I rapporti di forza si ribaltano con il conflitto, le buone ragioni spesso non sono sufficienti. Questo è il vero realismo della politica che ci insegna Machiavelli.

Questa nuova scoperta del politico – sui passi repubblicani di Machiavelli – come fattore istituyente della divergenza propria in ogni spazio politico umano, permette a Claude Lefort una nuova lettura della democrazia, per comprenderla nella sua radicalità. La democrazia, secondo il filosofo francese, si caratterizzerebbe per saper accogliere il conflitto, per riconoscere la legittimità della divisione originaria che caratterizza il sociale⁶⁹. La riflessione lefortiana su Machiavelli si sviluppa principalmente nella volontà di riflettere sul concetto di democrazia e sui regimi politici che hanno attraversato il Novecento, infatti Lefort studia Machiavelli per interrogare il concetto di democrazia e le sue degenerazioni. Il confronto più importante viene svolto con lo statuto del totalitarismo, ovvero con la forma più radicale di negazione del conflitto⁷⁰. Lefort propone una fenomenologia del sociale in cui viene abbandonata ogni concezione della società intesa come una «totalità massiccia, compatta, piena, che si costituirebbe quasi in un abbraccio con se stessa»⁷¹. L'autore francese sostiene che, per Machiavelli, non è previsto

67 «Nei fatti, gli uomini sono ineguali: i grandi vogliono dominare e il popolo si difende. [...] È infatti una grande ingenuità per Machiavelli, credere che il possesso induca alla moderazione: il desiderio di possedere è insaziabile. E a questo desiderio il popolo oppone le sue rivendicazioni... E se i pochi sono costretti alla prudenza, se possono nascere nuove leggi che generano concordia, è solo perché il popolo incute timore» (C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 147)

68 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., pp. 513-514.

69 «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*» (C. Lefort, *La questione della democrazia*, in *Saggi sul politico*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2007, pp. 25-26).

70 In questa sede non è possibile approfondire la riflessione di Lefort sullo statuto filosofico-politico del totalitarismo. Per questo rimandiamo a M. Abensour, *Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort*, in *Per una filosofia politica critica* cit.

71 Ivi, p. 82.

alcun progetto di società armoniosa e riconciliata; dentro l'oscillazione originaria fra «lo scambio e la lotta fra gli uomini» il sociale si configura come spazio di riconoscimento:

Solo l'uomo può rivelare all'uomo di essere uomo, così come solo l'uomo può mettere questa verità in pericolo. Egli può essere promessa di umanità o minaccia di alienazione⁷².

La divisione radicale che attraversa il sociale non interroga solo il totalitarismo, ma anche le moderne democrazie liberali, le quali sognano un regime democratico di pesi e contrappesi perfetto, omogeneo, dato una volta per sempre, come se delle procedure (quali il voto, il suffragio universale e lo stato di diritto) potessero essere contemporaneamente garanzia e veicolo dell'opzione democratica. Non assistiamo forse oggi ad una nuova retorica, la quale sostiene che ormai non è più tempo per una democrazia che insorge scegliendo la via del conflitto? La via dei «tumulti» non è forse sconfessata alla luce di una democrazia «già ben realizzata»? Eppure, viviamo in un nuovo secolo dove la nuova ragione neoliberista è riuscita a sconfiggere la ragione democratica.

A questo proposito, Abensour, in netta opposizione a Marcel Gauchet, raccoglie così l'eredità di Lefort: «Per chi cerchi di interpretare l'opera e il pensiero di Lefort, il punto di arrivo obbligato è la democrazia selvaggia, nella misura in cui non si riduca questa a una variante contestataria, o 'inquietata' della democrazia liberale»⁷³. Se Lefort rifletteva sulla democrazia attraverso Machiavelli e in costante confronto con l'esperienza totalitaria, adesso sentiamo la necessità di riflettere su Machiavelli con le lenti di Lefort, ma alla luce di una congiuntura politica inedita. Viviamo all'interno di un assetto di potere che utilizza il concetto di democrazia solamente come simulacro, come un feticcio a cui si è costretti a richiamarsi, nonostante si stia erodendo nel profondo il progetto emancipatorio dell'ideale democratico. Nella vita quotidiana assistiamo all'indebolimento del welfare e del ruolo del pubblico in favore dell'iniziativa privata dedita solamente al profitto; nella vita delle istituzioni politico-economiche sovranazionali assistiamo, invece, a un processo di commissariamento (in senso schmittiano) delle democrazie europee. Di fronte allo sfilacciamento del lessico e delle istituzioni socio-politiche che finora l'Europa si è data, che cosa significa oggi rileggere Machiavelli?

Claude Lefort ha indicato una via per la questione democratica evidenziando la sua originaria divisione e ritrovando nel luogo del conflitto il suo spazio-di-vita più vero.

72 C. Lefort, *Lo scambio e la lotta fra gli uomini*, in *Le forme della storia* cit., p. 29.

73 M. Abensour, *Democrazia selvaggia e Principio d'anarchia*, in *La democrazia contro lo Stato* cit., p. 173. Questo saggio è presente anche nel libro: M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* cit., pp. 277-304. Il dibattito sull'interpretazione di Lefort incrinerà fortemente i rapporti fra Abensour e Gauchet. Si veda il *pamphlet* di Abensour: *Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale»*, Paris, Sens&Tonka, 2008; le critiche di Gauchet ad Abensour sono state redatte nel libro-intervista *La condition historique*, Paris, Stock, 2003. I due filosofi, fin da giovani studenti, si avvicinano al gruppo di *Socialisme ou Barbarie* e, terminata questa esperienza, coinvolgono i «maestri» Lefort e Castoriadis nelle esperienze editoriali di *Textures* (1968-1975) e *Libre* (1977-1980). Tuttavia, la redazione di *Libre* guidata da Gauchet nel 1980 si divide. *Libre* muore, Gauchet approda alla rivista *Le Débat* (fortemente schierata con Furet), invece Abensour e Lefort fondano *Passé-Présent*, tuttavia saranno diffusi solo quattro numeri e la rivista terminerà per mancanza di fondi. A parere di Abensour il cuore del conflitto riguarda le tendenze liberali assunte da Gauchet, in modo particolare la critica al marxismo operata da Gauchet, anziché ritornare ai testi marxiani, ha preso ben presto tonalità liberali sulla scia degli studi di François Furet. Abensour, infatti, denuncia fortemente la moda fouretista che condanna negativamente le complessità storiche del 1789 in Francia. Cfr. M. Abensour, *La comunità politica* cit., pp. 19-25.

Seguendo Machiavelli, il filosofo francese ritrova il senso democratico a partire dal desiderio di *non-essere-dominati* da parte del Popolo, riconfigurando l'idea democratica alla luce di una riflessione libertaria sul politico, tanto che ne *L'uomo al bando* definiva l'attitudine libertaria al «non-dominio» come non riconducibile alle tradizionali categorie dell'ideologia e delle dottrine politiche⁷⁴. Come potremmo definire quindi quest'attitudine della politica a sfuggire alle tecnologie di potere? A che cosa si ribella l'invenzione democratica nel suo desiderio di essere indomata da qualsivoglia principio a priori? Lefort, infatti, traccia questo *fil rouge* fra l'essenza indomabile della politica e la sorte della democrazia:

Vero è che nessuno detiene la formula della democrazia e che essa è più profondamente se stessa essendo democrazia selvaggia. Forse questa è la sua essenza: poiché non esiste un riferimento ultimo, a partire da cui l'ordine sociale possa essere concepito e fissato, tale ordine è continuamente alla ricerca dei suoi fondamenti, della sua legittimità: nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia, questa trova la sua risorsa più efficace⁷⁵.

«Democrazia selvaggia» è il contenuto e la tonalità della proposta filosofico-politica di Lefort, poiché desidera strappare la democrazia ai liberali e ai borghesi che l'hanno resa un insieme di tecniche di governo, per restituirla invece alla natura e al suo movimento primordiale, capace di dare vita alle insorgenze moderne e contemporanee. Lefort ci mette di fronte al pericolo di identificare la democrazia con il governo degli uomini e le istituzioni che ha prodotto, ponendo l'accento maggiormente sulla prassi politica che alimenta e sul senso dell'*essere-in-comune* che viene a istituirsi. La «democrazia selvaggia» delinea positivamente le lotte per i diritti e i processi di soggettivazione che gli oppressi costruiscono, contestando l'ingiusta organizzazione della città. La condizione «selvaggia» ricorda il carattere spontaneo e libertario di queste lotte, riflette, ad esempio, come indica Abensour, sullo sciopero selvaggio che si introduce da sé in seno all'organizzazione consiliare degli operai e poi si allarga in modo autonomo e indipendentemente da qualsiasi principio (*arche*) o autorità stabilita⁷⁶.

Il carattere «selvaggio» mette in luce l'essenza inaddomesticabile della democrazia, la quale appena viene sottoposta ad un principio esterno (*arché*) si trasforma immediatamente in un regime dai tratti oligarchici. Lungi dall'essere una formula istituzionale di *governance* è invece un antagonismo effervescente ed *an-archico* (senza principi che lo manipolino dall'esterno), che tende verso un regime di non-dominio⁷⁷. È l'aspirazione ad un altro genere di *essere-in-comune* degli uomini, e definisce la declinazione dell'agire politico nella congiuntura della ribellione che provoca. Per questo Lefort combina la prospettiva tumultuosa del conflitto politico descritta da Machiavelli con una rinnovata definizione del concetto di democrazia. La democrazia è selvaggia quando mette in discussione l'ordine spettacolare che formalmente garantisce delle libertà, ma nei fatti le calpesta promuovendone un puro surrogato. È divenuta «selvaggia» anche da quando il posto del potere è rimasto vacante, poiché si è disincorporato dalla figura del re e non

74 Cfr. C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1981, p. 24.

75 C. Lefort, Paul Thibaud, *La communication démocratique*, «Esprit» 9-10 (1979), poi in *Le temps présent. Écrit 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 389.

76 M. Abensour, *Democrazia selvaggia e Principio d'anarchia* cit., p. 177.

77 Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 1995.

offre particolari titolarità per ricoprire quel luogo, ma, come dice Rancière, si trasforma nel «potere di chiunque»⁷⁸. La virtù della discordia si contrappone alla riduzione all'Uno operata dalla concezione del potere come spazio incarnato da un corpo, da una struttura o da una identità univoca. La democrazia, infatti, inaugurerebbe una novità politica radicale, ovvero la destituzione del luogo del potere e di chi pretende di occuparlo. Lefort, a partire dalle riflessioni sulla servitù volontaria di La Boetie e sulla doppia immagine del corpo del re di Kantorowicz, pensa la democrazia come un *luogo vuoto*, non ricoperto a priori da una persona sola o da pochi⁷⁹. Questo è l'insegnamento che possiamo trarre dalle rivoluzioni moderne che hanno abbattuto l'Ancien Régime: esse hanno sancito la radicale condizione di pluralità dell'esercizio del potere politico disincorporando i dispositivi di governo da un'Unità prescritta e privando di legittimità chiunque voglia revocarli per sé. Si costituisce così una società inafferrabile, quasi quest'ultima non possa mai avere un'organizzazione definita, la quale, non essendo più iscritta dentro un ordine naturale o soprannaturale delle cose, è priva, una volta per tutte, di una legittimazione certa dell'autorità.

L'ontologia selvaggia però non significa la pura esaltazione della rivolta, dell'atto di resistenza. A tale proposito Abensour ha ricompreso il concetto di «democrazia selvaggia» nel significato di «democrazia insorgente». Essa completa l'intuizione lefortiana e si misura con la costruzione di nuove istituzioni, grazie alla possibilità di costruire concretamente degli spazi politici per il suo movimento selvaggio e an-archico. L'istituzione in Abensour assume il ruolo di un'architettura al servizio dell'ideazione e pratica di questo spazio, al contrario della legge che, invece, impone un'Unità al di sopra del molteplice che si muove nella società.⁸⁰ L'ontologia che viene a costituirsi è maggiormente comprensibile nel rapporto che Lefort ha intrattenuto col maestro Merleau-Ponty, esploratore e fenomenologo del vivere democratico in quanto «carne del sociale»: «*L'Essere allo stato puro [...] L'Essere verticale [...] Non l'Essere 'appiattito' offerto ai sogni di una coscienza sovrana, ma lo Spirito selvaggio, lo spirito che crea la sua propria legge non perché ha sottomesso tutto alla sua volontà, ma perché, sottomesso all'Essere, sempre si ridesta a contatto dell'evento, per contestare la legittimità del sapere costituito*».⁸¹

In questo senso possiamo leggere in maniera rinnovata l'idea di democrazia che nasce dai tumulti studiati da Machiavelli. Quando i *Grandi*, seguendo la terminologia machiavelliana, usano le leve del modello economico capitalista e quelle immaginarie dello Spettacolo, non stanno facendo altro che imporre vecchi stratagemmi per nuove forme di servitù volontaria, affinché si produca una naturale abdicazione del politico da parte degli esseri umani.

78 Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007.

79 E. La Boetie, *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2015; E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino, Einaudi, 1989; C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004, p. 120.

80 Si veda in modo particolare la prefazione all'edizione italiana de *La democrazia contro lo Stato* dove Abensour chiarisce il significato di «democrazia insorgente» rispetto alla prassi costituente di nuove istituzioni, riconfigurando quindi la «democrazia selvaggia» lefortiana.

81 C. Lefort, *L'Idée d'être brut et d'esprit sauvage*, in C. Lefort, M. Merleau-Ponty, *Sur une colonne absente, Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 44. Maurice Merleau-Ponty è stato docente e maestro di Lefort ai tempi del liceo, a Parigi, tra il 1941 e il 1942. Tale incontro si trasforma poi in un'amicizia e spinge il giovane Lefort verso gli studi filosofici. In seguito alla prematura scomparsa nel 1961 del maestro, Lefort ha curato la pubblicazione di diversi suoi saggi.

Riconfigurare il politico nei termini del dominio e del potere ha come conseguenza l'equazione fra governamentalità spettacolare e politica, ma questa identità possiede qualcosa di «fondamentalmente falso». I dispositivi di governo restano dispositivi di dominio, invece la politica riguarda un'altra dimensione non-derivata e non-derivabile. La sua essenza è selvaggia in quanto non predisposta a essere regolata da istanze superiori (che siano economiche, sociali, militari, culturali, religiose...), è ribelle a un'imposizione univoca sul molteplice. Ripiegare il politico sotto altre sollecitazioni (sia che questo ripiegamento desideri essere emancipatorio sia che desideri essere oppressivo) significa non comprendere fino in fondo le dinamiche che si istituiscono nella sfera del sociale. La dimensione selvaggia riafferma ancora una volta la specificità e la dignità propria che dobbiamo riconoscere alle *res politicae*, poiché il dispositivo democratico ha inaugurato l'indeterminatezza del politico, il quale è per natura uno spazio aperto all'espressione della pluralità umana. La democrazia è selvaggia perché aperta al conflitto, ai tumulti degli oppressi. Il termine «selvaggio» caratterizza una nuova visione di concepire il conflitto e le sue condizioni di possibilità. L'antagonismo sociale e l'effervescenza della società devono vivere e avere lungo corso per dare vita a «buone leggi». Nel conflitto fra il Popolo e i Grandi, fra chi desidera dominare e chi desidera essere libero, c'è lo spazio per un'autentica agibilità di un regime democratico. Così scrive Machiavelli nei *Discorsi*: «perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua»⁸². L'ambizione dei Grandi va «sbattuta»: il segretario fiorentino non teme di usare una terminologia forte, né teme di riporre fiducia nel Popolo e nelle sue pratiche di conflitto. Lefort riassume e interpreta con chiarezza – nell'idea «selvaggia» della democrazia – il pensiero repubblicano di Machiavelli.

82 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. VII, p. 86.