

---

## Claude Lefort e Michel Foucault: due traiettorie della filosofia francese del secondo Novecento

Mattia di Pierro

This essay proposes a first exploration on the relationship, the continuities and especially the oppositions, between the theories of Michel Foucault and Claude Lefort. We will follow the references in the texts of both authors, focusing on the 1970s. Their proximity, due to the common reference to phenomenology and to the critique to structuralism, is soon replaced by a profound difference visible in the conceptions of work (*œuvre*), interpretation and in their definitions of politics and power.

Keywords: *Claude Lefort – Merleau-Ponty – Niccolò Machiavelli – structuralism – theory of interpretation*

---

1.

Le parabole filosofiche e personali di Michel Foucault e di Claude Lefort disegnano due percorsi alternativi della filosofia politica francese della seconda metà del Novecento. Se il primo ha letto il potere nei suoi aspetti microfisici, nella dispersione, come relazione, la teoria lefortiana ruota intorno ad un Potere colto in quanto polo simbolico, alterità irraggiungibile che struttura l'intero campo sociale. Se Foucault ha messo in luce i meccanismi disciplinari e le modalità di soggettivazione che inaugurano l'*Âge classique*, Lefort si è invece dedicato alla definizione della modernità intesa come emersione di una società che ha perso la possibilità di un fondamento trascendente e che si configura quindi come società dell'indeterminazione.

Il *milieu* in cui teorie tanto diverse emergono appare tuttavia straordinariamente simile. Lo strutturalismo, il lavoro di Maurice Merleau-Ponty e quello di Jacques Lacan delimitano il terreno comune da cui entrambe le riflessioni prendono forma. Ecco allora che i termini della contrapposizione appaiono riduttivi e i punti di incontro non tardano ad emergere: la critica allo strutturalismo, la necessità di una teoria della storia che rigetti qualsiasi teleologia e ogni continuità presupposta e di una teoria del sociale che non ammetta trascendenza, il comune riferimento alla

fenomenologia. Da questa prospettiva, i lavori di Foucault e Lefort si instaurano in uno stesso spazio semantico in cui risultano reciprocamente comprensibili.

L'obiettivo del presente lavoro è quello di cominciare a ricostruire il rapporto tra questi due autori e tra le rispettive teorie, inaugurando una prima, esplorativa ricognizione che metta in luce punti di continuità e di distacco. Seguendo i pochi e non sempre espliciti riferimenti sparsi nei lavori di entrambi, sarà possibile identificare i nuclei problematici attorno ai quali si è costruito il dialogo, spesso polemico e mai esplicito, tra i due autori.

## 2.

Per Foucault, la prima metà degli anni Sessanta era stata segnata dall'impegno per una storicizzazione totale delle forme di sapere<sup>1</sup>. Dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose* nel 1966, per il filosofo francese è il tempo della definizione e della difesa del proprio metodo d'indagine<sup>2</sup>. In questo contesto si inserisce la *Risposta al Circolo di epistemologia*, un breve intervento pubblicato nel 1968 sui «Cahiers pour l'analyse»<sup>3</sup>. Il *Circolo*<sup>4</sup> pone a Foucault alcune richieste di chiarimento riguardanti la concezione della transizione storica e il luogo da cui muove l'analisi. La risposta di Foucault si articola in poche decine di pagine che, ben oltre l'esplicazione della propria ricerca passata, delineano i contorni di una nuova modalità di indagine. La storia, afferma il filosofo, è stata ed è per lo più letta attraverso la lente della continuità, della permanenza, mediante la descrizione di lunghi periodi, delle regolarità al di sotto del disordine apparente degli eventi<sup>5</sup>. In questo contesto, la frattura e l'incoerenza sono un problema che lo storico deve saper aggirare e ricondurre al quadro stabile più ampio. Tale modalità di pensare il divenire si regge su una serie di nozioni – causalità, tradizione, influenza, sviluppo, teleologia, mentalità o spirito di un'epoca – ingiustificate, ammesse prima di qualsiasi esame e da cui è perciò necessario liberarsi. Sulla scorta delle analisi di Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, la proposta di

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011; Id., *Naissance de la clinique*, Paris, Puf, 1963; trad. it. *La nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2018.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, in «Cahiers pour l'analyse» IX (1968), pp. 9-40; ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, pp. 656-730; trad. it. *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo di epistemologia*, in M. Foucault, *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Verona, ombre corte, 2007, pp. 29-80.

<sup>4</sup> Il nome indica il gruppo di autori che coordina e promuove il lavoro della rivista: Alain Badiou, Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault.

<sup>5</sup> Riferimento di Foucault in questa fase sono la *Nouvelle Histoire* delle «Annales» e, in particolare, il lavoro di Fernand Braudel.

Foucault è allora quella di decostruire tali nozioni per uscire dalla «finzione della continuità». Ciò significa anzitutto «avere a che fare in prima istanza solo con una popolazione di eventi dispersi»<sup>6</sup>, per analizzare soltanto in seguito come essi si rapportino tra loro e diano forma a determinati saperi. Non si tratta di riconoscere sotto la pluralità degli eventi il corso di una storia unitaria, ma di partire dalla parcellizzazione per ricostruire come i vari elementi interagiscano. Un metodo che antepone la differenza all'unità e che rimarrà una costante nel percorso di Foucault<sup>7</sup>. Nel campo di studi che interessa quest'ultimo – la storia delle idee, delle scienze, della filosofia, del pensiero e della letteratura – ciò significa decostruire i discorsi su specifici campi di sapere per rintracciarne la costituzione a partire dall'interazione tra gli elementi discorsivi che li compongono<sup>8</sup>.

I dati su cui bisogna operare una preliminare sospensione del giudizio sono quelli che si impongono in modo più immediato: il libro e, soprattutto, l'opera. Non ci vuole infatti molto ad accorgersi che nessun libro esiste di per sé. Che esso è piuttosto un punto in una rete da cui dipendono la sua stessa definizione e la sua fisionomia. «Per quanto il libro possa offrirsi come un oggetto che si ha sottomano», la sua unità è relativa e si costituisce solo in base a un campo discorsivo più ampio<sup>9</sup>. La nozione di opera, centrale per la storia del pensiero, della filosofia o della letteratura, solleva problemi analoghi, se non maggiori. In apparenza l'opera è la semplice somma dei testi che possono essere riferiti al nome proprio di un autore. Tuttavia, appena si cerca di chiarire cosa questo nome designi, l'oggetto si sfalda. Il legame che unisce il testo al nome appare niente affatto immediato. Accanto agli scritti che un autore ha pubblicato con il nome proprio possono essercene altri firmati con uno pseudonimo, alcuni pensati per essere dati alle stampe in vita e altri ancora rimasti in forma di bozza, non destinati alla pubblicazione e magari pubblicati solo dopo la morte. Insomma, già a un'indagine superficiale, la definizione dell'opera sembra presupporre una serie di scelte teoriche. Un'altra soluzione potrebbe essere quella di ricondurre la coerenza e l'unità di una data opera a una certa «funzione di espressione», ovvero al comune riferimento di tutti gli elementi che la compongono al pensiero di un autore. Anche in questo caso, tuttavia, non è difficile notare come questa unità non sia data immediatamente ma sia piuttosto costituita da una preliminare operazione di interpretazione che coinvolge la definizione del pensiero in oggetto<sup>10</sup>. L'opera, in

<sup>6</sup> Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 39.

<sup>7</sup> Cfr. J. Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 59-63.

<sup>8</sup> Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 51.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>10</sup> Su questi temi e sulla decostruzione della figura dell'autore cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce un auteur?*, in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 789-821; trad. it. *Che cos'è un autore?*, in Id., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 1-21. Il testo è la trascrizione di un intervento tenuto al Collège de France nel 1969.

definitiva, «non può essere trattata né come una unità immediata, né come una unità certa, né come una unità omogenea»<sup>11</sup>.

Autore e opera mostrano così al meglio la loro funzione di continuità irriflesse: il discorso che si intende analizzare è già organizzato in anticipo attraverso un dato preliminare, un'origine che, benché inattingibile, è sempre presupposta. Proprio la questione dell'origine agisce sullo sfondo della lettura continuista e si esprime tramite due postulati. Il primo presuppone che non sia mai possibile fissare, nell'ordine del discorso, l'irruzione di un evento effettivo. La continuità degli eventi e dei discorsi è in questo modo garantita dal comune riferimento a un'origine segreta e irraggiungibile<sup>12</sup>. Direttamente connesso è il secondo postulato per il quale ogni discorso manifesto è sempre dipendente da un già detto che è allo stesso tempo un mai detto. Tutto ciò che è formulato in un discorso sarebbe perciò già rintracciabile in un semi-silenzio che lo precede, nell'incavo di ciò che è già stato espresso. Anche in questo caso la continuità è assicurata da un flusso di significato costante, silenzioso e originario a cui tutti i discorsi sono ricondotti.

L'obiettivo di Foucault è quello di ribaltare questa prospettiva per esaminare i discorsi non mediante il riferimento ad un principio nascosto o a un fondamento, ma nel gioco della loro istanza, cogliendoli in quanto eventi<sup>13</sup>. Si tratta insomma di decostruire le unità irriflesse, non per rintracciare l'origine effettiva di un sapere dato, ma per mostrare come al di sotto della «funzione opera» e della «funzione autore» sia possibile reperire solamente un campo discorsivo composto di singoli enunciati. La rinuncia all'origine e alle continuità presupposte dischiude così un intero dominio di ricerca «costituito dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (che siano stati detti o scritti), nella loro dispersione di eventi e nell'istanza propria di ciascuno»<sup>14</sup>. È il progetto di una «descrizione pura dei fatti del discorso»<sup>15</sup>, dove quest'ultimo è inteso come insieme finito e limitato e completamente immanente delle sole sequenze linguistiche che sono state formulate. In altre parole, l'intento di Foucault è quello di rintracciare

il gioco delle regole che determinano in una cultura la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro persistenza e la loro estinzione, la loro esistenza paradossale di *eventi* e di *cose*. Analizzare i fatti del discorso nell'elemento generale dell'archivio, significa considerarli non già come documenti (di un nascosto significato o di una regola di

---

<sup>11</sup> Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 42.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> È noto come la critica foucaultiana dell'origine sia influenzata dalla lettura di Friedrich Nietzsche. Al riguardo si veda almeno M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Puf, 1971, pp. 145-172; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977 e S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi, 2012.

<sup>14</sup> Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 43.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

costruzione) ma come monumenti; significa [...] fare ciò che potremmo chiamare, secondo i diritti ludici dell'etimologia, qualche cosa come un'archeologia<sup>16</sup>.

Nel saggio *L'archeologia del sapere*, pubblicato nel 1969, tale progetto viene illustrato nella sua completezza<sup>17</sup>, approfondendo i temi affrontati nella *Risposta al Circolo di epistemologia*. Il metodo archeologico, viene ora spiegato, consiste nel leggere la storia mediante la differenza, descrivendo i discorsi e gli enunciati da cui questi dipendono in quanto pratiche specifiche, puntuali, immanenti, in quanto eventi che si definiscono attraverso scarti<sup>18</sup>. Adottare tale metodologia significa prescindere da ogni trascendentale per analizzare gli enunciati e i discorsi nel loro effettivo presentarsi come elementi dispersi che si organizzano non secondo delle regole ad essi esterne ma nel loro effettivo apparire. Ciò non vuol dire tuttavia che gli enunciati appaiano sulla scena discorsiva *ex nihilo*, che siano pura e caotica emergenza, che non debbano rispondere ad alcuna regola. Non tutto può venir detto; non ogni enunciato può essere formulato in qualsiasi momento. Gli enunciati dipendono anzitutto da un a-priori storico che ne costituisce la condizione di realtà, da una legge che circoscrive ciò che può essere detto. Un a-priori che, lungi dall'essere una struttura esterna e universale, è piuttosto un «sistema generale di formazione e trasformazione degli enunciati» implicato negli stessi elementi che regola<sup>19</sup>. L'insieme dei sistemi di enunciati costituisce quello che Foucault propone di chiamare l'archivio, ovvero la legge di ciò che può essere detto, il «sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati»<sup>20</sup>. Si tratta di uno schema in cui si è inseriti, dall'interno del quale si parla e che perciò è impossibile descrivere nella sua totalità. L'ultima figura che dona spessore all'apparizione dei sistemi discorsivi è quella dell'*episteme*, cioè «l'insieme delle relazioni che possono unire in una data epoca le pratiche discorsive che danno luogo a delle figure epistemologiche, a delle scienze, eventualmente a dei sistemi formalizzati»<sup>21</sup>. Tutti questi concetti, tuttavia, lungi dal riproporre una dimensione trascendente capace di donare unità e continuità alla storia, rimandano a un quadro completamente storicizzato di regole che, pur comandando i rapporti tra gli enunciati e i discorsi, sono allo stesso tempo consustanziali a tali rapporti. Il tentativo foucaultiano, in estrema sintesi, è quello di pensare, attraverso concetti empirico-trascendentali come l'a-priori storico, l'archivio o l'*episteme*, delle condizioni di possibilità storiche immanenti ai fenomeni, una

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>17</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 2017.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 175-176.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 170. L'a-priori storico foucaultiano rielabora, storicizzandola, la nozione presentata da Edmund Husserl nell'*Origine della geometria*. A questo riguardo cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998.

<sup>20</sup> Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 174.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 250. La nozione di *episteme* era già stata presentata in Foucault, *Le parole e le cose* cit.

struttura completamente storica che nulla aggiunga a ciò che «effettivamente esiste», ovvero che è stato pronunciato.

La descrizione di questo quadro epistemico necessita ovviamente una particolare posizione dell'osservatore<sup>22</sup>. Se quest'ultimo è innegabilmente inserito nell'*episteme* e nell'archivio, sembra al contempo a tratti capace di uno sguardo oggettivante, in grado di cogliere le regole contingenti attraverso cui il quadro epistemico si è costituito. Emerge qui quella tematica del «fuori», quella ricerca della possibilità di un luogo esterno, o meglio di un movimento esterno, da cui condurre la critica, del punto di rottura, di fondamentale importanza nella riflessione foucaultiana<sup>23</sup>.

Attraverso il metodo dell'archeologia, dunque, Foucault propone una analisi del divenire storico che possa prescindere da ogni teleologia e da ogni fondamento. Egli descrive una struttura non solo completamente storicizzata ma consustanziale agli elementi regolati, che dona un'unità del tutto contingente alla serie di enunciati dispersi, di eventi, da cui prendono forma i discorsi e i saperi.

### 3.

La comprensione del divenire storico è al centro della riflessione di Claude Lefort fin dagli anni Cinquanta. Come per Foucault, anche per Lefort la questione è quella di dar ragione della discontinuità, sia in termini progressivi – le fratture nel divenire – sia in termini sincronici – la coesistenza di storicità diverse<sup>24</sup>. La critica del filosofo si muove anzitutto contro le teorie razionaliste – Hegel, Husserl, Marx – che leggono la storia come unità e continuità, nei termini del dispiegamento di una Ragione universale. Tali teorie, infatti, non sono in grado di rendere conto di quelle società – come gli stati asiatici per Hegel e Marx o le società cosiddette primitive descritte dagli etnologi – che non si adattano a questa immagine e persistono in una situazione di stagnazione<sup>25</sup>. Per spiegare temporalità tanto differenti, sostiene Lefort, è necessario comprendere che esse non dipendono da

<sup>22</sup> Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 175.

<sup>23</sup> Tale tematica scaturisce nelle prime riflessioni foucaultiane sulla letteratura in cui il filosofo tenta di tematizzare lo spazio del dionisiaco. Viene poi tradotta nell'alterità della ragione in *Storia della follia* e poi nella pura materialità dell'ordine e della lingua che precede ogni formazione discorsiva. P. Chevallier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Puf, 2014, rintraccia questa modalità di pensiero nell'intero percorso foucaultiano in relazione alla riflessione sul potere, fino agli ultimi scritti. Sull'importanza e sulla stessa presenza di questa tematica nel pensiero foucaultiano ci sono, tra gli interpreti, opinioni differenti. Si veda almeno J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010.

<sup>24</sup> C. Lefort, *Société «sans histoire» et historicité*, in «Cahiers internationaux de sociologie» 12 (1952), pp. 91-114; ora in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 46-77; trad. it. *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005, pp. 33-52.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 31-35.

una struttura trascendente, ma sono in un qualche modo “inconsiamente scelte” dalle singole società; sono il risultato di una cultura. Una spiegazione avvalorata dagli studi etnologici, a cui il filosofo si dedica nei primi anni Cinquanta, i quali mostrano come ogni società si organizzi a partire da una sorta di auto-interpretazione, mediante un discorso su se stessa che dà luogo a un quadro più ampio, a un orizzonte in cui tutti i significati prendono una forma determinata<sup>26</sup>. Accogliendo le ricostruzioni degli etnologi, Lefort giunge a pensare che ogni società si «istituisce» attraverso una dimensione simbolica da cui dipendono una data relazione con il tempo, con lo spazio, con le altre culture, perfino l'organizzazione delle istituzioni e delle relazioni tra gli individui. È la differenza tra le auto-rappresentazioni delle varie società, ovvero tra le istituzioni simboliche, a determinare rapporti tanto diversi con la temporalità e il mutamento.

È bene specificare che ammettere un'istituzione simbolica di questo genere non comporta il ripristino di una dimensione trascendente di cui il sociale sarebbe un attributo. In effetti, il simbolico non è altro che il risultato di un discorso che il sociale fa su se stesso, di una auto-rappresentazione<sup>27</sup>. Un discorso dunque completamente contingente, storico e in una certa misura autonomo, da cui non è possibile prescindere<sup>28</sup>. Similmente a Foucault, dunque, Lefort polemizza con lo strutturalismo e rivendica il carattere contingente del sistema di riferimenti simbolici. Se una «struttura» esiste essa è completamente determinata dalla modalità effettiva in cui le relazioni sociali si svolgono e vengono esperite. Entrambi pensano una struttura in grado di dar ragione dei collegamenti tra i discorsi, tra i significati sociali, senza chiamare in causa una dimensione trascendente, universale, oggettiva, un fondamento.

Tale terreno di incontro è in una certa misura permesso dal comune riferimento alla riflessione di Maurice Merleau-Ponty<sup>29</sup> e, in particolare, alla

---

<sup>26</sup> Fin dai primi anni Cinquanta Lefort si dedica alla lettura delle opere di Marcel Mauss, Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, ai classici del culturalismo americano (Linton, Kardiner, Bateson) e del funzionalismo britannico (Malinowski, Evans-Pritchard).

<sup>27</sup> La vicinanza all'opera di Jacques Lacan e alla teoria dello «stadio dello specchio» è manifesta. Al di là delle evidenze storiche (i due si conoscevano e Lefort frequenta i seminari lacaniani in rue d'Ulm), il legame di Lefort con l'opera lacaniana è reso esplicito dalla riproposizione di alcune nozioni lacaniane come la triade simbolico, immaginario e reale. Una prima e parziale analisi di questo legame è presentata in P. Colonna d'Istria, *La division originaria del social. Lefort lecteur de Lacan ?*, in «Politique et Sociétés» XXXIV (2015), n. 1, pp. 131-147.

<sup>28</sup> Lefort non fornisce mai una definizione esaustiva della nozione di simbolico che egli trae sia dagli studi etnologici – soprattutto da Marcel Mauss –, sia dalla psicanalisi e in particolare da Lacan. Molti autori ne hanno sottolineato la poca chiarezza quando non la confusione. A riguardo cfr. H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, in particolare pp. 184-187; W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in «Constellations» XIX (2012), n. 1, pp. 30-36.

<sup>29</sup> Fin dagli anni liceali, Merleau-Ponty è stato una figura di riferimento per Lefort e per la sua riflessione, tanto che si potrebbe interpretare l'intera parabola lefortiana come un tentativo di tradurre in termini politici la fenomenologia del maestro. A riguardo mi permetto di rinviare a M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020. Si veda inoltre G. Labelle,

nozione di «istituzione» che l'autore della *Fenomenologia della percezione* aveva presentato nel corso del 1954-1955<sup>30</sup>. Attraverso il termine *institution*, che sviluppa la nozione husserliana di *Stiftung*, Merleau-Ponty indica il sistema che lega la contingenza a un orizzonte di significato, il nome di una certa modalità in cui l'intreccio dell'essere, la *chair*, acquisisce un senso duraturo. Il concetto viene applicato dal filosofo in particolar modo proprio per comprendere il divenire storico: contro ogni relativismo e razionalismo, l'istituzione permette la pensabilità di un tempo comune oltre le differenze tra le diverse forme della coesistenza umana e al di là delle trasformazioni tra le epoche<sup>31</sup>. Un campo empirico-trascedentale irriducibile alle sue manifestazioni singole ma che al contempo non esiste se non negli elementi individuali, negli eventi storici che ne riproducono e ne determinano i contorni.

Se il riferimento condiviso alla riflessione di Merleau-Ponty avvicina la teoria di Foucault e quella di Lefort, il concetto di istituzione a quello di archivio, la vicinanza cede ben presto il passo a una profonda differenza che innerva le nozioni di simbolico e di interpretazione. Un divario che Lefort esterna in un

---

*Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés» XXII (2003), n. 3, pp. 9-44 e B. Flynn, *Lefort in the Wake of Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International» X (2008), pp. 251-262. Per un'analisi della vicinanza tra le riflessioni di Foucault e Merleau-Ponty si veda almeno J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015. La stessa Revel ha recentemente posto l'attenzione sulla vicinanza tra le tesi formulate da Lefort durante gli anni Cinquanta e le riflessioni foucaultiane sulla storia. Tuttora importante è infine il celebre studio di Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris, Belin, 2015, pp. 137-160. Nel *résumé* del corso Merleau-Ponty definisce l'istituzione come il nome di «quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, 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 esigenza di un avvenire», M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968; trad. it. *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995, p. 56. Lefort riprende evidentemente la nozione merleau-pontyana nella sua concezione dell'istituzione simbolica del reale. A riguardo mi permetto di rimandare a M. Di Pierro, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in «Discipline filosofiche» XXIX (2019), n. 2, pp. 99-120 e Id., *«Istituzione politica» e «istituzione democratica» in Claude Lefort*, in M. Di Pierro-F. Marchesi-E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia, Almanacco di Filosofia e Politica 2*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 151-164. Foucault, che conosceva l'opera di Merleau-Ponty, si muove in una direzione simile nella propria concezione della storia, dell'archivio e del campo discorsivo. Un rimando, seppur indiretto, è inoltre riscontrabile nella seguente affermazione: «L'enunciato non è la diretta proiezione di una determinata situazione o di un insieme di rappresentazioni sul piano del linguaggio. Non è soltanto la messa in opera da parte di un soggetto parlante di un certo numero di elementi e di regole linguistiche. Fin dall'inizio, fin dalla radice, si staglia in un campo enunciativo in cui ha posizione e statuto, che gli offre dei possibili rapporti con il passato e gli apre un eventuale avvenire» (Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 132).

<sup>31</sup> Sul concetto di istituzione in Merleau-Ponty cfr. almeno R. Terzi, *L'istituzione della storia. Husserl, Merleau-Ponty, Derrida*, in C. Di Martino (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 549-581; Id., *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie» IV (2016), n. 131, pp. 52-68.

breve articolo pubblicato nel 1970 sui «Cahiers de Psychanalyse» dal significativo titolo *L'interprétation de l'œuvre de pensée*<sup>32</sup>. L'argomentazione del saggio, il cui obiettivo dichiarato è quello di analizzare cosa sia un'«opera di pensiero», prende le mosse proprio dal contrasto con le tesi sostenute da Foucault nella *Risposta al Circolo di epistemologia*. La posizione di Lefort è netta: benché le questioni suscitate da Foucault siano certamente valide, le conclusioni risultano deludenti. L'analisi foucaultiana, viene sostenuto, si arresta proprio alla soglia del problema.

Si denunci un'altra volta l'inganno, sia pure. Si dirà che siamo prigionieri di un circolo vizioso e che a volerne uscire bisogna prima ammettere l'evanescenza dell'opera e subito dopo scambiarla per un irriflesso. Ma è una volta rifiutato questo circolo che la questione dell'opera si pone: una volta riconosciuto che l'identità dell'opera implica la ricerca della sua identità; una volta affrontato il paradosso per cui l'opera non è niente al di fuori del movimento che ci conduce ad essa, e che questo movimento – l'interpretazione – trova nell'opera stessa la sua origine<sup>33</sup>.

Insomma, benché non sia un errore constatare l'artificialità dell'opera e dell'autore, rilevare come essi perdano consistenza alla prova di un'analisi che cerchi di delimitarne i confini, è proprio questa loro inconsistenza a dover essere compresa. È il loro perdurare nonostante la loro assenza a domandare di essere chiarito. L'opera, afferma Lefort, esiste solo nella sua interrogazione, quando ci si domanda cosa essa sia. Allo stesso tempo, dobbiamo riconoscere che è la stessa opera a far nascere la domanda nel lettore, a travolgerlo. È questo paradossale «effetto», dato da un elemento – l'opera – che non è altro dalla sua messa in discussione, a rappresentare il nucleo del problema che merita di essere chiarito. Un problema che non può venire rigettato con il pretesto che sarebbe metafisico. Ancora, è questa stessa questione a emergere in ogni pratica interpretativa in cui l'interprete è incluso in un discorso critico che lo sovrasta, in un'impresa collettiva che lo precede e continua dopo di lui e di cui non può essere il *maître*. La produzione e conservazione delle opere, lo stesso status dell'autore non sono autonomi, ma presuppongono un certo consenso e richiedono il gioco continuo del riferimento e della verifica. Il discorso critico non è dunque accidentale: i

---

<sup>32</sup> C. Lefort, *L'interprétation de l'œuvre de pensée*, in «Nouvelle revue de psychanalyse» I (1970), pp. 58-67. L'articolo è stato poi ripreso, con il titolo leggermente modificato di *L'œuvre de pensée et l'histoire*, in Id., *Les formes de l'histoire* cit., pp. 141-152; trad. it. *L'opera di pensiero e la storia*, in Id., *Le forme della storia* cit., pp. 150-162. Può essere interessante notare come mentre l'articolo di Foucault è apparso sulla rivista di orientamento lacaniano, i «Cahiers pour l'analyse», il saggio di Lefort sia invece ospitato sul primo numero della rivista sorta con l'appoggio dell'*Association psychanalytique de France*. Quest'ultima era nata nel 1964 dalla scissione della *Société française de psychanalyse* dovuta all'opposizione tra la corrente maggioritaria animata, tra gli altri, da Jean-Bertrand Pontalis, e la corrente minoritaria il cui primo rappresentante era proprio Lacan.

<sup>33</sup> Lefort, *L'opera di pensiero e la storia* cit., p. 151.

commenti e le interpretazioni si rivelano inseparabili dall'opera, in quanto elementi costitutivi di una certa cultura, di una data istituzione del sociale<sup>34</sup>.

La via dell'interpretazione, afferma dunque Lefort, si apre quando si diviene consapevoli della dimensione simbolica dell'opera, quando si scopre cioè che gli elementi di cui questa è composta rinviano gli uni agli altri e a un quadro culturale più ampio. Di conseguenza, questi stessi elementi non possono essere reperiti in quanto eventi singoli e dispersi, ma sono già da sempre presi in una serie di rimandi, di dimensioni di significato rispetto a cui non sono autonomi. Lo stesso interprete non può sfuggire alla dimensione simbolica in cui è già da sempre preso e non può vantare nessuno sguardo peculiare.

[I]l discorso critico, considerato nelle sue principali articolazioni, comporta un certo genere di unità e di stile; che non è costituito da una somma di rappresentazioni particolari – dove si possa distinguere chiaramente l'impronta delle circostanze storiche o delle ideologie – ma rinvia perentoriamente al discorso dell'autore, ci permette di pensarlo, attesta la presenza dell'opera, quella presenza che alcuni definiscono ineffabile e dunque illusoria<sup>35</sup>.

La differenza rispetto alla teoria foucaultiana si rende così evidente. Se per l'autore di *L'archeologia del sapere* è possibile scovare sotto le unità fittizie una serie di eventi enunciativi particolari per poi seguire il loro differenziarsi, per Lefort non c'è alcuna regola immanente da raggiungere. Certo, anche Foucault delinea un quadro di riferimento in cui gli enunciati sono da sempre inseriti e da cui sono in una certa misura definiti. Tuttavia, mentre l'*episteme* è una struttura completamente immanente equivalente agli elementi che la compongono, l'istituzione simbolica lefortiana ammette l'esteriorità, riconosce una dimensione non esplicita, che sfugge all'interprete e che rende non solo possibile ma indispensabile l'interpretazione stessa. Sotto l'unità dell'opera non si troverebbe allora la dispersione degli eventi enunciativi ma l'indeterminazione, il rimando a quella stessa origine assente criticata da Foucault. Per Lefort, infatti, l'effettivamente detto non è un elemento di per sé autosufficiente ma è sempre legato a un interprete che, a sua volta, non è completamente padrone del suo discorso. Quest'ultimo si rapporta sempre all'alterità, all'impossibilità di definire i confini dell'opera, di oggettivare quest'ultima tramite uno sguardo di sorvolo<sup>36</sup>. Ecco il motivo per il quale Lefort, criticando l'analisi foucaultiana, afferma:

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>36</sup> Il riferimento è ancora una volta a Merleau-Ponty. Si veda, in particolare, M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2009, p. 100. Evidente è il inoltre il carattere fenomenologico di questa impostazione del pensiero lefortiano e della stessa problematica. Quest'ultima, potremmo dire, rielabora in termini differenti le questioni legate alla struttura intenzionale della percezione e alla sua componente concettuale già presentate da Edmund

Ci sembra piuttosto che il congedo dalla questione dell'opera – l'ingiunzione fatta al suo interprete di produrre le garanzie indiscutibili dell'identità dell'opera e le conclusioni che si traggono dalla mancanza di tali garanzie, la fiducia riposta nelle leggi che governerebbero la distribuzione degli enunciati in seno a un discorso anonimo – attesti un singolare desiderio di scongiurare l'incertezza, quell'incertezza che è sempre stata la molla del lavoro interpretativo e che lo distingue dalle operazioni della geometria, per quanto anche costui sia capace di concepire nuove dimensioni<sup>37</sup>.

Non è difficile, a questo punto, rendersi conto delle analogie che la teoria lefortiana istituisce tra l'attività dell'interprete e il rapporto del pensiero con la dimensione del sociale. Così come l'opera non è altro dalle continue interpretazioni che la definiscono, ma è al contempo in grado di avere un effetto sull'interprete, di travolgerlo, allo stesso modo il sociale è permanente definizione di se stesso, creazione perpetua di un discorso di cui non è completamente padrone. Così come al di sotto dell'opera c'è solo interpretazione, il sociale non si chiude mai in un'immanenza assoluta, non è mai la somma dei suoi elementi enunciativi o dei rapporti di potere che lo attraversano, ma è sempre rimandato a un'esteriorità. È questa esteriorità che, in particolar modo nel lavoro del 1972 dedicato all'interpretazione delle opere di Niccolò Machiavelli, Lefort definisce come polo simbolico del Potere. In quanto polo simbolico, il Potere è il luogo dell'alterità a cui il discorso sociale si riferisce e attraverso cui si rappresenta. Un'esteriorità "fittizia" – nessuna trascendenza è data al di fuori del sociale – ma che indica l'impossibilità di uscire dall'interpretazione, di raggiungere una dimensione di realtà al di là o al di sotto del simbolico. Si capisce allora come la critica diretta a Foucault non riguardi affatto una questione marginale. Ben oltre una teoria dell'interpretazione, la "difesa" lefortiana dell'opera definisce i contorni di una filosofia, di una modalità di leggere la relazione tra pensiero e società differente da quella foucaultiana<sup>38</sup>.

---

Husserl nelle *Ricerche logiche* e nella *Crisi*. D'altronde, la riformulazione della teoria husserliana della percezione rappresenta il punto di partenza della riflessione dello stesso Merleau-Ponty. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2018.

<sup>37</sup> Lefort, *L'opera di pensiero e la storia* cit., p. 151.

<sup>38</sup> Non è difatti un caso se *Le travail de l'œuvre Machiavel*, la maggiore opera di Lefort, dedicata alla lettura delle due maggiori lavori di Niccolò Machiavelli – *Il Principe* e i *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* – si apre proprio con un capitolo dedicato alla *Question de l'œuvre*. Una buona parte del volume è inoltre consacrata alla rassegna delle *interprétations exemplaires*: da quella di Antonio Gramsci a quella di Leo Strauss, da quella di Gerhard Ritter a quelle di Ernst Cassirer e Augustin Renaudet. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, in particolare pp. 9-70 e 153-309. Sull'importanza della teoria dell'interpretazione nella riflessione di Lefort e, in particolare, sul rapporto con la lettura di Machiavelli cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005, in particolare pp. 59-79 e S. Marcotte-Chénard, *Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexions sur l'art de lire lefortien*, in «Politique et Sociétés» XXXIV (2015), n. 1, pp. 149-171.

## 4.

Nei corsi tenuti all'Università di Vincennes tra il 1969 e il 1970 Foucault anticipa alcuni dei propositi che guideranno la sua ricerca nel decennio seguente – l'incontro con Nietzsche, la sessualità, la gestione dell'illegalità e della punizione – e che confluiranno prima in *Sorvegliare e punire* e poi nel primo volume della *Storia della sessualità: La volontà di sapere*<sup>39</sup>. Com'è noto, questo periodo segna un mutamento nel pensiero del filosofo che nelle opere menzionate tematizza ciò che fino a quel momento era rimasto sullo sfondo del suo discorso: la relazione tra discorsi e potere<sup>40</sup>. Tale “svolta”, solitamente definita come un passaggio dal metodo archeologico a quello genealogico, avviene in una relativa continuità con il discorso precedente. Si tratta ora di portare alla luce l'insieme di relazioni, di dispositivi, di discorsi, di norme storiche e contingenti che formano le relazioni di potere. Come era stato per le unità irriflesse, è ora necessario decostruire l'immagine unitaria e trascendente del potere per scoprire come esso non sia altro da una relazione<sup>41</sup>.

Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali<sup>42</sup>.

Ancora una volta si tratta di evidenziare la dispersione sotto la continuità. Piuttosto che cercare in un unico nucleo di sovranità il luogo da cui si irradierebbero le relazioni sparse nella società, bisogna indagare i rapporti di forza locali e instabili che

---

<sup>39</sup> Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 2014; Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2016.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>41</sup> La coerenza o la discontinuità del discorso foucaultiano sono tuttora oggetto di dibattito. Ci sembra tuttavia di poter condividere la tesi per la quale nel discorso di Foucault è possibile riscontrare una torsione interna che Roberto Esposito ha recentemente descritto come un passaggio da un'indagine sulle forme ad una sulle forze che sottendono alla comparsa dei saperi. Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 143. Attorno alla questione della continuità o discontinuità del percorso foucaultiano si veda almeno: B. Han, *L'ontologie manquée* cit.; J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005 e Id., *Foucault, une pensée du discontinu* cit.

<sup>42</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere* cit., p. 82. La concezione del potere come una relazione produttiva dispersa nella società e la sua relazione con il sapere è già anticipata nei corsi del 1972-1973 e poi in *Sorvegliare e punire*. Cfr. M. Foucault, *La société punitive. Course au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 243-252; Id., *Sorvegliare e punire* cit., pp. 29-31.

compongono il discorso-potere. Come afferma lo stesso Foucault in una modalità che non è fuorviante interpretare come una polemica proprio nei confronti di Lefort, «bisogna rinunciare al personaggio del Principe e decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente dei rapporti di forza»<sup>43</sup>. Mentre Lefort elevava Machiavelli a personaggio chiave per comprendere la società contemporanea e il ruolo che in essa giocano il potere e il conflitto, per Foucault il Segretario fiorentino diveniva un personaggio da accantonare<sup>44</sup>.

5.

Il 1976, anno della pubblicazione di *La volontà di sapere*, è anche quello in cui appare il primo numero della rivista «Libre», che vede nel comitato di redazione, oltre allo stesso Lefort, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres, Marcel Gauchet e Maurice Luciani. L'articolo di apertura del primo numero, dal titolo *Maintenant*, è firmato proprio da Lefort ed è l'occasione per definire la linea teorica del gruppo e il proprio posizionamento nel panorama culturale francese. L'autore decide di servirsi del 1968 come data simbolica, considerare gli otto anni passati dagli avvenimenti del Maggio e gli otto precedenti e tracciare così un bilancio dello stato della teoria filosofica e sociale in Francia.

Gli anni antecedenti il 1968 vengono descritti come contraddistinti da un rinnovato spirito scientifico che, attraverso lo strutturalismo, la linguistica e l'analisi razionale delle reti di potere, ha interessato le discipline umanistiche. La critica a questo approccio è netta: tutte queste teorie, pur nella loro eterogeneità, condividono la medesima fascinazione per un formalismo sotto il quale nascondono l'orizzonte del reale. L'oggetto di conoscenza diviene sufficiente a se stesso e ciò che è necessario conoscere è già impresso nell'oggetto stesso. Qualsiasi differenza tra l'oggetto della conoscenza e il soggetto conoscente è soppressa e ogni discorso riguardo l'oggetto e la conoscenza stessa è rimosso. Ciò che viene eliminato, in sintesi, è il discorso dell'interpretazione, l'alterità del simbolico. Tra i principali bersagli polemici vi è ovviamente lo strutturalismo che dissimula sotto l'immagine della struttura la

<sup>43</sup> Foucault, *La volontà di sapere* cit., p. 86.

<sup>44</sup> Cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 25. Alain Brossat nota come l'anti machiavellismo di Foucault sia insoddisfacente e superficiale e risponda ad un'esigenza argomentativa e tattica. Il reale bersaglio sarebbe infatti proprio Lefort. «En clair, visant le “nuage” Machiavel, Foucault entend bien atteindre cette autre cible qui se tient derrière le nuage – Claude Lefort dont le *magnum opus* et thèse de doctorat *Le travail de l'œuvre Machiavel* a été publié en 1972. Foucault ne s'en prend jamais explicitement à Lefort, mais ses raisons de s'opposer à lui portent bien au-delà de leurs lectures radicalement différentes de Machiavel», A. Brossat, *Oublier Machiavel*, in A. Brossat-D. Lorenzini (eds.), *Foucault et... Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Paris, Vrin, in corso di pubblicazione, pp. 127-155, p. 146.

differenza fra soggetto e oggetto, sistematizzando gli oggetti all'interno di una rete che neutralizza qualsiasi discorso su questi ultimi<sup>45</sup>.

Negli otto anni seguiti al 1968, accanto alla medesima rivendicazione di scientificità, Lefort rintraccia un discorso differente che sembra ribaltare e rigettare ogni metodo scientifico. Un discorso che rimette in questione l'idea di scienza e di teoria, nel quale il concetto di sapere coincide con quello di potere e per il quale quest'ultimo è ridotto alla coercizione. Nonostante il suo aspetto totalmente innovativo, tuttavia, esso non farebbe altro che portare a un livello differente l'oggettivismo moderno, quello stesso movimento di elusione dell'interpretazione che aveva caratterizzato lo strutturalismo. Agli occhi di Lefort, infatti, anche questo nuovo discorso tenta di ridurre la conoscenza all'oggetto conosciuto, il sapere al potere e quest'ultimo ai rapporti di forza. Gli obiettivi polemici dell'autore sono le teorie del desiderio di Wilhelm Reich e di Herbert Marcuse, ma soprattutto i lavori di Gilles Deleuze e dello stesso Foucault<sup>46</sup>. Benché quest'ultimo non sia mai esplicitamente nominato, è proprio la sua teoria del potere ad essere il principale oggetto della critica. Per Lefort, la lettura foucaultiana, per cui il potere è il nome di relazioni distribuite a ogni livello del sociale, frammenta e polverizza l'istituzione del sociale e non coglie in che modo l'essere del sociale sia in questione nella società politica. Sostenendo che il potere non è altro dai rapporti che si impongono negli ospedali, nella scuola, nell'esercito o nel discorso sul sesso, Foucault rimane cieco di fronte alla dimensione simbolica del sociale, dimentica cioè che la società è la propria istituzione. La teoria relazionale foucaultiana

fa del suo meglio per creare il vuoto, per poi installare un insieme di operazioni, i cui agenti figurerebbero come semplici punti di incrocio tra diverse reti, o, meglio, di cui non ci sarebbe agente: ciascuno si trova, ad un dato livello, iscritto in una tecnica che lo converte in controllore o controllato, e, come uomo, suddiviso in un numero indefinito di eccitazioni per produrre potere o resistenza<sup>47</sup>.

In questo modo, sostiene Lefort, Foucault elimina ogni riferimento alla società e alla storia in favore della visione artificiale di un sociale frammentato e diviso tra desiderio e repressione. Contro la ricerca foucaultiana, Lefort e il gruppo di

---

<sup>45</sup> C. Lefort, *Maintenant*, in «Libre» I (1977), pp. 3-28, ora in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, pp. 275-299, p. 278, TdA.

<sup>46</sup> È necessario sottolineare come la critica lefortiana colpisca e aggregi polemicamente riflessioni che tra loro mantengono importanti differenze. Si veda, ad esempio, la critica che lo stesso Foucault indirizza alla teoria del desiderio di Marcuse nel primo capitolo di Foucault, *La volontà di sapere* cit., pp. 9-18.

<sup>47</sup> Lefort, *Maintenant* cit., p. 285, TdA.

«Libre» propongono una riscoperta della dimensione simbolica del sociale, ovvero della dimensione del politico<sup>48</sup>.

Riportare alla luce la dimensione del politico, riportare alla luce la dimensione storica: un unico compito. Il politico non designa né un insieme di istituzioni nella società, né una rete di relazioni estratta come buon oggetto da molteplici reti ugualmente propizie agli affari della scientificità. Se teniamo alla parola, nonostante la perversione del suo uso, è perché dà a pensare il tutto del sociale – non una sostanza – ma questo ambiente differenziato, aperto alla generalità della rappresentanza [rappresentazione<sup>49</sup>] e che si apre a se stesso nel lavoro della rappresentanza, disposto in modo tale che si tratta di una questione di identità e contemporaneamente di una questione di reale al di fuori, che gli individui vi trovano i loro riferimenti identificativi e un accesso ad uno stesso reale<sup>50</sup>.

La completa immanenza rivendicata da Foucault, prima in rapporto ai discorsi e poi alle relazioni di potere – ovvero il suo rifiuto della questione dell'origine, dell'alterità, dell'opacità<sup>51</sup> – si risolve in una coincidenza tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto che elude l'interpretazione, l'opera, quell'indeterminazione su cui il sociale si leva e a cui è sempre rinviato. Agli occhi di Lefort è tale coincidenza, ribadita dal rifiuto della dimensione del politico, a reintrodurre nel discorso foucaultiano quel fondamento a cui non è pronto a rinunciare. Allo stesso modo, schiacciato su questo piano immanente, di assoluta orizzontalità, il conflitto si riduce a una sterile opposizione tra potere e resistenza in cui lo «scarto» o è impossibile o è da ricercarsi in una totale exteriorità. Se il 1968 aveva inaugurato un pensiero selvaggio<sup>52</sup>, un sapere libero in quanto aperto all'indeterminazione, all'accettazione della mancanza di fondamento, la teoria foucaultiana sfrutta i frammenti della contestazione per ricomporre un ordine che si nasconde sotto i colori del nuovo. Cercando la completa immanenza della struttura, Foucault opera un occultamento dell'esperienza sociale e storica e si dimostra incapace di accogliere l'indeterminazione.

Seguendo i riferimenti, perlopiù indiretti, sparsi nelle opere di Michel Foucault e Claude Lefort si è cercato di ricostruire il dialogo e il contrasto tra questi ultimi. La carica polemica delle reciproche critiche ha sottolineato la distanza tra i due,

---

<sup>48</sup> Foucault fa riferimento alla teoria lefortiana del politico nella lezione del 2 febbraio 1983 al Collège de France. Cfr. in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 166. Per una lettura che mette in luce una possibile vicinanza tra la teoria foucaultiana e quella lefortiana del politico cfr. A. Di Gesu, *Parresia, istituzione e comunità. Rileggere Foucault con l'Italian Thought*, in Di Pierro-Marchesi-Zaru (a cura di), *Istituzione* cit., pp. 137-150.

<sup>49</sup> NdA.

<sup>50</sup> Lefort, *Maintenant* cit., p. 294, TdA.

<sup>51</sup> Cfr. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 252.

<sup>52</sup> C. Lefort, *Le désordre nouveau*, in J.-M. Coudray-C. Lefort-E. Morin, *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968, pp. 35-62.

interpreti di campi teorici differenti e lontani che andavano definendosi nella Francia degli anni Sessanta e Settanta. Al contempo, le prese di posizione a volte fin troppo nette e polemiche restituiscono il quadro di un dialogo mai realmente avvenuto, lasciando intravedere la possibilità, ancora da verificare, di una relazione produttiva tra i lavori dei due autori.