

Dario Malinconico

Un trône mal déguisé.

Conflitto e istituzione simbolica in Claude Lefort

1. "La repubblica al popolo"? Figurazione di un luogo vuoto

Per analizzare le tesi del filosofo francese Claude Lefort (1924-2010) sul rapporto tra conflitto sociale e "istituzione" politica nella democrazia moderna, vorrei prendere le mosse da una litografia edita a Parigi il 18 novembre 1848, dal titolo "La république au peuple"¹. Stampata all'indomani della promulgazione della nuova costituzione repubblicana ed esemplificativa, proprio per il suo carattere non autoriale, di un'idea politica diffusa, quell'oscura litografia sembra mettere in scena la tensione esistente tra le rivendicazioni democratiche e il loro possibile "riconoscimento" legislativo. In questo senso, potrà servire da utile *exemplum* per introdurre una teorizzazione che, concepita oltre cent'anni dopo, non ha mai nascosto il suo rimando a quel periodo fondamentale della modernità, definito da Lefort – sulla scorta di Alexis de Tocqueville – col senso più ampio di "rivoluzione democratica"², ovvero come il passaggio storico da una società fondata su ceti e privilegi, sostanzialmente immobile, ad una società caratterizzata dall'uguaglianza delle condizioni e dall'assenza di un fondamento assoluto.

Le questioni che affronteremo saranno le seguenti: come può essere inteso il ruolo del conflitto all'interno dell'assetto politico/giuridico di una società? In che modo si può delineare uno spazio simile a ciò che oggi viene chiamato *political agonism*? Infine, qual è il ruolo della democrazia in questo processo? Enucleate attraverso la prospettiva "minoritaria"³ di Lefort, tali domande rinviano alla complessità del "politico", inteso non come un campo particolare di attività, o come un principio derivato, ma come il movimento che "dà forma" alle differenti società

1 Paris, BnF, Est., Coll. De Vinck, 14986.

2 C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, p. 42. Le op. di Lefort verranno citate di seguito senza il nome dell'autore e con le seguenti abbreviazioni: CA (*Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978); CO (*La complication : retour sur le communisme*, Fayard, Paris 1999, ed. it.) ; EsP (*Essais sur le politique. XIX et XX siècles*, Seuil, Paris 1986 ; ed. it. il Ponte, Bologna 2007) ; FH (*Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 1978 ; ed. it. il Ponte, Bologna 2005) ; ID (*L'invention démocratique*, cit.) ; TM (*Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Gallimard, Paris 1986) ; TP (*Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007). Per maggior uniformità e facilità di lettura ho preferito citare i passi dal francese e tradurli in italiano, salvo che in alcuni specifici rimandi presenti in nota.

3 Cfr. J-L. Fabiani, « Qu'est ce qu'une pratique philosophique minoritaire ? », in AA.VV., *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, 2015, pp. 19-28.

istituendo, e al tempo stesso occultando, l'elemento essenziale del conflitto. Pensare *il politico* (approfondiremo meglio l'accezione che Lefort dà a questo concetto) significa pensare la società come costitutivamente conflittuale, e tuttavia impegnata nello sforzo continuo di darsi un'unità e un senso condiviso. All'interno di questo processo, la questione dei "diritti fondamentali" rappresenta uno snodo decisivo, che Lefort analizza da una prospettiva distante tanto dalle critiche di tipo marxista che dalle celebrazioni di parte liberale. Nelle dichiarazioni dei diritti ci cela infatti uno scontro di aspirazioni tutto interno al nuovo spazio inaugurato dalla svolta democratica, in cui si fronteggiano forze che puntano a sbarrare il passo all'inclusione di nuove soggettività politiche e forze che, al contrario, tentano di innescare un processo di progressiva "democratizzazione della democrazia"⁴.

Sofferamoci dunque sulla litografia del 1848 e sul modo in cui viene rappresentato, attraverso le forme tipiche della polemica del tempo, questo scontro di aspirazioni. Al centro della scena vi è la *Marianne* dal berretto frigio, raffigurazione emblematica della Repubblica francese, nata durante la rivoluzione dell'ottantanove e poi assunta a simbolo della Francia moderna e della sua radice laica e illuminista⁵. Posta in piedi su una breve scalinata, nella mano sinistra regge un'urna elettorale con su scritto "Souveraineté du Peuple, Vote universel", raffigurazione del suffragio appena ottenuto; con la mano destra indica invece, al popolo ammassato in primo piano, la poltrona presidenziale, simbolo dei nuovi poteri accordati al Presidente, adornata però dei vecchi emblemi del gallo e dell'aquila e sul cui schienale è disteso il testo della costituzione del '48. Alla litografia si accompagna la seguente frase: "*Ce fauteuil, n'est autre qu'un trône, mal déguisé. Il insulte à la raison, il détruirait ma puissance, si le suffrage universel ne te donnait le pouvoir d'ensevelir la Présidence dans l'urne électorale*"⁶.

Ad essere adombrato è dunque il pericolo di una sovrapposizione tra il vecchio trono e la nuova *fauteuil* presidenziale, che mal camufferebbe il suo carattere anti-repubblicano: indirizzato ad un raggruppamento tipico della piccola borghesia cittadina del tempo, il monito della *Marianne* è di utilizzare, a ridosso dell'elezione del nuovo Presidente della Repubblica, l'arma democratica del suffragio universale⁷ per "seppellire" la presidenza "nell'urna elettorale". Più ambiguo potrebbe

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

5 Sulla figura della *Marianne* cfr. l'opera in tre volumi di Maurice Agulhon (*Marianne au combat*, 1979, *Marianne au pouvoir*, 1989, *Les métamorphoses de Marianne*, 2001), in cui è ricostruita la storia dell'immaginario e della simbologia associata alla repubblica francese dall'89 ad oggi.

6 "Questa poltrona, non è altro che un trono, mal camuffato. Esso insulta la ragione e distruggerebbe la mia potenza, se il suffragio universale non ti desse il potere di seppellire la Presidenza nell'urna elettorale".

7 Il suffragio universale maschile – confermato negli art. 24 e 25 della Costituzione pro-

essere invece il significato della costituzione raffigurata sullo schienale della poltrona: sembrerebbe anch'essa parte del tentativo anti-repubblicano di restaurazione di antichi poteri assoluti, ma il suffragio universale è pur sempre, come riconosceva polemicamente anche Marx, “la base della costituzione”⁸, ed è pur sempre la costituzione che “rappresenta” la *Marianne* e permette, in un momento di grande incertezza, di far vivere la Repubblica nelle sue istituzioni⁹.

Queste contraddizioni rimandano in realtà ad un conflitto più generale, tutto interno alla democrazia stessa e alle sue molte anime, che caratterizzò quell'anno cruciale della storia francese ed europea. La rivolta proletaria di giugno, innescata dal tentativo del governo di sopprimere gli *ateliers nationaux* ideati da Luis Blanc, fu repressa violentemente, e questo fece definitivamente perdere ai socialisti la speranza in una repubblica che affrontasse il tema *sociale* delle disuguaglianze. Ma anche il fronte dei costituzionalisti era spaccato: gli esponenti di orientamento democratico premevano per dare maggiori poteri all'Assemblea, quelli di parte liberale puntavano a rafforzare l'esecutivo attraverso la figura del Presidente. Si arrivò così ad una sostanziale contrapposizione di poteri, che rappresentò il limite interno di quella costituzione, il suo “tallone d'Achille”, come lo chiamerà Marx nel suo resoconto di quegli anni: “l'*Assemblée législative* da una parte, il *presidente* dall'altra [...] l'Assemblea nazionale eletta è unita alla nazione da un rapporto metafisico, il presidente è unito alla nazione da un rapporto personale”¹⁰, nel senso che entrambi sono eletti a suffragio universale, solo che i rappresentanti dell'Assemblea esprimono “i molteplici aspetti dello spirito nazionale”, mentre nel presidente “questo spirito si *incarna*”.¹¹ Ed è proprio il pericolo che il Presidente torni ad “incarnare”, come i monarchi prima di lui, lo spirito e l'unità della Nazione, che agita la parte democratica e socialista: significherebbe restaurare vecchi privilegi e vecchi emblemi (come quelli che adornano la poltrona presidenziale nella litografia), e di fatto avverrà proprio questo, poiché il nipote di Napoleone (Victor Hugo lo chiamava con disprezzo “Napoleone il piccolo”), eletto Presiden-

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

8 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1962, p. 275.

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

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

11 *Ivi*.

te con una schiacciante maggioranza di voti, abolirà rapidamente la costituzione e restaurerà l'impero.

L'immagine di quella litografia segnala perciò un pericolo concreto e simbolico al tempo stesso: il pericolo che il luogo del potere democratico, faticosamente "svuotato" della figura del monarca o dell'imperatore, possa essere occupato da una nuova figura che pretenderà di "incarnare" lo "spirito della Nazione", come scriveva Marx. Questo pericolo va scongiurato, perché quel luogo del potere, per utilizzare l'espressione più celebre di Lefort, deve restare simbolicamente un "luogo vuoto", privo di emblemi particolari (vecchi o nuovi che siano), al riparo dal rischio che qualcuno lo *occupi* in pianta stabile, con il popolo e la Repubblica intenti a vigilare costantemente sulla sua salvaguardia.

Nessun "trono mal camuffato", dunque. Con l'avvento della democrazia moderna il luogo del potere appartiene ormai a tutti, e tutti ci si possono "sedere", senza però avere la possibilità di incorporarlo. Così avviene, ad esempio, nella scena descritta dalla contessa d'Agoult, in arte Daniel Stern, nella sua *Histoire de la révolution de 1848*¹², in cui gli insorti di febbraio si siedono a turno sul trono del re spodestato "per svuotarlo del suo senso e per festeggiare infine la sua distruzione"¹³. Tuttavia, il luogo del potere democratico può essere considerato "vuoto" soltanto a livello simbolico, non reale. La peculiarità di questa distinzione, su cui si regge tutta la riflessione lefortiana sulla democrazia, è espressa molto bene da Fabio Ciaramelli in rapporto al processo che segna la nascita del diritto moderno, quando scrive: "riconoscere che si tratta di uno spazio *simbolico* significa riconoscere che in esso è all'opera un riferimento impalpabile ma decisivo a qualcosa che nel dato di fatto non è presente, che al dato di fatto non è riconducibile [...] ed è proprio questo movimento verso *l'altrove* o verso *l'alterità* del significato, del valore o della norma, che definisce e caratterizza lo specifico della democrazia"¹⁴.

È dunque su un livello di sfasamento e alterità rispetto al reale che si colloca, secondo Lefort, il rapporto tra conflitto sociale e "istituzione" politica nella democrazia moderna, in cui l'elemento della legge viene separato dalla "sfera del potere" e consegnato "a un fondamento che, a dispetto della sua denominazione, è senza figura, gli si dà come interno e, in questo, si sottrae ad ogni potere che pretenderebbe di impadronirsene – potere religioso o mitico, monarchico o popolare"¹⁵. Quest'*incertezza* costitutiva rende la democrazia moderna, al tempo stesso, un processo aperto, che rifugge dal proprio compimento e che, nel suo percorso accidentato, può innescare processi di emancipazione realmente innovativi rispetto alle società precedenti.

12 M. d'Agoult, *Histoire de la révolution de 1848*, Balland, 1985, p. 169.

13 Così sottolinea lo studioso Andrea Lanza, istituendo un collegamento tra l'armamentario concettuale di Lefort e l'analisi del '48, in "L'inquiétante ambiguïté de l'État démocratique. 1848 et Claude Lefort", Circem, Ottawa 2013, p. 2.

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

15 "Droits de l'homme et politique", in *ID*, pp. 66-67.

2. Istituzione e “mise-en-forme”: la dimensione simbolica del politico

Per approfondire la prospettiva lefortiana sulle “potenzialità” della democrazia moderna, è necessario specificare ulteriormente il legame che il nostro autore stabilisce tra la “dimensione simbolica” e la sfera politica. Lungo un arco temporale di più di sessant’anni, Lefort seguirà infatti un percorso di analisi distante tanto dalle tentazioni “essenzialistiche” della scienza politica quanto dalle strettoie “materialistiche” del marxismo novecentesco, che lo porterà a sottolineare la centralità dell’elemento *simbolico* nel costituirsi del potere politico all’interno delle società umane¹⁶.

Contrario all’idea che esista un’*essenza* della politica intesa come “categoria fondamentale, costante e ineludibile della natura umana”¹⁷, Lefort distingue nondimeno tra *la politique*, intesa come attività specifica e delimitata rispetto alle altre, e *le politique*, inteso come una dimensione più generale e totalizzante che in qualche modo determina l’ordine interno delle diverse società. “Ritornare” alla filosofia politica¹⁸ significa dunque, nella prospettiva di Lefort, centrare l’analisi sul ruolo determinante, e non determinato, del *politico*. Tuttavia, a differenza dei pensatori che interpretano il *politico* essenzialmente come un principio ontologico articolato intorno alla distinzione fondamentale tra “amico” e “nemico”¹⁹, Lefort definisce il *politico* come uno “schema ordinatore della società [...] che rende pensabili (nel presente e nel passato) l’articolarsi delle sue dimensioni e i rapporti che, al suo interno, si stabiliscono tra le classi, i gruppi, gli individui, così come tra le pratiche,

16 Per uno sguardo d’insieme sul percorso di Lefort rinvio ai seguenti testi.: per una ricostruzione maggiormente filosofico/teorica, Bernard Flynn *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political* (Northwestern University Press, 2005, ed. fr. Belin 2012); per una ricostruzione più storico/filosofica E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort* (L’Harmattan 2005) e H. Poltier, *La découverte du politique* (Michalon, 1997). Cfr. inoltre la preziosa raccolta di saggi (testi di Abensour, Caillé etc.) *La démocratie à l’oeuvre. Autour de Claude Lefort* (Esprit, 1993) e la più recente raccolta, che testimonia di un sempre maggior interesse in area anglosassone, *Claude Lefort Thinker of the Political*, a cura di M. Plot (Palgrave, 2013). Cfr. il numero speciale dedicato a Lefort dopo la sua morte dalla rivista *Constellations* (v. 19, n° 1, 2012).

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

18 Il riferimento è ai seminari tenuti dal 1980 al 1984 al «Centre de recherches philosophiques sur le politique», raccolti in due pubblicazioni collettanee di grande valore per il tentativo di riflessione comune e di discussione che ne emerge, intitolate *Rejouer le politique* (con saggi di Balibar, Ferry, Lyotard, oltre che dei due organizzatori, Editions Galilée, 1981) e *Le retrait du politique* (con saggi di Lefort, Rancière, Rogozinski, Kambouchner, Soulez, Editions Galilée, 1983). Il contributo di Lefort, “La question de la démocratie”, verrà poi pubblicato anche su *EsP*, p. 17-31.

19 Mi riferisco ovviamente alla distinzione *Freund-Feind* proposta da Carl Schmitt negli anni ‘20 (*Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 110-112), e ripresa successivamente, in vario modo, da autori come Julien Freund e Leo Strauss.

le credenze, le rappresentazioni”. Ed aggiunge: “in mancanza di questo riferimento primario a un modo di istituzione del sociale, a principi generatori [...] non sarebbe possibile evitare di mettere la società prima della società, ponendo come suoi elementi qualcosa che è comprensibile solo a partire da un’esperienza già sociale”²⁰.

Se la *politica* va intesa dunque come un campo di attività particolare che delimita ambiti e competenze all’interno di un modello di società pre-esistente, il *politico* si configura come un vero e proprio movimento generatore, tale da determinare la rappresentazione che la società ha di se stessa – o meglio, la sua *quasi*-rappresentazione, poiché i soggetti collocati al suo interno non potranno mai raggiungere un adeguato punto di *surplomb* che renda questa rappresentazione pienamente intellegibile²¹. Utilizzando la terminologia lefortiana, è perciò il *politico* che “istituisce” la società e non viceversa, attraverso un processo di *mise-en-forme*, *mise-en-sens* e *mise-en-scène*²² che ha il suo punto di svolta rivoluzionario nella nascita della democrazia moderna.

Questa multiforme costellazione di termini, che allontana l’analisi di Lefort dall’ambito prettamente politologico o sociologico, testimonia innanzitutto del complesso sforzo teorico necessario per cogliere la sfuggente dimensione del *politico*. La sua riflessione subisce in primo luogo l’influenza determinante di Maurice Merleau-Ponty, dal quale Lefort riprende non soltanto l’idea che pensare il *politico* significa porsi “alla prova degli eventi” senza sottomettersi al “fantasma di un pensiero puro”²³, ma ricava anche il concetto stesso di *institution*, inteso come quell’insieme “di eventi di un’esperienza che la dotano di dimensioni durature, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come un’esigenza di avvenire”²⁴. L’*istituzione* è una dimensione di intersoggettività che “ha senso” anche senza il soggetto stesso, poiché non deriva dal “riflesso immediato delle sue azioni”, come ritengono invece tutte le filosofie che sostengono

20 “Permanence du théologico-politique? ”, in *EsP*, p. 281. In questo senso, anche l’articolazione amico-nemico sarebbe già interna ad una determinata “istituzione” originaria della società, e pensabile soltanto a partire da essa.

21 Lefort, riprendendo una metafora di Merleau-Ponty, “ci dice che non esiste un luogo di *surplomb* da cui il pensiero potrebbe apprendere e appropriarsi della verità della storia e del rapporto sociale e decidere di colpo su cosa è vero o falso, reale o illusorio, legittimo o illegittimo” (A. Caillé, “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique”, in *La démocratie à l’oeuvre*, cit., p. 53).

22 “Permanence du théologico-politique? ”, in *EsP*, p. 282.

23 “Alla prova degli eventi, sperimentiamo ciò che per noi è inaccettabile, ed è questa esperienza interpretata che diventa tesi e filosofia [...] si eviterà, così facendo, l’ipocrisia delle opere sistematiche che, come le altre, nascono dalla nostra esperienza, ma si presentano come fossero nate dal nulla” (M. Merleau-Ponty, *Le aventure della dialettica*, p. 9). Merleau-Ponty fu professore di liceo di Lefort, e lo introdurrà giovanissimo nell’ambiente intellettuale de *Les Temps Modernes*, iniziandolo tra l’altro anche alla militanza politica.

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

il primato della coscienza individuale. Attraverso il ruolo mediatore di un mondo comune, il soggetto può infatti concepirsi attivamente nella sua “fattualità” solo a patto di comprendere che è nella “cerniera tra l’altro e me, tra me e me stesso” che si situa la possibilità dell’esperienza.²⁵ A proposito di questa complessità di prospettiva, Lefort scrive:

[Merleau-Ponty] describe la storia come un strano *milieu* dove il presente si avvera sempre anticipato dal passato e dove quest’ultimo non si svela che in funzione del nostro posizionamento, negli orizzonti della società in cui viviamo, dove il rapporto dell’uomo all’uomo si realizza sempre nell’*institution* e dove la simbolica istituzionale rinvia necessariamente ad una prassi umana [...] dove ogni pensiero è ideologia e ogni ideologia presuppone un rapporto con la verità [...] dove infine ogni nostro progetto implica un’interpretazione generale del divenire delle società senza però mai poterla poggiare su un fondamento positivo.²⁶

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

Lo studio dell’opera fondamentale di Marcel Mauss, e più in generale dell’antropologia e della sociologia novecentesche²⁷, porta Lefort a comprendere che l’*istituzione* di un ordine condiviso all’interno dei gruppi umani permette di intendere simbolicamente tutta una varietà di eventi che altrimenti sovrasterebbero gli uomini come altrettante potenze estranee: dallo *scambio per doni* fino alle forme più complesse del diritto e dell’impalcatura costituzionale, si tratta di “istituire e raffigurare un ordine sociale in rottura con l’ordine della natura”²⁸, sottraendo sempre più il campo all’evocazione di uno stato naturale o pre-sociale. L’*istituzione* simbolica è insomma un atto di *mise-en-forme*²⁹ interamente umano, che permette di “dare forma ai rapporti vissuti dagli uomini” attraverso una sorta di “mediazione originaria”³⁰: non è possibile infatti, né avrebbe senso, figurarsi un momento

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

26 “L’idée d’être brut et d’esprit sauvage”, in *CA*, p. 41.

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

28 “Préface”, in *FH*, p. 11.

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

30 Come spiega Ciaramelli in riferimento all’interpretazione lefortiana del ruolo dello *scambio simbolico* nelle società analizzate da Mauss, “Istituirsi del sociale non può non comportare la creazione di uno spazio simbolico entro e attraverso il quale la società mette in scena la sua autoalterazione [...] il rapporto sociale emerge perciò come *mediazione originaria*

originario di immediatezza degli uomini a se stessi che non passi attraverso un “intermondo” comune di reciproca significazione³¹.

Fin dai primi anni '50, dunque, Lefort associa l'idea di una *mise-en-forme* della società (ovvero di un movimento simbolico che dona alla società il suo ordine interno e condiviso) all'idea che le singole esperienze necessitano di una base comune e duratura. È interessante notare i punti di contatto di questa tesi con quanto espresso più o meno negli stessi anni in ambito psicanalitico da Jacques Lacan. Per Lacan, infatti, il *simbolico* è l'ordine di significanti tendenzialmente indeterminato e indefinito entro cui si colloca il desiderio, che pone il soggetto in una condizione di alterità rispetto al reale e in una rete di senso già strutturata. Questa funzione di “distanziamento” dal reale ha però una ricaduta decisiva sul reale stesso, poiché lo plasma e l'organizza secondo un ordine socialmente riconosciuto, ovvero secondo quel “Nome-del-Padre” che determina in modo decisivo l'identità del bambino³². Non a caso, la psicanalista lacaniana Piera Aulagnier, richiamandosi all'uso del concetto che ne fa Lefort, definisce la funzione del simbolico proprio come “una *mise en forme* del reale che permette di passare dall'individuale a dei valori universali”³³; al tempo stesso, Lefort si richiamerà alle teorie di Aulagnier per il termine *mise-en-sens*, che, come abbiamo visto, insieme alla *mise-en-forme* e alla *mise-en-scène*, costituisce il tratto essenziale della dimensione simbolica del *politico*³⁴.

Il pensiero di Merleau-Ponty e l'interesse per l'antropologia, che segnano il percorso iniziale di Lefort, gli forniscono in realtà una serie di “armi teoriche” per un'analisi specificamente politico/filosofica: indagare la natura del totalitarismo, in particolare nella sua variante stalinista, inteso come un regime tipicamente moderno, senza paragoni nella storia, che richiede al pensiero di abbandonare gli schemi interpretativi della scienza politica classica. È un tema che accompagna l'intero percorso filosofico di Lefort, dipanandosi in più tappe successive e aprendosi ad una complessità di fonti e di teorizzazione che rende probabilmente Lefort, insie-

e al tempo stesso come donazione obliqua, proprio in quanto l'immediatezza dell'autodonazione fenomenologica – implicante un accesso istantaneo alla concretezza del senso – è impedita dalla struttura derivata e indiretta del rapporto sociale” (F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio: il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, p. 104).

31 In questo, Lefort si colloca senza dubbio sul versante anti-contrattualistico che da Hegel (e se vogliamo addirittura da Aristotele) arriva fino a Marx, per cui l'idea di un “uomo naturale” si rivela in fondo semplicemente come la costruzione di un “uomo astratto” irrealistico ed a-storico.

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

33 P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, PUF, Paris 1975, p. 205.

34 Un accostamento molto deciso tra le teorie di Lefort e il pensiero lacaniano è suggerito da Slavoj Žižek in molti suoi lavori, seppure da una visuale che, riconoscendo il valore della riflessione lefortiana, ne critica gli aspetti ancora legati al “democraticismo” classico (Cfr. *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, p. 129).

me ad Hannah Arendt, il “filosofo” per eccellenza del totalitarismo³⁵. Non è mia intenzione affrontare qui una questione così ampia. Il richiamo al totalitarismo è necessario per formulare le domande decisive che caratterizzano la democrazia moderna nella prospettiva “politica” di Lefort: cos’è che viene “istituito” e “messo-in-forma” simbolicamente per dare alla società un senso condiviso e un’unità di fondo? Cos’è che distingue una società da un’altra? La risposta a queste domande, lo abbiamo già accennato, ruota intorno all’elemento del *conflitto* e al momento fondamentale del *potere*. Nella polarità di questi due concetti si snoda il confronto decisivo col pensiero di Machiavelli e di Marx.

3. Il conflitto istituyente e la “dis-incorporazione” del potere

“Scoperta” ancora una volta per il tramite di Merleau-Ponty, che nel ’49 tenne un’importante conferenza su Machiavelli poi pubblicata in *Signes*³⁶, Lefort dedica all’opera machiavelliana un libro monumentale, ancora poco noto in Italia, edito nel 1972 col titolo *Le travail de l’oeuvre, Machiavel*, oltre ad una serie di saggi e conferenze successive.

La lettura di Machiavelli convince definitivamente Lefort che il conflitto sociale, diversamente da come inteso nelle varie correnti del marxismo, è di natura essenzialmente simbolica, poiché riguarda l’opposto *desiderio* (i “due umori diversi”, i “due appetiti” di cui si parla nel *Principe*, IX) di comandare e di non essere comandati. Questi desideri opposti non rappresentano due differenti *nature umane* pre-sociali e immutabili, ma si formano soltanto “laddove esiste la Città”, ovvero all’interno dell’assetto sociale e politico contingente; si formano insomma, per riprendere un’espressione di Merleau-Ponty, nella stessa “carne” che ci accomuna. Scrive infatti Lefort:

Cederemmo alla stessa illusione della maggior parte degli interpreti immaginando che sia la natura degli uomini a decidere della natura dei rapporti sociali. I discorsi di Machiavelli sulla natura umana assumono infatti il loro pieno significato soltanto all’interno di contesti e di argomenti di volta in volta differenti; e, per questa ragione, sono spesso contraddittori. Ad esempio, egli non esita a dire, una volta, che gli uomini sono naturalmente malvagi e pronti ad abbandonare il principe cui avevano promesso sostegno [...] e, un’altra volta, che sono solleciti nel portargli aiuto, quando un nemico lo attacca. Incostanza o fedeltà, ingratitudine o disposizione al sacrificio, sono dei tratti che si delineano in condizioni politiche peculiari.³⁷

35 Simona Forti scrive ad es.: “L’opera di Claude Lefort è [...] senz’altro uno dei tentativi più originali e più riusciti di ripensare il fenomeno totalitario coniugando insieme riflessione filosofica e indagine politologica” (*Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 97).

36 M. Merleau-Ponty, “Nota su Machiavelli”, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 278-293.

37 “Machiavel : la dimension économique du politique”, in *FH*, p. 131.

Non vi è dunque una “natura umana presa in sé”, ma soltanto la divisione dei desideri che prende forma nel contesto politico. L’uno, il desiderio di comandare, è un desiderio di *avere* e si rivolge sempre verso una dimensione di oggettualità; l’altro, il desiderio di libertà, è un desiderio di *essere*, ed è puramente negativo: rappresenta il contrasto radicale all’oppressione e al dominio incondizionati, al fine di acquisire una posizione libera all’interno della Città. Tale divisione originaria del corpo sociale, co-essenziale ad ogni società, non può essere negata né eliminata con la forza, ma soltanto “istituita” attraverso una determinata organizzazione dei rapporti sociali. Il potere politico diventa allora un *terzo*, “separato dai due antagonisti, dove si congiungeranno in maniera fantastica il dominio-oppressione e il posizionamento sociale, dove si condenseranno *l’essere* e *l’avere*”³⁸. Per assolvere a questa funzione, il potere necessita di posizionarsi in un luogo “altro”, costituendosi come l’elemento essenziale che permette di dare una forma istituzionale al conflitto.

La società moderna si costituisce dunque intorno ad un “luogo”, quello del potere, che è collocato “au dehors” della società stessa, poiché, come specifica Lefort in un testo del ’71 scritto insieme a Marcel Gauchet, “esso è prodotto, istituito come simbolico per la sua impossibilità di essere reale”³⁹. Il potere possiede infatti, secondo Lefort, una caratteristica che solo apparentemente può essere ritenuta secondaria: si tratta del suo essere “ostensibile”, ovvero ostentato e ostentabile⁴⁰, nel senso che la sua *mise-en-scène* (ecco ritrovato il terzo termine della definizione ricordata all’inizio) assume quasi la forma di una rappresentazione teatrale, in cui gli spettatori sono tenuti a distanza e il regnante “impersona” il proprio ruolo, senza però esaurirlo completamente nella propria persona. Lefort riprende qui le teorie di Ernst Kantorowicz sul “doppio corpo del re”, secondo cui perfino nelle monarchie assolute dell’*Ancien Regime* era sempre il “corpo immortale” del re, quello legato alla sua casata e alla sua discendenza, ad incarnare il potere, non il corpo mortale in senso stretto⁴¹. Il potere può insomma collocarsi su un piano di realtà solo attraverso una “messa in scena” delle sue prerogative essenzialmente simboliche (stemmi, effigi, etc.); è perciò sempre mediante il suo posizionarsi in un luogo “altro” che il potere esercita la propria funzione “ordinatrice” delle divisioni sociali, facendo sì che esse non risultino laceranti e distruttive per la società stessa.

Il processo di istituzione simbolica del conflitto non dà luogo però alle medesime “forme di società”. Lefort è infatti alla ricerca del principio di differenziazione che rende una società diversa da un’altra – manifesta cioè l’intenzione di tornare ad intendere la filosofia politica come l’interrogazione su ciò che rende differenti i regimi politici. Tale interrogazione assumerà però un senso molto diverso da quel-

38 *Ivi*.

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

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

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

lo classicamente espresso, ad esempio, nel libro III della *Politica*, dove Aristotele distingue tra forme “corrotte” e forme “ideali” di governo⁴². Così come vi sarà distanza anche rispetto alle impostazioni di tipo normativo/razionalistico, il cui intento è di decodificare le condizioni razionali e a-storiche che giustificano l’utilizzo di una tipologia di governo piuttosto che un’altra, rispondendo alla domanda: qual è la forma di governo preferibile in base a determinati criteri razionali, diversi a seconda del tipo di impostazione scelta – si può perseguire la Giustizia (come per Rawls), oppure l’Utile, oppure l’Equilibrio etc.? Si tratta anche qui di una questione classica, che risale almeno alla *Repubblica* di Platone, tuttavia fortemente avversata da quella tradizione di pensiero – entro cui si colloca anche Lefort – che concepisce il divenire storico come prioritario e fondante rispetto ad astratti criteri di preferibilità⁴³.

Lungi dal definire quale sia in astratto la struttura “migliore” o la struttura “deviata” di una Costituzione, la differenza tra “forme di società” si esprime perciò nel modo in cui il potere agisce in rapporto al conflitto costitutivo tra desiderio di libertà e desiderio di comando, valorizzando gli elementi dinamici di tale conflitto oppure, al contrario, dissimulando il conflitto stesso in nome dell’unità del sociale e dell’assenza di divisioni interne. Come scriveva Machiavelli a proposito della repubblica romana, la società può insomma riconoscere la positività dei propri conflitti, e quindi aprirsi ad un processo di progressiva libertà dei suoi cittadini, oppure può mettere in opera la “finzione” di ricostruirsi un’origine stabile, fondata su una potenza esterna o sul primato di una comunità di intenti originaria.

Per queste ragioni la democrazia moderna è autenticamente rivoluzionaria: “disincarnando” finalmente il luogo del potere da qualsiasi identificazione residua con un “grande mediatore o un gran giudice”, la democrazia istituita dalle rivoluzioni di fine ‘700 ha reso il luogo del potere non più soltanto un luogo “altro”, ma un *luogo vuoto*, rendendo visibile la sua natura puramente simbolica. Come rivendica la litografia citata in apertura, il luogo del potere democratico non dovrà più essere occupato in maniera stabile, né restituire l’immagine di una società “conciliata con se stessa”. Tale era infatti, secondo Lefort, il grande limite della democrazia nella Grecia antica: nonostante vi fosse già riconosciuto “il principio che il potere non potesse diventare di proprietà di qualcuno [...] tuttavia questo potere era assegnato all’Assemblea dei cittadini”; era cioè “un potere comunitario,

42 Aristotele, *Politica*, III, in particolare i passaggi 1279 a-b, 1280 a, 1290 b.

43 Pensiamo al passo di Hegel sull’*ingenuo* discorrere della miglior forma di costituzione quando, nei fatti, la storia l’ha già determinata: “La questione di stabilire quale sia la costituzione migliore viene avanzata spesso, non soltanto come se la relativa teoria fosse materia di libera convinzione soggettiva, bensì anche come se l’introduzione effettiva di una costituzione riconosciuta come la migliore in assoluto, o come migliore rispetto a un’altra, potesse essere la conseguenza di una decisione del tutto teoretica [...] di una scelta affatto libera, determinata solo dalla ponderazione di vantaggi e svantaggi. In questo senso affatto ingenuo non già il popolo persiano, a dire il vero, ma i grandi di Persia, i quali [...] dibatterono su quale costituzione introdurre in Persia, dopo che ormai la loro impresa era riuscita” (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 40-41).

che s'edificava in virtù di una soppressione della divisione sociale"⁴⁴, il cui obiettivo era di depotenziare ogni conflitto interno in nome dell'unità della *polis*, magari dirottando le tensioni verso l'esterno come durante la fase dell'imperialismo ateniese del V° secolo. Scrive perciò Lefort:

Non confondiamo l'idea di un potere che non appartiene a nessuno con l'idea che esso designa un luogo vuoto. La prima idea può essere formulata e tradotta con quest'altra formula: il potere appartiene alla comunità dei cittadini. L'altra non può esserlo, poiché, pur trovandosi affermata la sovranità del popolo, si ammette tacitamente che la nazione non è sostanzialmente una, che a rigor di termini essa non è riconducibile ad una comunità, dal momento che l'esercizio del potere resta sempre dipendente dal conflitto politico e che quest'ultimo attesta e mantiene l'opposizione degli interessi, delle credenze e delle opinioni all'interno della società [...] là dove si indica un luogo vuoto, non c'è condensazione possibile tra il potere, la legge e il sapere, né una possibile certezza riguardo i loro fondamenti. L'esercizio del potere diviene così materia per un dibattito interminabile, dibattito che rimanda ai fini dell'azione politica, alla legittimità e all'illegittimità, al vero e al falso o al menzognero, infine alla dominazione e alla libertà. La democrazia è quel regime in cui si disfano gli ultimi punti di riferimento della certezza⁴⁵

La democrazia moderna porta dunque il segno più evidente della natura simbolica del potere, poiché, come sintetizza bene Slavoj Žižek, "eleva l'incompletezza a principio" e "innalza a condizione positiva *normale* del proprio funzionamento ciò che altri sistemi politici percepiscono come minaccia", e cioè "la mancanza di un pretendente *naturale* al potere" e l'idea che "il *polemos*/lotta sia irriducibile"⁴⁶. Si tratta tuttavia di un processo che non può essere dato per acquisito una volta per tutte, e che non coincide con gli assetti storicamente assunti dalle democrazie liberali: questo perché il *luogo vuoto* del potere è sempre sottoposto al rischio di una ri-appropriazione, che lo riporterebbe dal "simbolico" al "reale" per farlo coincidere con la società intera, o con la Patria, o con il Popolo, attraverso lo strumento tipicamente moderno e post-democratico dell'*ideologia* (il cui "testo", sottolinea Lefort, si scrive sempre con la maiuscola). Costantemente minacciata dal risorgere di un "un trône mal déguisé", la democrazia moderna appare perciò molto lontana dalle proclamazioni retoriche del liberalismo, al punto che persino le sue creazioni più accettate, ovvero le dichiarazioni universali dei "diritti umani", sottratte alle celebrazioni di rito fini a se stesse, possono diventare un terreno di scontro e di lotta.

4. I diritti umani e l'incertezza democratica

Percorsa stabilmente dal conflitto, la democrazia moderna si caratterizza dunque per l'abbandono della "credenza in un governo degli uomini retto dalle me-

44 "Le pouvoir", in *TP*, p. 991.

45 *Ibid.*, p. 991-992.

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

desime leggi che governano l'universo", in cui "non soltanto viene mantenuto lo scarto tra simbolico e reale, ma il simbolico stesso si sottrae al figurativo"⁴⁷, poiché il luogo "altro" del potere resta *vuoto*. Il conflitto *istituisce* quest'ordine simbolico, e al tempo stesso viene *istituito*⁴⁸ non più come un piano puramente antagonistico, ma come un *agonismo* in sé già politico, ovvero come una competizione che rimette in gioco continuamente i desideri, le aspettative e le rivendicazioni delle parti in campo, all'interno di una cornice condivisa che è sottoposta essa stessa all'incertezza della propria contingenza.

Di questa complessità si accorge anche Marx, seppure col tono caustico che caratterizza i suoi scritti di storia politica, quando riflette sui motivi che portarono la borghesia francese ad abolire il suffragio universale, da lei stessa istituito nel 1848, in seguito all'avanzata dei socialisti nelle elezioni del marzo '50: "Il suffragio universale, sopprimendo di nuovo continuamente il potere attuale dello Stato, facendolo scaturire di nuovo dal suo seno, non viene a *sopprimere ogni stabilità*, a porre ad ogni istante in questione tutti i poteri vigenti, ad annullare l'autorità e minacciare di fare una autorità della stessa anarchia?"⁴⁹. Qui Marx ovviamente calca la mano sulle paure e sui timori della borghesia al potere, che vede il suffragio ritorcersi contro il suo artefice, ma individua anche un punto fondamentale: espressione stessa del meccanismo simbolico della democrazia, il suffragio universale (ancora soltanto maschile) contiene un elemento di indeterminazione che può giocare tanto a favore della classe al potere – rafforzandone l'autorità attraverso il consenso – quanto a favore della classe oppressa – aprendo delle brecce nel sistema democratico in direzione di suo progressiva allargamento.

In realtà, Marx non sempre si sofferma in questo modo sulle ambiguità della politica borghese. Poco prima del passo citato, la costituzione del '48 viene addirittura definita un *homunculus* malriuscito (come la creatura aborrita del dottor Faust), ed è nota del resto la sua polemica contro i diritti umani, ritenuti una pura e semplice emanazione delle prerogative dell'uomo borghese, nello scritto *Sulla questione ebraica* del 1843. Tuttavia, sono proprio queste oscillazioni che spingono Lefort a considerare il pensiero di Marx una fonte viva da cui attingere, anche quando a partire dagli anni '60 si allontanerà sempre più dal marxismo: "quello che mi lega a Marx – così scrive nel 1979 – sono le sue ambiguità, ancor di più, la sua opposizione a se stesso, la fuga del suo pensiero da un'opera all'altra, l'indeterminazione che mina ciò che tende a presentarsi come sistema [...] rimettendo

47 "Le pouvoir", in *TP*, p. 991.

48 Come afferma infatti Merleau-Ponty a proposito del processo di *institution*, "[il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, e non sujet constituant" (*L'institution. La passivité*, cit., p. 35).

49 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 276. Per comprendere l'interesse non soltanto di Marx per questo avvenimento, ricordiamo che Engels fece seguire al testo in questione, come una sorta di prosecuzione, un'analisi più particolareggiata intitolata "La soppressione del suffragio universale nel 1850", scritta nel novembre dello stesso anno. Per un'analisi più generale del rapporto di Marx ed Engels con le rivoluzioni europee di quegli anni, cfr. F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Maspero, Paris 1980.

in tesi la sua opera”⁵⁰. Nondimeno, la polemica con Marx si fa diretta e decisa proprio sul tema dei diritti umani, con Lefort che rimprovera al filosofo di Treviri una sostanziale non-comprensione del loro valore simbolico.

Il tema è evidentemente cruciale: se il suffragio rappresenta il motore instabile e “incerto” della democrazia, cui anche Marx affida la certezza della futura preminenza politica del proletariato in quanto “maggioranza numerica della popolazione”⁵¹, i diritti dell’uomo, con la rinnovata nozione di legge che ad essi si accompagna, potrebbero essere ridotti ad una forma di mera “ipostatizzazione” dell’esistente, che fissa *erga omnes* e una volta per sempre i rapporti sociali storicamente determinati. Lefort ritiene, invece, che proprio nella struttura “democratica” dei diritti si trovano “i segni dell’emergere di un nuovo tipo di legittimità e di uno spazio pubblico di cui gli individui sono al tempo stesso i prodotti e gli artefici”⁵². La loro importanza è quindi decisiva per comprendere la specificità della società democratica e del doppio movimento *istituente/istituito* che la caratterizza. Senza cedere il campo alla loro celebrazione, ma neppure scorgendovi soltanto il segno di un’astrazione ideologica, Lefort inaugura così un nuovo modo di intendere il ruolo dei diritti umani in rapporto al conflitto sociale, al punto che la studiosa belga Justine Lacroix parla di un vero e proprio “moment Lefort”⁵³, che inizierebbe con i suoi testi della fine degli anni ’70⁵⁴ e caratterizzerebbe molte delle riflessioni contemporanee sul carattere conflittuale e simbolico dei diritti.

Il punto centrale è che i diritti umani proclamati alla fine del XVIII secolo, tanto nella Dichiarazione francese del 1791 quanto nella Costituzione americana (le analisi lefortiane si concentrano maggiormente sulla prima), non rappresentano soltanto la santificazione dell’individualismo borghese e dell’uomo come “monade”; questa tesi, sostenuta dal giovane Marx, se ha il merito di denunciare “l’oppressione e lo sfruttamento che si nascondevano dietro i principi di uguaglianza, libertà e giustizia”⁵⁵, non coglie però il cambiamento radicale che la democrazia moderna determina nel modo stesso di intendere il rapporto tra la legge e il potere, creando una “nuova rete di rapporti tra gli uomini” di cui i diritti umani rappresentano il fattore decisivo. Come sottolinea Bernard Flynn, quando nella modernità si utilizza l’espressione “j’ai droit à...”, ovvero la tipica formula dell’inalienabilità dei diritti individuali, lo si può fare perché in realtà siamo già posizionati in una “legge primaria” che “ci sfugge”, che “non è mai presente in quanto tale”⁵⁶. Un po’ come

50 “L’image du corps et le totalitarisme”, in *ID*, p. 162. A parere di Lefort, oltretutto, è proprio l’ “indeterminatezza” dell’opera di Marx che il marxismo ortodosso occulta, tradendo e falsificando Marx non solo nelle teorie, ma nello spirito stesso del suo pensiero.

51 *CO*, p. 39.

52 “Les droits de l’homme et l’État-providence”, in *EsP*, p. 45.

53 J. Lacroix, “Droit de l’homme et politique”, in *laviedesidees.fr*, 2012, p. 3.

54 I testi di Lefort centrati sull’analisi dei diritti umani sono: “Droits de l’homme et politique” (1979), in *ID*, pp. 45-83; “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980), in *TP*, pp. 405-421; “Les droits de l’homme et l’État-providence” (1984), in *EsP*, pp. 33-63.

55 “Les droits de l’homme et l’État-providence”, in *EsP*, p. 35.

56 B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, Belin, Paris 2012 (ed. originale Northwestern University Press, Evanston 2005), p. 228 e p. 234.

nel celebre “Davanti alla legge” di Kafka, anche se in un’accezione meno metafisica e più storica: è infatti il tempo moderno ad aver “disincagliato” la legge dal suo fondamento oltremondano e teologico, al punto che questa legge, anche se non appare mai nella sua interezza, “appartiene” ormai a tutti gli esseri umani, non soltanto a quelli che si collocano in un determinato ceto o gruppo sociale.

Separati dal potere dello Stato (nessuna entità statale potrà mai attuare il fondamentale “diritto di resistenza” al posto dei singoli cittadini), e separati parzialmente anche da un sapere che ne pretende il monopolio esclusivo (le dichiarazioni fondamentali sono soltanto in minima parte passabili di interpretazione “dottrinale”), i diritti umani si fondano, a parere di Lefort, su un evento “straordinario”, ovvero “su una Dichiarazione che era in realtà un’*autodichiarazione*, cioè una dichiarazione in cui gli uomini, attraverso i loro rappresentanti, si scoprivano simultaneamente i soggetti e gli oggetti dell’enunciazione”⁵⁷. Qual è la funzione di questa *autoproclamazione*, attraverso cui gli essere umani stabiliscono i propri diritti inalienabili? È quella di “inventare” nuovi rapporti umani. Spiega infatti Lefort: “la dichiarazione che la libertà consiste nel poter fare *tutto ciò* che non reca danno ad altri non implica il ripiego dell’individuo nella propria sfera di attività”, ma piuttosto “rende possibile la moltiplicazione delle relazioni tra gli uomini [...] poiché ciascuno vede ormai riconosciuto il diritto di stabilirsi ovunque desidera”; lo stesso vale per il diritto di opinione, che stabilisce una nuova “libertà di rapporti” nella sfera intellettuale, oltre che per la “garanzia della sicurezza”, tanto vituperata da Marx, che “proteggendo l’individuo dall’arbitrio, ne fa un simbolo della libertà che fonda l’esistenza della nazione”⁵⁸.

La tesi di Lefort è dunque che i diritti umani non ipostatizzano lo stato di cose presenti, rinchiudendo il cittadino nel recinto della propria individualità; piuttosto, aprono lo spazio per nuovi legami sociali e nuove pratiche collettive. Non solo: i diritti generano anche conflitti, perché è in nome dei diritti che gli operai contestano i licenziamenti, che i contadini contestano gli espropri, che le donne contestano la propria esclusione dalla vita pubblica⁵⁹. Innescando un processo che prevede in primo luogo il *diritto ad avere diritti*, la democrazia moderna non si risolverà mai in un corpo di leggi “pietrificato” o in un’oggettivazione puramente giuridica. Certo, come faceva notare sapientemente Hannah Arendt, il *diritto ad avere diritti* incontra storicamente il limite della nazionalità, dell’appartenenza ad un determinato gruppo etnico o nazionale, che può segnare ancora oggi dei confini nettissimi di esclusione⁶⁰. Lefort ha però fiducia che, in ultima analisi, quella dei diritti umani sia “una storia che resta aperta”, perché “la loro formulazione contiene l’esigenza di una loro riformulazione, sì che i diritti acquisiti sono necessariamente

57 “Les droits de l’homme et l’État-providence”, in *EsP*, p. 52.

58 *Ibid.*, pp. 48-49.

59 “Droit de l’homme et politique”, in *ID*, p. 71.

60 “Ci siamo accorti dell’esistenza di un *diritto ad avere diritti* [...] solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo” (H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 410-411).

chiamati a sostenere dei nuovi diritti”⁶¹. E questo non per una qualche forma di imperativo morale, ma perché i diritti, per come noi li intendiamo, nascono dalla stessa “incertezza” della democrazia moderna, dalla stessa assenza di fondamenti certi, da quell'*elemento selvaggio* che, come spiega Miguel Abensour riprendendo le suggestioni di Lefort, co-appartiene alla democrazia stessa e permette il diritto implicito all’insurrezione contro le forze che vorrebbero limitarla⁶².

Per tornare un’ultima volta alla litografia di apertura, potremmo dire in conclusione che l’opposizione ad ogni “trono mal camuffato”, nel tempo maturo della democrazia, si gioca ormai anche sul piano delle legge e dei diritti – come avviene per la costituzione ritratta enigmaticamente sullo schienale della poltrona, al posto del potere “liberato” dall’autorità assoluta. Il popolo l’osserva, la Repubblica lo indica: è il luogo di un conflitto politico e di una tensione tra opposti desideri di cui non si può più occultare l’esistenza.



61 “Droit de l’homme et politique”, in *ID*, p. 67.

62 Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, in particolare il testo in appendice “*Democrazia selvaggia e principio di anarchia*”, sul confronto tra Lefort e Reiner Schürmann, pp. 171-197.