

IL PENSIERO DEL PRINCIPE. DESCARTES E MACHIAVELLI

DI FRANCOIS REGNAULT

TRADUZIONE, NOTA INTRODUTTIVA E CURA DI STEFANO PIPPA

A) NOTA INTRODUTTIVA

L'articolo di Francois Regnault *Il pensiero del Principe. Descartes e Machiavelli*, di cui qui si presenta la traduzione italiana, è stato originariamente pubblicato nel sesto volume dei «Cahiers pour l'analyse», giornale fondato e diretto, tra il 1966 e il 1969, da alcuni studenti di Althusser (e Lacan) all'École Normale Supérieure di Parigi, tra cui lo stesso Regnault¹.

Sebbene oggi i *Cahiers pour l'analyse* non costituiscano un capitolo particolarmente frequentato della ricerca filosofica sulla filosofia francese o sullo strutturalismo², nel corso del triennio in cui videro la luce, prima di essere in qualche modo «travolti» (come molti altri progetti e gruppi di ricerca teorico-politica) dagli eventi del maggio '68 e dalle rotture e divisioni che ad esso seguirono, essi si imposero come uno dei progetti «di punta» del panorama francese dell'epoca, segnato dall'anti-umanismo teorico delle ricerche sul marxismo di Louis Althusser, dalla rilettura di Freud operata da Lacan (anch'egli attivo, in quegli anni, all'ENS, dopo la chiamata di Althusser), ed in generale dal clima strutturalista che aveva investito tanto le scienze umane quanto la ricerca filosofica a partire dagli anni '50³. Raccogliendo la sfida lanciata alla filosofia del soggetto dall'an-

-
- 1 Per una presentazione delle vicende e dell'orientamento filosofico del *Cercle d'epistemologie*, da cui nacquerò i «Cahiers pour l'analyse», si veda A. Cutro, *Tra Althusser e Lacan: l'esperienza dei Cahiers pour l'analyse*, in A. Cavazzini (a cura di), *Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser*. Atti del convegno (Venezia, 29-30-31 ottobre 2008), Milano, Mimesis, 2009, pp. 183-195.
 - 2 Nonostante la loro indubbia importanza ed originalità, i *Cahiers pour l'analyse* non sono stati oggetto di particolare attenzione storico-filosofica fino a poco tempo fa, quando hanno visto la luce due volumi in lingua inglese che raccolgono una traduzione di alcuni articoli selezionati dai dieci numeri dei *Cahiers pour l'analyse*, assieme ad una raccolta di interviste ai protagonisti di questo triennio e ad alcuni articoli sui contenuti della rivista: P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and form*, 2 voll., London, Verso, 2012. Nell'ambito del progetto che ha condotto alla realizzazione dei due volumi appena menzionati va segnalata la realizzazione di un sito internet dedicato ai *Cahiers*, che sono ora interamente disponibili sia nell'originale francese che in traduzione inglese, e corredati da materiali aggiuntivi (sinossi, presentazioni ed indici): <http://cahiers.kingston.ac.uk>. In italiano è disponibile un volume contenente una selezione degli articoli: Centro Ricerche 2 (a cura di), *Cahiers pour l'analyse: scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. di R. Balzarotti, Torino, Boringhieri, 1972.
 - 3 Nella sua storia dello strutturalismo, François Dosse descrive l'esperienza dei «Cahiers» come

ti-umanismo teorico, e rifacendosi all'idea di «rottura epistemologica» di Althusser e all'idea di scienza proposta contemporaneamente da Lacan (si è potuto parlare, non a torto, di un vero e proprio «althussero-lacanismo»), i «Cahiers» affrontarono in maniera sistematica, nei dieci numeri che uscirono della rivista, questioni relative alla distinzione tra scienza e ideologia, al rapporto tra scienza e verità da un lato e tra scienza e politica dall'altro, e si distinsero per un marcato interesse nei confronti della logica e delle matematiche (introducendo, nel campo dello strutturalismo, un dialogo proficuo con autori come Russell e Frege) e per una fiducia decisamente iper-razionalista nei confronti del potere della formalizzazione di fondare e garantire la scientificità della scienza.

Pur caratterizzandosi per l'estremo formalismo e per l'ideale di scienza che vi era sotteso (ciò che li distingueva soprattutto nei confronti dei contemporanei e più direttamente politici «Cahiers Marxistes-Leninistes», anch'essi animati da membri dell'ENS), i «Cahiers» maturavano in un momento politicamente «caldo» del panorama francese (e non solo). L'orizzonte conoscitivo aperto dallo strutturalismo, con la sua insistenza sulle operazioni strutturali inconscie e quindi non direttamente «visibili», e con le sue implicazioni per una rifondazione di marxismo e psicoanalisi, era immediatamente visto come una *chance* di emancipazione, intellettuale e politica ad un tempo, dal campo dell'esperienza vissuta, o «ideologica». L'idea del primato delle strutture sui loro elementi, caposaldo dello strutturalismo ripreso, nell'ambito del marxismo, da Althusser con il concetto di «causalità strutturale», e nell'ambito della psicoanalisi dai concetti di «causalità metonimica» e poi di «azione della struttura» di J-A. Miller⁴, imponeva la necessità di dotarsi degli strumenti teorici per poter cogliere *scientificamente* le operazioni strutturanti sottese ad un campo di esperienza, al fine di identificarne il punto debole per indurne una trasformazione o ristrutturazione⁵. Nell'orizzonte teoretico in cui i «Cahiers» presero vita, e che contribuirono a consolidare portandolo in qualche modo all'estremo (e certamente anche oltre l'originario insegnamento di Althusser, che, al contrario di Lacan, fu sempre molto sospettoso delle procedure di formalizzazione matematica, e che d'altra parte iniziava proprio nel '66 a criticare la «nettezza» con cui aveva presentato, in *Per Marx e Leggere il Capitale* la rottura tra scienza e ideologia), le questioni epistemologiche erano insomma iscritte in un orizzonte che ne faceva delle questioni eminentemente politiche, ed anzi per i membri dei «Cahiers» la politica si risolveva interamente nell'epistemologia⁶.

L'articolo di Regnault, pur non essendo un testo di filosofia della scienza (come altri suoi testi dell'epoca⁷), porta il segno evidente di questa impostazione strutturalista

«la manifestazione più sintomatica, più ambiziosa e più radicale del progetto strutturalista degli anni '60». F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 voll., Paris, La Découverte, 1991-1992, cit. in P. Hallward, *Introduction*, in P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and Form* cit., vol. 1, p. 2.

4 J-A. Miller, *Action de la structure*, «Cahiers pour l'analyse», 9 (1968), pp. 93-105, tr. it. in Id., *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura di C. Licitra Rosa, Roma, Borla, 2010. L'articolo di Miller era stato scritto nel 1964 ed era ampiamente noto ai membri dei circoli althusseriani e lacaniani dell'École Normale.

5 Cfr. P. Hallward, *Introduction* cit., p. 2.

6 Cfr. per esempio l'intervista a Y. Duroux, anch'egli membro dei «Cahiers», in P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and Form* cit., vol. 2, p. 187.

7 Si veda in particolare F. Regnault, «Qu'est-ce qu'une coupure épistémologique?», lezione all'interno del seminario di filosofia per operatori scientifici diretto da Althusser all'ENS tra il 1967 e il 1968, ora M. Pechêux e M. Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, Maspero, 1969, e F. Regnault, *Dialectique d'épistémologies*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 45-73.

e formalizzante, così come della preoccupazione epistemologica per i protocolli della scientificità. *Il pensiero del Principe* prende le mosse da un'idea di Althusser, esposta in un corso all'ENS nel 1962, secondo cui Machiavelli rappresenterebbe la «cattiva coscienza» della ragione politica moderna, costituitasi a partire dal XVII secolo all'interno della riflessione sui fondamenti dello stato, insomma all'interno della filosofia politica classica. All'interno del corso, Althusser aveva insistito sul paradossale rapporto che intercorre tra Machiavelli e gli autori venuti dopo di lui (Spinoza, Rousseau, Fichte, Hobbes...), allo stesso tempo attratti dall'opera del segretario fiorentino e però lesti a respingere il suo pensiero al di fuori del dominio della filosofia con l'accusa di «empirismo» (che, come dirà Regnault, certo «non è un grande elogio in Occidente»). Per Althusser questa operazione di «negazione» aveva un valore «sintomale»: rivelava cioè la preoccupazione, da parte della filosofia politica classica, di fronte alla *verità effettuale della cosa* (ovvero la fondazione concreta dello stato moderno), nonché il suo tentativo di fondare ideologicamente in una antropologia astratta il nuovo ordine politico della modernità.

Regnault riprende la direttrice generale di questa lettura althusseriana, coinvolgendo nel dibattito Descartes, che invece non figurava tra gli interlocutori di Machiavelli presi in considerazione da Althusser. Regnault è innanzitutto interessato a mettere a fuoco, a partire dalla lettura che Descartes fa di Machiavelli nelle sue lettere alla principessa Elisabetta, la «politica» di Descartes. Si tratta, com'è evidente, di un procedimento di «lettura sintomale» (anche questo concetto althusseriano) del testo di Descartes, di una lettura cioè attenta alle negazioni, agli «spazi bianchi», insomma ai silenzi e ai «sintomi» del testo, che mira a ricavare, in un testo fatto di silenzi e «cuciture», un discorso «altro», che per Regnault costituisce il discorso della «non-politica» (che è pur sempre una politica) sottesa alla metafisica cartesiana del *cogito*.

Ma nell'operazione di «lettura sintomale» dei testi di Descartes Regnault illumina anche, per contrasto, ciò che Machiavelli aveva per primo rivelato: e cioè «ciò che converrà qui chiamare: la politica», ovvero la politica come luogo del non-equilibrio, come luogo della «fortuna» che non è retta da alcuna armonia divina né da alcuna garanzia, che il sistema metafisico cartesiano si affretta sempre a negare e «riucire». E però – ed è qui che ritroviamo attiva quella preoccupazione epistemologica di cui dicevamo, così caratteristica del progetto complessivo dei «Cahiers» – un tale «luogo», che è il luogo della politica come «fondazione», *etablissement*, cioè di una rottura all'interno della storia, rimane per Regnault soltanto nominato, e non epistemologicamente fondato; alla scoperta del luogo della politica non fa seguito, in Machiavelli, una fondazione essenziale: la fondazione della scienza, che avverrà soltanto con Marx. Ma scienza della politica, o scienza della storia? Questo è, mi pare, uno dei punti chiave della lettura di Regnault, o forse anche il suo punto problematico. Perché Althusser aveva, come è noto, dichiarato che è soltanto con Marx che era stato aperto all'indagine scientifica «il continente storia» mediante la fondazione della scienza della storia; ma Althusser stesso non aveva parlato di una scienza della politica, ed anzi proprio negli anni di attività dei «Cahiers» i rapporti tra scienza e politica vengono da Althusser messi in questione in un modo che ne vieterà la «sutura» diretta. Ora, Regnault, ne *Il pensiero del Principe*, oscilla tra l'idea di una scienza della storia e una scienza della politica, senza distinguerle chiaramente, e senza che questa distinzione venga messa esplicitamente a tema. Questa indistinzione è, mi pare, a sua volta il sintomo di una «sutura» tra storia e politica, entrambe sussunte sotto l'idea della scienza; ed è una tale indistinzione che garantisce l'iscrizione di Machiavelli in un non-ancora (dell'avvento della scienza, che deve attendere Marx), che

riesce soltanto fino ad un certo punto a sottrarsi alle lusinghe della teleologia, che pure Regnault respinge. Su questo nodo Machiavelli-Marx, e sulla questione della fondazione della scienza si arresta, del tutto coerentemente con l'impostazione dei «Cahiers pour l'analyse», l'articolo di Regnault. Althusser, negli anni a seguire, riprenderà il tema della «solitudine» di Machiavelli, ma svilupperà il discorso in una direzione diversa⁸. Allora per Althusser la grandezza di Machiavelli starà non solo nell'aver scoperto il luogo della politica, come Regnault così magistralmente evidenzia in questo testo, ma soprattutto nell'aver *scritto e pensato* a partire dal luogo della politica, di cui non si può dare scienza, ma solo scrittura «congiunturale».

8 Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 2, a cura di F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1997, pp. 39-173, tr. it. di M.T. Ricci, *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999.

B) *IL PENSIERO DEL PRINCIPE*¹

Discorso manifesto, o ciò che si dice

Vi è una politica in Descartes². Senza dubbio sono pochi i testi di Descartes sulla politica; tuttavia, non è impossibile dedurla dai principi stessi del cartesianismo. Poiché egli era un gentiluomo francese che non aveva nessuna cattiva coscienza (per buone ragioni) per i suoi titoli di nobiltà, e poiché trovava i regimi sotto i quali aveva qui e là vissuto «sempre [...] più sopportabili di un loro mutamento»³, oltre che per il fatto che non era uno di «quegli spiriti turbolenti e inquieti»⁴ che vogliono cambiare ogni cosa, egli non ebbe mai l'obiettivo di enunciare le proprie vedute sulle forme di regimi possibili o sui problemi del miglior governo. Tuttavia, i fatti dimostrano che era perfettamente capace, all'occorrenza, di pronunciarsi su tali questioni. Prova ne sia l'occasione offertagli dalla Principessa Elisabetta di Boemia nel corso di un colloquio che ebbe luogo durante l'estate 1646, in cui ella gli propose di partecipare alle sue riflessioni su *Il Principe* di Machiavelli, che aveva letto all'incirca sei anni prima:

Attraverso la lettura di Machiavelli e attraverso le difficoltà ch'ella gli sottopone circa l'uso della forza o le condizioni della pace, ella lo obbliga a precisare i suoi sentimenti sulla questione della vita civile, prolungamento necessario della vita morale, benché in questo ambito, nella maggior parte degli uomini, l'esperienza giochi un più importante ruolo che non la ragione⁵.

Grazie alla qual cosa abbiamo a disposizione: una lettera di Elisabetta datata Luglio 1646, che invita Descartes ad una visita; una lettera di Descartes datata Settembre 1646, che segue la sua lettura de *Il Principe*; la risposta di Elisabetta del 10 Ottobre 1646; e infine la risposta

-
- 1 [Le note tra parentesi quadre sono del traduttore. Per le citazioni dalle opere di Descartes viene di volta in volta fornita la corrispondenza con R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1963-1983, abbreviato in AT seguito dal numero del volume e dal numero di pagina. Nel corso dell'articolo abbiamo rispettato la grafia dell'autore per quanto riguarda le occorrenze con lettera maiuscola o minuscola dei vocaboli «fortuna», «provvidenza», «principe» e «storia». Per la traduzione del testo e per l'apparato di note abbiamo tenuto costantemente presente la traduzione inglese, F. Regnault, *The Thought of the Prince*, in P. Hallward and K. Peden (a cura di), *Concept and Form. Volume One: Key texts from the Cahiers pour l'Analyse*, London and New York, Verso, 2012, pp. 229-257.]
 - 2 L'idea principale di questo articolo – il pensiero di Machiavelli come non-luogo e cattiva coscienza della teoria classica del diritto – viene da Louis Althusser e dal corso da lui tenuto su Machiavelli nel 1961 o 1962. La nostra terza parte applica a (e su) Machiavelli il capitolo 1 dell'articolo di J. Lacan «Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi», in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 247-265, tr. it. di G. B. Contri, *Scritti*, 2 voll., Milano, Einaudi, 2002, qui vol. 1, pp. 230-258. Sono debitore verso l'articolo di M. Serres, *Un modèle mathématique du cogito*, «Revue Philosophique» 2, Avril-Juin (1965), pp. 197-205, così come verso l'Appendice n° 1 del libro di M. Guerout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953. [Il corso di Althusser cui si riferisce Regnault è oggi disponibile in L. Althusser, *Politique et Histoire de Machiavel a Marx. Cours a l'École normale supérieure de 1955 a 1972*, a cura di F. Matheron, Paris, Seuil, 2006, pp. 193-254.]
 - 3 [R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 21 (AT 6, p. 14).]
 - 4 [*Ibidem.*]
 - 5 [J. Chevalier, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine*, Paris, Boivin, 1935, p. xiv.]

di Descartes del Novembre 1646, che in qualche modo chiude il capitolo della politica cartesiana. Se ne può concludere che quest'ultima deve fondarsi sulla ragione, e che, se ci sono dei casi in cui l'uso della violenza è permesso, il fatto di ammetterli non toglie che il politico debba essere uomo perbene, e «se pensiamo che un uomo perbene sia colui che fa tutto ciò che gli detta la vera ragione, è certo che è meglio cercare di esserlo sempre»⁶.

Politica cartesiana contro politica machiavelliana. Due problematiche, un solo dramma. Un dissidio. Morale e politica. Lo studioso e il politico. Due temperamenti.

Bisogna ripartire con il piede giusto.

I. Il giorno dello Shabbat

1. Lettera del Settembre 1646: «Invece, per istruire un buon principe, per quanto da poco <tempo> a capo di uno Stato, mi sembra che si debba proporgli massime del tutto opposte [a quelle di Machiavelli] e supporre che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti. In effetti credo che lo siano quasi tutti, quando i principi che li mettono in pratica li credono tali; la giustizia ha, infatti, tra i sovrani limiti diversi di quelli che ha tra i privati, e sembra che in queste circostanze Dio accordi il diritto a chi ha la forza. Ma le azioni più giuste diventano ingiuste, quando coloro che le compiono le credono tali»⁷.

2. Articolo 146 de *Le passioni dell'anima*: «Infatti, ad esempio, se abbiamo affari in qualche luogo dove possiamo andare per due strade diverse, una delle quali suole essere molto più sicura dell'altra: per quanto possa forse essere volontà della Provvidenza, che se andiamo per la via considerata più sicura, non scamperemo dall'esservi derubati, e che al contrario potremmo passare per l'altra senza danno alcuno, non dobbiamo tuttavia essere indifferenti a scegliere l'uno o l'altro, né cullarci sull'immutabile fatalità di tale volontà. Ma la ragione vuole che scegliamo la strada che suole essere più sicura»⁸.

3. Infine, abbiamo il testo con cui si conclude l'intera VI Meditazione, e che confuta le obiezioni alla bontà del Dio vero, che potrebbero sorgere dal fatto che talvolta la nostra natura ci fa trovare buona la carne avvelenata, o dal fatto che coloro i quali soffrono di idropisia hanno una sete la cui soddisfazione li condurrebbe però alla morte, o ancora dal fatto che il nostro cervello colloca nel piede un dolore che gli è invece trasmesso dal nervo che collega il piede al cervello, inducendo in noi, pertanto, una errata congettura. È preferibile, risponde Descartes, che la natura ci inganni qualche volta piuttosto che essa ci inganni sempre; è più frequente che noi mangiamo carni sane e che abbiamo sete per buone ragioni; e «il movimento cerebrale [...] di norma è originato da una lesione nel piede [piuttosto che in altre parti del corpo]»⁹. Ergo, è più ragionevole che la natura abbia deciso di parlare in generale, piuttosto che tacere sempre.

Questi tre casi, presi da opere di differente statuto, hanno in definitiva la medesima for-

6 [R. Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 2285 (AT 4, p. 490).

7 [Ivi, p. 2283 (AT 4, p. 487).]

8 [R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, tr. it di S. Obinu, Milano, Bompiani, 2006, pp. 337-339, trad. mod. (AT 11, p. 439).]

9 [R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 147 (AT 7, p. 114).]

ma: la mente si trova in una situazione *equivoca*: il mio Re è legittimo, o non lo è? Il sentiero che sto per prendere è pericoloso, o non lo è? Questa carne è avvelenata, o non lo è? È o non è il mio piede ad essere stato colpito? Nel primo caso, è il Re che conosce la risposta, e io non la conosco; negli altri due, è la Provvidenza che la conosce, o che l'ha scelta per l'eternità. Questo significa che, in linea di principio, non vi è situazione equivoca, nella natura o nella società, che non sia stata risolta dall'alto. Lo sappiamo, dunque, considerando il corso *ordinario* della Provvidenza, le cui rassicuranti frequenze sono segnalate da espressioni quali «quasi tutti», «in queste circostanze» (primo testo); «per quanto, forse...» (secondo testo); «di solito», «in questo caso» (VI Meditazione). In tutti e tre i casi, la mente umana, che sa (per l'indispensabile lettura della metafisica di Descartes) che Dio non può ingannarci, fondandosi su questa stessa metafisica – non per risolvere gli imbarazzi delle situazioni della vita, di tutta questa «zona» che chiameremo d'ora in poi «fortuna», ma per non lasciare che questi imbarazzi creino una aporia all'interno dell'essere – deve riprodurre e mimare l'andamento della Provvidenza. La mente decide infatti di togliere l'equivoco, sapendo che esso non può veramente costituire un *problema*, ma un imbarazzo solamente. Il corso ambiguo della fortuna deve essere sottomesso alle divisioni univoche dell'anima. Ne conseguono tre scommesse decisive:

- 1) Il suddito *deve* considerare il suo principe come legittimo: «mi sembra che si *debba supporre* che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti...»; «*sembra* che in queste circostanze Dio accordi il diritto...»
- 2) Il viaggiatore deve scegliere il sentiero che è considerato il migliore, anche se questa decisione non comporta alcuna conoscenza quanto all'esito del viaggio: «non dobbiamo tuttavia essere indifferenti a scegliere l'uno o l'altro».
- 3) Se ho fame, mangerò. Se ho sete, berrò. Non mi resta altro assaggiatore che la Provvidenza stessa; se il Papa ne ha uno, l'uomo invece no. Se ho male al piede, lo curerò. Senza alcuna diffidenza.

In breve, la fortuna mi mette di fronte a situazioni riflessive: xRx (il Re è il Re (per se stesso), e io non devo giudicarlo); o simmetriche: xRy implica yRx (1- se il principe illegittimo acquista il trono come il principe legittimo, ahimè!, legittimo e illegittimo si equivalgono; 2- se la carne avvelenata mi tenta quanto la sana, ahimè!, carne sana e avvelenata si equivalgono); e la mia anima deve comportarsi come se queste situazioni fossero non riflessive o asimmetriche¹⁰. Si tratta di fare pendere a tutti i costi la bilancia, il cui equilibrio denota sempre il grado di indifferenza, il più basso grado di libertà, da una parte o dall'altra. La decisione non ha altro potere.

Sul lato opposto di questa struttura se ne trova un'altra, che consiste nel ristabilimento di una simmetria, di una indifferenza, laddove la Provvidenza sembrava invece non aver fatto troppi giri di parole.

Così, nella lettera del 6 Ottobre 1645 a Elisabetta, l'impegno politico viene reso meramente facoltativo tramite l'evocazione di una astuzia della ragione:

10 Che il principe ingiusto confessi che non è principe! Che la carne si palesi e sconfessi la carne avvelenata! O almeno che la Provvidenza, se non lo posso fare io, riconosca le sue univoche vie!

ammetto che è difficile misurare fino a che punto la ragione ci ordina di interessarci agli altri; ma non è nemmeno una cosa in cui è necessario essere molto esatti: basta soddisfare la propria coscienza, cosa in cui si potrà seguire la propria inclinazione. Dio, infatti, ha stabilito l'ordine delle cose in maniera tale e ha congiunto gli uomini con un vincolo sociale così stretto, che seppure ciascuno rapportasse tutto a se stesso e non nutrisse alcuna carità per gli altri, normalmente non smetterebbe di prodigarsi per loro in tutto quanto è in suo potere, purché usi la prudenza, soprattutto se vive in un secolo in cui i costumi non siano del tutto corrotti¹¹.

Un testo più preciso ci dà la chiave di questo invito all'indifferenza (lettera a Elisabetta del 15 Settembre 1645):

Dopo aver riconosciuto la bontà di Dio, l'immortalità delle nostre anime e la grandezza dell'universo, c'è ancora una verità che ci è molto utile conoscere, ossia il fatto che, sebbene ognuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono, di conseguenza, in qualche modo distinti da quelli del resto del mondo, dobbiamo tuttavia pensare che non sapremmo sussistere da soli e che siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita¹².

«Dobbiamo tuttavia pensare»; come a proposito del principe: «mi sembra che si debba sopporre»; una litania. E però questo testo lascia intravedere che non v'è che una struttura: *metaphysice*, niente è riflessivo né simmetrico; tutto è unilaterale e decisivo. Nella fortuna, l'anima deve arrestare la riflessività, spostare la simmetria, disequilibrare la bilancia; ma, del resto, l'uomo può fare poco: il fatto è che in fondo egli non possiede idee chiare e distinte della collettività. Di Dio e dell'anima, sì, e immediatamente; dell'universo, sì, mediatamente; della società, no (o solamente a lungo termine, avrebbe detto la prima morale di Descartes). I miei interessi sono distinti da quelli del resto del mondo, per il seguente principio: «la giustizia ha, infatti, tra i sovrani limiti diversi di quelli che ha tra i privati»¹³. Ma la Provvidenza mi ha talmente unito al resto del mondo che non posso muovere il mio piccolo dito senza per ciò stesso rendere qualche servizio. Nel suo formaggio olandese non v'è topo così solitario e ben pasciuto da non voler approfittare della mano che lo nutre¹⁴.

Ne deriva un metodo razionalmente corretto e perfettamente efficace che non contraddice in nulla la metafisica cartesiana (poiché noi prenderemo le distanze tanto da quelli che parlano di *la politica* di Descartes così come da quelli che vorrebbero che l'opera di Machiavelli muovesse delle obiezioni anticipate al cartesianismo. Non è qui questione di confutazioni profetiche, né di rimaneggiamento retrospettivo, ma del rapporto di un luogo e del *suo* non-luogo), e che Descartes può impiegare contro Machiavelli come segue.

11 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2109 (AT 4, p. 316).]

12 [Ivi, p. 2085 (AT 4, p. 293).]

13 [Cfr. nota 7 (AT 4, p. 487).]

14 [Riferimento alla favola di La Fontaine, *Le rat qui s'est retiré du monde*, in J. De la Fontaine, *Fables mises en vers par Jean de La Fontaine*, 2 voll., a cura di L.-V. Saulnier, Paris, Librairie Armand Colin, 1960, qui vol. 2, p. 28, tr. it. di E. Marchi, *Il topo eremita*, in J. de La Fontaine, *Favole*, a cura di V. Lugli, Torino, Einaudi, 1995, p. 246.]

Prima regola (dell'ottimismo per togliimento degli equivoci)

La Provvidenza, nella sua perfezione metafisica, ha creato soltanto delle verità asimmetriche (perché il nulla, se non ha proprietà, a maggior ragione non ha nemmeno quella di invertire l'essere).

Perciò, se la fortuna vi fa credere che xRy implica yRx , la vostra anima sappia che solamente xRy o yRx è la relazione vera¹⁵.

Seconda regola (dell'ottimismo per equivocazione delle univocità pericolose)

La Provvidenza, nella sua perfezione metafisica, ha creato solamente verità simmetriche.

Perciò, se le urgenze della vita o i colpi di mano della Storia vi presentano una situazione ineguale: xRy implica non- yRx (il principe ha preso il potere ingiustamente; nessuno può confonderlo con un principe giusto), fate in modo *che la vostra individualità* (unione dell'anima e del corpo), confidando nelle sue inclinazioni e senza esigere di misurare troppo precisamente «fin dove la ragione» le ordinerebbe di interessarsi ai pubblici affari, *ristabilisca le simmetrie ordinarie della fortuna*. Poi potrete applicare con diritto la regola numero uno.

Risulta da queste due regole (non-cartesiane) che il Principe gioca sia il ruolo della Provvidenza che decide che quello delle urgenze della vita, e che bisogna tanto essere inclini a riconoscere la legittimità del suo potere invocando la metafisica ordinaria dei decreti calati dall'alto e fondati sulla ragione eterna, quanto a dissimulare le sue usurpazioni appellandosi al beneficio del dubbio, rendendo equivoci i casi aleatori della fortuna. Questa potrebbe essere la definizione del diritto divino: che nessuno sappia se ciò che il Re decide sia dovuto ad ispirazione oppure a calcolo, se egli continui la Creazione prolungandola nella Storia, o se la spezzi instaurando in essa una novità.

La congiunzione delle due regole appena effettuata non costituisce affatto una sorta di sornione processo a Descartes. Basti soltanto dire che non si danno idee chiare e distinte in politica, e che ciò non cambia nulla per quanto riguarda il fatto che sappiamo che la Provvidenza governa il mondo. Bisogna dunque scommettere che il Re che regna sia quello legittimo, ma il cartesianismo non vacilla né per la possibilità, né per la necessità di una tale scommessa. Il Dio vero è garanzia ultima del togliimento degli equivoci sensibili¹⁶.

15 Che si tratti di equivoci della fortuna o della vita, Descartes procede sempre nel modo seguente. Senza parlare della seconda massima della morale provvisoria, che non può essere qui evocata a causa del suo statuto, si citerà come esempio: 1) il celebre passo della IV Meditazione sull'indifferenza, grado minimo della libertà [R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* cit., p. 95 (AT 7, p. 67)]; 2) l'articolo 170 de *Le passioni dell'anima* contro l'irrisolutezza [R. Descartes, *Le passioni dell'anima* cit., p. 377 (AT 11, p. 459)]; 3) tutta la lettera del 6 Ottobre 1645 a Elisabetta, e in particolare questo passo: «Ma allorché si facciano diverse riflessioni tutte ugualmente vere, di cui alcune portano ad essere contenti, e le altre, al contrario, ce lo impediscono, mi sembra che la prudenza voglia che ci si soffermi soprattutto su quelle che ci danno soddisfazione; e perfino, poiché quasi tutte le cose del mondo sono tali che si possono considerare da un lato che le fa sembrare buone e da un altro dal quale se ne notano i difetti, credo che, se si deve usare la propria abilità in qualcosa, è soprattutto nel saperle considerare per il verso che le fa sembrare a noi più vantaggiose, purché in ciò non ci inganniamo.» [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2101 (AT 4, p. 306).]

16 «Tutti i termini da cui vengono risvegliate solo idee sensibili sono equivoci», dice Malebranche.

Semplicemente, il cartesianismo non è incompatibile con la monarchia assoluta (né la richiede, né la bandisce). Ma il fatto che forniamo una tale garanzia (a chi?) non ci impedisce di portare l'attenzione sui due procedimenti che Descartes mette in atto nel suo confronto con Machiavelli.

La lettura delle due lettere su Machiavelli ci convincerà che non c'è passo né frase che non obbedisca a queste due leggi. Il testo essenziale è proprio quello citato poco fa, che dà diritto alla forza e conferisce legittimità al principe che si pensa legittimo (mi penso legittimo, dunque lo sono: il paragone con il *cogito* è inevitabile). Questo testo, per l'appunto, obbedisce alle nostre due regole:

1. I mezzi di cui il principe si è servito per diventare principe ci sembrano equivoci. Supponiamo allora che Dio, per diritto, ecc...

2. Ma anche: i mezzi con cui il principe si è insediato paiono ai nostri occhi un'usurpazione. Ristabiliamo dunque l'equivoco: nessuno può sapere che cosa passi per la mente del principe. Machiavelli «non ha distinto a sufficienza» tra principi legittimi e illegittimi, e ciò sovverte la Giustizia. Ma noi non dobbiamo cercare di distinguere tra principi legittimi e illegittimi, perché ciò finirebbe per rovesciare il principe (e la chiarezza in questo dominio è impossibile). Infatti, a voler approfondire troppo il pensiero del principe sulla propria legittimità, si finirebbe per renderlo oscuro, proprio come succede alla verità, di cui Descartes dice a più riprese che, a volerla esaminare, la si offusca¹⁷.

Allo stesso modo, il principe deve distinguere tra amici e nemici; e se può ricorrere a tutto contro i secondi, non può farlo contro i primi. Ciò di cui parla Machiavelli si situa al di là dell'amore e dell'odio, e se Descartes conserva il machiavellismo, è soltanto contro i nemici – ciò che ne annulla l'effetto.

A titolo d'esempio, prendiamo il seguente passo:

Per quanto riguarda gli alleati, un principe deve mantenere con loro scrupolosamente la parola data, anche quando ciò gli sia pregiudizievole; non potrebbe, infatti, esserlo più di quanto gli sia utile la reputazione di non mancare mai alle promesse¹⁸.

Questo passo è, ai nostri occhi, la prova che il realismo di Descartes, che gli permette di esser d'accordo con Machiavelli su quasi tutto a livello di dettaglio, rimane tuttavia infallibilmente subordinato alla decisione metafisica. Bisogna sempre assumere che mantenere la parola servirà sempre il principe meglio che non farlo. Ora, è evidente che non esiste alcuna garanzia storica possibile di ciò. Tutte le obiezioni della lettera del Settembre 1646 potrebbero dunque essere ricondotte ad una rassicurazione di tal genere, ed utilizzano pertanto le nostre due regole. Nella maggioranza dei casi, bisogna applicare la prima regola e sperare per il meglio, ciò che è pur sempre possibile, come attesta ancora la fine della prima lettera su Machiavelli: «e poiché in tutte le questioni del mondo ci sono molte ragioni pro

(N. Malebranche, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, in Id., *Œuvres complètes de Malebranche*, a cura di A. Robinet, Paris, Vrin, 1974-1991, vol. 2, p. 301, tr. it. di M. Garin, *La ricerca della verità*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 595.

17 «È una nozione così trascendentalmente chiara che è impossibile ignorarla» (lettera del 16 Ottobre 1639), R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 1061 (AT 2, p. 597).

18 [Ivi, p. 2283 (trad. mod.) (AT 4, p. 488).]

e contro, dobbiamo soffermarci a prendere in considerazione principalmente quelle che servono a farci accettare le cose che ci accadono»¹⁹.

La seconda regola è più difficile da applicare. Tuttavia, a condizione di *interpretare* il testo dell'avversario Machiavelli, funziona. È ciò che accade nel seguente passo:

Così, disapprovo la massima del capitolo 15: *Che è impossibile non rovinarsi se si vuole sempre essere perbene, poiché il mondo è molto corrotto; e che un principe, per preservarsi, deve imparare ad essere malvagio, quando l'occasione lo richiede*; a meno che, per uomo perbene, non intenda un uomo superstizioso e semplice, che non osa ingaggiare battaglia nel giorno dello Shabbat e la cui coscienza non può essere tranquilla se non cambia la religione del suo popolo. Ma, se pensiamo che un uomo perbene sia colui che fa tutto ciò che gli detta la vera ragione, è certo che è meglio cercare di esserlo sempre²⁰.

Certo, Descartes può accontentarsi di disapprovare Machiavelli allorché quest'ultimo consiglia il male, ma la sua deontologia gli impone anche di confutare le ragioni che Machiavelli adduce. Ora, essi sono d'accordo sulla corruzione del mondo (il che significa che essi accettano di pronunciare questa frase, corrente nel linguaggio dell'epoca); ma qui Descartes va più lontano di quanto non gli sarebbe necessario, arrivando ad ammettere che l'uomo perbene cadrà sempre in disgrazia, a condizione che per «uomo perbene» Machiavelli intenda «uomo superstizioso». E per l'appunto Machiavelli non intende altro che questo: un uomo perbene non è altro che un uomo che non oserebbe combattere nel giorno del Shabbat. Allora l'«a meno che» diviene un «per l'appunto», la concessione diventa causa, la reticenza confessione, e la restrizione è universalizzata. «È impossibile non rovinarsi se si vuole sempre essere perbene» non è in Machiavelli un aforisma disilluso, ma (e ovviamente bisogna leggere *Il Principe* per intero per dare il giusto valore a questa frase) ciò che designa come tale il campo impensabile e fino ad allora impensato di ciò che bisogna chiamare «la politica». È questo spazio nuovo che Machiavelli *istituisce* (perché se il principe, i Medici o chicchessia, non seppe instaurare un principato nuovo nell'Italia del Rinascimento, Machiavelli, armato di esempi e di storia, fortificò uno spazio nuovo nel dominio della teoria), ed è in relazione a questo spazio che si può giustamente dire che un uomo perbene non è che un uomo superstizioso. Ma questa frase è Descartes a pronunciarla, e come a malincuore, come un paradosso insostenibile. E certamente nessun cartesiano²¹, moralizzatore più del suo maestro, sarebbe andato così lontano; ma senza dubbio il fondatore del *cogito* e della filosofia moderna aveva, più dei suoi successori, il potere di avventurarsi fino ai limiti del proprio pensiero. Limite che qui egli ad un tempo supera e non supera, enunciando in un lampo, e sotto forma di negazione, la verità della propria non-politica.

Perché non si può certo dire che Descartes non comprenda il realismo di Machiavelli: egli sa e dice che in politica si possono usare dei mezzi immorali, e se si tratta di realismo, se ne può sempre discutere. La sordità di Descartes è più fondamentale, e ad essere sorda con lui è tutta la politica classica. Non incontra in Machiavelli una semplice obiezione, né ne *Il Principe* una lezione di realismo. Non si scontra con una contraddizione, né con un ostacolo. Nemmeno cerca di eludere qualcosa. Solamente, egli *misconosce* interamente uno spazio altro, una differenza senza identità. O ancora, nel momento inconscio di questo

19 [Ivi, p. 2287 (AT 4, p. 492).]

20 [Ivi, p. 2285 (AT 4, p. 490).]

21 Non può qui essere questione di Spinoza, che ha assegnato a Machiavelli il posto che tutti sanno.

lampo che gli fa dire «a meno che», gli si apre, soltanto perché si richiuda per sempre, il luogo stesso della storia; e gli si rivela, come una possibile cosa senza importanza, il punto in cui il suo a-storicismo incontra ed esclude la *verità effettuale della cosa*²².

E per guarire una tale ferita, più grave per il fatto di non essere sentita, egli leggerà i *Discorsi*, per dichiarare a Elisabetta, nella lettera del Novembre 1646: «Ho poi letto i suoi *Discorsi su Tito Livio* e non vi ho trovato nulla di brutto»²³.

Tutti i *Discorsi* per averla vinta sul solo libro *Il Principe*, perché l'equilibrio sia ristabilito dopo l'oscillazione equivoca, perché l'ottimismo sia salvo; un volume pesante e innocente, misurato sul suo peso di rassicurazione: come il riposo metafisico e vuoto dello Shabbat, per controbilanciare le fatiche della settimana.

ANNESSO

Per chiarire ciò che abbiamo detto sull'unilateralità del *cogito* e sulle simmetrie della fortuna, chiederò il permesso di aggiungere una colonna alla tabella strutturale proposta da Michel Serres in un articolo della «Revue Philosophique»²⁴, verso cui il mio debito è notevole. Sulla base di una convincente lettura di un passaggio della regola III, in questo articolo Serres porta alla luce una analogia di struttura tra livelli alquanto differenti del cartesianismo: sia dell'ordine intra-intuitivo del *cogito*, sottomesso alla non-transitività (all'unilateralità), sia dell'ordine discorsivo e transitivo, che richiede uno spostamento del pensiero. Si può ricordare a questo proposito che i contenuti pre-geometrici del *cogito*, che esso è in pieno diritto di percepire, o in altre parole i rapporti di necessità e sufficienza tra le tre dimensioni, non cadono sotto la giurisdizione del genio maligno, il quale attende l'anima al momento dei suoi spostamenti, e non a quello delle sue appercezioni immobili. Solo successivamente sarà garantito, da Dio, l'ordine delle ragioni come metodo discorsivo. Aggiungiamo a questo che i rapporti, intransitivi e transitivi, che fondano due ordini differenti, hanno per effetto di ridurre il *disordine* radicale della Fortuna, che potrebbe essere rappresentato per ogni livello nel seguente modo:

TABELLA DI M. SERRES			Aggiunta nostra: IL CAMPO della FORTUNA, cioè della morale e della politica, che contiene:
METODO	Intuizione	Deduzione	Equivoci da togliere
MODELLO MECCANICO	Topografia	Trasmissione	Equilibri da distruggere
MODELLO GEOMETRICO	Intuizione spaziale	Sequenza di similitudini	«Difficoltà che si incontrano» da risolvere
MODELLO GENERALE	Figura	Movimento	Immobilità (imbarazzo della mente) da scongiurare
FILOSOFIA	<i>Cogito, sum</i>	Ordine delle ragioni	Irresolutezza della mente da guarire

22 N. Machiavelli, *De Principatibus*, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di R. Rinaldi et al., Torino, Utet, 1999, vol.1, tomo 1, p. 270.

23 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2319 (AT 4, p. 531).]

24 [M. Serres, *Un modèle mathématique du cogito* cit.]

Osservazioni:

1) la linea che separa la nostra colonna dalla tabella di Serres rappresenta il passaggio dal fatto al diritto, dall'opinione alla filosofia, ecc.;

2) nella colonna dell'intuizione si potrebbero aggiungere i libri, e sotto quella della deduzione i viaggi. Libri e viaggi (i libri della vita) sono, nella condotta di vita, figure privilegiate dell'apprendistato (si veda *Discorso sul metodo*, I), tali che una volta compiute e esperite come altrettante *impasse*, non resta altro che la filosofia per condurre alla verità.

II. Punto d'appoggio e punto di vista

Più sopra, «storia» e «politica» sono state menzionate impunemente. Si vuole con ciò significare un campo nuovo, quello del materialismo storico, che attende Marx per trovare il suo proprio luogo. È a questa attesa che bisogna dare uno statuto. O piuttosto, a questa non-attesa, perché, nell'attesa che una scienza sia prodotta, coloro che vivono in questa attesa in realtà non attendono nulla. Vogliamo dire, per l'appunto, che Descartes non ha atteso Marx come si lascia ad un pioniere futuro un campo da arare; ha semplicemente ignorato il campo e sistemato il catasto in altro modo. E nemmeno Machiavelli si attendeva qualcosa quando ha dichiarato che tale campo era arabile e ha fatto posto per esso nella terra ideologica che gli era stata concessa. Ma può essere anche soltanto chiamato «campo» ciò che non è ancora stato decifrato? Si può annunciare una *terra incognita* sulla quale il piede si posa appena?

Se dobbiamo parlare di storia, bisogna ben riconoscere che Machiavelli non la inventa almeno nel senso che essa era già *data*; la Storia come passato storico, come imprese e come racconti, Machiavelli la trova, proprio come la trova lo stesso Descartes; e ben conosceva, come Descartes e come tutti, la storia come azione da compiere, decisione da prendere, campagne da condurre e discorsi da tenere, incontri da organizzare ed eserciti da arruolare. Descartes partecipò a diverse campagne militari; di qualcuna, Machiavelli fu l'organizzatore.

È questa Storia, che abbiamo poco fa definito il dominio della Fortuna, che per Machiavelli è un eterno ritorno:

Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tucto nuovi e di principe e di stato, io addurrò grandissimi exempli. Perché, caminando gli uomini sempre per le vie battuti da altri e procedendo nelle actioni loro con le imitazioni, né si potendo le vie di altri al tutto tenere né alla virtù di quegli che tu imiti aggiugnere, debbe uno omo prudente entrare sempre per vie battute da uomini grandi e quegli che sono stati eccellentissimi imitare; acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore²⁵.

Ecco perché «debbe il principe leggere le storie»²⁶. Di più: non si dà storia che nella misura in cui si dà oblio di soluzioni già trovate. Se dunque si vuole parlare di storia nel senso tradizionale, Machiavelli è lettore degli Antichi, e soprattutto di Livio; ed egli vi si immerge più che ogni altro, oseremo dire anche più di Bossuet stesso, per il quale esiste un progresso generale della storia, o che per lo meno sosteneva l'impossibilità di riportare ciò che chiamava un'epoca ad un'altra.

25 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., pp. 157-158.

26 Ivi, p. 267.

Ma un punto è essenziale: l'idea, appena trascendentale, che i sentieri siano sempre già stati aperti da altri sostiene quella per cui gli esempi da seguire hanno la meglio sui principi da trovare. È qui che qualcosa vacilla: non si può nemmeno dire che Machiavelli ragioni *a partire* da esempi (come fa Leibniz), ma piuttosto che egli ragioni *per* esempi. Ne *Il Principe*, al limite (spesso raggiunto), non ci sono che esempi. Egli dice, magnificamente: «nel mondo non è se non vulgo»²⁷. Negli esempi, Machiavelli è sempre magnifico. Come in Nietzsche²⁸, l'eterno ritorno va di pari passo con un pluralismo che non ricorre ad altro che a se stesso. E non era per caso se Elisabetta, la principessa spodestata – colei che aveva letto *Il Principe* con mire di restaurazione, colei che aveva un interesse reale alla lettura de *Il Principe*²⁹, e che, principessa senza altro «che il titolo»³⁰, portava alla macina Cartesiana il grano della storia, dei troni, delle battaglie, delle ingiustizie e delle follie – poteva comprendere le mezze parole del disegno machiavelliano; e se, dopo aver parzialmente giustificato Cesare Borgia per aver preferito rapide violenze ad una «lunga serie di miserie», si affrettava a ridarsi un contegno aggiungendo: «Ma, se sbaglia a prendere come massime generali quelle che dobbiamo mettere in pratica solo in pochissime occasioni, ugualmente, pecca in ciò come quasi tutti i santi padri e i filosofi antichi che fanno la stessa cosa. Credo che ciò derivi dal piacere di parlare per paradossi, che poi spiegano ai loro scolari»³¹. A Descartes non rimaneva che rincarare questa concessione della principessa, dicendo: «è vero infatti che l'intenzione di lodare Cesare Borgia gli fa stabilire massime generali a giustificazione di azioni particolari che difficilmente possono essere difese»³². Descartes qui non può che misconoscere (non per svista, ma perché il razionalismo classico, e in particolare il razionalismo giuridico, si definisce mediante l'atto di sussunzione di qualsivoglia esempio sotto una legge, e non di una legge sotto un esempio) lo statuto degli esempi in Machiavelli, che non sono esempi di nulla, ma la vera e propria materia – se non il motore – della storia, e che designano le forze che la muovono, i processi che la comandano; in breve, le strutture che il materialismo storico deve produrre. Perché qui, se non si va fino in fondo, e fino alla possibilità della scienza, non si può che considerare gli esempi citati da Machiavelli che come esempi di qualcos'altro; e non rimane allora altra scelta se non quella di compensare l'accusa di empirismo (una grande ingiuria in Occidente) con il merito di realismo (nemmeno questo un grande elogio in Occidente).

Ma Elisabetta aveva compreso l'essenziale: «le massime di questo autore tendono tutte all'instaurazione»³³. Ora, questa instaurazione del principato è quella «novità» che

27 Ivi, p. 302.

28 Bisogna qui seguire fedelmente la lettura di Nietzsche di Deleuze. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche*, tr. it. di F. Rella, Milano, SE, 1997.

29 Nel 1640, anno in cui lo leggeva, era apparso un libro sulla legittimità della restaurazione del suo casato, rovesciato nella battaglia della Montagne-Blanche del 1620. Si pensa che Descartes fosse alla, se non della, battaglia.

30 Lettera del 10 ottobre 1646, in R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2311 (AT 4, p. 522, tr. mod.).

31 [*Ibidem* (AT 4, p. 521).]

32 [Ivi, p. 2319 (AT 4, p. 531).]

33 [Ivi, p. 2309 (tr. mod.) (AT 4, p. 520)]. La traduzione italiana rende «établissement» con «stabilità», con l'effetto di capovolgere il senso del discorso della Principessa Elisabetta, la quale aveva per l'appunto compreso la «pericolosità» di Machiavelli per il pensiero politico classico (e anche per la pratica politica). «Établissement» indica l'atto dello «stabilire», ma nel senso (opposto a quello di «stabilità») di «instaurazione» come atto innovatore sul piano delle istituzioni e, dunque, della storia. Nel corso di Althusser su Machiavelli cui Regnault si ispira (cfr. nota 2), questo atto è reso con il termine «*commencement*», termine centrale nella filosofia althusseriana e che è per la prima

storicamente non ha avuto luogo, ma è anche ciò di cui Machiavelli trova il luogo teorico. E la novità teorica è ciò che deve garantire che gli esempi possano essere impiegati senza sussunzione, cioè che ci sia sempre un esempio da «instaurare». Esempio si oppone a modello. Nell'ambito della giustizia, si stabilisce un esempio perché le cose non si ripetano più. Ora, è proprio questa instaurazione che impone alla simmetria dell'eterno ritorno l'unilateralità della novità.

Si potrebbe proporre come controprova l'analogia seguente tra Descartes e Machiavelli, il cui criterio formale sarebbe quello di sostituire, alla simmetria « xRy implica yRx », l'asimmetria « xRy implica non(yRx)». Il principe giocherebbe allora in Machiavelli il ruolo del *cogito* in Descartes, il quale in effetti istituisce il rapporto ipermatematico unilaterale dell'«io penso» all'«io sono» (nello stesso senso in cui la linea dritta implica la linea, ma non l'inverso). È allora la metafisica ad essere, in Descartes, il luogo dei rapporti unilaterali, corrispondenti alla nuova politica di Machiavelli; e il dominio simmetrico della Fortuna sarebbe in Descartes l'analogo della storia «ciclica» in Machiavelli:

	DESCARTES	MACHIAVELLI
SIMMETRIA	Fortuna, luogo degli equivoci	Eterno ritorno in storia
ASIMMETRIA	Decisione del <i>cogito</i>	Instaurazione del principe nuovo

Ma se si considera che per Descartes il principe è l'autore della propria legittimità, si potrebbe anche proporre quest'altra configurazione, la quale renderebbe analoghi non tanto dei rapporti formali, ma dei domini:

	DESCARTES	MACHIAVELLI
IL DATO	Fortuna: bisogna supportare il principe legittimo	Instaurazione del principe nuovo, che infine decentra l'eterno ritorno
LA METAFISICA	Il <i>cogito</i> : unilaterali di diritto	La Storia trascendentale: l'eterno ritorno

Ora, la possibilità stessa di queste due analogie e l'impossibilità di preferire l'una all'altra sono sufficienti per dimostrare che una tale struttura non è significativa e deve essere abbandonata. Apparentemente, il Principe è come un *cogito* e il *cogito* come un Principe. Ma in realtà essi appartengono a campi differenti. Apparentemente, i campi istituiti da ciascuno degli autori (la metafisica, il materialismo storico) hanno la funzione di introdurre un ordine nel campo ambiguo della Fortuna, ma ciò avviene per mezzo di operazioni radicalmente diverse: in Descartes, la metafisica rende di diritto possibile la sussunzione dei casi sotto la regola che ci porta a scommettere sulla legittimità del principe; in Machiavelli, è il materialismo che rende impossibile la sussunzione degli esempi sotto alcuna regola: è questo ciò che sovverte la nozione stessa di regola e la storicizza esemplificandola. Insomma, da qualunque lato guardiamo le nostre analogie, ce n'è sempre uno che fa riemergere la differenza. Per l'appunto, il fatto che Machiavelli dichiara che non si dà legge che dell'oggetto di cui essa può essere la legge (non esempio della legge, ma

legge dell'esempio, così come ci saranno in Marx leggi *del* modo di produzione capitalista) basta ad escludere qualsiasi ricorso ad un analogismo strutturale. In qualunque modo cerchiamo di tenere in piedi una analogia tra due oggetti, uno dei due in particolare – e non: *uno dei due indifferente* – vi si sottrae. Bisogna dunque che manteniamo aperta una rottura³⁴ tra Machiavelli e Descartes, senza tenere conto della differenza d'epoca e ammettendo, comunque, che Machiavelli non avanza granché al di là di essa.

Per riassumere: dire che una differenza non si lascia «strutturare» significa denotare l'effetto di una rottura; e per dare ragione di questa differenza e indicare questa rottura è sufficiente sottolineare che il processo di esemplificazione è in Machiavelli tale per cui egli non può far passare le leggi che enuncia né per sussunzioni razionaliste, né per generalizzazioni empiriste. Machiavelli non è né razionalista, né empirista; non è però nemmeno uno scienziato, e ciò impedirebbe in effetti di definire la sua rottura «epistemologica» in senso bachelardiano. Se non fosse che, dato che nessuno è in grado di rimanere nella rottura, né Descartes, né Machiavelli, né noi, né io, bisogna ben essere o al di qua o al di là di essa; e se non fosse che è il fatto di aver costituito una scienza ciò che costituisce tanto la rottura quanto l'averla attraversata. Non c'è dunque rottura che non sia epistemologica. Così, per assegnare a Machiavelli il suo posto si potrebbe riprendere la formula che Canguilhem applica a Galileo: «non diceva il vero: era nel vero»³⁵ – con la differenza che Machiavelli, nel vero, non dice granché – anche se, cavaliere solitario, azzarda qualche passo.

Tentiamo ora di chiarire una posizione tanto instabile.

34 [Rendiamo, qui e nelle seguenti occorrenze, «*coupure*» con «rottura», in linea con la terminologia althusseriana di ispirazione bachelardiana (e in linea con le traduzioni italiane correnti), cui Regnault si riferisce]

35 G. Canguilhem, *La signification de l'œuvre de Galilée et la leçon de l'homme*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences» 17, 68-69 (1964), p. 218.

I- Archimede, secondo Pappo: «datemi un punto d'appoggio, e solleverò il mondo».

II- Descartes: «Come Archimede non chiedeva che un punto d'appoggio, purché saldo e immobile, per spostare la terra intera, anch'io potrò avere grandi speranze, se mai scoprirò anche soltanto pochissimo di certo, appunto, e fermo»³⁶ (indica con ciò il *cogito*).

III- Machiavelli: «nè voglio sia imputata presumptione, se uno uomo di basso et infimo stato ardiscie discorrere e regolare e governi de' principi. Perché, così come coloro che disegnano e paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' luoghi bassi si pongano alto sopra ' monti; similmente, ad cognoscere bene la natura de' populi bisogna essere principe, et ad cognoscere bene quella de' principi conviene essere popolare»³⁷.

IV- Descartes: «Del resto, non condivido l'opinione di questo autore nemmeno in quel che dice nella Prefazione [segue il riassunto del testo precedente]. Infatti la matita rappresenta solo le cose che vediamo da lontano; ma le principali ragioni delle azioni dei principi risiedono spesso in circostanze così particolari che, se non si è principi o non si è stati messi a lungo a parte dei loro segreti, non le si saprebbe immaginare»³⁸.

1) Dalla prima proposizione si dedurrà che ci si può sempre collocare su Sirio per vedere Archimede sollevare la terra, ma solo procedendo per immagini, o illusioni. Infatti, il punto di Archimede è un «punto del sapere»; un buon archimedeo, platonico nell'anima, sa che l'esperienza è inutile e che solo la meccanica prova la possibilità di un tal punto, senza che nessuno lo occupi. Non restano allora che due posizioni possibili: essere sul punto decentrato della scienza, o restare sulla superficie rotonda di ciò che non è scienza.

2) Se si applica questa deduzione alla seconda proposizione, non resta che il punto d'appoggio del *cogito*, poiché tutti i punti d'appoggio, terrestri o storici, vacillano nell'equivoco. La garanzia del *cogito* è allora solo Dio, suo contrappunto: «Singolarmente – scrive Lacan – Descartes segue la strada del preservarlo [il *cogito*] dal Dio ingannatore, e con ciò è il suo partner ch'egli preserva al punto di spingerlo all'esorbitante privilegio di non garantire le verità eterne se non per il fatto di esserne il creatore»³⁹. La quarta proposizione conferma la seconda e nega che il punto d'appoggio del *cogito* possa essere un punto di vista sulla Storia. Ognuno, Principe compreso, non ha per sé che il proprio *cogito*; ed anche a supporre che il Principe abbia, per grazia divina, un'idea chiara e distinta a noi inaccessibile sulla legittimità della sua presa del potere, rimarrebbe comunque vero che nessun suddito⁴⁰ avrebbe più diritto di esame di quanto un *cogito* ne avrebbe su un altro *cogito*. Lacan dice inoltre: «'Cogito ergo sum' ubi cogito sum... Beninteso ciò mi limita a non esserci, nel mio essere, che nella misura in cui penso che sono nel mio

36 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* cit., p. 40 (AT 7, p. 17).

37 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., pp. 109-110. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 273, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2003, pp. 282-283.

38 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2287 (AT 4, 492)]. Nella lettera del 10 Ottobre 1646 [Ivi, p. 2311 (AT 4, p. 522)] si trova l'ultima ripresa, da parte di Elisabetta, di questa ripresa di Descartes.

39 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 856, tr. it. cit., vol. 2, p. 870.

40 [Com'è noto, in italiano l'ambivalenza del termine francese «sujet», al contempo «suddito» e «soggetto», viene persa. In queste pagine va tenuto presente il riferimento al *sujet* lacaniano.]

pensiero; in quale misura io lo pensi veramente, non riguarda che me, e, se lo dico, non interessa a nessuno»⁴¹.

3) In Machiavelli, il pensiero del Principe interessa il pensiero del suddito. Ciò senza dubbio significa che sono gli uomini a fare, o perlomeno a scrivere, la propria storia. Ma se applichiamo la deduzione precedente a questa proposizione III, ciò significa allora che non ci sono che due punti: il punto di vista di una scienza che, poiché ricorre all' esemplificazione storica, cessa di essere platonica e diviene sperimentale, e che diventa perciò allo stesso tempo punto d'appoggio per l'instaurazione della novità nella teoria e punto di applicazione in cui questa instaurazione prende il proprio posto all'interno della storia.

Ciò che dobbiamo concludere da questo confronto di topiche è che c'è sempre solo un punto per volta a partire dal quale può darsi sapere; che in Archimede e in Machiavelli questo «punto del sapere» è assegnabile e si raddoppia con un punto di applicazione (la Terra, la materia storica); la differenza tra i due è però che se si è platonici non c'è bisogno di sperimentare, mentre invece l'esperimento è d'obbligo se si è machiavelliani.

In Descartes non c'è che un punto *di vista*, che è quello della filosofia e della metafisica, e al quale tutti gli altri devono essere rapportati.

Soprattutto, bisogna notare che al di fuori dei punti appena designati non se ne danno altri, e in particolare nessun *tertium punctum*, nessuna Sirio da cui considerare assieme Descartes e Machiavelli; e il punto epistemologico in cui ci situiamo per designare la rottura tra loro è esso stesso, senza dubbio, solo un punto di vista: non cartesiano, ma altrettanto filosofico. Ecco perché, in nome dell'impossibilità di trovare una struttura senza differenza che includa sia Descartes che Machiavelli (ed anche, in nome del numero finito e limitato delle posizioni possibili, una struttura che integri assieme il XVI secolo e Machiavelli), bisogna escludere ogni ricorso ad una configurazione archeologica⁴².

Una metafisica senza rottura non può concordare con un pensiero che subisce da parte a parte la rottura che, sulla base di un campo di empiricità di cui esso non riesce a sbarazzarsi altrettanto bene che la metafisica, lo situa in un campo nuovo che esso non percorre né domina, ma in cui si svolge. Di una tale sovrapposizione, se la si volesse sostenere, soffrirebbe tanto il sistema cartesiano che l'instaurazione machiavelliana.

Questo andirivieni tra il punto di vista e il punto d'appoggio che è *Il Principe* (io vi appoggio con il mio sapere, voi appoggiatevi con le vostre armi), e che è l'attestazione sperimentale della scienza storica, non può coincidere con l'esclusione cartesiana della fortuna come luogo degli equivoci, con questo punto di vista universale che ha bisogno di tutta l'evidenza più immobile per percepire i propri contenuti, e della bontà del Dio vero per autorizzare i propri spostamenti. Questo è il motivo per cui la *res extensa* è priva di punti privilegiati. Il cartesianismo è un quasi-eleatismo, non una dialettica.

L'operazione essenziale della metafisica cartesiana non era tanto il fatto di riempire o bloccare questo spazio del vero che Machiavelli aveva aperto, pur senza dirlo (ancora si

41 Ivi, p. 516; tr. it. cit., vol. 1, p. 511. [Più precisamente, il testo di Lacan recita: «'cogito ergo sum', ubi cogito, ibi sum...».]

42 È ciò che lascia intendere M. Foucault a proposito della politica in *Les mots et les choses*, quando spiega che il sistema di adeguazione delle ricchezze alla configurazione che esso implica avviene sempre al prezzo di una trasformazione dalla quale la storia naturale, già teorica per natura, è esente: «le ricchezze sono segni prodotti, moltiplicati, modificati dagli uomini; la teoria delle ricchezze è connessa da un capo all'altro con una politica» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 218, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1970, p. 225).

appella alla virtù per nominare l'instaurazione); ma piuttosto di negarlo: ed è questa la funzione della teoria delle idee chiare, che le nega alla politica. Ci si guardi dal genetismo: diciamo la funzione, non il fine. Il *cogito* non è il rifiuto della politica come scienza, ma il mezzo per farne a meno. Non può quindi esserci politica cartesiana. O piuttosto sì: la politica cartesiana è una politica come un'altra; non una scienza, ma una strategia.

III. «La bilancia in cui le congetture sul passato fanno oscillare le promesse del futuro»⁴³

Se materialismo vuol dire abbandonare la sussunzione degli esempi sotto una legge razionale, ed adottare il punto di vista epistemologico per il quale non c'è teoria che *dei* suoi propri oggetti, si ammetterà che il materialismo epistemologico di Machiavelli costituisce un esempio di metodo storico. È questo materialismo che, più sopra, cercavamo di portare alla luce. Ma così, dimostrando con l'esempio che non si danno che esempi, si ottiene un materialismo *in* storia, e non un materialismo *della* storia; quest'ultima rimane un oggetto *dato, incontrato*, invece di essere un oggetto da costruire. Allora il materialismo stesso sarebbe un progetto epistemologico, la fedele filosofia di una scienza a venire, una nottola che ha spiccato il volo troppo presto, un mostro. Così, per dimostrare che si tratta di altra cosa della storia in quanto letta o fatta, bisognerebbe che si trattasse della storia in quanto costruita, o in quanto se ne fa la teoria. Non diremo qui che Machiavelli sia arrivato a tanto, ma solamente che ne ha mostrato l'intenzione e la direzione e che si è dotato del minimo dei mezzi per farlo. La soluzione è la seguente: Machiavelli non si accontenta della storia *data*, e non costruisce la teoria della storia; piuttosto, egli resta tra le due, e ciò acquista un senso se diciamo che egli *disfa* la prima storia. Per vederlo, i concetti di storicizzazione primaria e secondaria ci serviranno ora da chiave di lettura.

Li introdurremo nelle seguenti proposizioni, che riassumono un passo della fine del primo capitolo della relazione al congresso di Roma⁴⁴, in cui Lacan ha scelto precisamente il punto che comanda dall'alto tutte le cosiddette scienze dell'interpretazione. Non nuocerebbe agli storici andarselo a vedere, dato che essi continuano ad oscillare tra la catena empirica degli eventi e la carne idealista della resurrezione, lasciando una delle due sedie sempre vuota.

I.

Il fatto è che per Freud [si tratta] di rimemorazione cioè di storia, facendo poggiare unicamente sul coltello della certezza di data la bilancia in cui le congetture sul passato fanno oscillare le promesse del futuro. Siamo categorici: nell'anamnesi psicoanalitica non si tratta di realtà, ma di verità, giacché è effetto di una parola piena il riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future, quali le costituisce quella poca libertà con cui il soggetto le rende presenti⁴⁵.

Ne segue che che la storia deve tenere conto:

43 [Si tratta di una citazione da Lacan. Cfr. nota seguente.]

44 [Si tratta del testo di Lacan *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* cit. Cfr. nota 2.]

45 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 256; tr. it. cit., vol. 1, p. 249.

a) del coltello della certezza di data: questo è l'intollerabile punto di realtà di cui la storia (del soggetto) non può fare a meno, e il solo senso che la parola «realtà» dovrebbe d'ora in poi avere: un nucleo di impossibilità, secondo l'espressione di Lacan, ovvero il minimo empirico che, essendo minimo, non è nemmeno empirico (che il collo di Luigi XVI sia stato tagliato è certo un fatto, un «reale», ma sapere quello che ciò ha significato e significa non è dell'ordine della realtà, ma della verità⁴⁶);

b) del fatto che questo coltello senza dimensioni non può assegnare alcuna data senza che il fatto prodotto sia già sottomesso alla storicizzazione primaria: «gli eventi si generano in una storicizzazione primaria, in altri termini la storia si fa già sulla scena dove la si reciterà una volta scritta, nel foro interno come nel foro esterno»⁴⁷;

c) del fatto che le congetture di un discorso conscio su un passato già di per sé storico non possono essere altro che il lavoro di una storicizzazione secondaria, che ha bisogno di costruire retrospettivamente la prima storia operando, su ciò che resta di essa, le distorsioni necessarie per tenere un discorso «ricucito» di menzogne o spazi bianchi⁴⁸.

II.

Il lavoro terapeutico o scientifico consiste nello «scucire» le distorsioni secondarie che persistono sotto la censura, e che se ne sono nutrite negativamente, fino a che sia terminata la «storicizzazione attuale», che consiste nel dire al soggetto non tanto: «il tuo inconscio era in realtà la tua storia», ma «la tua 'storia' era, in realtà, l'inconscio». In questo senso, la storicizzazione primaria trova il suo posto dopo la storicizzazione secondaria. Si è dunque approfittato del minimo di libertà del soggetto per far vacillare il coltello e per sostituire, alla storicizzazione distorsiva del discorso conscio, la storia vera che, per il fatto che riconduce questo discorso alle sue pretese origini, è la sola a poter liberare il discorso «ricucito» dalle sue distorsioni, dai suoi orli e dai suoi strappi, e a poter «riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future».

III.

Bisogna applicare ciò che precede alla Storia. Applicare non è la parola giusta, perché qui si tratta della stessa struttura, e non c'è alcuna ragione per inscrivere in questo gioco di storicizzazioni e retrospezioni alcuna istanza che permetta di differenziare tra aspetto individuale e aspetto collettivo. L'inconscio, si sa, non è più collettivo per Freud che per Marx; e le categorie di individuo e società vanno qui lasciate alle false questioni dei sociologi romantici. Ma abbiamo tutto il diritto di sollevare a questo punto il problema della «presa di coscienza» in Marx, il quale, nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, le lascia fare il suo corso, senza incanalarla né gonfiarla, tra le dighe del modo di produzione, quando parla delle «forme ideologiche nelle quali gli uomini prendono coscienza» del conflitto tra le forze produttive e i rapporti di produzione; e quando chiede che si distingua attentamente tra queste forme e la scienza di questo conflitto (si aggiungerà: e anche, dalla scienza di queste forme)⁴⁹.

46 «[La] storia costituisce... l'emergenza della verità nel reale». Ivi, p. 257, tr. it. cit., vol. 1, p. 251.

47 [Ivi, p. 261; tr. it. cit., vol. 1, p. 257.]

48 Si vorrà ben evitare di considerare il nostro ordine di esposizione – a meno di non voler comprendere nulla di esso – come a sua volta storico. Tempo, se si vuole, del sapere.

49 Si potrebbe mettere a confronto la frase di Marx «l'umanità si propone soltanto i compiti che può realizzare» [K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Band 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, p. 9, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica*

IV.

Ciò che precede va a maggior ragione applicato alla politica, la quale, in quanto azione, presuppone una libertà e un fine; ed è questo che fa al massimo grado emergere la verità nel reale.

Ora, queste considerazioni del fine e del compito da realizzare ricevono il loro statuto teorico nel momento in cui viene chiarito che la storicizzazione secondaria ha, in primo luogo, la funzione in atto di un *ideale* (e si potrebbe dire, con Kant, di un imperativo, poiché qui si tratta di ciò che definirebbe l'azione politica in quanto «pratica»). Come sostiene Lacan, è questo il ruolo delle «pretese leggi della storia», nella misura in cui esse sono eminentemente progressiste e nella misura in cui danno alla storia la forma biologica dello sviluppo di un embrione (rappresentando la storia come un compito o un ideale non si esce infatti da questo genetismo). Cospirano a questo progetto – tale, infatti, è – tanto Bossuet quanto Comte e il Marx della «presa di coscienza», così come *per necessità* ogni uomo politico e Machiavelli stesso, come testimonia il seguente passo dei *Discorsi*:

Affermo bene di nuovo questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare le fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi e non rompergli; debbono bene non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse e incognite, hanno sempre a sperare e, sperando, non si abbandonare in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si truovino⁵⁰.

Ma, applicando ancora i principi enunciati più sopra, bisogna aggiungere: la storicizzazione secondaria non è la scienza, e chi dispone di una scienza della storia, o di qualcosa che gli somigli, deve andare più lontano: deve cioè ricondurre alla storicizzazione primaria gli ideali censurati (più resistenti proprio per essere stati censurati) dei soggetti e dei popoli per arrivare ad estirpare il trauma primitivo e ad ottenere guarigioni nell'analisi e nella storia. Il fatto è che chi si riempie la bocca soltanto col «progresso», e che lo applica a sé come se fosse un embrione, non vuole né cambiare, né guarire.

Stabiliremo dunque una differenza di principio tra gli autori della storicizzazione secondaria e quelli della scienza (possibile o reale), cioè in definitiva quelli della storicizzazione primaria, della storia senza distorsioni né censure. Ai margini della chiacchiera menzognera che occupa il centro della scena, bisogna che ci sia posto – un posto ambiguo e vacillante – tanto per gli storici della storicizzazione primaria che per gli scienziati, capaci di «disfare» le pagine ufficiali e di smantellare i macchinari della coscienza. Una tale coincidenza non può che avere luogo nella storia. Quando diciamo che Machiavelli è al di là della rottura e che, però, non azzarda che un piccolo passo al di là di essa, non vogliamo attribuirgli altro posto che quello; un posto instabile, certo, ma che non lascia alcun spazio vacante per gli storici ufficiali.

A) Gli storici «secondari» dei tempi classici saranno quelli che avranno offuscato l'usurpazione del principe e che, nascondendo il fatto che i traumi primitivi erano già stati un evento storico e non un'origine innocente, abbozzano una storia continua e pro-

dell'economia politica, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 5] con quella di Lacan, citata sopra, sulla libertà del soggetto tra le contingenze passate e le necessità future. Questo *entre-deux* del soggetto è lo spazio che gli resta per prendere coscienza di un compito, con l'aiuto della scienza.

50 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro II, XXI, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 1, p. 921.

gressiva. Questo tipo di storia comincia forse quando Polibio (che Machiavelli leggeva) scrive, nella prefazione al suo primo libro:

come la fortuna ha vòlto quasi tutte le vicende del mondo verso una sola direzione, e le ha costrette tutte a dirigersi verso una sola e stessa mèta, così bisogna, per mezzo della storia, presentare ai lettori in un'unica visione complessiva i modi con cui la fortuna ha agito per portare a compimento le vicende universali. E infatti è stato soprattutto questo che ci ha invitato e spinto a intraprendere l'opera storica; e insieme a questo anche il fatto che nessuno dei nostri contemporanei si è dedicato a una trattazione generale delle vicende storiche [...] Nessuno pensa di esaminare, almeno per quanto ne sappiamo noi, l'ordinamento generale e complessivo degli eventi, quando e da dove prese avvio e come giunse a compimento⁵¹.

Questo tipo di storia si ripresenta quando Bossuet divide in epoche una Storia Universale monarchizzata fino al midollo. Storici del progresso, dell'ideale e della speranza.

«Un giorno tutto andrà bene, ecco la nostra speranza; tutto è bene oggi, ecco l'illusione»⁵²,

dice Voltaire, altro storico progressista, che non si accorge di dire in due versi la stessa cosa: se «un giorno...», perché non «oggi»?

Anche Machiavelli ricorre talvolta a questo genere di storia quando vuole incoraggiare, rassicurare, e allo stesso tempo ingannare. Ma questo è il lato trascurabile di Machiavelli.

Possiamo ora dedurre per differenza, all'interno di questo concerto, le discordanze rispettive di Descartes e (del lato essenziale) di Machiavelli.

B) Descartes, si ricorderà, si trova al di qua dei limiti del classicismo, pur avventurandosi talvolta fino a questi limiti stessi. Ne deriva che egli difficilmente procede alle storicizzazioni secondarie se non in via negativa, per negazione. Altrimenti detto, egli dichiara due cose:

La prima è che il principe è egli stesso autore della legittimità della propria presa del potere. Con ciò, egli designa di fatto la storicizzazione primaria che non può non definire ogni evento: un preteso stadio istintuale è prima di tutto una stimate storica: «pagina di vergogna che si dimentica o si annulla, o pagina di gloria che obbliga»⁵³. Ciò vale per il principe, che è immediatamente lo storico di se stesso.

Poi, che ne deriva che nessuno può spettegolare sul principe. Ciò ricopre immediatamente la storicizzazione primaria d'un manto di illeggibilità, al quale non si può a dire il vero imputare di dissimulare nulla: il re è nudo, ma nessuno lo vede, e nessuno vede nemmeno il manto. Un Bossuet ricama ancor più ampi ornamenti intorno alle azioni dei principi: di esse fa delle epoche. Dunque per Descartes non si dà Storia, essendo la Storia

51 Polibio, *Storie*, 4 voll., a cura di D. Musti, Milano, Rizzoli, 2001-2003, qui vol. 1, pp. 199-201.

52 «Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; / Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion». Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in Id., *Œuvres Complètes*, Paris, Institut de France, 1876, vol. 12, p. 513, tr. it. in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla Catastrofe: l'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 8.

53 J. Lacan, *Écrits* cit., p. 261, tr. it. cit., vol. 1, p. 255.

primaria affare dei principi, meglio posizionati di noi, ed essendo la Storia secondaria soltanto il fumo bastevole a nascondere quella primaria. Questa assenza di storia è dovuta al fatto che la verità non può essere spiegata a parole: l'evidenza evita la storicizzazione.

C) Quanto a Machiavelli, egli passa il suo tempo a leggere Tito Livio, cioè ad esaminare le origini prima che qualcuno ci ricami sopra (e poco importa che qui Roma abbia il ruolo di origine): Machiavelli è colui che porta l'efficacia dell'inconscio tanto sulle prese di potere passate che sul potere da prendere un giorno – da prendere presto. Egli va annoverato tra gli storici della «riconduzione», il cui ruolo presenta una parentela con l'analista. Si situa ai margini dell'ideale e del progresso. «Ai margini», come testimoniano questi due passi:

1) Il primo capitolo del Libro III dei *Discorsi*⁵⁴ si intitola: «A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessaria ritirarla spesso verso il suo principio». In questo capitolo Machiavelli spiega che questo ritorno alle origini ha la funzione di riaffermare un potere: «dall'una all'altra di simili esecuzioni non vorrebbe passare, il più, dieci anni; perché, passato questo tempo, gli uomini cominciano a variare con i costumi e trapassare le leggi»⁵⁵. Si tratta del processo di storicizzazione secondaria. Bisogna allora disfarlo e ritornare alle origini, sia che si sia costretti dagli eventi, sia che si faccia per propria decisione: questa decisione può allora prendere la forma simbolica di un «recupero dello Stato».

Dicevano a questo proposito quegli che hanno governato lo stato di Firenze dal MCCCCXXXIII al MCCCCXCIII, come e' gli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato, altrimenti era difficile mantenerlo; e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tempo battuti quelli che avevano, secondo quel modo di vivere, male operato. Ma, come di quella battitura la memoria si spegne, gli uomini prendono ardire di tentare cose nuove e di dire male, e però è necessario provvedervi ritirando quello verso i suoi principi⁵⁶.

Non è un caso se Machiavelli stesso, principe della scienza, allorché effettua questa processione verso le origini, la celebra con un certo ornamento:

Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto nei panni reali e curiali; e rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per 4 ore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro. E perché Dante dice che non fa scienza senza lo ritenere lo avere inteso, io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e composto uno opuscolo De principatibus, dove io mi profondo quanto io posso nelle cogitazioni di questo subbietto, disputando che cosa è principato, di quale spezie sono, come e' si acquistano, come e' si mantengono, perché e' si perdono⁵⁷.

54 Althusser ha saputo estrarre adeguatamente questo capitolo dalla sua ganga liviana.

55 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, I, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 2, p. 463.

56 Ivi, p. 953.

57 N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 Dicembre 1513*, in Id., *Opere di Niccolò*

In questa lettera si ritrovano la storicizzazione secondaria (la veste di fango e di loto), il ritorno alla storicizzazione primaria (il dialogo coi morti), il momento della scienza (col suo «tempo per comprendere» e il suo «momento di concludere»).

2) Ma si può anche effettuare questo ritorno ai principi in maniera altrimenti che simbolica, ricorrendo alla virtù di un singolo cittadino. Allora non si tratta più di riconduzione, ma di instaurazione. È ciò che è previsto dal capitolo citato, ma anche da tutta la fine de *Il Principe*, che chiede a Lorenzo De' Medici o a X di introdurre nella materia della storia una forma che sia la sua, e di levare lo stendardo della novità. La novità era così sottolineata:

oltre a di questo, qui si veggono straordinarii senza exemplo, condotti da Dio: il mare si è aperto, una nube vi ha scorto il camino, la pietra ha versato acque, qui è piovuto la manna, ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. Il rimanente dovete fare voi⁵⁸.

Il rimanente: intendiamo la scienza storica sperimentale che Lorenzo si affretterà a mancare e di cui Machiavelli è il solo a brandire le insegne. La bilancia che fa dell'esiliato di San Casciano un solitario vittorioso, e del principe De' Medici il rappresentante di tutti i fallimenti⁵⁹ dell'Italia che sarà presto sottomessa dalle potenze europee, non si appoggia su altro che sulla lama a doppio taglio del ritorno alle origini. Perché se ritornarvi significa riassicurarsi il potere, la vittoria andrà a chi vi ritornerà per primo. Ma chi vi ritorna è forse già passato più volte di là. Così la Chiesa, spiega Machiavelli, nei suoi grandi Ordini regolari e nella conversione che ha operato su se stessa per mezzo di San Francesco e San Domenico, si riassicura un antico potere, quello dei confessionali dove si spiffera e si divulga la bontà di quelli che governano. Quello che resta da fare è perciò chiaro: far ripassare per le origini qualcuno che non v'è mai passato; e ciò comporta di necessità che costui disfaccia tutto ciò che le ha ricoperte. *Il Principe* ha la precisa funzione di sviluppare la seconda possibilità del ritorno ai principi, confidata allora alla sola virtù dell'innovatore.

Machiavelli cit., vol. 3, p. 426.

58 N. Machiavelli, *De Principatibus* cit., p. 392.

59 G. Mounin avrebbe in questo senso ragione di dare a Machiavelli l'appellativo di «profeta disarmato» (G. Mounin, *Machiavel*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 202). Il libro di Mounin fa un'eccellente opera di disincrostazione, di riconduzione a Machiavelli. Sfortunatamente, la tesi per cui Machiavelli non può essere considerato né precursore né fondatore della scienza marxiana perché ignora l'economia (il che è vero) ci sembra insufficiente per contestare il materialismo di Machiavelli nella trattazione della storia che abbiamo cercato di provare. Il fatto è che Mounin sostiene che «sia prima che dopo Machiavelli ci sono sempre state due soluzioni, metafisiche, eterne», che sono la compatibilità o incompatibilità della morale e della politica. Noi pensiamo che Machiavelli si situi al di fuori di questo dibattito tra due termini, che la separazione riconcilia e la riconciliazione separa. La relazione tra morale e politica è propriamente un non-problema per Machiavelli e senza dubbio un non-problema *tout court*. Tutto quel che si è accumulato sotto il nome di «machiavellismo» non è che la re-inscrizione in questo dibattito di una novità che non ha nulla a che fare con esso. D'altra parte Mounin aggiunge (cfr. pp. 224-225) che questa opposizione è, prima che filosofica, nei fatti. Questo è adottare un realismo della «cosa prima della parola», della «cosa meno la sua parola». Specchio eterno! Arriverà un giorno un Archimede del linguaggio che scriverà con forza: «datemi una morte pura e semplice e crederò alla realtà!». Ma questo Archimede è già venuto.

Nel capitolo dei *Discorsi* sull'origine si legge inoltre: «questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini, 'quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione'»⁶⁰.

Il corpo – che sia quello degli uomini o il *corpus* della storia – è dunque proprio la cosa storicizzata dalla quale bisogna rimuovere, per curarla, ciò che ha prodotto, e aggiungere ciò che la rianimerà.

Laddove la medicina di Descartes si accontenta (sempre meno verso la fine, è vero) della natura e del suo esercizio meccanico, Machiavelli vedeva l'origine e la retrospezione.

Se è una natura, non è più un'origine, e se è un'origine, è una storicizzazione. Nella natura, quella che la Grazia visita e in nome della quale Descartes proclama il suo «lasciate fare il principe, lasciatelo passare», Machiavelli vedeva già il trono dell'usurpazione; non c'è trono che già usurpato, e non c'è natura che non cerchi con la sua chiacchiera di giustificare quello, e se stessa.

A lato di Descartes e Machiavelli, a lato del problema, ci sono gli storici dell'ideale e dello sviluppo. Tra Descartes e Machiavelli, questo malinteso: sospensione del giudizio nel primo, per male interpretare i *Discorsi* del secondo sui nomi propri del passato e del presente che si inscrivono o si ripetono nel libro distorto. Questi nomi propri esemplari⁶¹ rendono evidente quel rifiuto di sussunzione che abbiamo chiamato materialismo, e si circondano di giustificazioni che è compito di uno di essi, «Machiavelli», scritto nei margini, ricondurre alla loro iscrizione originale, rischiando di rinforzare la traccia del nome come pure di cancellarla per sempre. Lavoro di destoricizzazione, che libera lo spazio per la scienza storica, ma rimane però sulla sua soglia.

Perché non esiste storicizzazione di una scienza, ma storicità⁶².

Discorso latente

Il lettore è dispensato dal lieve delirio che si profila. In che modo si comprenderà il fatto che, se in Descartes non c'è che una strategia, quelli che gli attribuiscono una *politica* «indigent curatione», hanno cioè bisogno della cura e della riconduzione? Una cura è proprio ciò che Elisabetta domandava a Descartes:

Mi si promette, in Germania, abbastanza tempo libero e tranquillità per poterlo studiare, mentre io non porto lì tesoro più grande, e da cui voglia trarre più soddisfazione, dei vostri scritti. Spero che mi permetterete di portare le *Passioni*, sebbene non sia stata capace di calmare quelle che la nostra ultima disgrazia ha suscitato. Era necessario che la vostra presenza fornisse la cura che né le vostre massime né i miei ragionamenti hanno potuto trovare⁶³.

60 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, I, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli* cit., vol. 1, tomo 2, p. 463.

61 Si veda l'inizio de *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, dove Marx comincia i suoi calcoli sulle classi a partire dalle sostituzioni dei nomi propri operate dalle rivoluzioni di Cromwell, del 1789 e del 1848. È così che si scrive la storia.

62 Il cui concetto è da costruire. Cfr. L. Althusser, *I difetti dell'economia classica. Abbozzo del concetto di tempo storico*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1996 [1965], p. 272, tr. it. a cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 180.

63 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2231 (AT 4, p. 448).]

Cura nel senso delle cure termali; ma cos'è questa «ultima sfortuna»?

Elisabetta morì nel 1680 come Badessa nel monastero luterano di Herford, inabissata nella devozione, naufragata contro tutte le idee chiare, incupita da un «*entourage* di persone la cui devozione malinconica ella viveva come un martirio»⁶⁴. Non ricordava per mezzo di quale meccanica colui che l'aveva lasciata trent'anni prima le spiegava questa malinconia?

Perché infine colui al quale ella diceva: «Era necessario che la vostra presenza fornisse la cura che né le vostre massime né i miei ragionamenti hanno potuto trovare» era morto lontano da lei, nel 1650, presso (e per colpa di) una regina mattiniera, e con tanto di trono. Il suo transfert su di lui di tutto ciò di cui le cure dei suoi, per proliferazione, l'avevano privata, avrebbe dovuto portarlo («tenendo tutto nel suo cuore») per trent'anni sulla sua propria ragione – il solo bene che, essendo il meglio distribuito, le restava di un morto.

Perché infine, ritornando a quell'anno 1646 quando questa presenza le doveva venire a mancare definitivamente, non aveva lei affidato le sue cure a quelle fontane miracolose di cui egli le aveva parlato a L'Aia? Queste fontane sarebbero potute essere altrettanti codici, punti di riferimento capaci di richiamarla all'ordine della ragione d'un tempo, ma senza poterne prendere il posto in assenza del filosofo.

Ecco perché nella lettera del 10 Ottobre 1646⁶⁵, che è un compendio di tutta la vita della principessa, ella procedeva già per lacune, e di palo in frasca: condensava tutta la sua vita di esiliata e tutto il risentimento per il trono usurpato in Machiavelli, e spostava il Dottore dei Principi nel filosofo Descartes:

Trovo che la regola che osservate nella sua prefazione sia falsa: egli non ha infatti conosciuto nessuno che con la vostra stessa perspicacia abbia visto ciò che essa si propone, e di conseguenza <nessuno> che, da privato e lontano dagli impicci del mondo, sia nondimeno capace di insegnare ai principi come devono governare, come appare da quel che ne scrivete⁶⁶.

E con questo ripetuto transfert epistolare passa poi alla fontana de L'Aia, che nel seguito della lettera (del 10 Ottobre 1646) fa vacillare la sua ragione malgrado le apparenze⁶⁷: quell'acqua chiara e distinta è una purga potente, ma è anche un'acqua biancastra, mischiata di latte, «rinfrescante, da quel che dicono», che trionferà su di lei nel suo

64 [J. Chevalier, *Lettres sur la morale* cit., p. xii.]

65 [Nel testo originale la lettera è datata 10 Dicembre 1646, evidentemente per errore]

66 [Ivi, p. 2311 (AT 4, p. 522)]

67 [Regnault si riferisce qui al passo seguente della lettera di Elisabetta, che viene subito dopo quello riportato alla nota precedente, con netta soluzione di continuità (dove l'idea del procedimento «di palo in frasca»): «Ero lontana meno di una lega da Cheuningen, dove abbiamo incontrato la parte della famiglia di qui che ne proveniva. Il Signor Elettore voleva portarmi a visitarla; ma, poiché il resto della compagnia optava per un altro passatempo, non osavo contraddirli e mi sono accontentata di vederla e gustare l'acqua della quale vi sono diverse fonti dai diversi gusti. Se ne usano tuttavia soprattutto due, di cui la prima è chiara, salata ed è una purga potente; l'altra, un po' biancastra, ha il gusto come di acqua mescolata al latte ed è rinfrescante, da quel che dicono. Si parla del gran numero di guarigioni miracolose che si devono loro, anche se non ne ho avuto notizia da persone degne di fede. Dicono giustamente che questo luogo è pieno di poveri, che vantano di essere nati sordi, ciechi, storpi o gobbi e di aver trovato la guarigione in questa fonte. Ma poiché sono dei mercenari e assecondano il gusto di una nazione tanto credula nei miracoli, non credo che ciò debba persuadere le persone ragionevoli». Ivi, pp. 2311-2313 (AT 4, p. 523)]

ultimo giorno. Quale peso farà pendere la bilancia dal lato della chiarezza? Che partito prendere, nell'equivoco? Non c'è nulla come questo messaggio in codice invocato alla fine che attesti il suo bisogno di sapere di più della sua propria storia.

Ed ora eccolo qui, a rispondere all'arbitrario messaggio della principessa con un'arbitraria risposta e, procedendo ad una storicizzazione secondaria delle sue richieste, a servirsi contro Machiavelli delle sue stesse armi: ecco l'accusa di generalizzazione abusiva degli esempi (Cesare Borgia). Poi, rinforzando nella propria risposta del Novembre 1646 le incoerenze prodotte dal procedimento «di palo in frasca» con un «anche» che lo mette a nudo («Vostra altezza ha anche giustamente sottolineato il segreto della fonte miracolosa»⁶⁸), riprende la suddetta Fontana inventando a suo riguardo una rapida e meccanicistica alchimia. La cosa più strana in questa lettera è che egli va all'assalto della sua credulità, producendo in quest'occasione un passo così insolito che Martial Gueroult, in un breve riassunto della vita di Descartes, non ha potuto fare a meno di citarlo «Oso perfino credere che la gioia interiore abbia una forza segreta che renda più favorevole la fortuna»⁶⁹.

Questo invito a fare a meno di lui, bevutasi ogni ragione alla roulette della Fortuna, non risolve forse un dramma più segreto? Andiamo a colpo sicuro: il malinteso di Descartes e Machiavelli per il tramite di Elisabetta, imperniato sui Discorsi dei due Altri. Andiamo a colpo ancor più sicuro: il crimine in occasione del quale ella aveva invitato Descartes a leggere Machiavelli e che ella chiama «la nostra ultima sfortuna» nella lettera di Luglio, poiché, come ci dice Baillet, «corse voce allora che un'azione tanto violenta era stata perpetrata su consiglio della principessa Elisabetta»⁷⁰. Questa azione tanto violenta è l'uccisione da parte di Filippo, fratello di Elisabetta, del Signor de l'Espinay, colpevole di aver «sedotto» la loro sorella Louise:

La principessa Elisabetta, sua sorella maggiore, ragazza virtuosa e che ha mille belle conoscenze e che è di gran lunga migliore di lei, non poteva sopportare che la regina sua madre vedesse di buon occhio un uomo (de l'Espinay) che aveva fatto un tal affronto alla loro casa. Ella incitò i suoi fratelli contro di lui [...] Il più giovane di loro, di nome Filippo, provava il più vivo risentimento per questa ingiuria, ed una sera attaccò de l'Espinay vicino a dove a L'Aia si usa passeggiare la sera⁷¹.

In seguito, l'amante di Louise fu ucciso in presenza di Filippo, e la madre allontanò Elisabetta e Filippo dall'Olanda.

Ora, se il Machiavelli represso ritornava in Elisabetta in quest'occasione, non era perché ella vi potesse rileggere l'autorizzazione a sbarazzarsi dei malvagi, a rimettere nelle braccia di suo fratello la responsabilità di vendicare non tanto la tresca di sua sorella, quanto la disinvoltura della regina di Boemia (ben contenta, ci dice la storia, che sua figlia Louise si divertisse), la loro madre indegna del trono, e perché vi potesse rileggere

68 Ivi, p. 2319 (AT 4, p. 531).

69 Si veda la lettera del Novembre 1646 [R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2317 (AT 4, p. 528)], citata anche da M. Gueroult nel *Dictionnaire biographique des auteurs de tous les temps et de tous les pays*, Paris, Laffont-Bompiani, 1964. Si legga anche il seguito della lettera, sui giochi del caso.

70 [A. Baillet, *Vie de Mons. Des-Cartes*, 2 voll., Paris, Daniel Horetémels, 1691, qui vol. 2, pp. 233-234, cit. in AT 4, p. 450.]

71 Cfr. G. Tallemant des Réaux, *Les belles dames de Paris. Historiette*, 6 voll., Paris, Techener, 1854, qui vol. 2, pp. 287-289, cit. in AT 4, p. 451. Cfr. anche R. Descartes, *Tutte le lettere* cit., p. 2230, n. 2, che rimanda al dossier (non tradotto) delle testimonianze sull'episodio in AT 4, pp. 449-452.

allo stesso tempo l'autorizzazione di fare di suo fratello un Principe nuovo, un Oreste che scongiurasse l'immagine cruciale del Padre detronizzato?

Tuttavia, le fontane della scienza non avrebbero più zampillato per la principessa, che non avrebbe potuto trasmettere il suo casato che alla filosofia speculativa, e il suo Edipo al chiostro. Ci sarebbe stato bisogno di ben altra carne al fuoco della storia, cotta da Freud con la sua cura e da Marx con la sua mandragola.