

LA PERMANENZA DELL'IMMAGINARIO NEL POLITICO

Il Simbolico del potere e i fantasmi di unità sociale
nel pensiero di Claude Lefort*

Felix Trautmann

L'ordine democratico della modernità introduce una configurazione del potere radicalmente nuova. Quando il potere politico proviene da tutti, la società non si manifesta più immediatamente come una rappresentazione incarnata (*inkorporierbar*) o chiusa in sé. Seguendo le opere di Claude Lefort, il potere politico si attesta nel Simbolico, al più tardi con i rivolgimenti sociali alla fine del XVIII secolo. In seguito a questa 'disincorporazione' storica del potere (Lefort), né lo Stato né un qualsiasi sovrano riescono a rappresentare la società in modo durevole o comprensivo. Con la caduta del modello di potere monarchico, o teologico-politico, si dissolve anche ogni istanza che fino a quel momento produceva l'effetto di legittimare una società intesa come totalità trascendente. Il potere politico ormai non si mostra più nel fatto che i sovrani possano apparire al vertice della società, eppure, allo stesso tempo, ogni postulato di potere, per avere un fondamento, si deve legittimare attraverso una forma di rappresentazione simbolica. Per questo, ogni costellazione di potere si mostra attraverso le rappresentazioni conflittuali della società. Lefort ha inteso questo fenomeno come una divisione interna (*division*) della società, costitutiva e originaria. Tale divisione è una figura fondamentale del suo pensiero riguardante lo Stato, la democrazia e il potere. Per il momento, essa indica soltanto che i modi di essere, o la prassi della società, non coincidono mai con la sua rappresentazione simbolica in un rapporto coerente, congruente, o autoevidente, in breve, la società non ricade mai nell'unità con se stessa. Anzi, la società si manifesta solo là, dove manca a sé.

Con questa divisione, descritta da Lefort anche come auto-differenza della società, si apre lo spazio sociale come campo del potere politico in senso moderno. Nessuno riesce semplicemente a ricomprendere la simbolicità del potere, o a evitarla. Essa si ritrova ancora in ogni costruzione e in ogni finzione di unità sociale. Così da questa prospettiva, ogni discorso sulla società unificata o indivisa diventa sospetto, anzi: ideologicamente sospetto. Nel concetto moder-

* Traduzione di Maria Enrica Giannuzzi.

no del Politico si produce una struttura fantasmatica latente perché la divisione stessa è causa del desiderio di unità. Nelle pagine seguenti, a partire da questa cornice interpretativa, la questione del potere sarà affrontata nei termini di questione del Simbolico. Certo, se è vero che il concetto del Simbolico non appartiene in senso stretto al registro tradizionale della filosofia politica, il discorso sull'ordine simbolico della società, però, tiene conto della convinzione che la società si mostri solo e soltanto nella lotta interna per il potere politico e che, di conseguenza, la società si possa descrivere proprio attraverso la sua matrice simbolica. Ogni sguardo esterno sulla società dev'essere respinto perché in pari misura sarebbe condizionato socialmente¹.

Il pensiero del Simbolico – e di una mancanza costitutiva in ogni ordine simbolico – assume particolare importanza per Jacques Lacan. Anche se Lefort non se ne occupa direttamente e non resta entro i confini di questo pensiero, la triade introdotta da Lacan di Reale, Simbolico e Immaginario sembra risuonare anche nella filosofia politica di Lefort. Tuttavia, il centro gravitazionale del pensiero di Lefort resta la 'rivoluzione democratica' (Tocqueville), perché in – e attraverso – questa il Simbolico del potere per la prima volta diviene coscienza collettiva tanto da dissolvere i referenti sia dei fondamenti ultimi, che della moralità. Ciò che Lefort condivide con la psicanalisi di Lacan è invece un fiuto critico per i ritorni fantasmatici o per la tendenza persistente a credere in determinanti ultime². Si possono, quindi, intendere come fantasmi tutte quelle rappresentazioni che tentano di rimuovere l'infinita – ma produttiva – mancanza, che Lefort descrive come divisione originaria della società. A tale riguardo, Lefort, come Lacan, considera questa mancanza anche una via d'uscita per un pensiero dell'alterità in ogni ordine. All'interno di questa logica è impos-

1 Lefort assume qui la domanda di Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss: "a quali condizioni è possibile una società?" (Lefort, 1978, p. 16). Anche Maurice Merleau-Ponty, di cui Lefort era allievo già dai tempi della scuola, si rivolge contro una sottovalutazione del simbolico. Tutti collegano, infatti, la critica a una disponibilità scientifica o teoretico-sistemica della società al fatto che il Simbolico stia sempre a indicare qualcosa che gli è assente. Il 'fatto sociale totale' (Mauss) o la 'carne del sociale' (Merleau-Ponty) si possono rendere leggibili solo attraverso il riconoscimento di un momento radicalmente indisponibile.

2 Questo riferimento non significa che gli schemi interpretativi citati siano semplicemente trasferibili; come sottolinea Lefort: "Non ho mai voluto estrarre schemi interpretativi dalla psicanalisi" (Lefort, 1975, p. 191). Per il rapporto con Lacan, cfr. Lefort 1983, p. 42. Lacan intende il Simbolico, insieme a Immaginario e Reale, come una triade inseparabile. Cfr. Lacan, 2006, così come il successivo *Séminaire XXII* degli anni 1974-75. Per il concetto di fantasma cfr. *Séminaire IV* sulla relazione oggettuale.

sibile occupare il posto dell'alterità senza guadagnare rappresentazioni o identificazioni false, totali e politicamente totalitarie.

Muovendo da tale assunto, occorre spiegare in che senso una nuova autocomprensione della società diventi cosciente attraverso la liberazione politica di sé; in che senso d'ora in poi il potere politico si manifesti nell'incolmabile spazio del Simbolico; e con quali conseguenze l'incorporazione del corpo sociale permanga nella persona di un sovrano.

D'altro canto, questa idea dell'unità incorporata viene alla luce come immagine, e in modi fantasmatici, proprio quando le teste dei monarchi sono già rotolate in terra. Le analisi lefortiane dell'ideologia e della politica totalitaria dimostrano che figure dell'unità persistono, ad esempio, nell'immagine del popolo unificato. Così, in ogni configurazione simbolica del potere compare anche un Immaginario, che può assumere tendenze fantasmatiche, particolarmente ideologiche. Ideologia e fantasma in prima battuta si possono intendere come rappresentazioni pratiche effettive, in cui si fraintende, oppure si respinge, il carattere tanto conflittuale quanto differenziale dei rapporti di forza della società. Questo polo immaginario del potere si dimostra tuttavia non solo in – e come – ideologia della società indivisa. Si può ascrivere all'Immaginario anche ogni momento che attribuisce al Simbolico del potere l'esterno inoccupabile della società, la sua indisponibilità. Nelle pagine seguenti, la tesi di una permanenza di questo Immaginario politico sarà dimostrata a partire da questo doppio carattere. Se la critica delle rappresentazioni fantasmatiche di unità non è sufficiente senza il riconoscimento di tale ambivalenza dell'Immaginario, allora, secondo Lefort, essa si descrive lungo le costellazioni di Reale, Simbolico e Immaginario. Di come si lasci così formulare una successiva critica dei fantasmi di unità e del fraintendimento ideologico del Simbolico, di questo sarà trattato facendo ancora un passo ulteriore.

1. L'incarnazione dell'Uno e la critica del sovrano assoluto

Considerato storicamente da dove scaturisce il sapere sulla configurazione simbolica del potere? Se solo un tale sapere, o una tale coscienza, rende pensabile la possibilità del crollo di un ordine, in un certo senso deve temporalmente precedere la rivoluzione democratica. La sua piena affermazione alla fine del XVIII secolo può essere ampiamente percorsa a ritroso con la storia delle idee. Lefort ne individua i primi punti di riferimento soprattutto nel pensiero politico dell'età moderna. Specialmente negli scritti di Niccolò Machiavelli ed

Étienne de La Boétie è chiaro come già nel XVI secolo ci sia un sapere che critica e sovverte la dimensione simbolica delle configurazioni del potere. Così La Boétie descrive il potere del sovrano assoluto soprattutto in base all'auto-assoggettamento degli uomini che per primi gli concedono il proprio potere; cosa che non sono costretti a fare con la forza, ma i monarchi vengono identificati con il polo del potere assoluto per mezzo di svariate pratiche d'invocazione e assoggettamento, designate come *nome dell'Uno (nom d'Un)*. Ancora prima di La Boétie, anche Machiavelli riconosce che il principe, proprio con rapporti strategici e distanziati, ottiene la sua autorità per mezzo del potere proiettato nella sua persona: "Machiavelli osservò che il principe doveva capire come separarsi dalle immagini che i suoi sudditi proiettavano su di lui in quanto persona, ed egli [Machiavelli] legò la sua autorità al *nome del principe*"³. Entrambi aprono un registro di potere politico che con la forza di seduzione di un monarca, o con l'idea di un potere assoluto soggiacente, impedisce l'uso della violenza.

Il pensiero di Lefort si sviluppa talmente in continuità con la rivoluzione democratica, che la sua stessa definizione iniziale della democrazia non è da considerare indipendente da mezzi di rappresentazione e di messa in scena propri del potere monarchico. Il pensiero teologico-politico possiede già una coscienza per i molteplici meccanismi di stabilizzazione del potere politico. In tal senso, il potere cerca di ordinare da un luogo il cui accesso è completamente sottratto alla società e che, tuttavia, s'identifica con la persona del sovrano. Allora il monarca inganna non solo i governati, riguardo all'esistenza di questo luogo che rivendica autorità di per sé, ma, come pure in Machiavelli, il sovrano assoluto deve egli stesso immaginare la sua autorità in questo luogo. Così, come scrive anche La Boétie, il potere monarchico, rimane dipendente dalle proiezioni di ciascuno. Machiavelli ne deriva il compito centrale del principe, di dover continuamente confermare e insieme smentire l'immagine che il popolo si fa di lui. Questo significa che egli deve portare "il *nome del principe*" a cui il popolo ricollega l'autorità suprema. E il principe si percepisce, quindi, come "l'identità, senza la quale il corpo sociale sarebbe disintegrato"⁴. Al contempo, continua Lefort "il principe impara che non si può identificarsi con l'immagine che i sudditi o i governati gettano su di lui, senza rinunciare a se stesso"⁵. L'illusione del sovrano "di possedere realmente l'esterno"⁶ significherebbe perdere il suo potere reale.

3 Lefort, 1983, p. 43.

4 Lefort, 1986, p. 434.

5 Ibidem.

6 Lefort-Gauchet, 1990, p. 102.

Riguardo a questo, il monarca reagisce soltanto se è abbastanza sicuro di poter riuscire a “dominare un tempo fuori dal tempo”⁷ e insieme di riuscire a ordinare come “figura di collegamento tra gli uomini e gli dei”⁸. Il corpo del monarca, quindi, è fonte di un’unità che lui stesso non può raggiungere. Il suo potere testimonia di un polo ultramondano che garantisce e rappresenta l’unità del regno nella sua persona nella forma del corpo monarchico⁹. A questo proposito, Lefort è convinto che abbia luogo l’“immagine del corpo, nella misura in cui la fede si rovescia nell’unità”¹⁰. Il potere assoluto s’incarna in lui, perché alla società egli presta al contempo il proprio e il suo corpo”¹¹. L’incorporazione della società nel corpo del sovrano assoluto è descritta anche da La Boétie nel senso specifico di un processo in cui ciascun singolo diventa schiavo del fantasma di un corpo unico, i cui membri sono infine loro stessi. In seguito, la sua domanda centrale avrà per scopo le ragioni di tale schiavitù volontaria, a cui, come egli scrive, ci si sottopone come per incanto attraverso il nome del “*solo Uno*” (*le nom seul d’Un*) o attraverso il mero “*nome dell’unità*” (*le seul nom d’Un*)¹². Questo argomento di La Boétie, che in primo luogo sembra impossibile da porre ancora in una relazione indifferenziata di Reale, Simbolico e Immaginario, mira proprio al centro della configurazione monarchica del potere. E riesce regolarmente a disfarla proprio là dove interpreta le forme di esistenza immaginarie dell’Uno, e le sue conseguenze per l’ordine simbolico della società, senza per questo destituire la società stessa. La Boétie dimostra che è possibile pensare distruggendo l’Uno, cosa che lui stesso ha raggiunto. Già nel mero discorso sul *nome* dell’Uno è riposta la prima disillusione riguardo al potere reale del sovrano assoluto. La Boétie, il cui *Discourse sur la servi-*

7 Lefort, 1999, p. 59.

8 Lefort, 1986c, p.26.

9 Lefort riconosce a Machiavelli il fatto di aver descritto un principe che non sta fuori dalla società e che, meglio ancora, credendo di avere un posto al di sopra della società, da cui sarebbe possibile averne una visione d’insieme, in realtà, mette in pericolo il suo potere. Il principe deve mentire a se stesso e proiettare la propria fonte di potere in un esterno immaginario: “scoprendo che la visione d’insieme, ciò che al reggente dà potere, è un’illusione, riesco a capire ciò che Machiavelli dice del principe che accecato dalla sua posizione di potere, allontana da sé il fatto che il potere è generato dalla divisione sociale e che egli stesso è catturato in questa divisione” (Lefort, 1975, p. 190).

10 Lefort, 1998b, p. 33.

11 Per certi versi sorprende che Lefort raramente faccia riferimento alle teorie di Thomas Hobbes, se si pensa a questo passaggio in cui sono confrontabili da vicino: “For it is the unity of the presenter, not the unity of the represented, that makes the person one” (Hobbes, 1996 [1651], p. 109).

12 La Boétie, 2002, [1549/74], p. 129.

tude volontaire porta anche il secondo titolo di *Contr'Un*, spiega già la differenza, o scissione, di nome proprio e nome dell'Uno, mettendo a tema la possibilità di liberarsi dall'annessione al nome dell'Uno. Siccome il potere monarchico allude non solo a strutture visibili, ma anche ad alcune strutture che sono indisponibili a ciascuno e che, tuttavia, proprio per questo alludono all'Immaginario dei desideri, il potere monarchico è in sé stabile. Le condizioni della sua messa in questione, secondo questa logica, si aprono alla fonte stessa del potere, in quanto il potere del monarca si costituisce in primo luogo nel fatto che lui non coincida con il nome dell'Uno. Il sovrano resta dipendente da questa non-identità, che l'opprime e al contempo lo rende possibile. L'instabilità della sovranità monarchica, anche se sporadicamente, viene percepita quindi molto tempo prima della rivoluzione democratica¹³. La forza dirompente della domanda di La Boétie – per quale ragione gli uomini ammettano e difendano un sovrano assoluto, anche quando egli “non ha più potere perché tutti lo delimitano”¹⁴ – si può rendere di nuovo praticamente effettiva.

2. Il potere di tutti e di nessuno: il Reale della divisione sociale

Con la descrizione del modello d'incorporazione sociale, che costruisce l'unificazione del corpo sociale nel nome-dell'Uno, ora si chiarisce meglio la comprensione di Lefort della società moderna. Con la rivoluzione democratica questo corpo politico cade in pezzi e, ancora meglio, ricade su se stesso: “La rivoluzione democratica, per molto tempo sotterranea, esplose quando il corpo del re viene distrutto, quando cade la testa del corpo politico e quando, con lo stesso movimento, si dissolve la corporeità del sociale”¹⁵. Nella società *sans corps* non cambia perciò solo la relazione dell'individuo alla società, ma la pluralità sociale diventa anche condizione e fondamento di tutta la politica¹⁶. La trasformazione della sovranità non ha luogo tan-

13 La forza dell'immaginazione risiede nel fatto che, come scrive Lefort, essa permette di rendere se stessi una via d'uscita da tale scissione, perché permette di rappresentarsi come parte della politica e di anteporre l'esperienza della partecipazione democratica alla sua realizzazione: “Questo desiderio di rappresentarsi (*d'imaginer*) il gioco politico è ciò che caratterizza ulteriormente l'esperienza democratica” (Lefort, 1989, p. 618).

14 La Boétie, 1968 [1549/1574], p. 32.

15 Lefort, 1981, p. 172.

16 L'evento decisivo riguardo a questo per Lefort è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che fa apparire gli individui come unità senza rotture. Questo però non resta un possesso del solo individuo, poiché i diritti di

to nel fatto che il potere del sovrano assoluto è consegnato ai molti, come se fosse una “cosa” da potersi trasmettere come uno scettro. Il potere del popolo rappresenta molto più un nuovo modello di potere, che si caratterizza per la mancanza di una totalità incorporabile e trascendente in ogni sua parte. Riguardo allo Stato, questo produce anche un paradosso che è ulteriore a quello del potere monarchico. Come il potere del sovrano assoluto non è mai uno con se stesso, così anche il potere di tutti non è solo la somma dei poteri degli individui. Tuttalpiù il potere che deriva dal popolo, allo stesso tempo, appartiene a tutti e a nessuno. Non sottomettersi a uno solo significa, allo stesso tempo, soprattutto non sottomettersi a nessuno altro, che all'estremo significa non essere oppressi da nessuno e non opprimere nessuno; che è l'esito della libertà all'interno della nuova sovranità del popolo. Lefort trova questo pensiero formulato in Tocqueville:

Ciò che [Tocqueville] dà allora al pensiero è lo strano passaggio che si attua tra: “non darsi a nessuno” – formula stessa della libertà -, “darsi a qualcosa che è come se stessi” e “incatenarsi di nuovo a un potere impersonale e senza limite, che non è più quello di un *grande Altro*”¹⁷.

La democrazia di conseguenza si ricollega proprio a questi due principi apparentemente contraddittori: “Da un lato, che il potere deriva dal popolo, e dall'altro, che il potere non appartiene a nessuno”¹⁸.

Ma, se deriva da tutti e da nessuno, chi è al potere? La conseguenza della destituzione del potere corporeo e personale del monarca, a un primo sguardo, è la forza impotente dei molti. Lefort sintetizza questa trasformazione come una perdita di sostanza: “Il numero prende il posto della sostanza”¹⁹. Ma, ancora, chi, o cos'è questo numero? Nella ragione desostanzializzata e numerica il richiamo a “tutti” equivale nondimeno a una quantità numerabile. Allora Lefort sottolinea al contempo la non numerabilità di “tutti” e l'insostenibilità del richiamo a “tutti”. “Tutti” indica molto più come il popolo sia allo stesso tempo tutti e nessuno, che significa poi che *né* tutti, *né* nessuno,

uno sono sempre anche i diritti degli altri. Così si distrugge l'idea di una totalità che trascende tutte le parti e “si produce una dimensione trasversale di rapporti sociali che sono visibili [...], in cui i suoi elementi singoli, gli individui, acquistano identità e da parte loro ne sono al contempo prodotti?”. (Lefort, 1990a, p. 261).

17 Lefort, 1982, p. 467.

18 Lefort, 1981, p. 92.

19 Lefort, 1990b, p. 295. Sull'impersonalità del potere politico vd. anche i lavori di Marcel Gauchet che si è occupato del passaggio dal potere monarchico al potere democratico, alla luce di questo motivo.

siano davvero la quantità di questo “tutti” (*tout nous*). Certo la quantità numerabile pone la sostanza, ma al contempo sottrae a “tutti” ogni misura positiva di responsabilità in cui determinare un collettivo singolare: il *demos*. La domanda che si apre a questo punto, per Lefort, riguarda la configurazione e la rappresentazione di questo “tutti” che non è singolare, e neppure nessuno, mai tutti e pur sempre qualcuno, molti o alcuni: “TUTTI, questo non equivale semplicemente alla posizione di un individuo: il popolo – questo singolare, è in realtà sempre un certo qualcuno o certi individui che lo rappresentano”²⁰. Questa indivisibilità e questa doppia struttura del “tutti e nessuno”, che sembra inspiegabile, conducono d’ora in poi al fatto che chi esercita il potere non lo incarna più in modo durevole, ma sempre più lo configura in modo transitorio. Tutti, in egual misura, sono separati dal potere e insieme vi sono legati; “La formula: il potere non appartiene a nessuno”, scrive Lefort, “si può tradurre in una seconda formula (che soprattutto storicamente sembra essere la prima): il potere non appartiene a nessuno di noi”²¹.

Questa conclusione ora conduce alla famosa definizione del potere come “luogo vuoto” (*lieu vide*)²². Il potere simbolicamente configurato indica un esterno immaginario che resta radicalmente indeterminato nella sua conformazione. Questo posto dell’alterità resta vuoto e per tutti inappropriabile in egual misura: “impossibile da occupare tanto che coloro i quali esercitano l’autorità pubblica, non possono affatto rivendicare di averlo acquisito”²³. Nessuno può affermare di essere in questo luogo o considerarsi tale: “nessun individuo, nessun gruppo gli può corrispondere essenzialmente; esso è la rappresentazione di un luogo inspiegabile, sia all’interno che all’esterno”²⁴. Per la dimensione del “nessuno” – *nul individu, mal groupe* – si contrassegna così la formula dell’uguaglianza, come il carattere non statale della democrazia. La società si presta al potere politico solo in quanto inappropriabile. Come scrive Lefort: “Alla Stato non può riuscire né d’incarnare la società, né di rinchiudersi in sé”²⁵. Vista così, la storia della società moderna comincia con una smentita di tutte le fantasie di

20 Lefort, 1983, p. 20.

21 Lefort, 1999, p. 50.

22 Cfr. Lefort, 1990b, p. 293; Lefort, 1999, p. 50.

23 Lefort, 1981, p. 92.

24 Lefort, 1982, p. 465. Il *lieu vide* in alcune caratteristiche strutturali ricorda tanto la figura lacaniana dell’*object a* o del *grand Autre barré*, quanto il *signe zéro* di Roman Jakobson (cfr. per questo la discussione in Lefort 1983, p. 13 e segg.).

25 Lefort, 1979, p. 26. A queste condizioni non si elimina il rischio del populismo che può essere considerato l’autogoverno della società attraverso lo Stato (cfr. Lefort, 1989, p. 621).

onnipotenza dello Stato e si apre all'auto-comprensione della società che per sua costituzione resiste allo Stato, perché la società lo contraddice e quindi essa parla in nome di se stessa.

Da questo segue anche che il potere si dà soltanto a una condizione impossibile, cioè che “una società non possa mai giungere a una compiuta conoscenza di sé, a un accordo compiuto con se stessa”²⁶. Ogni rappresentazione della società diventa effettiva solo in quanto, allo stesso tempo, rimane contestabile. L'idea di una società riconciliata e indivisa è contraddetta dalle sue condizioni di possibilità, che stanno nello iato tra società istituita e società istituente²⁷. Se s'intende la società come essenzialmente plurale e antagonista, allora essa si dà “solo nell'opposizione con se stessa, in particolare, quando si rende altro da sé”²⁸. La divisione originaria, che testimonia di una frattura storica, ma che pure non è una divisione empirica da poter eliminare attraverso processi politici o nuove possibilità di partecipazione, resta l'indisponibile Altro della società. La divisione non divide la società “*in parti*, che si contrappongono le une alle altre esteriormente”²⁹, piuttosto essa fonda una molteplicità di pratiche sociali che non si

26 Lefort-Gauchet, 1990, p. 103. Di conseguenza Lefort rifiuta la possibilità di Marx di pensare a una divisione della società che sia riposta tra due unità o sfere sociali, come capitale e lavoro, o proletariato e borghesia. E quindi si trova anche la promessa di soluzione di ogni divisione: nel proletariato. Nonostante l'importanza di Marx per un pensiero critico dell'ideologia, Lefort vi vede in parte anche il pericolo di una soluzione del Simbolico nell'Immaginario, quando egli descrive il proletariato in questi termini: “al contempo puro sociale, puro storico così come in un certo senso fuori dalla società e dalla storia, una classe che smette di essere classe, perché in essa si realizza la dissoluzione di tutte le classi e che sola è in grado di agire libera dalla poesia del passato. Un essere straordinario, che porta a compimento la determinazione dell'umanità, ma che disattiva ogni tradizione: erede senza eredità. Si deve dire la distruttrice dell'Immaginario sociale o un ultimo prodotto dell'immaginazione marxiana?” (Lefort, 1978, p. 233).

27 Anche Cornelius Castoriadis comprende la società a partire da questa doppia struttura (Castoriadis, 1975). Come “istituzione immaginaria” sembra sempre essere sia nella forma di immaginazione attuale, sia risultato di un Immaginario radicale che sta per l'auto-creazione di una società nuova e alternativa. Lefort sottolinea questa dimensione di immaginazione radicale molto meno, perché per lui il concetto di Castoriadis di autonomia empatica indica ancora una disponibilità della società: “Auto-istituzione sembra essere un concetto limitato destinato a rivoltarsi nelle sue contraddizioni. Sotto il segno di una permanente attività che concerne solo se stessa, uno s'immagina una società totalmente integrata che abbraccia ogni cosa. Questa visione rivela un'esteriorità fittizia che in realtà lascia la sua traccia come potere assoluto” (Lefort, 1975, p. 185).

28 Lefort-Gauchet, 1990, p. 224.

29 Ivi, p. 96.

possono dominare con lo sguardo da nessun luogo della società. E da qui si apre la questione del Moderno, fino a che punto una tale pluralità si possa mantenere politicamente e istituzionalmente. In questa prospettiva conflitto e potere politico non si escludono a vicenda, ma per Lefort si condizionano reciprocamente. Il tentativo di riconciliare la divisione sociale significherebbe al tempo stesso togliere potere a qualcuno. L'indisponibilità della divisione sociale implica pure l'impossibilità di nascerla o superarla, e in questo consiste il Reale della società.

3. Il Simbolico non è l'Ideologico

Da quanto si è chiarito, la divisione sociale implica che la società non possiede già se stessa e che non può diventare possesso di nessuno, ma che prima di tutto essa deve riflettersi come tale nel Simbolico. I mezzi di rappresentazione, infatti, non sono soggetti a nessuna organizzazione statale o dispositivo centrale. Per questo, la società non si riversa semplicemente in una forma politica, come in un contenitore che abbia il nome di Stato, o che abbia il nome di una nazione, ma si costituisce anche a partire da quei principi che generano queste stesse forme politiche. La prassi sociale di produzione del potere, in altre parole, non si assimila e non si risolve nel Simbolico³⁰. Sviluppando questa tesi, attraverso l'impossibilità reale dell'unità sociale il Simbolico intrattiene una relazione profonda con l'Immaginario. Esso promette non solo unità, ma è al contempo la stessa articolazione della sua impossibilità. Ciò significa che ogni autocomprensione della società in cui si rappresenta l'unità rimuove la differenza tra Reale, Simbolico e Immaginario.

A partire da tale contesto Lefort formula il problema dell'ideologia. Infatti, l'ideologia può essere intesa come ogni mezzo rappresentativo che copra o cerchi di camuffare questa triade. Pertanto l'ideologia appartiene potenzialmente a ogni processo sociale di autocomprensione³¹. Essa maschera le interruzioni che sussistono tra

³⁰ In quest'ambito Lefort dimostra l'ascendente intellettuale di Merleau-Ponty, in quanto ciò che descrive non è né una sociologia politica, né una fenomenologia politica, ma è più una descrizione fenomenologica del Politico, specialmente dei modi di in cui si manifestano i suoi momenti visibili e invisibili, che non si possono mai intendere con un sapere assoluto (cfr. Lefort, 1975, p. 176; Lefort, 1978, p.96).

³¹ Egli rileva anche come il concetto d'ideologia non chiarisca quello di Immaginario. A differenza dell'ideologia, l'Immaginario si connota "per un insieme di processi che definiscono le direzioni [dei referenti] in uno spazio culturale (in cui siamo situati anche noi), e che si trova sotto il controllo degli attori

Reale, Simbolico e Immaginario e che soprattutto rendono esperibile l'auto-differenza della società: "Essa [l'ideologia] segna un ribaltamento del discorso sociale su se stesso proprio eliminando tutti i segni che potrebbero distruggere il senso di certezza che concerne la natura del sociale: [...] quei segni che rendono una società, o l'umanità come tale, estranea a se stessa"³². Per la formazione dell'ideologia questa copertura della divisione originaria ha effetti diversi. L'ideologia non è semplicemente una manovra per ingannare la società, è invece il fraintendimento delle condizioni per le quali è possibile configurarla. Questa forma di auto-fraintendimento, in effetti, è responsabile di produrre una società disincarnata. Ciò comporta che non può darsi alcuna ideologia nella configurazione monarchica del potere. La deposizione dell'ultima moralità e la divisione della società dischiudono sia la dimensione simbolica del potere, che la possibilità dell'ideologia, che "riordina i punti cardine della moralità (*réaménager des repères de certitude*)"³³.

Perciò la domanda decisiva è in che modo la divisione originaria della società trovi un accesso alla rappresentazione simbolica in modo non-ideologico, e se questo, complessivamente, possa accadere anche fuori da precise coordinate sociali. Per Lefort, diversamente dalla critica classica all'ideologia, non si tratta di un'ideologia che è solo mascheramento di un processo reale. Una tale critica si nutre ancora dell'opposizione tra sapere e ideologia, oppure vero e falso, e pretende una comprensibilità compiuta della realtà sociale di contro alla sua distorsione ideologica.

Per Lefort ogni ideologia esprime innanzitutto l'indeterminabilità e l'indisponibilità nel riconciliare il sociale, ma anche nel realizzare l'unità immaginaria del sociale. Certo, nella misura in cui si vuole realizzare questo fine, l'ideologia è condannata sempre a fallire. Ogni ideologia, perciò, articola anche sempre, in modo assolutamente sintomatico, lo scacco nell'addomesticare la divisione sociale. Ogni critica dell'ideologia che volesse descrivere il Reale della società a partire da questo fallimento dal punto di vista del sapere, sarebbe anch'essa sospetta d'ideologia a causa delle sue assunzioni epistemologiche postulate e predeterminate. Così si corre il pericolo che anche la critica dell'ideologia conduca a una derealizzazione della società, in cui si dissimula il Reale della società. Lefort si rivolge perciò anche contro

che prendono parte alla messa in scena delle rappresentazioni?". (Lefort, 1986a, p. 148 et sgg.). Di conseguenza anche l'Immaginario non è qualcosa d'ideologico.

32 Lefort, 1986b, p. 202 et sgg.

33 Lefort, 1982, p. 466.

l'idea di una falsa coscienza, che – sia essa generata dai despoti o da rapporti alienati – concede solo un rapporto inadeguato con la società: “Non c’è un maleficio della coscienza; se l’errore, il travestimento, la menzogna sono possibili, è perché la società è scissa e non c’è perciò nessuna espressione adeguata”³⁴. La società, allora, non si manifesta in altro che negli enunciati su se stessa, che sono sempre in competizione tra loro e inadeguati, se esprimono la società sempre come unità e insieme nella sua pluralità, cioè il suo universale da un punto di vista particolare. Di conseguenza, Lefort conclude che nella società “ha luogo una divisione permanente tra irreal e reale, oppure in essa sussiste un problema legato alla verità”³⁵.

Se l’ideologia costruisce con questo doppio processo – di divisione e unificazione – ugualmente una controparte nel Simbolico che è complementare, si pone la questione di come si lascia ancora formulare in generale una critica all’ideologia. Il consiglio di Lefort è d’intenderla come critica di quegli effetti fantasmatici che rendono unilaterale il processo di unificazione e con questo pongono un’immagine dell’unità – sia questa nell’insieme pratico-politico o in forma di “fantasmi di una ‘teoria vera’”³⁶. Contro il desiderio di riconciliare la società, la critica all’ideologia deve tematizzare questo desiderio e con ciò impedire che la configurazione simbolica del potere democratico sia ceduta a un’unità fantasmatica.³⁷ Essa scopre così non tanto la realtà dietro la cieca ideologia, ma descrive i processi che nascondono la divisione della società. Essa è critica del mascheramento e dell’appropriazione simbolica dei luoghi vuoti, indeterminati, del potere. Il bisogno qui espresso di rendere ogni riferimento critico anche una via d’uscita, per Lefort, si richiama “tanto all’illusione di fare resistenza a un potere che si cerca di prendere, e di cui si è sintomo e che concretamente somiglia molto alla sua posizione, quanto all’illusione di unità, effettiva e disponibile all’esperienza sensibile, che

34 Lefort, 1978, p. 67.

35 Ivi, p. 68. Né il discorso sulla fine, né quello sull’ubiquità dell’ideologia riesce a comprendere quest’argomento. Per la distorsione del concetto d’ideologia e la sua riduzione al carattere di articolazioni politiche cfr. Lefort, 1986b, p. 182 et sgg. Al contrario vale la pena riabilitare gli argomenti di ogni critica all’ideologia contro l’idea dominante che gli attori siano deprivati del sapere e che quindi esso deve essere interpretato.

36 Lefort, 1990b, p. 282 et sgg.

37 Una politica dell’emancipazione che faccia resistenza a questo fantasma, per Lefort, deve prima di tutto distanziarsi dalla teoria classica dell’alienazione e sviluppare un concetto sociologico di alienazione senza contenere un rapporto unilaterale al sapere (Lefort, 1978, p. 50; cfr. anche ivi, p. 61).

risolverebbe in sé tutte le differenze³⁸. In breve: questa illusione scaturisce “dallo scambiare il Simbolico per il Reale”³⁹. Un confronto critico con questo scambio o meglio, con questo porre-in-uno introduce una comprensione più precisa dell’Immaginario.

4. Lo spazio politico d’apparizione della società

Se la società moderna – senza corpo e moralità – nella sua matrice simbolica appare solo in forma di rappresentazione di se stessa, la politica contiene allora un inaggrabile carattere di messa in scena. Nel confronto politico per la rappresentazione della società, anche la scena (*scène*) di questi mezzi rappresentativi diventa oggetto di confronto politico. Questa scena politica contemporaneamente espone anche come il luogo del potere sia vuoto e come nei suoi modi di esistenza si trovi “l’istituzionalizzazione dei conflitti”⁴⁰. Questa, infatti, manifesta l’impossibilità di materializzare una società indivisa e con ciò istituisce lo sviluppo di una società antagonista che emerge dalla società divisa e che si compone dei molti, che sono contro, o insieme, a ogni altro. Il processo di figurazione simbolica si svolge su di un piano che non sembra più sostanziale o ancorato al trascendentale, ma è un piano la cui sostanza ed esistenza restano radicalmente a disposizione.

Lefort intende questa correlazione come rapporto di conformazione e fondazione di significato, che non si realizza senza momenti drammatici, come si evince dalla triade di “*mise-en-scène*”, “*mise-en-forme*” e “*mise-en-sens*”⁴¹. Il potere politico nella democrazia non è più rappresentabile circolarmente e viene posto così su una scena “in cui si espone il conflitto sociale davanti agli occhi di tutti”⁴².

Certamente questo spettacolo dimostra anche che, nel processo in cui la società si rappresenta di fronte a se stessa, accanto al Simbolico è all’opera anche l’Immaginario. Per Lefort questo è parte costitutiva di un modo autoreferenziale di socialità. Nell’autorappresentazione sociale l’Immaginario è il luogo di osservazione da cui si devono far scomparire le tracce della divisione sociale. Certo questo processo ideologico in cui si fanno scomparire tracce, lascia anche tracce dietro di sé: “il discorso istituyente non può cancellare le sue tracce con

38 Lefort, 1987.

39 Ivi, p. 278.

40 Lefort, 1990b, p. 293.

41 Ivi, p. 284; Lefort, 1999, p. 39. Una considerazione critica di questa triade è svolta da Jacques Dewitte riguardo allo sviluppo della *mise-en-abyme* (André Gide), cfr. Dewitte, 2000.

42 Lefort, 1999, p. 52.

l'attività dell'Immaginario"⁴³. Nell'impossibilità di far scomparire la divisione della società, tutta la politica possiede un finale aperto e in tutta la politica si performa il teatro di questo finale aperto. Senza questa apertura il potere non si lascia esercitare. La società democratica, quindi, performa su questa scena anche sempre il teatro della propria indisponibilità. Quando lo Stato non domina più la società, diventa un teatro, un luogo di osservazione, o la "scena di una protesta (*le théâtre d'une contestation*), in cui si tratta di centri d'azione che non riescono a dominare (*maîtriser*) il potere"⁴⁴. Non c'è alcun punto d'osservazione, che non sia già implicato nella trama dell'azione. In quanto divisa, la società costruisce uno spazio scenico che permette un'ambigua sicurezza e configura per la prima volta i fondamenti della legittimità politica: "In breve, la rappresentazione richiede la creazione di uno spazio pubblico, in modo da realizzare un reciproco cambiamento di punti di vista e in modo che l'opinione pubblica possa riconoscere la legittimità del nuovo diritto"⁴⁵. Il potere allora è effettivo solo in quanto è potere rappresentato, e la rappresentazione sembra più o meno potente – ma non si attribuisce né come un possesso, né come qualità di una persona.

In questo momento l'Immaginario permette d'individuare la configurazione simbolica del potere in modo duplice: da una parte, come fantasma, per cui il potere si può fondare e innalzare sopra lo spazio scenico nella figura di una persona o dello Stato; d'altra parte, nella sopravvivenza di un esterno immaginario, fuori dalla società, a cui si collegano tutte le rappresentazioni senza potergli appartenere. In altre parole, in quanto deattivare la scena politica non è possibile, nessun potere può parlare a nome della società "che non sia ostentativo"⁴⁶. Il paradosso della società democratica, in cui il potere scaturisce da "tutti e nessuno", costringe a riconoscere la divisione della società in ogni esercizio e in ogni rivendicazione di potere, e costringe sempre a parlare soltanto in un modo che è parlare 'in-nome-di'. Tutti i potenti, di contro, possono diventare "prigionieri della convinzione immaginaria" per cui si crede di "essere, nel modo in cui si appare agli occhi degli altri"⁴⁷. Eppure, nell'impressione che "il potere persuade a essere ciò che dovrebbe esporre, agli occhi degli attori sociali esso si riduce a un particolarismo"⁴⁸. E crolla la rivendicazione avanzata di essere un

43 Lefort, 1986b, p. 197.

44 Lefort, 1990a, p. 263.

45 Lefort, 1989, p. 617.

46 Lefort-Gauchet, 1990, p. 98.

47 Ivi, p. 99.

48 Ivi, p. 100.

potere generale. “Preso in giro dal fantasma della propria auto-realizzazione completa, il potere sovverte anche il proprio punto di vista, come se la sua natura fosse di condursi ai limiti della propria dissoluzione, anche quando crede di rendersi veramente manifesto”⁴⁹. Il processo di *mise-en-forme*, *mise-en-sens* e *mise-en-scène* in questo modo, come accade in ogni processo scenico, è perseguitato dai fantasmi di esistere. Il carattere disincorporato della società si mostra come forza istituyente e scenica, la cui conseguente socialità appare solo spazialmente, come spazio spettrale del fantasma. Tale “entrata in scena degli spettri (*l’entrée en scène des fantômes*)”, per Lefort, “coincide con l’arrivo di una società senza corpo, di una società che deve fare a meno di avere una sostanza”⁵⁰. Lo iato tra Reale, Simbolico e Immaginario rende lo stesso agire sociale qualcosa di spettrale.

Da questa diagnosi Lefort sviluppa anche dei criteri possibili per una critica a ogni trasformazione di questo carattere spettrale per mezzo di una restaurazione fantasmatica o per mezzo di una restituzione di sostanza al corpo sociale. Lefort impiega il concetto ambivalente di Immaginario per una possibile differenziazione tra il popolo senza sostanza dei molti, dei molti fantasmi, e il fantasma di unità del popolo. Con ciò la domanda sulla divisione originaria della società può essere posta dalla parte dell’ideologia.

Il carattere scenico della politica non si assume come criterio per il fantasma di unità del popolo, ma nel tentativo di stabilire nello spazio scenico un’autorappresentazione della società consistente e corporea. Nella rappresentazione simbolica il popolo resta continuamente separato tra la propria unità latente e la propria dissoluzione in quantità numerica. Ognuno è “inseguito (*hantée*) contemporaneamente dal tentativo di ritrovarsi e il sicuro fallimento di questa impresa”⁵¹. Per descrivere questo processo occorre tanto una certa sensibilità critica di fronte all’Immaginario, quanto un’attenzione acuta per le messe in scena di unità immaginarie nella configurazione simbolica del potere. E questo è anche l’esito della critica post-marxista di Lefort all’ideologia: “l’esame dell’ideologia c’induce al confronto con la determinazione di un tipo di società in cui si può identificare un regime specifico dell’Immaginario”⁵². Certo sussiste in questo una difficoltà, cioè che l’Immaginario stesso non sempre sia visibile.

49 Ivi, p. 103.

50 Lefort, 1978, p. 233.

51 Lefort-Gauchet, 1990, p. 103.

52 Lefort, 1986b, p. 197.

5. L'invisibilità dell'immaginario e la desimbolizzazione della politica

La credenza che l'Immaginario si dissolva nella configurazione simbolica della società resta sospetta d'ideologia, poiché implica ancora una specie di disponibilità della società da un punto di vista privilegiato. Il fantasma di una società identica e trasparente a se stessa, che si articola politicamente, d'altro canto si accompagna anche al fantasma razionalista di pianificabilità e controllabilità della società. Per attenersi a una dimensione d'indisponibilità lo stesso Lefort guarda a un pensiero che è in fondo teologico-politico⁵³. In effetti, dal discorso sull'assolutamente Altro (*ganz Anderen*), introdotto dalla religione, Lefort individua efficaci strumenti critici tanto per una teoria della società, quanto per il rinnovamento della critica all'ideologia. La critica all'ideologia di Lefort non mette al bando l'Immaginario dal Simbolico, ma preserva un rapporto critico con l'Immaginario in un doppio senso. Tale critica è permeata dalla visione che nell'Immaginario si manifesti anche una radicale dimensione d'indisponibilità della società. La fusione del Simbolico con l'Immaginario ha per risultato l'idea di unità di una società identica con se stessa, in cui tutto il potere sia abolito. Al contrario, il bando completo dell'Immaginario dal Simbolico sfocia in una società senza potere, perché si avrebbe così un referente invisibile, esteriore e indisponibile, espunto dal Simbolico stesso.

Mentre il carattere fantasmatico dell'Immaginario informa particolarmente l'analisi di Lefort del totalitarismo, in quanto esso si ricollega a una logica di unificazione, per cui il posto vuoto del potere viene occupato sul piano dell'Immaginario da una figura del sovrano o dal partito, la sua critica alle ideologie post-totalitarie si dispiega nel problema del bando completo dell'Immaginario. Riguardo alla critica del totalitarismo si può osservare che il luogo vuoto del potere, simbolico e indefinito, è costantemente insidiato dal tentativo di occuparlo con l'Immaginario⁵⁴. Attraverso tale processo si stabiliscono una compiutezza e un'immanenza della società, "in modo da ridare alla società un corpo e mascherare la divisione sociale in tutte le sue forme"⁵⁵. Il ritorno del corpo sotto forma d'immagine, che si può intendere come "il-

53 Cfr. Lefort, 1999.

54 Per una differenziazione si potrebbe dire che il totalitarismo fascista ha bisogno che l'Immaginario sia il Simbolico, mentre al contrario, lo stalinismo esercita il Simbolico come proprio Immaginario.

55 Ivi, op. cit., p. 62.

lusione di restaurare l'unità e l'identità"⁵⁶, ha luogo, infine, nella chiusura radicale dell'auto-differenza della società. Il totalitarismo non è altro che il bando della dimensione di alterità quando si rappresentano l'unità del popolo, insieme alla proiezione dell'essere-altro su nemici interni ed esterni. L'egocrate (*Solschenizyn*), il partito o la figura del sovrano, sono tutte figurazioni di unità come soggetto collettivo. Eppure, anche per il totalitarismo eliminare le tracce della divisione sociale nell'Immaginario diventa un compito impossibile.

Per questo, dalla prospettiva della teoria democratica per Lefort è istruttivo indagare più precisamente il fallimento delle ideologie totalitarie senza neutralizzare completamente nel Simbolico la relazione con l'Immaginario. I germi di una critica all'ideologia risiedono in questo: "l'ideologia non può operare senza tradirsi, che significa, senza rivelare se stessa in quanto discorso, senza far apparire una frattura tra questo discorso e ciò di cui essa parla"⁵⁷. Ogni critica all'ideologia perciò deve scoprire una sensibilità per questa relazione impossibile e muoversi ad altezza d'uomo con l'Immaginario politico. In questa prospettiva, il semplice bando dell'Immaginario non conduce solo a un rifiuto di prendere sul serio il totalitarismo, ma anche a un disconoscimento di ogni nuovo tipo di ideologia, post-borghese e post-totalitaria, che si connota per una costellazione del tutto nuova di Reale, Simbolico e Immaginario. Alla fine degli anni '70 Lefort definisce questi nuovi tipi, provvisoriamente, come "ideologia invisibile"⁵⁸. E questa sembra l'unica forma in grado di riconoscere la pluralità e la divisione della società e al contempo di concepirsi al suo interno libera da qualunque dimensione fantasmatica.

Di conseguenza Lefort riconduce questa credenza soltanto a un sottile fraintendimento di quanto la divisione sociale sia indisponibile. Ciò che quindi egli desidera ancorare a un pensiero critico dell'ideologia, è il riconoscimento di un referente immaginario, che non è esplicito, figurato, o che non può essere elevato a sapere. Si deve preservare una "differenza al di là delle opinioni, al di là delle presupposizioni": l'esperienza di una "differenza, che non è a disposizione degli uomini"⁵⁹. In questo tratto la filosofia politica si collega a un aspetto del Teologico. Scrive allora Lefort che "la società umana si

56 Ibidem.

57 Lefort, 1986b, p. 204.

58 Il discorso sull'ideologia invisibile allora spiega la stessa impossibilità che Lefort intende nella formulazione della "servitù volontaria", un "concetto inconcepibile" (*inconceivable concept*) (Lefort, 2002, p. 269). Per uno studio che tenga conto di questo "dire l'indicibile" all'interno delle teorie democratiche cfr. anche Šumič-Riha, 2000.

59 Lefort, 1999, p. 45.

può concepire all'interno di un'apertura che non è prodotta dalla società stessa, e solo così essa ha un'apertura, questo è ciò che *dive* ogni religione⁶⁰.

Nell'ideologia invisibile, che suggerisce la visibilità della divisione e di tutte le relazioni sociali, si assimila la dimensione dell'altro. Senza di questo la società resta individualista, egologica o ipseologica e con ciò niente di diverso può essere pensato. Simulando una società dei molti, in cui tutti appaiano visibili e raggiungibili dal punto di vista comunicativo, diventano invisibili la dimensione dell'alterità, la divisione nell'unificazione, la dimensione del 'nessuno' nei 'tutti'. La divisione sociale nell'ideologia invisibile è cancellata nell'"illusione della reciprocità (*l'image de la réciprocité*), che si mostra dicibile, visibile, e intellegibile a tutti nel diritto"⁶¹. In questo consiste l'invisibile della nuova ideologia: che in essa appare in modo inquietante la diffusione del fantasma dell'Uno, che dura finora. Essa rappresenta una società dei molti, degli individui, in cui 'tutti' sono i 'molti'. Il punto d'attacco per ogni critica classica dell'ideologia viene indebolito con la simulazione di un 'tra-di-noi' (*entre-nous*), come scive Lefort, indiviso e senza confini. Se l'ideologia totalitaria si stabilizza proprio con l'individuazione di un nemico interno e di uno esterno, la divisione sociale qui sembra allora ricoperta e mascherata con l'affermazione radicale di un 'senza-nemico' oppure di uno 'stare-insieme'. Tutti gli antagonismi s'innalzano sopra una scena post-democratica di totale dicibilità e visibilità⁶².

E allora che posizione assume la critica all'ideologia, se tutte le scene politiche si sono trasformate in arene di comunicazione, in cui gli stessi principi di configurazione di questa scena non sono più parte della discussione, perché sono considerati generalmente come post-ideologici? Quando i nuovi spazi scenici danno conto solo apparentemente del carattere di *mise-en-scene* e ricoprono la mancanza di forma e l'invisibilità del luogo vuoto del potere, il fantasma dell'Uno sopravvive trasformato. Tutti sono illusoriamente associati dalla comunicabilità e dalla contestabilità universalizzate. L'ideologia invisibile pone il problema del fantasma dell'unità e della comunicazione totale in modo nuovo. La divisione della società sembra conservarsi nel desiderio di rendere tutto universalmente dicibile e discutibile. Nella considerazione post-ideologica, articolata nell'ideologia invisibile, si trova non solo il pericolo di negare l'Immaginario nel Simbolico, ma anche

60 Ibidem.

61 Lefort, 1978, p. 320.

62 Cfr. Lefort 1986b, p. 227.

il pericolo di desimbolizzare tutte le relazioni sociali⁶³. Poiché nella desimbolizzazione si mascherano anche le condizioni di configurazione del potere politico e queste si fanno invisibili, essa consegue allo stesso tempo una depoliticizzazione. Lefort perciò vuole “invitare a guardarsi dalla rappresentazione che la democrazia non abbia più alcun nemico e che non sia la dimora di nuovi modi di oppressione del pensiero, di nuove forme di servitù volontaria, di cui non conosciamo le conseguenze”⁶⁴.

L’invisibile sia dell’Immaginario, sia dell’ideologia, invece, si deve rendere nuovamente visibile. In tal modo si comprende che la democrazia non è altro che il tentativo di eliminare per sempre tutte le dimensioni immaginarie della società; questa rappresentazione, infatti, favorisce il declino dell’immagine illusoria di una comunità dei molti che si governa democraticamente e che vorrebbe rimuovere la dimensione della propria indisponibilità. Il Simbolico testimonia di un simile luogo immaginario, senza che la società ricada nel fantasma della pura auto-uguaglianza⁶⁵.

Di conseguenza, contro l’unità immaginaria della società non occorre farne un divieto, ma una sensibilità critica per il fatto che tanto il punto d’incidenza del fantasma, quanto l’immagine di un intero siano costitutivi della stessa divisione sociale. In tal senso l’Immaginario è quella dimensione nel Simbolico che testimonia ancora della non-interezza e della non-unità della società. Fintanto che la democrazia preserva una distanza del Simbolico sia dal Reale che dall’Immaginario, si dischiude lo spazio dei molti, la cui somma non è uno. Per contrapporsi alla dissoluzione ideologica della divisione sociale, l’Immaginario si deve intendere a partire dalla sua ambivalente struttura duplice. Solo questo permette alla filosofia politica – oltre la critica, ma anche oltre una disponibilità statalista, positivista e totalitaria della società – di reagire in modo critico alle formazioni ideologiche. In rapporto all’Immaginario il pensiero politico deve così comportarsi in questo doppio modo: criticando i fantasmi e preservando l’indisponibilità della divisione sociale, con cui essa non può identificarsi positivamente. E il rifiuto di fronte all’affermazione positiva sia

63 Cfr. Lefort, 1998a.

64 Lefort, 1998b, p. 36.

65 Isolde Charim ha tentato di descrivere quest’aspetto come ‘Immaginario negativo’. Questo sembrerebbe giungere a un’immagine che non si può esporre, né rappresentare positivamente e sarebbe equivalente a “tutto ciò che si presenta nelle insegne democratiche e che impedisce loro di diventare pienamente segni” (Charim, 2010, p. 80). In opposizione a questo, le configurazioni monarchiche e totalitarie del potere impongono invece un Immaginario positivo, in cui producono una forma (*Gestalt*) visibile del potere.

dell'Uno che dell'Altro rende possibile la libertà dei molti. Con questo, Lefort riconosce un pensiero fondamentale della democrazia radicale, che sta nell'essere consapevoli degli approdi fantasmatici dell'Immaginario, che vanno mantenuti nella loro dimensione di critica al Simbolico del potere.

Copyright Stamen 2016

Bibliografia

- Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1983.
- Isolde Charim, *Der demokratische Glaube*. In "Archipele des Imaginären" (a cura di Jörg Huber, Gesa Ziemer, Simon Zumsteg), Springer, Wien-New York, 2010, pp. 77-84.
- Jacques Dewitte, *La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort*. In "Critique", n. 635, 2000, pp. 205-224.
- Marcel Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*. In "Le débat", n. 14, juillet-août 1981, pp. 133-157.
- Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford [1651]; trad. it. T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (a cura di A. Pacchi, A. Lupoli), Laterza Roma-Bari, 2014.
- Etienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris [1549/1574]; trad. it. E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (a cura di E. Donaggio, con interventi di M. Benasayag, M. Abensour), Feltrinelli, Milano, 2014.
- Jacques Lacan, *Dei nomi del padre* (ed. it. a cura di A. Di Ciaccia) Torino, Einaudi, 2006.
- Claude Lefort, *An Interview with Claude Lefort*. In "Telos", Winter 1976-77, n. 30, 1975, pp.173-192.
- , *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris 1978.
- , *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris 1979.
- , *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981.
- , *Démocratie et avènement d'un lieu vide* (1982). In *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris 2007, pp. 461-469.
- , *Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*. In "Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes", n. 9, octobre 1983, pp. 3-70.
- , 1986a: *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris 1986.
- , 1986b: *Outline of the Genesis of Ideology in Modern Societies*. In *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge 1986, pp. 181-236.
- , 1986c: *La question de la démocratie*, in *Essais sur le politique: XXe-XIXe siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 17-44.
- , 1986d: *Permanence du théologico-politique*, in *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris 1986, pp. 251-300.
- , *L'invention démocratique*, in *Le retrait du politique*, Édition Galilée, Paris 1987, pp. 71-88.
- , *Démocratie et représentation* (1989), in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris 2007, pp. 611-624.
- , 1998a: *Die demokratische Gesellschaft ist keine Gesellschaft von Individuen*. (<http://www.oeko-net.de/kommune/kommune300/ALE-FORT.HTM>)
- , 1998b: *Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken*. (<http://www.boell-bremen.de/dateien/fb75d3526a357e868f3e.pdf>)
- , *Le nom d'Un*, in Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris 2000, pp. 269-335.

Claude Lefort, Marcel Gauchet, *Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen* [1966/67], in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, pp. 89-122.

Jelica Šumič-Riha, *Savoir compter l'incomptable, savoir dire l'indicible ou la démocratie selon Claude Lefort*, in "Filozofski vestnik", 21, 2, 2000, pp. 183-196.

Copyright Stamen 2016