

⊕

## Ermeneutiche dell'evento. Sul rapporto tra evento, processo e istituzioni

Giusy Mantarro  
(Università di Pisa)  
gusymantarro22@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Hermeneutics of the event. On the link between event, process and institutions

Abstract: The aim of this paper is to investigate some of the fundamental lines of research presented in the volume *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, born also from the recent pandemic crisis. Firstly, I will try to analyze the plural definitions of the word "event", discerning between a "trivial" and an "emphatic" conception. Subsequently, I will concentrate on this second view, which I will relate to *événementialisme*, namely contemporary french philosophy which reflects on the "transcendental" category of event. Secondly, I will show how, according to many authors of the volume, *événementialisme* dissociates the "pure" event from history. With the purpose of examining the complex links between event and history, event and process, event and politics, I will follow other philosophical paths, taken by Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx and Simone Weil. Finally, I will summarize the essential aspects of Roberto Esposito's instituent thought, in order to clarify the connection between "institution of conflict" and event.

Keywords: Event, pandemic crisis, *événementialisme*, process, instituent thought.

### 1. *La congiuntura pandemica*

*Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica* è il titolo del quarto volume dell'*Almanacco di Filosofia e politica*, diretto da Roberto Esposito, il cui tema, come l'intero progetto dell'*Almanacco*<sup>1</sup>, scaturisce dalla crisi del pensiero e della

<sup>1</sup> Spiegando il senso di questo nuovo progetto scientifico ed editoriale, nella prefazione al primo numero dell'*Almanacco*, Roberto Esposito scrive: «Questo Almanacco nasce dalla crisi. Crisi politica della sinistra nel mondo intero. E crisi del pensiero sulla politica. Il presupposto da cui muoviamo è che tra queste due crisi vi sia un rapporto. Che la crisi politica – o biopolitica, per adoperare un termine fin troppo abusato – abbia una radice nel pensiero» (R. Esposito, *Prefazione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e politica 1, Quodlibet, Macerata 2019, p. 7).

politica contemporanei. I curatori, Rita Fulco e Andrea Moresco, chiariscono preliminarmente come la scelta di interrogare la polisemica e poliedrica categoria filosofica di “evento” nasca proprio dalla crisi pandemica globale scatenata dal Covid-19. Virus la cui irruzione imprevedibile e improvvisa ha stravolto le nostre vite, le nostre abitudini quotidiane e il nostro stare insieme in società. I caratteri di accidentalità, non prevedibilità e non ordinarietà della pandemia la connotano, infatti, come un evento senza precedenti, quantomeno se si fa riferimento all’ampia diffusione del contagio. Pur nella sua ineliminabile contingenza, la rapida circolazione del contagio non si è, però, del tutto generata dal nulla, ma si situa all’incrocio di molteplici processi quali, in primo luogo, lo smantellamento dei sistemi sanitari pubblici. Tuttavia, se il virus non ha dilagato in maniera incontrollata, ciò si deve alle *istituzioni*, che sono state costrette ad avviare procedure emergenziali, interventi eccezionali in grado di attivare una “reazione immunitaria” abbastanza equilibrata, pur con sostanziali differenze tra le nazioni. Come non ha mancato di sottolineare Roberto Esposito in molti dei suoi lavori<sup>2</sup>, esiste, però, un rischio in ogni reazione immunitaria: se intensificata, essa può causare una malattia autoimmune, dovuta ad un eccesso di difesa, e, in questo caso specifico, di desocializzazione. Il problema appare, allora, quello di trovare un sottile equilibrio tra *comunità* e *immunità*, adattando il livello di difesa al tipo di minaccia in atto, senza sovrastimarla né sottostimarla.

È proprio a ridosso della congiuntura pandemica e delle spinte trasformative da essa generate che sorge l’esigenza di riflettere filosoficamente sull’evento nella sua storicità, privandolo dei suoi tratti puri e incondizionati e ponendolo in rapporto con le determinazioni strutturali che, in un momento pur sempre indeterminato e non-prevedibile, lo producono. Ragionare su quelli che potremmo definire dei veri e propri “organismi viventi”, cioè le istituzioni, a partire dalla categoria ontologico-politica di evento, ha consentito agli studiosi e alle studiose che hanno contribuito a questo quarto volume dell’Almanacco, di porre in rapporto le istituzioni con il loro esterno, con quel “fuori” non padroneggiabile che può essere origine di stimoli imprevisi e che possono presentarsi anche in forme evenemenziali e “non umane”, come nel caso della crisi pandemica. Un “pensare nella congiuntura”, quindi, dal momento che oggetto della loro riflessione è la situazione stessa in cui essi si sono ritrovati a pensare e a vivere.

Preliminarmente, mi sembra importante dar conto delle plurali definizioni del concetto di “evento”, mettendo in luce la sua natura polisemica. Proverei, in particolare, a distinguere, attraverso gli articoli dedicati a questa questione e utilizzando le definizioni proposte da John Dewey, tra una concezione “triviale” di evento e una sua concezione “enfatica”, dedicando particolare attenzione a quelle filosofie contemporanee dell’evento che Étienne Balibar connota come “evenemenzialismo” [évènementialisme]. A partire dalla presa di consapevolezza del

<sup>2</sup> Cfr. R. Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all’epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

carattere di rarità e astrattezza ravvisabile in quest'ultima accezione del termine evento, il volume prende in considerazione anche altre vie, segnate dai lavori di Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx e Simone Weil, che non solo permettono di collocare l'evento sul piano della storicità, spogliandolo della sua veste pura e trascendentale, ma consentono anche di sciogliere l'intricato nesso tra evento e *processo*.

Cercherò, poi, di collocare l'indagine sulla categoria di evento all'interno della più ampia concettualità di *prassi istituyente*, tracciandone brevemente i caratteri essenziali, con lo scopo ultimo di soffermarmi sul nesso tra "istituzioni del conflitto" ed evento, nesso lucidamente esaminato da Roberto Esposito, Machiavelli, Merleau-Ponty e Claude Lefort.

Infine, con Hannah Arendt, accennerò al fatto che il movimento della prassi istituyente e la politica stessa non necessitano solo dell'evento, ma hanno sempre a che fare con *fondazione e durata*.

Nell'attraversare queste molteplici prospettive, che mi condurranno ad analizzare i rapporti tra evento e storia, evento ed istituzioni, evento e processo, mi prefiggo l'arduo compito di far emergere quella che è forse la proposta più originale del volume, ovvero il superamento di quelle dicotomie che hanno contrassegnato il pensiero filosofico-politico e di cui, però, non viene in alcun modo disconosciuta la centralità. Mi riferisco, in particolare, alle tradizionali opposizioni riforma-rivoluzione, continuità-discontinuità, istituzione-insurrezione.

## 2. Definizioni di evento

Sulla scorta delle riflessioni del volume, ho definito la categoria ontologico-politica di evento "polisemica" e "poliedrica". Occorre, prima di proseguire nel mio lavoro, dar ragione di questa connotazione. Difatti, la ricchezza di significati che il termine evento porta con sé mi sembra essere l'assunto da cui prendono le mosse molti degli autori del volume. Ritengo, allora, che scandagliare la profondità di senso che questa parola racchiude sia uno degli obiettivi di questo quarto numero dell'Almanacco e che esso sia stato ampiamente raggiunto.

Emmanuel Renault, che nel suo saggio si pone in dialogo con il pensiero di John Dewey, distingue primariamente tra una concezione più ampia o "triviale" di evento, per cui l'evento è "tutto ciò che avviene", e una più stretta o "enfatica", per cui l'evento è quella rottura non ricomponibile che dischiude nuovi possibili. A queste due alternative, alle quali potrebbe essere ricondotta gran parte della filosofia del XX secolo<sup>3</sup>, Emmanuel Renault ne aggiunge una terza, che

<sup>3</sup> È questa la tesi di David Espinet, esposta in *Ereigniskritik: Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant* e ripresa da Emmanuel Renault nel suo testo. Questo tipo di approccio riporta alla concezione "triviale" di evento il pragmatismo americano, la filosofia analitica e post-analitica, mentre lega il concetto "enfatico" di evento alla fenomenologia, all'ermeneutica e al post-strutturalismo, cfr. E. Renault, *Evento, processo storico e politica in John Dewey*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di),

potremmo definire intermedia, secondo la quale l'evento è momento marcante in grado di iniziare, concludere o riorientare il processo. In particolare, la prima e più estesa definizione di evento, per cui esso è "tutto ciò che avviene", veicola l'idea che il mondo non sia costituito da entità statiche, bensì sia in divenire e che la realtà sia, in fondo, processuale. L'evento è, così, concepito come parte costituente del processo, non come sua interruzione. Sul piano politico, affermare che la realtà sia in perenne mutamento significa anche ammettere la possibilità della trasformazione sociale. Nella concezione intermedia di evento, esso ha il potere di porre dinnanzi a un bivio le dinamiche sociali, inducendo processi di mobilitazione collettiva e di politicizzazione. In ultimo, il senso più ristretto è quello di "evento dirompente", che interrompe il processo, inserendo una netta cesura tra il prima e il dopo: si tratta di un evento imprevedibile e inatteso, come nel caso dell'attentato alle Torri Gemelle o del primo lockdown. La figura politica che esemplifica questo tipo di evento è la rivoluzione. A discostare questo terzo significato di evento dagli altri due è certamente l'idea di una sua forte opposizione, nonché "superiorità", rispetto al concetto di *processo*. Il considerare l'evento più importante del processo è la linea comune che, secondo Emmanuel Renault, attraversa il movimento anti-hegeliano sviluppatosi in Francia nella seconda metà del Novecento. Distanziandosi da una concezione "triviale" dell'evento, filosofi come Deleuze, Derrida e Badiou hanno, infatti, riflettuto sull'"evento dirompente" [*événement de rupture*], che spezza il tempo, dis-articola il *continuum* temporale e crea una cesura assoluta ed irreversibile.

Questa filosofia francese del XX secolo, che ha assunto l'evento "puro" a categoria portante, è chiamata da Étienne Balibar "evenemenzialismo" [*événementialisme*]. Nel suo intervento, Balibar afferma che la filosofia del Ventesimo secolo si è fatta artefice della cosiddetta "svolta evenemenziale". Quest'ultima è, primariamente, una forma di anti-hegelismo, in quanto, se la dialettica hegeliana riconduce l'evento, che essa chiama "momento" o "figura", al processo, la filosofia evenemenziale compie il movimento contrario, enfatizzando il primato dell'evento. Tuttavia, come evidenzia efficacemente Balibar, già Hegel ravvisa una grande difficoltà nel dedurre integralmente dal processo gli eventi inseriti nella storia. Da qui, il necessario passaggio dallo spirito oggettivo, il quale è storico e istituzionale, allo spirito assoluto, nel quale l'evento viene annullato. Sul fronte opposto, l'evenemenzialismo non solo ammette la primarietà dell'evento, ma ne illumina anche i caratteri di imprevedibilità, contingenza, irreversibilità, irrappresentabilità. Tutte le filosofie contemporanee dell'evento sono debitrice del pensiero heideggeriano dell'*Ereignis*, evento insieme appropriante ed espropriante, disvelante e non-disvelante dell'essere. Ulteriore aspetto che accomuna le filosofie dell'evento è la decostruzione di una certa soggettività forte, dominante e potente, prodottasi in età moderna.

È proprio sulla *deposizione* del soggetto, conseguente all'irruzione trauma-

tica dell'evento *dell'altro*, che riflette Caterina Resta, accogliendo la lezione di Jacques Derrida. Per Derrida, l'evento è propriamente "evento dell'altro"<sup>4</sup>, è il sopraggiungere imprevisto di quell'altro non conosciuto e non conoscibile che non posso veder venire e che non mi potevo aspettare. Con la sua irriducibile alterità, l'altro spezza il *continuum* temporale, producendo un'anacronia nella sincronia. Nella misura in cui irrompe come un avvenire inappropriabile, che non mi appartiene e che non attendo, l'a-venire dell'altro non solo interrompe l'ordinaria scansione temporale, ma mi espone al non conosciuto. Espropriandomi di me stesso e privandomi della mia capacità di controllo, l'evento, ogni volta unico, dell'altro svela il mio *non-potere*, la mia *im-potenza*:

L'impossibile dell'evento è allora il nome di una certa *inappropriabilità* di ciò che o di chi arriva, per una ipseità che sperimenta il suo *non potere*, la sua vulnerabilità di fronte al carattere dirompente e sconvolgente dell'evento. Esposto all'evento, il Soggetto autonomo e sovrano viene "deposto", non è più padrone di sé<sup>5</sup>.

In altri termini, al cospetto dell'altro, ciò di cui si fa esperienza è l'impossibilità di potere e non resta altro che lasciarsi colpire dall'evento nella sua irriducibile alterità. È bene chiarire che l'incontrovertibile passività del soggetto non è una semplice conseguenza del sopraggiungere dell'altro, ma ne è, piuttosto, la condizione di possibilità. Difatti, se l'altro è il "non-padroneggiabile"<sup>6</sup>, l'evento per eccellenza, bisogna che, affinché avvenga, ci sia una *resa*, un *disarmo*. Se il potere dell'io-possessore non fosse revocato, se l'etero-nomia non fosse più forte dell'auto-nomia, se il soggetto persistesse nella sua "pulsione di potere", nulla potrebbe accadere. Per tale ragione, questo disarmo assoluto, che mi rende vulnerabile ed inerme, cela in sé una sorprendente potenza, ha un carattere eminentemente affermativo. Tuttavia, lasciar accadere l'evento, esponendosi senza difese al massimo rischio, non è semplice passività, in quanto porta con sé quella che Caterina Resta definisce, icasticamente, la "potenza del non potere" o anche la "potenza dell'impossibile". Abbandonarsi a quel che viene e dire il proprio "sì" all'evento dell'altro significa, allora, rinunciare alla propria "pulsione di potere" per abbracciare la straordinaria potenza dell'impossibile, una potenza paradossalmente debole e senza forza. Oltre la dicotomia potere-non potere, Derrida ci invita, quindi, a pensare ad un "potere dell'impotenza", che schiude l'accesso all'ultra potenza dell'impossibile. È in questa decostruzione dell'istanza

<sup>4</sup> Sull'evento dell'altro in Derrida si rimanda a C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova 2016.

<sup>5</sup> C. Resta, *L'evento e (è) l'impossibile*, in *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 236.

<sup>6</sup> L'altro è, per eccellenza, il non-padroneggiabile, in quanto, come scrive Emmanuel Levinas: «se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro. Possedere, conoscere, afferrare sono sinonimi di potere». (E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, tr. it. di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1987, p. 59).

della sovranità dell'io che l'evento dell'altro implica, che Caterina Resta ravvisa il tentativo più radicale di contrastare il potere.

Sul dire il proprio "sì" all'evento riflette anche Gilles Deleuze, il quale è autore di quella che Bianca Maria Esposito definisce "etica dell'evento", esposta nel testo del '69 *Logica del senso*<sup>7</sup>. Per introdurre il lettore alla difficile comprensione della nozione deleuziana di evento, strettamente intrecciata con quella di senso, Bianca Maria Esposito sceglie di affrontare preliminarmente la questione del "rovesciamento del platonismo", per poi inquadrare la nozione di evento nel dualismo deleuziano, di derivazione stoica, che distingue tra *corpi* ed *effetti incorporei*. Gli effetti incorporei di cui ci parla Deleuze altro non sono che gli eventi. Essi non hanno una materialità, sono dei puri predicati che risultano dalle azioni e dalle "mescolanze" dei corpi<sup>8</sup>. Data questa definizione di evento, è possibile comprendere il nesso che intercorre tra evento e senso attraverso il tema deleuziano della *contro-effettuazione*. La contro-effettuazione consiste nello scorgere in ciò che mi accade, un qualcosa che mi precede e che non riguarda me. Si tratta, in altre parole, di pervenire alla consapevolezza che gli eventi della mia vita esistevano ancor prima di me. Questo atteggiamento, che mi permette di dire "sì" agli eventi e al mio destino, è ciò che fa sì che io, cogliendone il senso, non mi reputi indegno di ciò che mi accade e che rinasca realmente come figlio dei miei eventi. Significa essere capaci di cogliere, in ogni situazione imprevedibile, anche nella più drammatica, anche nella malattia, un senso nuovo, che rischiari e potenzi anche il bagliore più flebile.

### 3. Evento e processo

La netta cesura introdotta dall'evento all'interno della storia e del tempo, che ha come principale conseguenza la divaricazione tra evento e processo, è ciò che contraddistingue l'evenemenzialismo. Il grosso limite che emerge in questa concezione "pura" e "trascendentale" di evento, avente rilevanti implicazioni politiche, è il carattere di *rarietà* e, in una certa misura, *astrattezza*, che porterebbe a svincolare gli eventi storici e rivoluzionari dai processi precedentemente in corso, relegando il loro valore politico ad un'apertura di possibilità valevole di per sé, indipendentemente dalla effettiva realizzazione. Non a caso, altri studiosi che hanno contribuito al volume prendono coscienza di questa limitatezza e scelgono di collocare l'evento sul piano della storicità, della politica e delle istituzioni. Lo fanno percorrendo altre vie di indagine, segnate dai lavori di Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx, Simone Weil.

Andrea Moresco, prendendo congedo dalle interpretazioni evenemenzialiste,

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975.

<sup>8</sup> Cfr. ad esempio, quanto scrive B.M. Esposito a p. 159 del suo saggio, «Non essere indegni di ciò che ci accade». *L'etica dell'evento in Gilles Deleuze*, in R. Fulco, A. Moresco, *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit.

si propone l'obiettivo di articolare l'intricato nesso evento-processo attraverso le tre categorie di *congiuntura*, *rottura* ed *emergenza*. Althusser lettore di Machiavelli, interrogandosi sul rapporto evento-congiuntura, definisce quest'ultima come l'insieme delle condizioni soggettive, quali la virtù, ed oggettive, ovvero la fortuna, in cui l'evento può accadere. Seppure l'evento abbia come imprescindibili condizioni di possibilità delle situazioni concrete ed esistenti, conserva, tuttavia, la sua imprevedibilità, dal momento che restano indeterminati e indeterminabili il soggetto e il luogo dell'evento stesso. Allora, lungi dall'innalzarsi al di sopra della storia, l'evento è sì condizionato dalla congiuntura, ma al contempo «contingente e aleatorio quanto al luogo e ai soggetti della sua apparizione»<sup>9</sup>, i quali rappresentano il nuovo. L'evento è, quindi, nella congiuntura, ma esprime anche uno "scarto" rispetto ad essa perché è un imprevisto che trasforma il presente. A questo inatteso, di cui ovviamente non è possibile conoscere i tempi e i luoghi, ci si prepara. Non si aspetta passivamente l'evento, ma ci si adopera attivamente per agire non appena i tempi saranno maturi, non appena avverrà il "felice riscontro" tra la virtù e la fortuna.

In *Leggere il capitale*<sup>10</sup> e *Per Marx*<sup>11</sup> Althusser continua a riflettere sull'evento, posto all'incrocio di aleatorietà e congiuntura, attraverso la categoria di *rottura*, che in queste opere egli tratta da un punto di vista teorico e epistemologico. La rottura epistemologica è ciò che riconfigura le categorie concettuali precedenti all'interno di un nuovo quadro teorico che, pur non essendo ricavabile da quello prima esistente, non sorge dal nulla, ma da un lavoro di "gestazione". È proprio quest'ultimo a disporre le condizioni favorevoli al sorgere imprevisto di elementi nuovi. Similmente, sul piano politico-sociale, Marx intende la rottura come "accumulo" di processi di gestazione, di condizioni e circostanze favorevoli all'emergere di eventi non prevedibili. La rivolta del proletariato, le lotte di classe implicano, infatti, l'azione di soggetti politici che si trovano a muoversi all'interno di circostanze che non possono essi stessi scegliere, ma che semplicemente si trovano già "davanti a sé". Sulla scorta di questa analisi marxiana, Althusser afferma che l'evento non è né assimilato in una storicità lineare, né si configura come un taglio netto del *continuum* temporale. Tenendo insieme passato e presente, l'evento scaturisce, piuttosto, dall'incontro aleatorio tra contraddizioni e processi che si articolano le une sugli altri, "esplosando" all'improvviso in modi inaspettati. Anche il comunismo non è immediatezza, ma richiede un'opera di «costruzione»<sup>12</sup> e organizzazione, che abbia come scopo l'abbattimento della

<sup>9</sup> A. Moresco, *Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 185.

<sup>10</sup> L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Marcherey, J. Rancière, *Leggere il capitale*, tr. it. e cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006.

<sup>11</sup> L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. e cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2006.

<sup>12</sup> Così la definisce É. Balibar nel suo saggio, *Il Manifesto oltre il suo tempo*, in F. Engels, K. Marx, *Il manifesto comunista. Con saggi e contributi sull'attualità*, a cura del Collettivo C17, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 180.

proprietà privata dei mezzi di produzione. Inoltre, come nota Marx prendendo in esame la rivoluzione del febbraio 1848, le lotte di classe non procedono linearmente lungo un percorso privo di salti e deviazioni, ma si interrompono, talvolta tornano indietro, altre volte balzano in avanti. Tra l'origine della rivolta e la sua fine si collocano, quindi, tutta una serie di "tappe intermedie", che trasformano il processo di costruzione e i suoi soggetti. La presenza di interruzioni, deviazioni, regressi fa sì che questo percorso trasformativo sia pensato sotto la categoria di *emergenza*. Essa è, allora, ciò che pone in rapporto l'evento con il processo all'interno di una più composita prospettiva di costruzione, articolazione e durata. Dall'attenta indagine di Andrea Moresco emerge che il nuovo inizio non è svincolato dal contesto storico né è il frutto di un'unica perturbazione improvvisa, bensì scaturisce dalla fusione di molteplici contraddizioni sociali che, se elaborate politicamente, provocano la ridefinizione dei quadri politici esistenti. È sempre *nella congiuntura* che si agisce, ma spinti da una tensione all'apertura di nuovi "possibili", da realizzare nello spazio politico e sociale.

È questo il caso del tumulto dei Ciompi, avvenuto nella Firenze del XIV secolo e causato dalle condizioni concrete in cui versavano gli operai salariati dei laboratori di produzione della lana, di cui troviamo, nella sezione *Archivio* del volume, l'articolo che Simone Weil vi consacra, *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV siècle*<sup>13</sup>, tradotto e curato da Rita Fulco. In questo articolo, Weil traduce e commenta i capitoli XII-XVII del Libro III delle *Istorie fiorentine*<sup>14</sup> di Machiavelli, il primo, secondo la pensatrice francese, ad aver compreso che il tumulto dei Ciompi non accadde all'improvviso, ma conseguì dalla *struttura* dei rapporti sociali corporativi e classisti della Firenze del XIV secolo. A partire dall'intuizione machiavelliana, e guidata da un'interpretazione evidentemente marxista, Simone Weil analizza la situazione politico-sociale della Firenze dei tempi. La città appare come uno "Stato corporativo", nel quale il potere è nelle mani delle *arti*. Tuttavia, un più attento esame, secondo Weil, mostra come il vero potere appartenesse, di fatto, solo ai pochi affiliati alle arti maggiori, cioè banchieri, ricchi commercianti e grossi produttori di panni e di seta. È in questa congiuntura storica, economica e politica che trova spazio l'insurrezione dei Ciompi, operai salariati dei laboratori di produzione della lana. Essi sono tra i più sfruttati, vengono pagati a giornata, senza poter disporre di una tariffa fissa né di un contratto e sono disprezzati non solo dal padrone, ma anche dal popolo. Eppure, questo "proletariato" più deriso e oltraggiato dimostra anche lo spirito più audace. La rivolta esplode definitivamente nel 1343 e presenta, secondo Simone Weil, tutti i caratteri che ne fanno "la prima rivolta proletaria della storia".

<sup>13</sup> S. Weil, *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, in *Œuvres complètes*, tome II, vol. 1, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Gallimard, Paris 1988, p. 341; tr. it. di R. Fulco, *Un tumulto proletario nella Firenze del XIV secolo*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., pp. 305-312.

<sup>14</sup> N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, Libro III, capp. 12-27, in *Tutte le opere*. Secondo l'edizione di Mario Martelli 1971, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018, pp. 1828-1858.

A suo parere, la rivolta dei Ciompi assume, sotto la direzione del “proletariato”, il carattere di una vera e propria “lotta di classe” e, non a caso, come sottolineato da Rita Fulco, Weil si spinge a inserire nel testo una serie di vocaboli anacronistici – “piccola, media e grande borghesia”, “proletariato”, “lotta di classe”, “un governo extra-legale che somiglia singolarmente a un *soviet*”) –, che le servono per dar forza alla sua tesi. Nella visione weiliana, il tumulto dei Ciompi si configura, dunque, come un vero e proprio evento, che presenta, però, anche dei caratteri che si ripetono con regolarità nella storia. Queste regolarità aiutano certamente a gestire più adeguatamente gli eventi, ma non ne sopprimono, come non manca di ribadire Rita Fulco, il carattere non-padroneggiabile. Mi sembra davvero significativo che, dopo circa seicento anni, Simone Weil avvertisse l'esigenza di riflettere sulla rivolta dei Ciompi e lo facesse, deliberatamente, per rispondere alle preoccupazioni del suo tempo, segnato dall'avvento del fascismo in Italia e del nazismo in Germania. D'altra parte, il Partito Comunista, i socialisti riformati e i sindacalisti rivoluzionari, che avrebbero dovuto rivestire un ruolo essenziale nella lotta contro i totalitarismi, appaiono a Simone Weil come paralizzati. È a questi suoi “compagni di lotta” che la filosofa si rivolge quando sceglie di tradurre Machiavelli, nella speranza che il tumulto dei Ciompi possa interrogarli, scuoterli dal loro inattivismo e risvegliarne gli animi rivoluzionari. Al termine del suo denso commento, Rita Fulco si chiede cosa mancasse a quella sinistra inerte che circondava Simone Weil nei difficili anni Trenta. Questa stessa domanda potremmo porcela noi, oggi, anche alla luce delle recenti elezioni politiche e, forse, potremmo, in parte, rispondere con le stesse parole di Rita Fulco: «la lucidità, la chiaroveggenza, la capacità di analizzare le contraddizioni. Mancava, insomma, il realismo e l'acutezza di Machiavelli»<sup>15</sup>.

#### 4. Prassi istituyente ed evento

Al termine della mia riflessione, vorrei collocare l'indagine sulla categoria di *evento* all'interno della più ampia concettualità di *prassi istituyente*<sup>16</sup>, da cui il progetto stesso dell'Almanacco nasce. Appare essenziale specificare cosa siano e come vadano intese quelle *istituzioni* nei confronti delle quali l'evento si pone non solo come fattore disturbante, ma anche, e più propriamente, come occasione feconda di trasformazione. L'intervento di Roberto Esposito, posto in apertura dell'Almanacco, mostra chiaramente quali siano gli elementi peculiari della nuova riflessione sulle istituzioni, che credo sia indispensabile ripercorrere brevemente.

<sup>15</sup> R. Fulco, *Pensare l'evento nella congiuntura: Simone Weil e Machiavelli*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 321.

<sup>16</sup> Sul pensiero istituyente si veda, ad esempio, R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021; R. Fulco, *A political ontology for Europe: Roberto Esposito's instituent paradigm*, in «Continental philosophy review», n. 54 (2021), pp. 367-386; Id., *Esposito: instituire la vita, vivificare le istituzioni*, in «Segno», n. 422-423 (2021), pp. 25-33.

Il termine *istituzione* è stato soggetto, nel corso delle epoche storiche, a continue risemantizzazioni, spesso colpevoli di averne celato il significato proprio, che era ben presente ai Romani: «Nella ricchissima produzione giuridica romana “istituire” voleva dire non solo stabilire determinate situazioni, ma anche produrle artificialmente in base alle esigenze che di volta in volta si presentavano»<sup>17</sup>. Erano, quindi, intrinseci al concetto di istituzione un movimento, un’attività e una connotazione verbale che, in epoca medievale, sono andati persi. Si è assistito, cioè, a un passaggio da una concezione dinamica a una statica e trascendente, colpevole di aver sottratto l’istituzione alla storia, svincolandola dal processo che l’ha prodotta. In altri termini, l’istituente viene completamente inglobato nell’istituito, che si protrae invariabilmente nel tempo senza essere messo in discussione. Questa visione conservativa perdura, effettivamente, fino agli inizi del Novecento, quando sociologi francesi come Durkheim e Mauss, ma anche filosofi come Merlau-Ponty e Claude Lefort, iniziano a insistere sulla natura *processuale* e *vivente* della prassi istituzionale, restituendone il senso originario per molto tempo obliato.

Come mette bene in luce Roberto Esposito, che a lungo si è posto in ascolto di questi autori, riconnettere le istituzioni alla storia e alla vita consente di disvelare il significato primo dell’istituire, che è la continua creazione del nuovo. L’inaugurazione di qualcosa che prima non c’era non è, però, avulsa dal contesto all’interno del quale si situa, né disgiunta dal passato che la precede. Non si tratta, cioè, di una *creatio ex nihilo*, come nel caso del potere costituente, bensì di una “ripresa” di un già istituito che è, però, destinato a trasformarsi. In tal senso, la prassi istituente comporta una continua tensione tra passato e futuro, nella misura in cui essa non può prescindere da un “già dato”, al quale, tuttavia, non si riduce, in quanto protesa verso un “non ancora” tutto da creare. Tra vecchio e nuovo, conservazione ed innovazione si instaura, così, una vivace dialettica, all’interno della quale ciò che c’era prima non viene né negato né invariabilmente conservato. Le istituzioni sono, infatti, il luogo in cui il conflitto si articola, presentandosi non come elemento negativo da rimuovere, bensì come fonte rivitalizzante e promotrice di nuove istanze di cambiamento. Basti pensare all’istituzione democratica, che si fonda sul conflitto politico tra parti, avente un ruolo regolativo all’interno della società.

Il primo pensatore che ha audacemente colto il carattere produttivo del conflitto politico, nonché il suo nesso con le istituzioni è Machiavelli, interlocutore principale che Francesco Marchesi individua nel suo saggio. Per il segretario fiorentino le istituzioni non solo nascono dal conflitto, come nel noto caso del tribunato della plebe, ma lo promuovono e lo rinnovano. Osserva, allora, Francesco Marchesi che sarebbe più corretto parlare non di istituzioni sorte “*dal* conflitto”, bensì di istituzioni “*del* conflitto”. È bene sottolineare che l’antagonismo esaltato da Machiavelli non è assimilabile né ad una competizione interna

<sup>17</sup> R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 26-27.

per l'ottenimento delle stesse cariche politiche, né ad una guerra rivolta verso l'esterno. Il segretario fiorentino propende per un antagonismo di tipo asimmetrico, i cui agenti non sono anonimi, ma divergenti per provenienza sociale e per fini. Se così non fosse, il conflitto stesso perderebbe la sua carica di produttività. Nella sua ricostruzione del processo istituente, Machiavelli fa quindi succedere al conflitto la trasformazione istituzionale e il periodo di stasi. Quest'ultimo verrà ancora interrotto da un'ulteriore rottura, che promuoverà la perenne trasformazione delle istituzioni: «Il distico machiavelliano di conflitto e istituzioni parla di una costante e discontinua lotta egemonica tra le parti per il tutto, punteggiata da periodi di stabilità e momenti di rottura. Da questo punto di vista il conflitto è un fattore di produttività e di ordine»<sup>18</sup>. Nonostante l'apparente contraddittorietà, è proprio la ripetizione del conflitto a garantire la conservazione dell'istituzione. Come un organismo vivente, anche l'istituzione nasce, si trasforma e perisce, ma è proprio il suo perpetuo rinnovamento, garantito dal conflitto, che ne allunga la vita, portandola ad andare oltre se stessa. Asserire che le istituzioni sono organismi vitali, in continuo divenire, in grado di incorporare il conflitto e farne una spinta all'evoluzione trasformativa significa, infatti, anche ammettere che queste stesse istituzioni siano irrimediabilmente intaccate da un "fuori", che provoca in esse certi effetti. In altri termini, è quella divisione sociale di cui ci parla Machiavelli ad esporre le istituzioni a nuovi eventi.

Su questo aspetto insiste Claude Lefort in *Le travail de l'œuvre. Machiavel*<sup>19</sup>, testo che guida l'indagine di Claudia Terra. Dalla sua lettura del nono capitolo del *Principe*, Lefort comprende che la società è internamente attraversata da una lacerazione fondamentale, sebbene talvolta non ne sia consapevole. In particolare, Lefort mette in luce l'esistenza di due "umori", aventi desideri antitetici: i grandi e il popolo. Mentre i primi desiderano esercitare il loro potere di oppressione, i secondi desiderano non essere oppressi. Al di sopra di questo terreno, inquieto e perennemente attraversato dal conflitto, si colloca il principe, al quale il popolo si sottomette per trovare riparo dalla sete di dominio dei grandi. Tuttavia, il popolo si illude allorché crede di ottenere, appellandosi al principe, una stabile sicurezza, che risolva una volta per tutte l'antagonismo sociale. Nonostante il principe crei una coesistenza, il conflitto sociale resta insanabile. Eppure, è sempre questa stessa instabilità di fondo a garantire che l'incontro tra gli effetti di più azioni sociali dia luogo all'evento, momento fecondo e trasformativo, che, però, si dà sempre a partire dalle condizioni di un determinato contesto. Per Lefort, sottolinea Terra, l'evento non è una mera perturbazione esterna all'istituzione, bensì è una sua dimensione interna, che ne permette la re-istituzione in una dinamica mai conclusa di continua ri-significazione. La riflessione di Claude

<sup>18</sup> F. Marchesi, *Ontologia machiavelliana. Il conflitto politico dopo il neoliberismo e la pandemia*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 176.

<sup>19</sup> C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.

Lefort permette, così, di ricevere una prima risposta alla domanda circa il nesso esistente tra istituzioni ed evento.

L'idea lefortiana secondo cui le istituzioni siano di per sé aperte all'evento è condivisa anche da Merleau-Ponty, che sviluppa il suo concetto di *institution* a partire da premesse husserliane, che, però, effettivamente supera. Per Husserl, il termine istituzione (*Stiftung*) designa l'acquisizione da parte della coscienza intenzionale di un senso che si stabilizza, ma che chiede al contempo la propria trasformazione. Da parte sua Merleau-Ponty, riprendendo parzialmente il concetto husserliano di *Stiftung* e rendendolo con *institution*, indica con esso «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»<sup>20</sup>. In altri termini, nella visione merleau-pontiana l'istituzione è essa stessa evento produttivo, che dischiude una sfera durevole in cui potranno iscriversi altre nuove esperienze. L'istituzione che nasce è, allora, evento. Tuttavia, l'evento istituyente non è punto d'approdo di un processo concluso, né punto di partenza per una semplice conservazione dell'origine, bensì inaugura una continua prassi istituyente, entro la quale altri eventi contingenti saranno possibili. Ciò accade perché l'istituzione merleau-pontiana presenta delle "fessure", che ne costituiscono la parte meno "cristallizzata", entro la quale possono e devono innestarsi gli eventi. Mentre nella visione lefortiana è l'insopprimibile lacerazione sociale a rendere l'istituzione soggetta all'evento, in quella merleau-pontiana sono questi interstizi, questi scarti ad essa interni a ricoprire tale ruolo. Ad accomunare i due pensatori è l'idea che il non dato una volta per tutte, il non totalmente consolidato, l'instabile stabilità, lungi dal causare la rovina, o addirittura il crollo dell'istituzione stessa, ne costituiscano la linfa vitale. Per tale motivo, Claude Lefort e Merleau-Ponty non possono che essere entrambi collocati nell'ampio alveo della riflessione sulla prassi istituyente.

Occorre, però, non perdere di vista, come opportunamente non mancano di mettere in luce gli autori del volume, che il movimento della prassi istituyente non necessita solo dell'evento, ma si dà sempre a partire dalla coimplicazione, precedentemente analizzata, di evento e processo. A tal proposito, Mattia di Pierro, che nel suo saggio discute criticamente delle teorie della democrazia "insorgente" o "selvaggia", ricorda che per Hannah Arendt «la politica non è solamente una dimensione critica e agonistica, ma ha anche a che fare con la fondazione, con la creazione di un senso e di una durata»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *L'«istituzione» nella storia personale e pubblica*, in *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, tr. it. di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 56.

<sup>21</sup> M. Di Pierro, *L'immanenza e il Politico. Per una critica della democrazia come evento*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 150. Sul pensiero di Arendt, imprescindibile è la ricerca di Simona Forti; si veda, in particolare, S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.

In conclusione, la complessa prospettiva offerta dal volume ci consegna un nuovo pensiero dell'evento che, lungi dall'arrestarsi ad indagarne i plurimi significati, ne mette in luce gli intricati e apparentemente contraddittori rapporti con storia, processo e istituzioni. Ponendosi oltre le dicotomie tradizionali evento-processo, continuità-discontinuità, ordine-conflitto, gli autori e le autrici del volume accolgono, dunque, una sfida certamente ardua, con la quale occorrerà continuare a misurarsi: quella di cercare un terreno di fondazione *altro* del politico e delle istituzioni.