



Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze Giuridiche – DSG

Corso di Dottorato in Scienze Giuridiche
Curriculum Storico – Filosofico – Giuridico
Ciclo XXXV

Tesi di Dottorato in Filosofia del Diritto (IUS/20)

Un decisionismo impuro
Ernesto Laclau e la tradizione politico-giuridica
moderna

Tutor

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

Candidato

Dott. Alessandro Volpi

Coordinatore del Dottorato

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

A.A. 2022/2023

Nella mia prospettiva, il primato ontologico non spetta alla molteplicità, ma all'unità fallita.

(Ernesto Laclau)

Il pensiero liberale sorvola o ignora, in modo sistematico, lo Stato e la politica e si muove invece entro una polarità tipica e sempre rinnovantesi di due sfere eterogenee, quelle cioè di etica ed economia, spirito e commercio, cultura e proprietà.

(Carl Schmitt)

We, 'mortal gods' = those who have to fill the gaps resulting from the absence of God on earth, simulating being Him and replacing with the madness of our decisions an omniscience that will always elude us.

(Ernesto Laclau)

Indice

Introduzione.....	1
Prima sezione: Ontologia politica.....	7
Cap. 1) Sul fondamento assente.....	11
Cap. 2) Sul politico: critica dell'oggettività e antagonismo	39
Seconda sezione: Concettualità politico-giuridica	81
Cap. 3) Rappresentanza/rappresentazione	85
Cap. 4) Popolo.....	131
Cap. 5) Decisione	163
Conclusioni: Una teologia politica populista?	203
Bibliografia.....	215
Ringraziamenti	233

Introduzione

Nota e citata spesso nell'abbondante produzione scientifica sul populismo è l'idea che questo sia uno "slippery concept",¹ un concetto scivoloso, che non si lascia afferrare. Quando si inizia a lavorare sull'opera di quello che forse è il più noto teorico del populismo in senso filosofico-politico, Ernesto Laclau (1935-2014), ci si rende facilmente conto di come la sua teoria condivida con il concetto che lo ha consacrato, quello di populismo, questa caratteristica. Segnata da concetti ricorrenti e interconnessi fra loro e da espressioni assertive può dare l'impressione, una volta che si sia entrati dentro il suo sistema non sistematico (o discorso, per usare un lemma laclausiano), di comprendere tutto, e di poterlo usare per comprenderci il tutto. Superato lo scoglio della complessità teorica e appreso il suo lessico, sembra che "tutto torni". Al medesimo tempo, quando si esce da questa immersione filosofica e linguistica, quando si osserva dalla giusta distanza, per pensarlo dentro il suo rapporto con ciò con cui si confronta e con la tradizione che lo ha preceduto, questa relativa semplicità salta e diviene appunto scivoloso, difficile da cogliere e da collocare: quando si cerca di tenerlo fermo ecco che ci sfugge. Possiamo a tal proposito segnalare due aspetti di questa teoria che contribuiscono a ciò.

In primo luogo lo stile decostruttivo del suo anti-sistema, mutuato da quella che è a nostro avviso una delle fonti dirette più influenti (e si vedrà bene nel corso del lavoro), ovvero Jacques Derrida. In tal senso la sua filosofia cerca in tutti i modi di sfuggire alla fissità della presenza (tenendo sempre aperto un gioco di sovversioni reciproche dei concetti impiegati), alla loro indecidibilità, e al nesso che struttura in profondità la logica del suo pensiero, fra necessità e impossibilità come due momenti coincidenti. Tutto ciò che è impossibile è necessario, e tutto ciò che è necessario è impossibile: questo è il movimento fondamentale del discorso laclausiano (in tal senso l'assertività a cui abbiamo fatto riferimento è sempre ambigua nel suo contenuto, cioè si è ugualmente decisi nell'affermare una cosa e il suo contrario). Come si vedrà nel nostro lavoro (per cui non avrebbe senso qui sviluppare oltre questo discorso) siamo convinti che questa logica pur rendendo problematica la capacità di determinazione concettuale del discorso laclausiano, in realtà, ne caratterizza una dimensione fondamentale per comprenderne il suo paradossale apparentamento con il decisionismo moderno.

¹ P. Taggart, *Populism*, Open University Press, Buckingham, 2000, p.1.

In secondo luogo, c'è una questione di carattere metodologico che rende problematico lavorare su Laclau in prospettiva comparativa, come ci accingiamo a fare, e sta nella sua stessa concezione del rapporto con la tradizione filosofica, politica, giuridica, teologica, sociologica, linguistica ecc., cioè con ogni “discorso” di cui si sia servito per articolare la sua proposta teorica. Per Laclau non esiste una netta divisione nella pratica teorica fra registri diversi, sono tutti testi che concorrono ad una articolazione analitica che vuole comprendere la struttura ontologico-discorsiva della realtà, che, come vedremo, è sostanzialmente retorico-politica. Il suo uso, teoricamente spregiudicato, e politicamente orientato, di ogni teoria che potesse essergli utile elimina programmaticamente ogni esigenza filologica dal suo lavoro. Non che non ci siano esplicite appropriazioni – accanto a quelle implicite – che sono spesso rivendicate, anche con enfasi. Si fanno nomi, ma molto spesso – e questo vale soprattutto per le più rilevanti – ci troviamo di fronte ad un uso libero e spregiudicato, privo di citazioni testuali o di analisi storico-filologiche di questi autori. La loro rilevanza è tutta assorbita dal sistema teorico che si sta cercando di costruire, rendendolo così di difficile decodificazione. La teoria di Laclau in tal senso è sempre una costruzione originale, dove i concetti o i processi logici mutuati dagli altri sono funzionali alla sua finalità.

Nel quadro delineato il lavoro che vogliamo svolgere in questa tesi mostra immediatamente punti di forza e di difficoltà. Se la nostra ipotesi di partenza è che in Laclau sopravvivano, in forma trasformata e per certi versi “secolarizzata”, i temi fondamentali della politica e del diritto moderni all'interno di una lettura ontologico-politica di carattere decisionistico, questo implicherà necessariamente un lavoro di analisi genealogica e comparativa. Si dovrà cioè andare ad individuare, dentro l'opera laclausiana, questi temi, comprenderne la genesi e metterla in rapporto con la tradizione a cui abbiamo fatto riferimento. Da un lato emerge immediatamente la difficoltà di svolgere un lavoro di analisi storico-filologica su un autore che ha usato in maniera libera le proprie fonti, che anche laddove sono riconosciute vengono al massimo citate sbrigativamente, e talvolta completamente sotterranee. Questo però implica la possibilità, o meglio la necessità, di svolgere un tipo di analisi completamente diversa, ovvero adeguarsi allo stile teorico dell'autore. Non per usare a nostra volta concetti emergenti da corpus laclausiano per una nostra costruzione teorica originale, che non potrebbe essere il fine di una ricerca di questo tipo. Ma nel senso di sviluppare un confronto che all'interno di una solidità scientifica fondata sulla coerenza analitica e argomentativa però accetti di poter edificare solo sulla forza della teoria, sulla solidità logica del confronto concettuale. La mancanza di un fondamento storico-filologico nella costruzione teorica di Laclau – mancanza

non per difetto di capacità, quanto per scelta consapevole – ci permette quindi di operare con i suoi concetti in maniera libera, di poterli “forzare” oltre il proprio ambito di pertinenza per poterli misurare con qualcosa che a prima vista sembra essergli estraneo – e quindi incommensurabile. Si apre così un lavoro di costante traduzione e ritraduzione teorica che permette di andare oltre gli stessi confini che Laclau aveva tracciato. Beninteso, non si sta qui parlando di trovare una dottrina esoterica nell’opera del teorico politico argentino: il punto di partenza è sempre il testo, con le sue ricorrenze concettuali e i suoi movimenti logici. Grossa parte del nostro lavoro infatti verterà sull’analisi di una concettualità e di un’ontologica politico-giuridica dentro l’opera di Laclau che in seconda battuta si riconnette a motivi a lui apparentemente eterogenei. Ma questa fluidità, mancanza di compartimentazione disciplinare, libertà di analisi, rendono il difficile lavoro che ci apprestiamo a compiere una via a nostro avviso necessitata dall’opera stessa del teorico politico argentino. In tal senso la potenza ermeneutica di un lavoro di questo tipo ci porta a leggere in Laclau la persistenza di un discorso teorico di cui egli non dichiara esplicitamente l’appropriazione, ma a cui come si vedrà già molta letteratura critica aveva fatto dei riferimenti (e questo è un altro punto di solidità che ci permette di non edificare nel vuoto).²

Questa premessa sulla natura dell’opera laclausiana e sulle conseguenze metodologiche per il nostro lavoro ci portano immediatamente a poter esplicitare le nostre finalità di ricerca. Se abbiamo già espresso quella che è la persuasione di fondo che ci ha guidato in questa impresa, è necessario esplicitare almeno cursoriamente – che farlo approfonditamente non potrebbe essere il proposito di una introduzione – il suo significato.

Ernesto Laclau è un teorico della politica che scrive le sue opere principali in Regno Unito (dove arriva dall’Argentina per sfuggire alla dittatura di Onganía, prima ad Oxford, per poi sviluppare la propria carriera accademica, alla Essex University) tra gli anni ’80 e la metà dei

² L. Bazzicalupo, apprestandosi a svolgere un’indagine molto affine alla nostra in un breve saggio, ma riferita alla presenza del solo Schmitt (che è comunque nel nostro lavoro l’interlocutore privilegiato di Laclau), nella filosofia post-fondazionale, scrive, molto in linea con quello che ci apprestiamo qui a fare: “Obbiettivo di questo saggio è la persistenza nel pensiero e nelle pratiche (qui prese in considerazione solo marginalmente) contemporanei, di alcuni temi riconoscibili come schmittiani che emergono in quella piccola opera geniale che è *Teologia politica* del 1922. Operazione spericolata, che non segue la formula codificata della indagine sulla *fortuna* di un autore: indaga piuttosto tracce che in contesti diversi ne attestano la vitalità sia a fini diagnostici e critici del presente, sia come strumenti ancora validi per rilanciare il politico. Queste *utilizzazioni* per lo più non si riferiscono esplicitamente a Schmitt, nemmeno dopo il *caveat* di rito sulla sua compromissione con il nazismo. Eppure vi aleggia uno ‘spirito schmittiano’, che attesta quanto il problema che *Teologia politica* affronta – la frattura della politica-diritto della etica-verità, a lungo letta come radice perversa del nichilismo (e del nazismo) – non cessi di essere un nodo ineludibile della modernità.” (*Topiche della teologia politica schmittiana dal loro fuori radicalmente post-fondazionale*, in M. Croce, A. Salvatore, *Teologia politica. Cent’anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022, pp. 59-77, qui p.59).

2000, ma sempre tenendo presente come laboratorio politico, il grande fermento del peronismo di sinistra degli anni '60 argentino. Il suo interesse teorico si muove sostanzialmente fra due assi che convergono: 1) il primo è un lavoro di ridefinizione del marxismo dentro la crisi degli anni '70, con la critica dell'essenzialismo di classe, fino alla proposta di una teoria post-marxista, con la scrittura, insieme a Chantal Mouffe, di *Egemonia e strategia socialista*³ 2) il secondo è il proposito di pensare dentro e contro la rivoluzione neoliberale, un rilancio della politica (e del Politico) come un fattore antagonistico e trasformativo – superando qui l'altra deriva della sinistra, cioè l'avvenuta capitolazione egemonica alle parole d'ordine dell'avversario con il blairismo e il clintonismo.

Questi due elementi, che per certi versi sembrano andare in contraddizione – infatti grossa parte delle ricostruzioni vede la sinistra neoliberale come il risultato della fine dell'ortodossia classista marxista – in realtà in Laclau convergono nell'idea che tanto il neoliberalismo (ma tutte le varianti del liberalismo in realtà) tanto il marxismo, operavano una rimozione del momento specificamente politico con la sua dimensione di articolazione egemonica contingente.

In questo contesto Laclau propone una vera e propria *ontologia del Politico* che è nostra convinzione essere lo spettro post-moderno della tradizione decisionistica, filtrata e riletta in forma deflattiva in una filosofia post-fondazionale. La teoria di Laclau vuole essere la prova che il Politico è inestinguibile, e, se pensiamo (in che modo sarà spiegato nel corso del lavoro) l'ontologia del Politico come strutturalmente affine al movimento teologico-politico moderno, anche che la teologia politica allora si mostra inestinguibile. La conseguenza di quanto detto è che nell'opera di Laclau riemerge, anch'essa mediata da altre linee teoriche che analizzeremo, tutta una concettualità politica che è alla base della teoria moderna dello Stato e dell'ordinamento giuridico. È la struttura del moderno che lungi dal passare, ritorna, come un rimosso, nella sua crisi, ad infestare la rappresentazione piana e conciliata di un sistema tecnicamente neutrale di governo delle cose e delle persone.

In tal senso lavoreremo nella prima sezione dentro l'impianto ontologico-politico di Laclau per mostrare la fondamentale affinità con una lettura del moderno, radicata nella decostruzione di Derrida, in Heidegger e implicitamente, ma a nostro avviso più

³ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Il Melangolo, Genova, 2011.

significativamente – nella lettura schmittiana del moderno. Questa ontologia politica a nostro avviso si struttura intorno a due temi interconnessi.

In primo luogo (cap. 1) – ma per esigenze teoriche nostre, più che interne all’opera laclausiana – tratteremo il tema del fondamento come una mancanza che rimane presente nella sua assenza, e in questo definisce lo sfondo ontologico su cui si iscrive tutto la sua teoria. Passeremo attraverso il problema della dislocazione della struttura in Derrida, per giungere a quello della differenza ontologica in Heidegger fino allo s-fondamento del Politico nella modernità secondo Schmitt. Si evidenzierà così una prima corrispondenza fra l’ontologia politica laclausiana e la teologia politica schmittiana, nel loro medesimo doppio movimento, di riconoscimento del venir meno del fondamento del politico e della riaffermazione della sua necessità spettrale.

Passeremo quindi (cap. 2) alla specifica declinazione, interna alla definizione del Politico, di questo movimento fondamentale, con la trattazione del ruolo dell’antagonismo nella decostruzione dell’idea del sociale (e di ogni struttura ordinata secondo un principio di legalità, quindi anche l’ordinamento giuridico) come di uno spazio determinato da un’oggettività soggiacente. L’antagonismo si caratterizza così, di nuovo in un’affinità facilmente ravvisabile con il pensiero di Schmitt, come il momento destituente e istituyente, su di uno sfondo di autonomia e infondatezza, di ogni struttura sociale e ordinamento. Si ravviserà qui un nesso di sovversione e istituzione fra antagonismo (quindi polemicità, esclusione, dissociazione) e unità politica.

Nella seconda sezione, pur tendendo fermo il livello di analisi ontologico – perché a questo pertiene il Politico nell’opera di Laclau, distinto dalle pratiche politiche ontiche⁴ – si svilupperà l’analisi di alcuni concetti della tradizione politico-giuridica moderna, la loro persistenza nel post-fondazionalismo laclausiano e il loro rapporto con questa. Vedremo qui di nuovo una convergenza con la linea decisionistica di lettura del moderno e il riemergere di aspetti teologico-politici, sempre in un confronto fra questa tradizione – qui in particolare Hobbes e Schmitt – e le fonti dirette laclausiane, come Lacan, Derrida, Lefort e Rancière.

Prenderemo le mosse dal concetto di rappresentanza/rappresentazione (cap. 3) che – come vedremo – esibisce in Laclau un’eccedenza rispetto tanto alla teoria marxista che al formalismo liberale – entrambe criticate – laddove il rappresentante (nella sua teoria, qualsiasi

⁴ Sulla distinzione fra il livello ontologico del Politico e quello ontico della politica si veda, O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007 p. 35 e sgg.

significante vuoto) assume un ruolo di mediazione fra la particolarità e l'universalità, che trasforma l'identità degli attori coinvolti nel processo. Vedremo che Laclau difende una nozione opaca del processo rappresentativo – contro le pretese di trasparenza – e bidirezionale, dove si riconosce il ruolo formativo del rappresentante sui rappresentati, non in una prospettiva autoritaria o elitista, ma come momento centrale dell'unificazione e visibilizzazione delle istanze sociali popolari disperse.

Passeremo quindi (cap. 4) ad un concetto connesso con il precedente, ovvero quello di popolo, che in Laclau esibisce una natura radicalmente costruttivista e artificialista. Il popolo si vedrà essere costituito proprio a partire dalla capacità di produzione di un'unità politica rappresentativa antagonistica, quindi parziale, ma che rivendica di essere la totalità (con la dialettica *plebs-populus*). L'idea democratica dell'eguaglianza indistinta dei cittadini che rompe la gerarchia premoderna, e precipita nella teoria del potere costituente, si unisce alla necessità della messa in forma rappresentativa come momento necessario per rendere il popolo una finzione efficace in termini di produttività, tanto trasformativa, quanto ordinativa.

Concluderemo quindi questa sezione con il concetto di decisione (cap. 5), a nostro avviso punto di congiunzione e base dell'intera architettura teorica laclausiana, seppur scarsamente presente nelle sue opere principali. Possiamo qui pensare insieme il problema schiettamente politico-giuridico del rapporto fra decisione e norma (intesa in senso generale come legalità, che sia del sistema sociale o giuridico) ricongiungersi con quello ontologico della fondamento s-fondato. In tal senso la decisione apparirà come un momento che sovverte e insieme istituisce ogni ordine inteso in senso lato.

Da qui riergerà il tema del teologico-politico in tutta la sua potenza, a partire da Schmitt, dove per l'appunto il problema giuridico si comprende nella dimensione metafisica. Passeremo così alle conclusioni cercando di seguire il filo rosso del teologico-politico dentro l'opera laclausiana, così da mostrare il senso complessivo della sua appartenenza alla tradizione politico-giuridica moderna nel momento della sua crisi, nella variante di un decisionismo impuro e temperato da altre tradizioni filosofiche.

Prima sezione: Ontologia politica

“Dio è morto! Dio resta morto!”

(Friedrich Nietzsche)

Vuoto, mancanza, spettralità, sovversione della presenza e presenza dell'assenza, dislocazione della struttura, ritirarsi del fondamento e s-fondamento, abisso (*Abgrund* come *Ab-Grund*). L'indagine teoretica sullo statuto della teoria politica di Ernesto Laclau come – al medesimo tempo – *filosofia del politico*, *ontologia politica/ontologia politica* e *prima philosophia*,⁵ si muove prevalentemente intorno a questo campo semantico di matrice post-heideggeriana, che egli mutua dalla filosofia post-strutturalista e che va a costituire, secondo la definizione di Oliver Marchart,⁶ il terreno post-fondazionalista.⁷ La teoria di Laclau è senza dubbio una filosofia del post-, nella misura in cui è anche la matrice teorica di una proposta politica post-marxista che, dopo la crisi del marxismo degli anni '70 – una delle innumerevoli crisi che attraversano la storia del marxismo – cerca di rilanciare una proposta emancipativa⁸ e di trasformazione sociale nella temperie post-moderna,⁹ caratterizzata da un indebolimento della pretesa veritativa della comprensione scientifica dell'oggettività storico-sociale, così come della sistematicità filosofica nonché della stabilità e integrità della soggettività moderna e quindi della garanzia storica di un senso nella sua azione pratico-trasformativa. A questo va aggiunta la sua particolare rilettura del pensiero dell'egemonia di Antonio Gramsci¹⁰ (quello che per lui è uno dei “migliori frammenti” che deriva dall'esplosione del marxismo come

⁵ Queste definizioni sono impiegate da O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit.. Si esplicherà nel corso del capitolo il significato.

⁶ O. Marchart è il filosofo che si è più estesamente concentrato sullo “strettamente filosofico” dell'opera di Laclau (Cfr. O. Marchart, *Politics and the ontological difference: on the “strictly philosophical” in Laclau's work*, in S. Critchley, O. Marchart, *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004, pp. 54-72.).

⁷ Ovviamente i riferimenti teorici di Laclau vanno oltre, c'è tutto il lavoro sul marxismo ed in particolare Althusser e Gramsci, c'è una certa appropriazione della linguistica di Saussure, della fenomenologia di Husserl e della filosofia post-analitica di Wittgenstein, nonché della psicanalisi lacaniana.

⁸ Usiamo qui in senso generale questo termine, anche se in un contesto di decostruzione della storia e della concettualità marxista (Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit.) vedremo che è difficile utilizzare tutto il lessico della trasformazione sociale con il suo pieno significato.

⁹ L'uso del concetto di post-modernità non è privo di possibili controversie, rispetto al suo significato, alla sua pregnanza, alla sua natura a partire dal classico J.-F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano, 1981. Qui specifichiamo che nel presente lavoro non vuole indicare in un senso forte una cesura storica radicale, e tantomeno che questa sia qualcosa di oggettivamente definibile ed afferrabile sulla base di processi materiali. Qui si intende, adottando una nozione molto più debole del concetto, un certo discorso dominante nell'occidente che interpreta determinati mutamenti socio-economici, politici e culturali. Siamo quindi all'interno dell'auto-narrazione del post-moderno, delle sue filosofie che condividono alcuni elementi fondamentali, e solo in questo senso possiamo fare un uso della categoria senza pretese definitorie sostanzialistiche.

¹⁰ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino, 1975.

sistema chiuso),¹¹ che qui acquisisce una dimensione ontologica, rappresentando un sinonimo dell'apertura del sociale all'articolazione politica contingente di diversi attori in lotta.

Il teorico argentino costruisce così una filosofia non sistematica – c'è un libero gioco fra codici teorici diversi in un *pastiche* tipicamente post-moderno che pensa i diversi ambiti del sapere come “giochi linguistici” (riprendendo in questo il secondo Wittgenstein)¹² – ma caratterizzata da gesti teorici e da un lessico specifico e riconoscibile (frutto di giustapposizioni e libere ridefinizioni di significato) che può essere ricondotto chiaramente ad alcune linee di pensiero. Il proposito di questa sezione è ricostruire l'ontologia politica laclausiana a partire dal problema del fondamento/s-fondamento e del Politico come antagonismo. In questa operazione si deve prendere le mosse necessariamente, oltre che, come è ovvio, dal testo laclausiano, dalle sue fonti dirette e dai suoi interpreti più rilevanti. Ma andare alla radice del tema ontologico politico in Laclau su di un piano non meramente storico-filologico, ma anche teorico, significa altresì fare i conti con le tradizioni di pensiero che hanno segnato la filosofia e la politica moderna.¹³ In questo senso una riconosciuta matrice del discorso teoretico post-fondazionale (Laclau incluso) è quella di Martin Heidegger che colloca il nostro tra i *Left Heideggerians*. Di qui i temi della differenza politica sul modello della differenza ontologica e dell'abisso come fondamento sono l'eredità più evidente. Questo gesto teoretico è stato ampiamente analizzato da Marchart, mostrando come sia determinante nell'opera del filosofo argentino. Ma al medesimo tempo – e qui è dove la nostra ricerca prende una strada non nuova in senso assoluto, ma poco battuta in profondità – il motivo teorico fondamentale di Laclau, nella sua radicale politicità (l'abisso è il dinamismo del Politico), deve essere ricondotto ad un altro pensatore dell'origine e della crisi della modernità quale è Carl Schmitt. In questo senso il tema del fondamento del sociale deve essere riletto alla luce del movimento della teologia politica moderna. Questa affinità, che come vedremo nel nostro lavoro, si sviluppa lungo una serie di temi, talvolta di carattere più teoretico o direttamente afferenti alla concettualità politico-giuridica, affonda le proprie radici, ed è reso possibile, proprio a questo livello primario di ontologia del Politico. Questo nonostante l'assenza di una diretta appropriazione da parte del teorico argentino del giurista

¹¹ “I haven't rejected Marxism. Something very different has occurred. It's Marxism that has broken up and I believe I'm holding on to its best fragments.” (E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londra-New York, 1990, p. 201).

¹² Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 178. Il riferimento è a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009.

¹³ Non si intende qui “moderno” nel senso della suddivisione storiografica italiana in “moderno” e “contemporaneo”, cui spesso si riconduce anche la filosofia, ma come epoca post-tradizionale nel senso tedesco di *Neuzeit*.

tedesco che si limita a poco più di un'occasione di confronto. Va tuttavia notata l'emergenza di movimenti schmittiani nell'opera di Laclau sempre crescente in concomitanza con l'approfondimento del pensiero di Schmitt da parte della politologa belga Chantal Mouffe, compagna di vita e di ricerca di Laclau a partire dalla scrittura a quattro mani dell'opera fondamentale del pensiero post-marxista: *Egemonia e strategia socialista*.

Ad uno sguardo diacronico nell'opera di Laclau il tema del fondamento emerge all'interno di una rilettura e "ricostruzione decostruttiva" della storia del marxismo¹⁴ come decostruzione dell'oggettività sociale come struttura, cioè come critica della totalità storico-sociale governata da una dinamica soggiacente. Nasce cioè all'interno del problema dell'antiessenzialismo e dell'antideterminismo nel marxismo interpretato e criticato a partire dalla sua eredità hegeliana. Questo aspetto verrà trattato in maniera più specifica in un paragrafo dedicato al confronto con Hegel, un'altra figura della tradizione moderna, ma a differenza di Schmitt ampiamente presente, soprattutto in senso critico, nel corpus laclausiano. Introduciamo questo aspetto, in maniera cursoria, per mostrare come i temi di carattere teoretico che in questo paragrafo hanno una preminenza logica, che li colloca all'origine, siano sempre legati e dipendenti da esigenze di carattere spiccatamente politico e strategico e in primo luogo ad una critica del marxismo e al tentativo di attraversare la sua crisi prima in quanto ortodossia di matrice sovietica (il Diamat) e poi anche nelle varianti eterodosse occidentali. Se nei testi fino ad *Egemonia e strategia socialista* (compresa) questo aspetto si mostra come preminente, seppur già si vadano delineando i tratti di una proposta ontologico politica originale,¹⁵ nei circa venti anni che porteranno a *La ragione populista*¹⁶ e

¹⁴ "This new field is one which may be characterized as "post-Marxist" and is the result of a multitude of theoretico-political interventions whose cumulative effect in relation to the categories of classical Marxism is similar to what Heidegger called a "de-struction of the history of ontology." For Heidegger, this "de-struction" did not signify the purely negative operation of rejecting a tradition, but exactly the opposite: it is by means of a radical questioning which is situated beyond this tradition-but which is only possible in relation to it-that the originary meaning of the categories of this tradition (which have long since become stale and trivialized) may be recovered. In this sense, effecting a "de-struction" of the history of Marxism implies going beyond the deceptive evidence of concepts such as "class," "capital," and so on, and re-creating the meaning of the originary synthesis that such concepts aspired to establish, the total system of theoretical alternatives in regard to which they represented only limited options, and the ambiguities inherent in their constitution itself-the "hymen" in the Derridean sense-which, although violently repressed, rise up here and there in diverse discursive surfaces. It is the systematic and genealogical outline of these nuclei of ambiguity which initially allows for a destruction of the history of Marxism and which constitutes post-Marxism as the field of our current political reflection." (E. Laclau, *Psychoanalysis and Marxism*, «Critical Inquiry», 13/2, 1986, pp. 330-333, qui pp. 330-331).

¹⁵ Si veda soprattutto il terzo capitolo, intitolato *Oltre la positività del sociale: antagonismo ed egemonia*, Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., pp. 155-226.

¹⁶ I testi più importanti in questo senso sono a nostro avviso E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, in C. Mouffe (a cura di), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londra-New York, 1996, pp. 49-70, tutta una serie di saggi inclusi in E. Laclau, *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012 ed E. Laclau, *New Reflections*, cit.

oltre, acquisiscono centralità ed autonomia altri temi legati ad altre tradizioni che vanno a comporre il campo teorico del post-fondazionalismo, laddove non è che si perda la politicità-polemicità del pensiero ma al contrario i temi politici diventano parte di quella che è una ontologia generale come *filosofia del politico*.¹⁷ Potremmo dire che si passa da un'analisi con finalità politiche intorno a tematiche legate all'epistemologia sociale e alla teoria dell'ideologia e della soggettività marxista – seppur già implicante temi teoretici – ad una diretta indagine sulle categorie e i meccanismi di una nuova ontologia politica – ed *Egemonia e strategia socialista*, nella sua articolazione, è uno snodo fondamentale. È in questa definizione esplicita di una teoria generale che troviamo il lavoro più profondo e sottile di Laclau sulla filosofia della decostruzione, sulla psicanalisi, sulla fenomenologia e sul pensiero post-analitico per andare a definire qualcosa come un sistema teorico non sistematico, ma – come abbiamo detto – composto di appropriazioni plurali. Ed è qui che emerge, più in maniera indiretta (attraverso soprattutto una “costellazione post-heideggeriana”¹⁸ nella filosofia francese) che come consapevole appropriazione dell'ontologia heideggeriana, il gesto logico-teoretico fondamentale che va a strutturare (anche se non esaurire) sulla base del tema del fondamento/sfondamento e della differenza ontologica, l'intera proposta teorico-concettuale di Laclau. Tratteremo quindi nei due capitoli di questa sezione in primo luogo il tema del fondamento, e poi la questione connessa della natura del politico e dell'antagonismo, a partire dalla critica dell'oggettività, prima a partire dalle sue fonti più riconosciute, e poi operando un confronto con la teologia politica schmittiana, che, come abbiamo accennato, può illuminare meglio il pensiero del teorico politico argentino, definendone il suo “decisionismo impuro”.

¹⁷ “Herein the *raison d'être* of a *philosophy of the political* is to be found: in post-foundational political thought, the political, a the ‘outside’ of the philosophical, is folded back into the philosophical in the form of political ontology as *prima philosophia*” (O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., pp. 165-6).

¹⁸ O. Marchart, *Post-foundational*, cit., p. 58.

Cap. 1) Sul fondamento assente

§ 1.1) Laclau e il problema del fondamento nel post-fondazionalismo, fra Derrida ed Heidegger

Oliver Marchart nel suo libro sul pensiero politico post-fondazionale, dedicato a Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou ed Ernesto Laclau,¹⁹ nel tentativo di delineare i tratti fondamentali del post-fondazionalismo recupera una definizione di cosa sia il fondazionalismo da un libro di Donald Herzog degli anni '80 sulla giustificazione nelle teorie politiche, il quale analizzando alcuni snodi del pensiero moderno ne decostruiva le pretese di una solida fondazione. Scrive Herzog:

That broader class is what I call foundationalist. One way to characterize its salient features is this: any political justification worthy of the name must be grounded on principles that are (1) undeniable and immune to revision and (2) located outside society and politics²⁰

Nel fondazionalismo politico quindi – che corrisponde qui a quello che nella critica di Laclau potrebbe essere definito essenzialismo (di qualunque tipo, di classe, della natura umana, dell'ordine divino ecc.) – ogni asserzione sulla società e sulla politica viene fondata su principi (che siano di carattere descrittivo o normativo) che non cambiano e che non appartengono alla sfera politica – il che al contrario già gli darebbe un dinamismo che minerebbe la fondazione stessa – ma che sono da individuare in uno ambito esterno. In questo senso l'azione degli uomini deve trarre una propria giustificazione sempre da una verità fattuale o normativa che ne stia alla base, non autonoma, ma in qualche modo determinata. Non è un caso che Marchart, commentando questa definizione, faccia riferimento all'economicismo della distinzione struttura/sovrastruttura (di origine marxista) – la cui critica è il movente fondamentale della proposta laclausiana – come esempio di pensiero fondazionale:

It is from this transcendent ground that the functioning of politics is claimed to be derived. If we think of economic determinism, for example, it first provides a set of principles (the economic 'laws') which are presented as the essence of politics

¹⁹ Il testo fa riferimento a tutti questi autori come post-fondazionalisti politici ed heideggeriani di sinistra, ma si vede la vicinanza e la predilezione di Marchart per Laclau – del resto si è formato presso la “Scuola dell'Essex” proprio con il teorico argentino – sia nell'impianto generale dell'analisi, che nella trattazione specifica dell'opera di Laclau. Si veda a tal proposito O. Marchart, *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018.

²⁰ D. Herzog, *Without Foundation. Justification in Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca, p. 20.

(what politics is ‘really’ about) and, secondly, it locates this ground (the economic ‘base’) outside of, or beyond, the immediate realm of politics, the latter being thus turned into a ‘merely superstructural’ affair.²¹

Lo sforzo teorico di Laclau infatti, a partire dalla fine degli anni ‘70 è tutto volto ad una critica decostruttiva della pretesa marxista di individuare una fondazione ultima del sociale dalla quale derivare in senso deterministico la dimensione sovrastrutturale dell’ideologia e della politica. Nel 1983, in un articolo che segna un punto di svolta fondamentale verso *Egemonia e strategia socialista* e quindi il post-marxismo, intitolato significativamente *The impossibility of society* il teorico argentino parla – descrivendo i fondamenti teorici del marxismo essenzialista – di una “totalità strutturale” come “totalità fondante” che ha la pretesa di essere un “principio sottostante di intelligibilità dell’ordine sociale” il quale deve essere riconosciuto al di sotto delle variazioni empiriche e delle costruzioni ideologiche “come un oggetto intellegibile di conoscenza”,²² cioè come un principio di movimento e determinazione afferrabile con gli adeguati strumenti teorico-concettuali. Viene qui criticata da Laclau l’idea che la società – come totalità strutturata – sia un elemento fondante i processi politici ed egemonici. Al contrario, egli sostiene, come scrive in maniera molto chiara ed efficace in *New Social Movements and the Plurality of the Social* che “il sociale è in ultima istanza *infondato*”,²³ o meglio il fondamento del sociale è un atto – esso stesso infondato – di istituzione/decisione politica.²⁴

Tuttavia per arrivare fino in fondo al tema del post-fondazionalismo e del suo gesto logico-teoretico decostruzionista di matrice heideggeriana, si deve anche sgomberare il campo dall’ipotesi *strictu sensu* anti-fondazionalista, che peraltro porterebbe Laclau su di un piano di incompatibilità totale con il paradigma teologico-politico nel quale cerchiamo di leggerlo. Un approccio rigidamente anti-fondazionalista infatti implicherebbe che il tema del fondamento (e di conseguenza dell’universalità e della totalità) scomparirebbe a causa dell’impossibilità di una fondazione ultima.²⁵ Si seguirebbe una prospettiva dualistica, dove

²¹ O. Marchart, *Post-Foundational*, cit., p. 12.

²² E. Laclau, *The impossibility of Society*, «Canadian Journal of Political and Social Theory», 7, 1/2, 1983, pp. 21-24, qui p. 22 [trad. nostra].

²³ E. Laclau, *New Social Movements and the Plurality of the Social*, in D. Slater (a cura di), *New Social Movements and the State in Latin America*, CEDLA, Amsterdam, pp. 27-42, qui p. 34 [trad. nostra].

²⁴ Anticipiamo già il tema della decisione alla quale dedicheremo l’ultimo capitolo, giungendo lì ad una sintesi fra la presente indagine di carattere ontologico politico e quella sulla concettualità politico-giuridica moderna in Laclau.

²⁵ Sul senso del prefisso post- scrive Wendy Brown: “il prefisso «post» indica un processo che è *temporalmente successivo ma non supera* il termine che accompagna. «Post» indica una condizione molto particolare di posteriorità, per cui ciò che è passato non è superato ma, al contrario, inesorabilmente condiziona e perfino domina un presente che però, in qualche modo, introduce una discontinuità. In altre parole, usiamo il termine

l'antifondazionalismo viene pensato come "la negazione di, o la semplice opposizione alla concezione fondazionalista" che però in realtà con questo condivide "lo stesso orizzonte".²⁶ L'anti-fondazionalismo si definisce così come un post-modernismo dell'"anything goes [va bene tutto/tutto è permesso]",²⁷ che peraltro presta il fianco alla critica fondazionalista, rafforzando l'idea che per evitare la totale assenza di giustificazione, di senso e di struttura, si debba pensare un fondamento come garanzia ultima.

Al contrario, in Laclau e nel post-fondazionalismo in generale, per come viene definito da Marchart, la scomparsa del fondamento ultimo e delle nozioni forti di universalità, totalità, sistema, struttura, non si inscrivono in quella logica senza uscita, dualistica, ma in un doppio movimento²⁸ che è quello della differenza ontologica heideggeriana e della decostruzione derridiana. Per Laclau:

l'impossibilità di un fondamento universale non elimina la sua necessità: essa trasforma solo il fondamento in uno spazio vuoto che può essere parzialmente riempito in una varietà di modi (le strategie del suo riempimento sono ciò intorno a cui ruota la politica).²⁹

Questa apertura che nelle teorie fondazionaliste era occupata da alcune essenze/presenze è letta da Laclau come "infinitudine del sociale".³⁰ Il vuoto a cui fa riferimento la citazione è esattamente una frattura che mina alla base la sostanzialità del fondamento, mostrando la "strutturalità della struttura"³¹ come qualcosa che chiede di essere riempito sempre in forma parziale. In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, un testo ad alta densità teorica pienamente inserito dentro questa temperie post-strutturalista parla dell'effetto di liberazione

«post» solo per indicare un presente che continua a essere catturato e strutturato dal passato." (W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 8).

²⁶ O. Marchart, *Post-Foundational*, cit., p. 12 [trad. nostra].

²⁷ O. Marchart, *Politics and the Ontological Difference*, cit., p. 62.

²⁸ Siamo qui di fronte al passaggio da una logica tradizionale, dove asserire l'esistenza o la possibilità di qualcosa è contraddittorio rispetto ad asserirne l'impossibilità o l'inesistenza, ad una logica decostruttiva dove le condizioni di possibilità sono le stesse condizioni di impossibilità (Derrida) o dove è nella differenza ontologica come differenza fra l'essere e l'ente, cioè in un movimento di darsi e ritrarsi che si definisce la critica dell'alternativa dualistica della metafisica presenza (Heidegger).

²⁹ E. Laclau, *Il soggetto della politica e la politica del soggetto*, in Id., *Emancipazione(i)*, cit., pp. 65-84, qui p. 78.

³⁰ Laclau, *The Impossibility of Society*, cit., p. 22.

³¹ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, in Id., *Emancipazione(i)*, cit., pp. 103-123, qui p. 109. Espressione mutuata da J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 359-376, qui p. 361. Per una definizione: "La struttura intesa come strutturalità della struttura non è altro che una strutturalità archioriginaria che rende possibile l'articolazione di ogni struttura intesa come sistema di elementi differenziali in rapporto tra di loro." (S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridiario. Dizionario della decostruzione*, Il Melangolo, Genova, 2012, p. 54).

di una visione di questo tipo attraverso alcune correnti filosofiche di riferimento che hanno reso pensabile questa logica:

Practices such as that of deconstruction or 'Wittgenstein's language games, accomplish the function of increasing our awareness of the socially constructed character of our world and open up the possibility of a foundation through collective decisions of what was before conceived as established forever by God, or by Reason, or by Human Nature [...].³²

L'assenza di fondamento in questo senso richiama, anche se, come vedremo, in maniera critica, quella che nel contesto dell'appropriazione della decostruzione potremmo definire “concezione ontologica della democrazia”, laddove c'è una coincidenza fra l'apertura alla contingenza del sociale e la possibilità della libertà. È come se per permettere di riattivare la dimensione politica della democrazia, oltre il vuoto formalismo procedurale, Laclau debba a sua volta svuotare la democrazia di contenuti valoriali o ideologici e ridurla alla sua forma pura di contingenza e articolazione egemonica, o detto altrimenti, di giochi linguistici reinterpretati come giochi di potere.

Facendo un salto in avanti, anticipando il riferimento ad Heidegger e alla sua ontologia, possiamo richiamare un noto passaggio in *Dell'essenza del fondamento* che ci sembra definire bene la questione del fondamento nel suo nesso con l'apertura ad una libertà intesa in senso ontologico, dove è la libertà stessa a fungere da fondamento aperto:³³

Il fondamento che scaturisce trascendendo si ripiega sulla libertà stessa, la quale, *in quanto origine*, diventa a sua volta “fondamento”. *La libertà è il fondamento del fondamento* [Die Freiheit ist der Grund des Grundes]. [...] Ma in quanto è questo fondamento, la libertà è il *fondo abissale* dell'esser-ci [Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins].³⁴

Lo spazio aperto del fondamento assente si configura così come la condizione di possibilità della libertà. In questo il teorico argentino mostra di fare sua l'idea derridiana per cui “non c'è decostruzione senza democrazia e non c'è democrazia senza decostruzione”,³⁵ che

³² E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 194.

³³ Questo aspetto della libertà come fondamento del fondamento è sottolineato da O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 22 che tuttavia non lo pone in relazione con la nozione di libertà decostruzionista a cui Laclau si rifà. Su questo tema e più in generale sul tema del fondamento in Heidegger si veda F. Brenicio, *Essere e fondamento in Martin Heidegger*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», XXV, 2002, pp. 81-99.

³⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id. *Segnavia*, Adelphi, Milano, pp. 79-131, qui pp. 129-130.

³⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, p. 140. Cfr. S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., pp. 71 e sgg.

significa, laclausianamente, che è possibile costruire articolazioni egemoniche solo sulla base ontologica di una fondamentale libertà come contingenza, cioè come decentramento e dislocazione della struttura.³⁶ Si chiarisce così il contributo della decostruzione per il pensiero politico post-fondazionale e per una nozione di egemonia legata strettamente con quella di contingenza:

Deconstruction and hegemony are the two essential dimensions of a single theoretico-practical operation. Hegemony requires deconstruction: without the radical structural undecidability that the deconstructive intervention brings about, many strata of social relations would appear as essentially linked by necessary logics and there would be nothing to hegemonize.³⁷

L'idea di un decentramento della struttura come totalità organizzata, che si rende indecidibile perché perde il suo centro ordinatore, è il contributo fondamentale del pensiero della decostruzione di Derrida per l'ontologia politica laclausiana,³⁸ che fa il paio con l'idea di una falla nella totalità, di una mancanza costitutiva di matrice lacaniana. Ma se la struttura come totalità, e in particolare quindi, per ciò che interessa Laclau, la società come totalità strutturata, è sempre attraversata da una dislocazione strutturale, non potrà fungere da fondamento ultimo. Il decentramento della struttura assume così la funzione di una de-totalizzazione del fondamento. Del resto, scrive Laclau, in *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony* – un testo degli anni '90 in diretto dialogo con Jacques Derrida e Richard Rorty – uno degli aspetti relativi alla possibilità di pensare il Politico che la decostruzione ha aperto è “questo processo di de-sedimentazione, che è, allo stesso tempo, un processo di de-totalizzazione del sociale.”³⁹ La decostruzione ha cioè una funzione di de-totalizzazione della società, nella misura in cui mostra che la sua strutturalità è decentrata, carente di una unità intorno ad un centro che funge da fondamento.

Nella metafisica tradizionale, ci dice Derrida, “il concetto di struttura centrata è [...] il concetto di un gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante [...]” laddove “tutti i nomi del fondamento, del principio o del centro

³⁶ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 44.

³⁷ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 62.

³⁸ Si veda J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco*, cit.

³⁹ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 49 [trad. nostra].

hanno sempre designato l'invariante di una presenza".⁴⁰ Ma dopo il momento della "frattura",⁴¹ scrive Derrida, si inizia a pensare

[ad] una presenza centrale che non è mai stata sé stessa, che è sempre stata già trasferita fuori di sé nel suo sostituto. Il sostituto non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito. Da quel punto si è dovuto cominciare a pensare che non c'era centro, che il centro non poteva essere pensato nella forma di un essente-presente, che il centro non aveva un posto naturale, che non era un posto neutrale bensì una funzione, una specie di non-luogo nel quale si producevano senza fine sostituzioni di segni.⁴²

Laclau attingerà pienamente a questa connessione istituita dallo stesso Derrida fra sovversione della metafisica della presenza e del fondamento assoluto (l'ontologia heideggeriana) con il decentramento della struttura del discorso (e la sua indecidibilità) e quindi della fissazione del senso (laddove Laclau conetterà linguistica e psicoanalisi). Detto altrimenti se la struttura si dà come discorso (un insieme relazionale di segni), ma la struttura è sempre dislocata, con le parole di Derrida, si "estende all'infinito il campo e il gioco della significazione."⁴³

Laclau qui si muove all'interno di un'analisi dell'ontologia come teoria del discorso di matrice linguistica, e in particolare Sausuriana,⁴⁴ letta attraverso il post-strutturalismo e la psicanalisi. Le questioni della strutturalità del discorso e della fissazione del senso sono i punti centrali di questo argomento – e con l'approfondimento di Lacan questo diventerà sempre più evidente e sofisticata la costruzione teorica – laddove i concetti di fissazione e de-fissazione definiscono la logica del doppio movimento. Questo primo movimento di decentramento o

⁴⁰ J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco*, cit., p. 360.

⁴¹ Sulla natura di questa frattura si interroga Derrida collocandola da un lato come sempre esistente e dall'altro come qualcosa che ha condizioni storiche di manifestazione: "Questa produzione [della frattura] appartiene senza dubbio alla totalità di un'epoca, che è la nostra, ma già da sempre ha cominciato ad essere avvertibile e ad operare. Se si volesse nondimeno, a titolo indicativo, scegliere qualche «nome proprio» ed evocare gli autori dei discorsi nei quali questa produzione si è tenuta più vicina alla sua formulazione più radicale, bisognerebbe certo citare la critica nietzschiana della metafisica, dei concetti di essere e di verità ai quali vengono sostituiti i concetti di gioco, di interpretazione e di segno (di segno senza verità presente); la critica freudiana della presenza a sé, cioè della coscienza, del soggetto, dell'identità a sé, della prossimità o della proprietà a sé; e, più radicalmente, la distruzione heideggeriana della metafisica, dell'onto-teologia, della determinazione dell'essere come presenza." (J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco*, cit., p. 361).

⁴² J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco*, cit., p. 361.

⁴³ J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco*, cit., p. 361.

⁴⁴ Sulla lettura laclausiana di Sausurre si veda A. M. Smith, *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, Routledge, Londra-New York, 1998, pp. 84 e sgg. e M. De Toffoli, *Segnico, simbolico, politico. Note sulla teoria della significazione di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe*, «Materiali di Estetica», 8/2, 2021 pp. 59-86. Il riferimento è a F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

de-fissazione “implica l'impossibilità di fissare il significato”, cioè, sempre con le parole di Laclau:

if we maintain the relational character of any identity and if, at the same time, we renounce the fixation of those identities in a system, then the social must be identified with the infinite play of differences, that is, with what in the strictest sense of the term we can call discourse.⁴⁵

Il movimento della decostruzione porta quindi in primo luogo al puro gioco delle differenze, che però, preso come tale ha necessità di essere limitato perché si produca un nesso relativamente stabile fra significante e significato. Detto in senso psicoanalitico, il gioco puro delle differenze produce un discorso psicotico dove è impossibile ogni fissazione del senso: “Un discorso nel quale non può essere fissato un significato non è altro che un discorso psicotico”.⁴⁶ Antonio Rivera García riferendosi a questo passaggio dell'opera di Laclau ha fatto ricorso in maniera molto interessante all'uso del concetto di “crisi della presenza” in Ernesto de Martino,⁴⁷ laddove però il riferimento è al medesimo tempo ad un eccesso e una mancanza di semanticità come specifico modo di darsi di un'esperienza psicopatologica nell'ambito dell'articolazione del significato del mondo intersoggettivo. Il mondo dello psicotico si mostra cioè come al medesimo tempo eccedente e mancante di semanticità, così da impedire la fissazione di un senso e la creazione una struttura discorsiva comune che permetta di comprendere, comunicare ed operare in un universo di significati condivisi (cioè dove si dia una relazione fra significati e significanti relativamente stabile e intersoggettiva). De Martino propone una lettura in termini di antropologia culturale che ha a che vedere con

⁴⁵ E. Laclau, *The Impossibility of Society*, cit., p. 22.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Cfr. A. Rivera García, *De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un «schmittiano antischmittiano»*, in R. C. Orellana (a cura di), *Poshegemonia: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 29-48, qui p. 38. La crisi della presenza come troppo poco e troppo di semanticità viene descritta più volte da De Martino nel testo sulla *Fine del mondo*, qui un esempio particolarmente evocativo sul nesso fra de-fissazione del senso e crisi di ogni possibile intelligibilità e operabilità del mondo: “la impossibilità di curvare il significante come possibilità nel significato come realtà si traduce nel vissuto di una carica di semanticità indefinita e indefinibile, in un possibile che non trova reale, in una forza che travaglia ogni ente e che nel suo vuoto «oltre » riflette il vuoto della energia oltrepasante. L'universo entra in tensione, ogni suo ambito diventa un centro di dissoluzione del significato, una dissoluzione che si allarga irresistibilmente e si comunica a sempre nuovi ambiti: è il crepitante dilagare di un incendio in una foresta e il rapido inesorabile restringersi del cerchio di fuoco intorno al viandante smarrito. Il vissuto dell'universo in agonia assume anche la forma dell'universo già morto, in cui tutte le cose stanno immobili come in una bara, irrigidite nei loro limiti senza significato, senza oltre: nel che si riflette sempre la caduta dell'energia oltrepasante e valorizzante della presenza, caduta che il delirio rende sia in quanto esperienza di un oltre irrelato, di una forza onniallusiva, di una carica di semanticità che si allontana sempre più dalla semantizzazione, sia in quanto esperienza di un irrigidirsi di tutti gli ambiti, di un loro perdere quell'oltre, quell'orizzonte relazionale, quella domesticità intersoggettiva che li rende ambiti di un mondo culturalmente esperibile, in cui tradizione e iniziativa, memorie e scelte si compongono in una viva dialettica.” (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977, p. 340).

la “fine del mondo” intesa come crisi della certezza, del fondamento intersoggettivo che struttura una comunità e le fornisce senso. Peraltro egli stesso non è estraneo al discorso fenomenologico e alla sua declinazione heideggeriana sul fondamento trascendentale dell’Esser-ci e dell’intersoggettività e la sua crisi.

Questo excursus demartiniano ci permette comprendere meglio il momento della dislocazione, quella “frattura” di cui parlava Derrida come un indebolimento del nesso fra significato e significante che forniva un sostrato stabile all’essere nel mondo intersoggettivo, a quelle categorie stabili che ne garantivano l’intelligibilità e l’operabilità. Ma per Laclau questa crisi del fondamento può essere il preludio ad un universo psicotico solo se non si pensano i necessari meccanismi di limitazione dell’azione della dislocazione che, sono possibili, proprio a partire dagli stessi processi di decostruzione. Potremmo dire che se da un lato la “frattura” del fondamento ha una dimensione epocale che infrange le forme di definizione del senso tradizionali e moderne,⁴⁸ per Laclau è a partire dalla consapevolezza di questa de-fissazione come s-fondamento della strutturalità del discorso come logica della totalità sociale, che si apre la possibilità della definizione di nuovi fondamenti meno stabili ma al medesimo tempo conciliabili con l’idea di libertà che si è prodotta. Al contrario, l’insistere in questo contesto su una nozione fondazionalista, premoderna o moderna, ma in ogni caso metafisica, del fondamento, non può che portare a una forma diversa ma altrettanto pericolosa di socio-psico-patologia, che è quella dell’universo chiuso del totalitarismo.⁴⁹ Chiusura che peraltro, in un contesto post-fondazionale, non porta ad una stabilizzazione ma al contrario opera con surrogati di totalità chiusa che nel loro essere incoscienti della propria falla costitutiva, della negatività intrinseca ormai disvelata e innocultabile dopo la “frattura”, possono solo dare origine a forme sempre più autoritarie ma inefficaci di governo.

Laclau al contrario pensa in senso post-fondazionale, rinunciando alla chiusura ontologica del fondamento ultimo (il pensiero totalitario), disfunzionale nel contesto post-metafisico, e al medesimo tempo supera una postura meramente anti-fondazionalista che sottraendosi al compito della limitazione del gioco delle differenze, ricade in un universo politico psicotico. Riemergono così, in forma spettrale, i temi della totalità (fallita), dell’unità e dell’universalismo. La forma nella quale questi tentativi parziali di fissazione vengono descritti in Laclau cambia in maniera graduale e si lega a dinamiche diverse, ma seguendo

⁴⁸ Su questo può essere interessante vedere come la teoria del populismo di Laclau parta proprio sul terreno di una condizione socio-psicopatologica di defissazione con l’intento di limitarla, e il tentativo di rendere intelligibile un mondo privo di senso da parte del cospirazionismo e delle paranoie politiche.

⁴⁹ Si veda su questo C. Lefort, *L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Parigi, 1994.

ancora il ragionamento di *The impossibility of society* si mostra chiaramente come si tratti di un doppio movimento, laddove al primo momento di de-fissazione ne segue un secondo:

The second movement therefore consists in the attempt to effect this ultimately impossible fixation. The social is not only the infinite play of differences. It is also the attempt to limit that play, to domesticate infinitude, to embrace it within the finitude of an order.⁵⁰

Questa fissazione è la medesima, ci dice sempre Laclau, di quella che Sausurre, nella linguistica, cerca di operare per limitare l'arbitrarietà del segno: il sociale cioè si costituisce nel medesimo senso di un discorso, in questa doppia logica di apertura e limitazione. Ma questo ordine-struttura non è più una "essenza sottostante del sociale"⁵¹ così come nella teoria del discorso non possiamo pensare un nesso ultimo fra significato e significante e fra "nome" e "cosa" che fondi e garantisca la relazione. Al contrario per Laclau siamo di fronte ad atti parziali (discorsivi) di egemonizzazione del sociale, attraverso i quali si può definire un ordine-struttura sempre precario.⁵² Se infatti la "[...] determinazione strutturale ha fallito nell'essere il proprio stesso fondamento [...] deve essere integrata (*supplemented*) da interventi contingenti."⁵³

Ma secondo il movimento che abbiamo visto non produce una contraddizione irrisolvibile fra strutturalità come sistema egemonico stabilizzato e destrutturazione come contingenza egemonica, o detto altrimenti fra s-fondamento e atti di fondazione. Questa logica viene spiegata molto chiaramente in *New Reflections on the Revolution of Our Time* pensando la dislocazione della struttura come decentramento. Ci dice Laclau, rovesciando apparentemente l'argomentazione, secondo la logica decostruzionista, che "il centro può esistere solo perché la struttura è decentrata."⁵⁴ Se infatti la struttura fosse completamente chiusa ci troveremmo in una logica di pura relazionalità differenziale fra i singoli momenti della struttura; paradossalmente una struttura completamente chiusa intorno ad un centro non permetterebbe l'emergere del centro stesso. Al contrario dal momento in cui la struttura è dislocata il centro non è più garantito ma si trasforma in una pratica, azione di centramento che permette l'emergere di punti nodali come centri di articolazione della struttura. Un sistema egemonico completamente chiuso sarebbe un sistema dove non è più possibile l'azione

⁵⁰ E. Laclau, *The Impossibility of Society*, cit., p. 22.

⁵¹ Ibid.

⁵² Cfr. Ivi, pp. 22-23.

⁵³ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit. 57.

⁵⁴ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p.40 [trad. nostra].

dell'egemonizzare come pratica della contingenza. Nel medesimo senso una totalità sociale completamente fondata, non lascerebbe la possibilità di mettere in atto quelle azioni di fondazione, o di centramento della struttura che permettono l'emergere di punti di articolazione. Di nuovo emerge il movimento teorico della decostruzione: "la dislocazione è allo stesso tempo condizione di possibilità e di impossibilità del centro".⁵⁵

In questo senso possiamo dire che il fondamento è inteso in due sensi diversi: da un lato, pensato nella propria assenza, è un vuoto, ma dall'altro si dà la possibilità, proprio grazie a quel vuoto, di fondamenti parziali. In questo senso il fondamento come impossibilità ultima di fondazione diviene condizione di possibilità della stessa, quindi assume una posizione quasi-trascendentale rispetto alla possibilità di fondamenti parziali come decisioni infondate e o fondazioni egemoniche.⁵⁶ Questo movimento, che si modella sulla differenza ontologica heideggeriana vedremo che si ritrova allo stesso modo nella definizione della differenza politica come differenza fra il Politico e la politica.

Laclau parla anche della "sistematicità del sistema" (qui sinonimo di strutturalità) – ricorrendo di nuovo al gergo derridiano⁵⁷ – come spettrale, cioè che abita/infesta (*haunting*) " [la] struttura come presenza della propria assenza".⁵⁸ Cioè l'impossibilità della strutturalità – dovuta alla dislocazione della struttura – non ne elimina la necessità,⁵⁹ e quindi si ripresenta come una presenza spettrale. Questa dimensione di spettralità caratterizza in questo senso il fondamento stesso nell'ontologia post-fondazionale, tanto che Marchart stesso ci dice che non si dovrebbe più parlare di ontologia (che presuppone una metafisica della presenza, una sostanzialità del fondamento) ma, con Derrida, di *hauntologia*.⁶⁰ Ma a ben vedere, dall'altro lato questo significa anche che non ci si può liberare della presenza della dimensione ontologica del fondamento. Il politico in questo senso è sì il fattore di instabilità, di dinamicità del sociale, ma nel fare ciò istituisce il sociale, funge da fondamento in un senso spettrale, rivela la necessità stessa del fondamento nella sua assenza come presenza fantasmatica. Scrive Marchart a proposito:

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 17.

⁵⁷ Sul concetto di *hauntologie* in Derrida si veda J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto, e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994, pp. 18 e sgg. e il cap. 5 *Apparizione dell'inapparente*, pp. 159-220. Laclau tratta in altro contesto, il tema dell'*hauntologia* cfr. p. 87 e ss *Emancipazione*.

⁵⁸ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 56.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

What has occurred was that the idea of Being-as-ground had turned into an entirely dubious notion. At the end of this process, where we stand today, ontology is available in no other form than, to use Derrida's term, 'hauntology' – an ontology haunted by the spectre of its own absent ground. [...] It is only in the sense of hauntology, that is to say, as an ontology lacking its very object (being-as-ground), that the term ontology may still be employed.⁶¹

Laclau stesso, in un articolo dedicato a *Spettri di Marx* parla dell'importanza di pensare in termini spettrali per decostruire un'ontologia della presenza che opera nel marxismo come idea di piena comprensione della struttura e piena riconciliazione nella società comunista (la logica hauntologica sarebbe tipica solo del capitalismo). Al contrario la teoria dell'egemonia parte da una logica spettrale per pensare in termini *hauntologici* il rapporto fra una pienezza strutturalmente assente e i limiti degli attori sociali. In questo senso, seppur Laclau poi muova delle critiche al filosofo franco-algerino, accetta l'uso di questo concetto per pensare la necessità della politica come differenza fra una carenza d'essere (ontologica) e l'apparire dell'universalità, della pienezza ecc...⁶²

In questo senso quando in Laclau parliamo di una ontologia dobbiamo pensarla in questo senso di una *hauntologia*, laddove è il suo essere *politica* (cioè l'essere come essere sociale è ontologicamente istituito attraverso atti di fondazione politica) a determinare questa dimensione spettrale del fondamento. In questo senso si può parlare di una *ontologia* politica, nel senso di una comprensione ontologica del politico che è al medesimo tempo ontologia *politica* cioè una teoria generale dell'essere qualificato come politico, cioè infondata (e quindi spettrale: *hauntologia*). Un'ontologia politica che quindi nei termini di Marchart è *prima philosophia*, nella misura in cui il politico è il fondamento abissale, al medesimo tempo istituyente del sociale e una teoria generale e non regionale,⁶³ ed è anche *filosofia del politico*

⁶¹O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 163.

⁶² Cfr. E. Laclau, *"Il tempo è fuor di sesto"*, in Id. *Emancipazione(i)*, cit., pp. 85-102, qui pp. 87-92. In questo testo, conformemente all'opera di Derrida di cui si sta occupando, lo "spettro" su cui ci si concentra è quello di Marx. Ma questa logica a nostro avviso, seguendo le indicazioni di Laclau stesso e la lettura di Marchart può essere estesa a una comprensione generale del problema ontologico-politico e della concettualità politico-giuridica. Il movimento di decostruzione del fondamento investe ogni ambito, e così come non si può riaffermare una ontologia marxista in senso pieno, non si può riaffermare nemmeno una ontologia sostanziale relativamente agli altri concetti che tratteremo, laddove sopravvive questo dualismo fra decostruzione e riaffermazione in forma spettrale.

⁶³ Cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 166. Scrive anche Marchart, per spiegare perché siamo di fronte a una teoria generale, una ontologia politica, e non ad una teoria regionale della politica: "To wrap the argument together, three points are crucial. (1) The political logic of signification, as developed by Laclau, applies to the construction of all meaning, not only to political meaning – which implies that seemingly non-political meaning systems are, in fact, constructed 'politically' via exclusion and antagonization. (2) Since there is no social reality outside signification or beyond meaning, a theory of signification amounts to a theory of all possible being, that it is to say, it amounts to an ontology. [...] (3), if we put the political and the

proprio in relazione al fatto che indaga il Politico come un momento ontologico e non la politica come pratica ontica.⁶⁴

Avendo descritto questo movimento logico-teoretico fondamentale dell'ontologia politica laclausiana come *hauntologia* possiamo comprendere più apertamente la matrice Heideggeriana che è il cuore della lettura che ne fa Marchart.⁶⁵ Laclau stesso parla apertamente di “doppio movimento di auto-posizione e ritiro del fondamento”⁶⁶ e, altrove di Heidegger come di un autore che ha esplicitato il tema della differenza ontologica introducendo così la possibilità di comprendere la persistenza dell'antagonismo e della negatività come qualcosa di non riassorbibile dalla positività dialettica, proprio nella misura in cui scopre la logica della differenza ontologica.⁶⁷ L'infondatezza del sociale segue infatti la medesima logica di “fondamentalità abissale (*Abgründigkeit*)”⁶⁸ che si dispiega nel pensiero Heideggeriano. La fondazione politica è necessaria nella misura in cui il sociale è infondato ma il politico è antagonismo e dislocazione, si dà solo come negatività interna alla struttura che la sovverte. Il fondamento ultimo è cioè ciò che si mostra nel suo ritrarsi, che nel suo fondare mostra la propria abissalità, il suo essere negatività istituyente.

Se ci rivolgiamo ai *Contributi alla filosofia*, il testo fondamentale della *Khere* heideggeriana (che è un rivolgimento che rende pensabile la differenza ontologica a partire dalla domanda fondamentale, la *Grundfrage*) troviamo questo movimento dello s-fondamento come ritrarsi dell'essere quale momento teoretico centrale della sua filosofia. Possiamo far riferimento –in Heidegger questo è un motivo ricorrente della *Khere* – in particolare a due passaggi molto noti laddove il filosofo tedesco ci dice che “il fondamento fonda in quanto *fondamento abissale* [Der Grund grüdet als *Ab-grund*]”⁶⁹ e, ancora in maniera apparentemente tautologica,

ontological aspect of discourse theory together – the claim that discourse theory constitutes a general theory of signification which is a political theory, and the claim that the latter constitutes what a philosophically trained observer would call an ontology – it follows that we are confronted with nothing other than a political ontology.” (ivi, p. 147).

⁶⁴ Cfr. ivi, pp. 154-155.

⁶⁵ Marchart parla esplicitamente di Heidegger come uno dei fondatori del post-fondazionalismo. (Cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 18). Sull'heideggerismo di Laclau si veda anche R. A. Cintas, Orígenes heideggerianos de la diferencia política de Ernesto Laclau, «Pensamiento al margen», 10/2019, pp. 107-135.

⁶⁶ E. Laclau, *Oltre l'emancipazione*, in Id. *Emancipazione(i)*, cit., pp. 17-34, qui p. 33.

⁶⁷ Laclau, *Antagonismo, soggettività e politica*, in Id., *Le fondamenta retoriche della società. Morte e resurrezione di una teoria dell'ideologia*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, pp. 129-153, qui p. 146.

⁶⁸ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano, 2007, p. 372.

⁶⁹ Ivi, p. 57.

ma in realtà in un sottile gioco di enfasi, estremamente denso di significato, che “Il fondo *abissale* è *fondo* abissale [Der *Ab-grund* ist *Ab-grund*.]”⁷⁰

Ab-grund, nella particolare forma grafica che usa Heidegger viene tradotto in maniera molto esplicitiva come “fondamento abissale”, dove *Grund* è fondamento e *Abgrund* (senza tratto d’unione) è letteralmente abisso. Quindi quando Heidegger dice che il fondamento fonda nel suo essere fondamento abissale, intende che il fondamento si dà come qualcosa che manca, come assenza, sia in prima battuta nel senso di un non-fondamento (*Ungrund*)⁷¹ ma poi soprattutto nel movimento del suo ritrarsi o “restar via” (*Weg-bleiben*), nel suo “ritegno” (*Verhaltenheit*) e “indugiare” (*Zögerung*).⁷² Il fondamento nella metafisica della presenza del fondazionalismo sostanzialista oblia l’abissalità del fondamento stesso, il suo essere un ritrarsi, e nel far questo non può pensare la differenza ontologica, ovvero entifica l’essere (nel senso che lo pensa come un ente fra gli enti, disponibile alla macchinazione [*Machenschaft*])⁷³. Al contrario il fondamento è un ritrarsi che fonda come abisso, è il vuoto (*Leere*) come aprirsi, cioè radura (*Lichtung*),⁷⁴ ovvero l’essere che fonda l’entità degli enti, il darsi della loro presenza. Con il consueto stile iniziatico, rivolto ai “pochi” e “rari”, Heidegger ci dice che “il loro cercare [di coloro che domandano] ama l’abisso (*Abgrund*) nel quale essi sanno che c’è il più antico fondamento (*Grund*)”.⁷⁵

Nel concetto di “fondo” o “fondamento abissale” scopriamo quindi questo doppio movimento che abbiamo visto all’opera nella decostruzione derridiana e poi laclausiana. Quando Heidegger dice che “il fondo *abissale* è *fondo* abissale” intende, usando le sue stesse parole che è “restar via del fondamento” e insieme “permanenza del fondamento come fondo abissale”⁷⁶. La contraddizione nella metafisica della presenza fra fondo/fondamento e infondatezza viene qui superata, e si comprendono i due momenti in base a dove venga posta l’enfasi, se sul primo o sul secondo dei termini. In questo senso potremmo parafrasare la citazione dicendo che “il fonda abissale fonda come abisso fondante”, o dire con il linguaggio di Derrida mutuato da Laclau che le condizioni di possibilità del fondamento sono anche le sue condizioni di impossibilità, ovvero che è solo nel suo ritrarsi che può darsi il fondamento,

⁷⁰Ivi, p. 371.

⁷¹ Heidegger può essere il padre del post-fondazionalismo nella misura in cui va oltre il momento del non-fondamento (*Ungrund*) pensandolo come fondo abissale (*Ab-grund*). Cfr. ivi, p. 207.

⁷² Tutti concetti che fanno riferimento al campo semantico dell’indecidibilità della presenza del fondamento. Cfr. ivi, p. 370 e sgg.

⁷³ Sulla *Machenschaft* Cfr. S. Gorgone, *Nel deserto dell’umano: Potenza e Machenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 371.

⁷⁵Ivi, p. 49.

⁷⁶ Ivi, p. 372.

che può fondare solo perché non c'è più. L'essere come fondamento ha qui una presenza spettrale (siamo nell'*hauntologia*).

§ 1.2) Il fondamento come s-fondamento politico: Laclau attraverso Schmitt

L'analisi fin qui condotta intorno al tema del fondamento ha messo in luce due aspetti centrali rispetto a come si presenta il problema in Laclau, e a partire dalle sue fonti. In primo luogo va detto che quando parliamo del fondamento ci riferiamo alla mancanza di una struttura oggettiva della totalità sociale – seppur la questione filosofica assurge allo status di problema ontologico generale e ricade su altri aspetti specifici (epistemologia, morale ecc.) – e della natura politica, quindi infondata, contingente e parziale degli atti di istituzione del sociale. In secondo luogo la logica del fondamento in Laclau è quella che con lui abbiamo definito come un doppio movimento per cui il fondamento si dà nella sua assenza, è presente in quanto è una necessità ineliminabile, ma ha una consistenza spettrale, sovverte l'idea di fondamento come presenza. Il Politico in questo senso è una logica generale che fonda (s-fondando) – secondo un doppio movimento – il sociale. Scrive Laclau:

Se la contingenza radicale ha occupato il terreno del fondamento, ogni significato sociale sarà una costruzione sociale [...] la politica lungi dall'essere confinata a sovrastruttura occupa il ruolo di ciò che possiamo chiamare *ontologia del sociale*. Se la politica è il complesso delle decisioni prese in un terreno indecidibile [...] allora il sociale può consistere solo delle forme sedimentate di un potere che ha sfumato le tracce della sua contingenza⁷⁷

In questo senso dobbiamo in certa misura riprendere a rovescio l'argomentazione fin qui condotta, dove l'esigenza tematica del nostro lavoro ci portava a porre in primo luogo il problema del fondamento come tema eminentemente teoretico. Se quindi parlare del fondamento significa parlare del problema dell'istituzione politica del sociale, cioè dello s-fondamento originario, costitutivo dell'ordine, possiamo affrontare la questione dal punto di vista di una teoria che ha pensato “la fine della politica ‘ben fondata’”⁷⁸ come esperienza originaria del moderno. Insomma si tratta di collocare Laclau, sempre all'interno di una tradizione del pensiero del negativo, ma dalla parte di una teoria del Politico di carattere decisionistico che ha in Schmitt il suo massimo esponente e che pensa questo movimento nei termini della teologia politica moderna dentro il processo di secolarizzazione. Del resto sono

⁷⁷ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, cit., p. 122.

⁷⁸ C. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 742.

molti gli aspetti di questa fondamentale visione del Politico che i due autori – per molti versi lontani – condividono.

L'idea già trattata nel precedente paragrafo per cui sono atti di decisione politica ad istituire il sociale (e il giuridico, anche se Laclau non si avventura esplicitamente su questo terreno) e più in generale la primazia della sfera politica così come una teoria della differenza fra politico e politica, e l'idea dell'antagonismo come criterio fondamentale del politico, possono essere pensate come conseguenze di questa idea originaria rispetto al tema del fondamento della politica, e della sua assenza, che cercheremo di sviluppare in questo paragrafo e nel prossimo capitolo. L'assenza in Schmitt, giurista, teorico politico, per molti versi "metafisico", ma mai apertamente filosofo teoretico, di una esplicita trattazione del tema del fondamento in senso ontologico rende necessario quel rovesciamento di prospettiva che parta dal Politico e dalla sua indagine sulla teologia politica del moderno come "sociologia dei concetti giuridici".⁷⁹ Si deve cioè risalire alla sua *hauntologia del politico* come *teologia politica* per definire il problema del fondamento e mostrare così quella fecondità ermeneutica del pensiero decisionistico di Schmitt per leggere la filosofia laclausiana che tornerà sempre nel nostro lavoro.

In Schmitt il momento della decisione politica funziona come supplemento ad una mancanza di fondamento normativo dell'ordinamento giuridico e di legittimazione sostanziale del concetto di sovranità. La decisione non può contare su una norma, né nel senso di una normatività intrinseca alla dimensione umana (nel senso di un giusnaturalismo religioso o razionalistico), né di una normatività positiva, la quale è istituita dalla decisione stessa.⁸⁰ Il fondo s-fondato della decisione per la sovranità è da rintracciare nel caso limite dello stato d'eccezione. La sovranità stessa è – con le parole di Schmitt – "concetto limite",⁸¹ che rappresenta un confine esterno e al medesimo tempo un momento interno al diritto (come possibilità sempre latente). Questa condizione liminale del momento dell'eccezione è appunto il sinonimo stesso dell'infondatezza di ogni decisione, intesa come – usando le parole di Galli – "l'originaria sconnessione fra Idea e realtà, tra fondamento e empiria: l'originaria impossibilità dell'oggettività".⁸² Secondo la nota formula schmittiana "sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione,"⁸³ non esiste quindi un principio che determini le modalità di

⁷⁹ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 29-86, qui p. 62.

⁸⁰ Ivi, p. 33.

⁸¹ Ivi, p. 33.

⁸² C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 736.

⁸³ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

costituzione dell'unità politica ma è la stessa capacità di essere effettivo di chi riesce a produrre ordinamento a fornire, attraverso la propria decisione, un fondamento alla sovranità. Il momento della decisione politica per l'unità e – nel senso della *Dottrina della Costituzione* – della decisione costituzionale per una “forma speciale di esistenza”⁸⁴ come “decisione politica fondamentale del titolare del potere costituente”⁸⁵ è in momento di radicale contingenza intesa come rottura di una processualità legale-razionale. Più chiaramente in *Teologia politica* (1922) Schmitt, malgrado l'esplicito rifiuto delle dottrine romantiche della politica in *Romanticismo politico* (1919), tacciate di occasionalismo, ricade in certa misura in una filosofia in cui eccezione come contingenza, puntualità come evento e vitalismo formano un insieme che rompe la dimensione “meccanicistica” della mediazione razionale (laddove il romanticismo portava a una superfetazione della mediazione che si faceva così irrazionalistica)⁸⁶. Scrive Schmitt:

L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo nell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione.⁸⁷

È noto come questa contraddizione di Schmitt sia stata colta già nel 1935 da Karl Löwith il quale vide “un'incontestabile affinità”⁸⁸ fra Schmitt e il romanticismo di cui questi si era occupato nello scritto del 1919, in quello stesso senso nichilistico in cui “qualsiasi cosa” può essere *occasio* per la libera attività artistico-spirituale (nei romantici) o per la decisione (in Schmitt).⁸⁹ In sostanza la medesima indifferenza per i contenuti che Schmitt vede nella creazione artistico-spirituale del romanticismo, si trova all'interno della sua concezione della decisione e in quello che sarà il criterio stesso del Politico (c'è un'indifferenza contenutistica rispetto alla divisione amico/nemico). Questa metafisica occasionalistica e nichilistica che Schmitt cercherà di limitare sempre di più con la teoria degli ordinamenti concreti⁹⁰ e con la teoria del *Nomos*,⁹¹ è l'elemento che più ci interessa nel nostro lavoro, perché origina dalla

⁸⁴ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 39.

⁸⁵ Ivi, p. 41.

⁸⁶ Cfr. C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021.

⁸⁷ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 39.

⁸⁸ K. Löwith, *Decisionismo politico*, in AA. VV., *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197, qui p. 170.

⁸⁹ Ivi, p. 171.

⁹⁰ Cfr. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 245-275. Per una ricostruzione dell'opera schmittiana che colga gli sviluppi teorici in senso diacronico si veda, S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012.

⁹¹ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, Adelphi, Milano, 1991.

sua comprensione del movimento fondamentale del moderno. Di nuovo ci rifacciamo a Galli, la cui lettura di Schmitt evidenzia esattamente quei tratti che ci permettono il confronto fra la sua teologia politica e l'ontologia politica laclausiana, il quale coglie il nucleo teorico di questa contraddizione con estrema pregnanza:

Schmitt vorrebbe rispettare l'oggettività [...] ma per lui l'oggettività non è un oggetto, sì appunto una realtà storica mobile e conflittuale, che va conosciuta nella sua contingenza e nella sua immanente eccezionalità, e che va messa in forma non come concetto né come processo-progresso, ma attraverso la decisione [...]. Se il romanticismo è il soggetto che sviluppa immediatamente la mediazione, il *logos* (privato), Schmitt è invece interessato al collasso della mediazione, al conflitto, all'eccezione, alla decisione, all'immediatezza pre-logica che assume una forma pubblica, politica.⁹²

Ma per Schmitt è tutto l'impianto concettuale della sovranità – quindi tutto il sistema della politica moderna, se mostrato nella sua dimensione originaria – ad essere “orientato al caso critico, cioè al caso d'eccezione”⁹³ fin dalle sue prime teorizzazioni in Bodin e poi soprattutto in Hobbes che è il “rappresentante classico del tipo decisionistico”⁹⁴ e questo perché l'esperienza fondamentale del moderno si costruisce sulle guerre di religione agli albori della modernità, cioè su un esempio di radicale destrutturazione dell'ordine politico. Questa esperienza fondamentale determina la natura del Politico fin dalle sue basi, come “l'eccezione puntuale, l'esistenzialità che spezzetta il corso della storia in molteplici unicità e sfide, e che quindi è la cifra del disordine che è il *proprium* della modernità: questa si presenta come il contesto dell'indifferenza (come il venir meno di ogni ontologia e gerarchia oggettiva) all'interno del quale si danno differenze (concretezze) non qualitative ma esclusivamente conflittuali.”⁹⁵ “Nel politico – continua Galli – si mostra la consapevolezza schmittiana dell'infinità e indefinibilità della politica, della sua mancanza di fondazioni”⁹⁶ che si manifesta in quella indeterminatezza del contenuto della decisione politico-giuridica per l'ordine sulla quale a lungo riflette Schmitt nel secondo capitolo di *Teologia Politica* laddove si interroga su *Il problema della sovranità come problema della forma giuridica e della decisione*⁹⁷ cercando un superamento del formalismo normativo della dottrina della sovranità

⁹² C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Romanticismo Politico*, cit., pp. 9-37, qui pp. 20-21.

⁹³ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p.35.

⁹⁴ Ivi, p. 57.

⁹⁵ C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 742.

⁹⁶ Ivi, p. 746.

⁹⁷ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 43 e sgg. In particolare p. 55 e 59.

kelseniana⁹⁸ che non sia però nemmeno ancorato a contenuti sostanzialistici e ordinamenti “fondazionali” (usando un termine non suo, ma che ci rimanda al nostro discorso su Laclau e il post-fondazionalismo).

Potremmo dire che l’esperienza di partenza, e lo sforzo teorico per superarlo, siano gli stessi che troviamo nel Laclau decostruzionista e pensatore del Politico. L’idea di una infondatezza radicale del sociale (così come del giuridico – entrambi ordini pensati dalle rispettive scienze come basate su una legalità immanente), della necessità di una decisione (Laclau ne parlerà al plurale) indecidibile ma necessaria affinché sia dia un ordinamento politico per quanto precario e sottoposto al pericolo costante della riemersione dell’ostilità radicale, danno alla comprensione del Politico nei nostri autori un punto di partenza comune. Troviamo in entrambi quella tensione fra la destrutturazione radicale del sociale e del giuridico come un fatto e la necessità della fondazione come un movimento quasi necessitato per quanto impossibile in senso definitivo. Non c’è in nessun caso fondamento ultimo del sociale e del giuridico, perché è il politico il fondamento abissale (riprendendo Heidegger) e dinamico sulla quale si strutturano le totalità sociali e gli ordinamenti giuridici, e soprattutto si costruisce, in primo luogo, l’unità politica.

In entrambi gli autori è a partire dall’“infinità della politica” che si scopre la dimensione dinamica di un’ontologia politica che è *ontologia del Politico* e di qui un’ontologia generale nella misura in cui la natura “energetica”⁹⁹ del politico informa potenzialmente ogni ambito dell’essere. Se in Laclau c’è un’ambiguità fondamentale – su cui torneremo – rispetto al fatto che il decentramento della struttura per effetto della dislocazione sia qualcosa di ontologico e però che si rende visibile e si generalizza in un certo momento o qualcosa che si produce storicamente, certamente in Schmitt è con lo s-fondamento originario del moderno (di cui le guerre di religione sono origine e manifestazione) che si apre un’epoca post-tradizionale (che con Donoso Cortés è satanica, nel senso che appartiene al regime di temporalità del dispiegamento della caduta), dove il politico irrompe in tutta la sua distruttività e dove solo a partire dall’energia scatenata da questa rottura che si ripete si può produrre ordine. Detto altrimenti in Schmitt è la teologia politica moderna, come superamento e persistenza, cioè secolarizzazione, che innesca questa logica decisionistica come *katechon* (freno) al prodursi della pura anomia.

⁹⁸ Cfr. H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Giuffrè, Milano, 1989.

⁹⁹ Cfr. J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari, 2016 p. 167.

Scopriamo così anche in Schmitt un'ontologia ancorata ad un doppio movimento che è decostruttivo – nella misura in cui scorge lo s-fondamento come origine del moderno e in questo decostruisce la pretesa auto-fondazione legalistico-immanentistica del sociale e del giuridico – e al medesimo tempo che dalla stessa energia politica trae la forza per l'azione *katechontica* della produzione di ordine politico. Similmente a come in Laclau il doppio movimento si dava come dislocazione, dissoluzione del nesso di significazione e della centralità della struttura discorsiva del sociale, cioè come assenza di fondamento del sociale, e movimento di fissazione parziale di significati, di senso, e quindi di costruzione di ordine politico. In questo senso l'ontologia politica heideggeriana della differenza ontologica, del movimento del darsi e ritrarsi dell'essere come fondamento – nella forma laclausiana della “differenza politica”, cioè del politico che nella sua infondatezza fonda il sociale – mostra la sua corrispondenza con il movimento della teologia politica come permanenza dell'assenza di Dio. La logica teologico-politica, se si comprende il doppio volto della secolarizzazione, ricalca l'interrogarsi heideggeriano sul movimento della differenza ontologica. È interessante vedere come lo stesso Heidegger nei *Contributi alla filosofia* anticipi nella “fuga” *La fondazione (Die Gründung)*, sulla quale ci siamo già soffermati, il tema della “decisione sulla fuga e l'avvento degli dei”¹⁰⁰ che appartiene appunto alla “fuga” *L'ultimo Dio (Der letzte Got)* mostrando la coincidenza dei temi, cioè di come il problema teologico tradizionale debba essere riletto alla luce della questione della differenza ontologica. Scrive Heidegger:

Ciò che si apre per il velamento è originariamente la lontananza dell'indecidibilità dell'alternativa se Dio si muova allontanandosi da noi o vendendo verso di noi. Ciò significa: in questa lontananza e in ciò che essa è indecidibile si mostra il velamento di quello che noi, secondo questa apertura, chiamiamo Dio.¹⁰¹

Schmitt nella sua teologia politica pensa in maniera simile il problema della secolarizzazione, anche se nel suo caso più che un'indecidibilità sulla fuga dobbiamo pensare una decisione a partire dalla fuga. Vediamo così che il doppio movimento che rende spettrale la presenza dell'essere, come presenza dell'assenza – a cui si rifarà la decostruzione derridiana – può rovesciarsi, nella tesi della persistenza della presenza – di nuovo, spettrale – del Dio dell'ordine premoderno nella teologia politica moderna.¹⁰² Una presenza che è quella di

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 398.

¹⁰¹ Ivi, p. 373.

¹⁰² È indubbio che Schmitt e Heidegger nella condivisione dell'atmosfera culturale della Germania weimariana, condividano delle problematiche così come dei chiari riferimenti concettuali, si pensi al tema della decisione come sottolineato da K. Löwith in *Decisionismo politico*, cit., laddove ricostruisce anche in generale una tradizione nichilistica con particolare riferimento all'eredità di Nietzsche. In maniera interessante per questo lavoro su Laclau, R. Esposito pensa il rapporto fra *Politica e negazione* attraversando Schmitt, Heidegger fino

analoghi funzionali, cioè di una corrispondenza meramente formale (svuotata di contenuti) fra teologia e politica. Se per Schmitt la decisione è l'analogo del miracolo divino,¹⁰³ questa si rende necessaria proprio nella sua infondatezza, cioè nello svuotamento della sostanzialità come piena presenza della fondazione teologica dell'ordine politico. Anche qui troviamo quindi una *presenza* spettrale che in qualche modo fonda l'ordine sociale, ma che si dà, nel contesto secolarizzato post-tradizionale come politicità. Questa negatività strutturante è cioè in Schmitt, come in Laclau, ontologicamente, la politicità come momento insieme strutturante e destrutturante dell'ordine.

In questo senso a partire da Nietzsche, crocevia del pensiero negativo, con Schmitt¹⁰⁴ e Heidegger si aprono due vie del pensiero della decostruzione alternative ma imbricate, di cui Laclau può essere considerato legittimo erede (attraverso la mediazione del post-strutturalismo). In entrambi i casi ci troviamo pienamente dentro la crisi permanente del moderno – come esaurimento della metafisica tradizionale del fondamento – e dentro la crisi del pensiero della mediazione razionale e/o dialettica come risposta alla crisi della funzione ordinante e unificante della religione cristiana, rilanciando un tentativo di una fondazione immanentistica autonoma ma solida e certa, tanto sul piano scientifico-epistemologico quanto pratico: si pensi a Cartesio, Hobbes, Kant ed Hegel fino al marxismo. Crisi che in Laclau si dà come crisi della tradizione marxista, per questi erede dell'hegelismo, tanto nella sua versione ortodossa sovietica (Diamat) quanto nelle varianti occidentali.

Potremmo dire in tal senso che se la crisi della mediazione cristiana e della nozione di oggettività come fondamento epistemologico e politico è la prima secolarizzazione, la crisi della modernità, e delle nozioni di fondamento dell'oggettività nel soggetto universale, sia nel trascendentalismo kantiano come nell'hegelismo e poi nel marxismo (come universalità della soggettività proletaria e il suo rapporto con le leggi di movimento della totalità sociale

alla linguistica di Sausurre (si pensa in altro contesto quella connessione fra politica-negativo e struttura linguistica che è alla base dell'ontologia politica laclausiana) (Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino, 2018). Sul diversi aspetti del rapporto Heidegger Schmitt si vedano E. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, «Rivista di Filosofia», CIX, 2/2018, pp. 245-264. e B. Radloff, Heidegger and Carl Schmitt: The Historicity of the Political, «Heidegger Studies», 21/2005, pp. 75-94.

¹⁰³ “Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia.” (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61).

¹⁰⁴ Se nel caso di Heidegger, e della linea Heideggeriana il rapporto con Nietzsche è ampiamente esibito, nel caso di Schmitt è più sotterraneo ma non per questo meno rilevante. Galli dedica a questa connessione un saggio importante (Cfr. C. Galli, *Nietzsche e Schmitt*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp. 119-145.). Ma già nella collettanea G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato. Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981, sia Duso che Marramao nei loro interventi sottolineano l'influenza di Nietzsche e della trasformazione che produce nella filosofia, sul pensiero schmittiano.

capitalistica), che danno origine alle varianti decostruttive del post-moderno, possa essere intesa come una “seconda secolarizzazione”. Schmitt e Laclau in questo senso si specchiano come due risposte – non dialettiche e non fondazionaliste – a questa crisi permanente del fondamento – nella sua dimensione politica – ma al medesimo tempo – secondo la logica del doppio movimento – pensano la possibilità di una fondazione decisionistica, seppur in maniera diversa. In questo si vede bene come in Laclau abbia pesato l’eredità post-strutturalista nel suo intendere le categorie politiche del moderno in senso deflattivo – senza tuttavia rinunciarvi – laddove invece in Schmitt ci troviamo di fronte ad una riaffermazione radicale di alcuni aspetti del pensiero politico-giuridico moderno. Ma la decostruzione laclausiana della politica moderna partecipa, malgrado le sue intenzioni, del medesimo movimento della «decostruzione teologico-politica»: ¹⁰⁵ laddove, usando un linguaggio sincretico, potremmo dire che il decentramento della struttura è dato dalla scoperta dell’origine infondata della politica moderna a causa dello svuotamento della sostanza divina. ¹⁰⁶ Se Dio era il fondamento della certezza (metafisica, epistemologica e politica), il suo ritirarsi, a causa dei processi di secolarizzazione, implica il suo passare e il suo persistere nella propria fine. In questo senso, come ha segnalato Capocchetti in relazione all’ontologia post-fondazionalista laclausiana il *topos* della persistenza del cadavere divino di cui non ci si riesce a liberare è tipicamente nietzscheano ed è il modello teorico di tutta una tradizione del pensiero negativo. ¹⁰⁷ In questo senso potremmo dire che la politica moderna, svuotata del suo fondamento, rimane come abitata (*haunted*) dalla presenza dell’assenza, quindi spettrale, della dimensione del fondamento divino, e questo si vede nell’impossibilità teologico-politica di disfarsi delle nozioni di totalità, unità e trascendenza, così come di una concezione filosofica della storia. Nella “seconda secolarizzazione” Laclau è impossibilitato a disfarsi dell’orizzonte della modernità politica nonostante il passaggio al post-marxismo. La decostruzione – come secolarizzazione – non riesce ad essere integrale e riemergono gli spettri del Politico. Come scrive ne *La ragione populista* in relazione ad uno di questi concetti, “la categoria di «totalità» non può essere mai sradicata, ma essa resta, in quanto totalità fallita,

¹⁰⁵ Galli, *Forme della critica*, in Id., *Forme della critica*, cit., pp. 15-56, qui p. 35.

¹⁰⁶ Cfr. Galli descrive questo movimento in maniera molto efficace: “Attraverso la teologia politica Schmitt ci dice che ogni pensiero politico moderno è necessariamente metafisico e al tempo stesso necessariamente infondato: che le mediazioni politiche moderne (i concetti e le istituzioni) sono paradigmi metafisici, che traspongono mondanamente le mediazioni e le relazioni teologiche fra Dio e mondo e che dipendono da un assunto assoluto, inespresso immediato (e storicamente soggetto a oblio), cioè dall’assunto che l’ordine è necessario quanto più è impossibile perché la sostanza fondatrice (Dio) è assente.” (Ivi, p. 36).

¹⁰⁷ Cfr. F. Capocchetti, *Avanti popolo! Un salto nel “vuoto”*. Ernesto Laclau e la perdita dell’orizzonte veritativo, in M. Baldassari, D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Ombre Corte, Verona, 2012, pp. 205-226, qui p. 207.

un orizzonte e non un fondamento”,¹⁰⁸ c’è cioè una dislocazione della concettualità politica tradizionale, che perde la sua dimensione di certezza fondante e fondata e rimane come una possibilità, irrinunciabile, ma sempre fallita, cioè attraversata da una costitutiva rottura o negatività interna che ne impedisce il pieno dispiegamento. La *cosa in sé politica* ormai inattingibile, diventa – kantianamente – idea regolativa: ha una forza di trazione trasformativa, anche se sa sé stessa come irraggiungibile. Questo implica che la pienezza fondativa di questa concettualità si perde, viene riproposta in una variante deflattiva rispetto alla sua certezza, che esiste ora solo come mito. È Laclau stesso che connette i due concetti di mito e idea regolativa nella loro tensione verso fini, in uno dei passaggi in cui cerca di parlare di quella che è la sua idea positiva di una definizione istituzionale, cioè quella di democrazia radicale, per depotenziare la pretesa di una certezza storico-metafisica del suo avvento.¹⁰⁹

In questo rovesciamento del concetto di totalità si mostra in tutta la sua evidenza l’ambivalenza interna del pensiero laclausiano, diviso fra la ricerca di un superamento delle logiche teorico-politiche moderne e il suo irretimento in esse. In tal senso, se abbiamo tracciato una linea che da Nietzsche porta da un lato al negativo del Politico, e dall’altro al negativo della differenza ontologica, Laclau si colloca in mezzo a queste tradizioni ma a nostro avviso si può definire più schmittiano che derridiano (laddove in Derrida e in generale nel post-strutturalismo in realtà c’è più aderenza all’eredità impolitica nietzscheana – e anche ad una linea affermatica immanentistica di contro alla trascendenza decisionistico-politica).

Abbiamo già fatto riferimento alla dimensione di possibilità che la “dissoluzione dei marcatori di certezza”, per usare le parole di Lefort, apre per la democrazia intesa in senso ontologico come possibilità. Al medesimo tempo c’è la tensione costante verso la riaffermazione – attraverso atti di istituzione politica infondati – della chiusura del sistema verso un centro articolatore. La teoria dei punti nodali e poi di unificante vuoto come momento di

¹⁰⁸ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 67. In un’intervista Laclau, sollecitato sul tema, dice: “It is this combination of necessity and impossibility that makes possible the transition from ground to horizon. If we had only the “necessity” side of the equation, the totality would be representable in a direct way and, as the underlying positive foundation of every partial differential arrangement, it would have the status of a ground. If we had only the dimension of “impossibility”, there would not be any signification whatsoever” (B. Prince, M. Sutherland, *In Conversation with Ernesto Laclau: Not a Ground but a Horizon*, «World Picture», disponibile online al link (15/11/2023): <http://worldpicturejournal.com/article/in-conversation-with-ernesto-laclau-not-a-ground-but-a-horizon/>).

¹⁰⁹ Cfr. E. Laclau, *New Reflections*, cit., p.232. Žižek in *Il soggetto scabroso* parla di un comune sfondo kantiano alla base della teoria di Badiou e Laclau, nella scissione che si mantiene fra universalità e particolarità e fra realtà e ideale Cfr. S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, p. 228. Anche Negri, in una sua critica alla teoria di Laclau la definisce come un progetto neo-kantiano. Cfr. T. Negri, *Egemonia. Gramsci, Togliatti, Laclau*, «Euronomade», 2015, disponibile online al link (15/11/2023): <http://www.euronomade.info/?p=4956> .

unificazione delle domande che emergono dal sociale (*demands*)¹¹⁰, mostrano la necessità dell'istituzione di una trascendenza che producendo una nuova unità (contingente e parziale) permetta la costruzione di forme egemoniche di soggettività trasformativa e poi di ordine politico. In questo passaggio si mostra come la logica impolitica della proliferazione delle differenze e l'affermazione nietzscheanamente positiva della dimensione infinitamente prospettica della verità e della volontà di potenza come volontà di vita, seppur già abbiamo visto essere limitata nel discorso decostruzionista, in Laclau cerca un sempre più un freno, un punto di chiusura (per quanto lacanaianamente fallito) che limiti questa azione disgregante e destituente. La presenza dell'eterogeneità, che è sempre il punto di partenza del teorico argentino, trova nella logica equivalenziale un momento di messa in forma. Se quindi il punto di partenza è il medesimo – che si definisca come decentramento della struttura o anomia del moderno – il risultato è diverso, e non è un caso che si giunga – come vedremo fra poco – a una filosofia dell'antagonismo che potremmo definire dell'“inimicizia costituente” e non a una politica dell'amicizia o dell'evento messianico come in Derrida.¹¹¹ Se i filosofi del post-strutturalismo, così come poi altre tendenze post-marxiste come il post-operaismo di Toni Negri, seguono la via dell'immanenza o di una trascendenza come pura apertura all'evento (come Badiou), Laclau pensa sempre più in termini di un'ontologia politica della trascendenza teologico-politica, una dialettica (irrisolta) fra origine (infondata) e ordine (precario). Scrive Galli, riferendosi a Schmitt e Nietzsche nella loro relazione ambivalente, ma potremmo estenderlo anche al rapporto di Laclau con le sue fonti post-strutturaliste:

In entrambi il nichilismo è attivo: l'assunzione aperta della nullità originaria (dell'infinità, dell'abissalità) che abita tutte le forme. Ma questa nullità passa, per Schmitt, attraverso la decisione morfogenetica così che il Nulla è per lui il Nulla-di-Ordine che genera, determina e al contempo indetermina l'ordine; mentre in Nietzsche il nichilismo attivo è il Sì alla vita, è volontà di potenza che travolge tutte le forme, metamorfosandole in eterno¹¹²

Con questo ovviamente non si vuole affermare uno schmittianismo puro di Laclau, o il dominio pieno della logica teologico-politica. Potremmo parlare in tal senso del pensiero di Laclau come di una “urbanizzazione” del decisionismo schmittiano che dà origine ad un

¹¹⁰ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit.

¹¹¹ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit. Su Derrida e la teologia politica cfr. A. Cassatella, *Beyond the Secular. Jacques Derrida and Theological-Political Complex*, Suny Press, New York, 2023. Sulla questione più generale di Derrida e il politico cfr. R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, Londra-New York, 1996.

¹¹² C. Galli, *Nietzsche e Schmitt*, cit., p. 127.

decisionismo impuro interno al pensiero politico democratico post-marxista. In questo è decisiva, nell'avanzare della ricerca teorica, una sempre più importante centralità di Lacan che in qualche modo permette di pensare la totalità che viene re-istituita come sempre fallita. Si passa cioè da una logica della molteplicità sempre più a una logica della totalità e dell'unità intesa in senso costruttivista, non essenzialista, decisionista e come fallita, cioè abitata da una negatività interna che ne impedisce la sutura (che quindi rimane aperta, altrimenti saremmo di nuovo nel totalitarismo).¹¹³ Questo uso "schmittiano" della logica del simbolico lacaniano come trascendenza politica – quindi depotenziata, rispetto all'originale del giurista tedesco nella pretesa di chiusura decisionistica intorno al momento della sovranità – risulterà pienamente evidente in *La ragione populista*, dove assume sempre maggiore centralità il momento della *nominazione* (nella logica del nome-del-padre) come fattore unificante che produce un collasso della logica della differenza su quella dell'equivalenza, e quindi una riduzione decisionistica a unità (fallita) del pluralismo ontologico.¹¹⁴ Qui è il nome assunto dal significante vuoto (che nel caso del populismo è il nome del leader, per esempio: Perón) come unificatore della catena equivalenziale, cioè come produttore di egemonia, ad assumere il ruolo di fondamento. Si apre così una logica affine a quella della *Teologia politica*, laddove nel momento dell'eccezione (il massimo della destrutturazione) chi può decidere sull'esistenza dell'eccezione e sulla sua chiusura, è chi fonda la nuova unità politica. Similmente in Laclau

data la radicale eterogeneità degli anelli che entrano a far parte della catena la sola fonte della loro coerente articolazione è la catena stessa, e se questa esiste solo nella misura in cui uno dei suoi anelli assolve il ruolo di condensare tutti gli altri, allora l'unità della formazione discorsiva è trasferita dall'ordine concettuale (logica della differenza) all'ordine nominale. [...] *In quei casi, in nome diventa il fondamento della cosa.* Un assemblaggio di elementi eterogenei tenuto assieme in maniera equivalenziale solo da un nome [...] ¹¹⁵

¹¹³ "Nella mia prospettiva, il primato ontologico non spetta alla molteplicità, ma all'unità fallita" (E. Laclau, *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 95-128, p. 124) Sul lacanismo di Laclau si veda Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007 e P. Biglieri. G. Perelló, *The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity*. «Filozofski Vestnik», 32, 2/2011, pp. 47-64.

¹¹⁴ Cfr. R. Laeff Ilieff., *La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, in M. Rossi, E. Mancinelli (a cura di), *La política y lo político. En el entrecruzamiento entre posfundacionalismo y el psicoanálisis*, UBA-IIGG, Buenos Aires, 2020, pp. 143-163; J. Melo, G. Aboy Carlés, *La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau*, «PostData», 19/2, 2014/2015, pp. 395-427; De Ípola E., *La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau*, in C. Hilb (a cura di), *El político y el científico. Homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, pp. 197-220.

¹¹⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, p. 94 [corsivo nostro].

Siamo qui al medesimo tempo nel massimo dello svuotamento del fondamento oggettivo che garantisce un'omogeneità ontologica all'unità e nel massimo della potenza decisionistica dell'atto di nomina populista.¹¹⁶ Solo il nome regge l'unità politica, che quindi è estremamente precaria, ma la soggettività politica e il popolo come costruzione esistono solo in virtù del rapporto verticale con questo. Come ha evidenziato Villacañas – parlando in generale del populismo, ma riferendosi chiaramente al discorso di Laclau – quando “il nome è l'unica cosa che copre il vuoto” siamo nel momento in cui “la modernità politica raggiunge la sua pienezza” perché “il nominalismo che ha in Hobbes il suo atto di nascita politica, celebra qui il suo trionfo e la sua gloria”.¹¹⁷ Potremmo dire che siamo all'apice di una linea specifica del moderno, che è appunto quella che da Hobbes giunge a Schmitt, tanto che lo stesso filosofo spagnolo sostiene che la teoria dell'egemonia populista non sia altro che Carl Schmitt attraversato dagli studi culturali.¹¹⁸ Laclau richiama esplicitamente il tema del fondamento che nell'ontologia retorico-discorsiva della sua opera principale diviene l'atto della nomina, che porta all'estremo la dimensione teologico-politica del “doppio movimento” di cui abbiamo lungamente trattato. Non più punti nodali, o atti di istituzione contingenti e parziali, ma una “riduzione dell'eterogeneo all'Uno”,¹¹⁹ una decisione per l'unità, che va a riempire il vuoto lasciato dal ritirarsi del fondamento e a mostrare al medesimo tempo il riemergere spettrale della sua necessità. Come sostiene acutamente Rivera García, Laclau si muove fra “la primazia della contingenza e dell'eterogeneo” (da intendere come pluralità irriducibile di posizioni) e la “ricerca impossibile, sempre delusa dell'omogeneità”¹²⁰ sul modello dell'ambivalenza schmittiana fra mancanza di fondamento e ordine, e coazione all'ordine.¹²¹

¹¹⁶ Come si vedrà nello Schmitt della *Dottrina della Costituzione* emergerà l'idea di un'omogeneità presupposta nel popolo affinché si possa dare il momento della decisione per una forma politica specifica.

¹¹⁷ J. L. Villacañas Berlanga., *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 80.

¹¹⁸ Cfr. J. L. Villacañas Berlanga, *Populismo*, cit., p. 79.

¹¹⁹ J. Melo, G. Aboy Carlés, *La democracia radical*, cit., p. 415. Per una critica a Laclau che vede la sua teoria, in consonanza con i populismi realmente esistenti di ogni colore, come una “singularization of heterogeneity” si veda M. Palacios, *Becoming the People: A Critique of the Populist Aesthetics of Homogeneity*. «Theory and Event», 23, 3/2020, pp. 787-809. Secondo la teorica sociale “Populism, in this context, (re)instaurates an homogenizing aesthetic regime of total visibility, so as to secure the working of its fantasy of homogeneous plenitude.” (ibid).

¹²⁰ A. Rivera García, *De la hegemonía al populismo*, cit. p. 36.

¹²¹ Questo si vede bene nel problema schmittiano dell'unità politica dello Stato nella Costituzione a partire dal vuoto che implica la sua decisione. Questa logica duale, scissa, è evidenziata in maniera molto efficace da Bisogni quando scrive: “La costituzione in Schmitt, invece, significa contemporaneamente apertura verso il ‘vuoto’ e aspirazione – mai realizzata fino in fondo, perché mai realizzabile, secondo Schmitt – verso la ‘chiusura’ del sistema: lo Stato in Schmitt, data la propria connessione con la costituzione, tende ad un contenimento il più possibile esaustivo di una realtà caotica, sulla quale e grazie alla quale, però, lo Stato paradossalmente si sorregge” (G. Bisogni, *Weimar e l'unità politico-giuridica dello Stato. Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller, Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 2005, p. 164).

Melo e Aboy Carlés, richiamandosi anche a De Ípola, un importante filosofo e sociologo argentino che si è confrontato con Laclau fin dagli esordi,¹²² hanno proposto un'esplicita ricostruzione del pensiero di Laclau come un passaggio da un'ontologia politica pluralistica e una monistica, laddove opererebbe Schmitt come “un tacito fantasma che accompagnerà tutta l'opera di Laclau”¹²³ che gli verrebbe dalla mediazione dell'appropriazione mouffiana del pensiero del giurista tedesco. In questo senso, seppur gli autori complessivamente valutino negativamente questo slittamento teorico, ci sembra interessante interpretare questo passaggio non come un “tradimento” teorico e politico di una politica della pluralità degli antagonismi nel momento in cui si è trovato a fornire una teoria ai governi populistici latinoamericani degli anni 2000, ma come una costante presenza che si rende sempre più esplicita a partire da quegli stessi testi dove il momento dell'apertura al pluralismo e all'eterogeneità era celebrato come la nuova frontiera della teoria e della politica. In questo senso possiamo pensare l'opera di Laclau abitata da quel dualismo intrinseco del Politico che ha individuato Galli come fondante la politica moderna che in Schmitt raggiunge piena consapevolezza, fra un'apertura originaria, una disarticolazione e una “coazione all'ordine” e alla forma. Allo stesso tempo, non si deve dimenticare l'esistenza di quella che Laleff Ilieff ha provocatoriamente definito “riserva liberale” nella teoria del populismo laclausiano inscritta nella presenza della logica lacaniana degli affetti che mina dall'interno la chiusura dell'atto di nomina populista (il Reale resiste sempre alla simbolizzazione).¹²⁴ In maniera simile Serra ha insistito più volte sulla dimensione teologico-politica e al medesimo tempo critica della teologia politica nella teoria laclausiana, nella misura in cui pensa un'unificazione sempre aperta alla trascendenza (da intendere come un andare oltre, non come una chiusura verticale).¹²⁵

Si vede così come questa duplicità che rispecchia il doppio movimento della logica della differenza ontologica e della teologia politica sia il doppio volto del Politico, come momento disgregante e aggregante dell'ordine politico moderno. In questo senso va affrontato

¹²² Cfr. E. De Ípola, *Populismo e ideología (A propósito de Ernesto Laclau: 'Política e ideología en la teoría marxista')*. «Revista Mexicana de Sociología» 41/3, 1979, pp. 925-960, dove tratta della teoria del populismo del primo libro di Laclau; E. De Ípola, J. C. Portantiero, *Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes*, in E. de Ípola, *Investigaciones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989. Sul Laclau de *La ragione populista*, E. De Ípola, *La última utopía*, cit. Sul rapporto De Ípola-Laclau Cfr. M Retamozo, *Ernesto Laclau y Emilio de Ípola, un debate? Populismo, socialismo y democracia*, «Identidades», 6/4, 2014, pp. 38-55.

¹²³ J. Melo, Aboy Carlés, *La democracia radical*, cit., p. 404.

¹²⁴ R. Laleff Ilieff, *La reserva liberal*, cit.

¹²⁵ Cfr. P. Serra, *Populismo Progressivo. Una riflessione sulla crisi della democrazia europea*, Castelvechi, Roma, 2018 e Id. *Perché studiare il populismo argentino*, Rogas, Roma, 2022.

direttamente il tema dell'antagonismo come questione ontologico-politica e il rapporto con la critica dell'oggettività.

Cap. 2) Sul politico: critica dell'oggettività e antagonismo

Scrive Antonio Rivera in un illuminante saggio su Laclau “decisionista” che

Del antagonismo [en Laclau] debería decirse entonces que es *ambivalente* [...]. Por una parte, es lo que hace visible la contingencia de la estructura social, la irreductible heterogeneidad de sus elementos. [...] Por otra parte, el antagonismo – y por ello hablamos de ambivalencia – también puede ser positivo cuando posibilita – fuerza – las cadenas de equivalencia o vínculos que, aun provisionalmente, pretenden eliminar o hacer imperceptible la heterogeneidad inicial.¹²⁶

L'antagonismo, che è la logica fondamentale del Politico,¹²⁷ si caratterizza quindi per essere condizione di possibilità e di impossibilità della costruzione di unità politica, fa emergere quella contingenza e quell'eterogeneità, senza le quali non sarebbe possibile una produzione di soggettività, di identità ed infine di ordine sociale e giuridico, ma allo stesso tempo è la minaccia sempre presente come possibilità latente di sovvertimento di ogni sistema provvisoriamente stabilizzato. È cioè grazie al movimento dell'antagonismo come pura negatività, o, come si dice in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, come *dislocazione*, che si produce e si sovverte ogni struttura discorsiva-sociale. Il Politico e l'antagonismo in tal senso acquisiscono un rapporto di quasi sinonimia, nella misura in cui Laclau assume quella prospettiva “dissociativa” del politico¹²⁸ di matrice schmittiana. Laddove, come nel modello laclausiano questa duplicità del politico è esibita come chiave dell'intero discorso politico e giuridico. Come scrive Geminello Preterossi, “il *Begriff des Politischen* ci pare esprimere da una parte le ragioni generali della disgregazione (la “sfida” di ogni situazione definibile come “politica”) e dall'altra, proprio grazie a questa prima descrizione “disincantata”, il realistico, possibile equilibrio”.¹²⁹

¹²⁶ A. Rivera García, *De la hegemonía al populismo*, cit., p. 37.

¹²⁷ Per una lettura critica del tema dell'antagonismo in Laclau, cfr. A. Norris, *Ernesto Laclau and the Logic of the 'political'*, «Philosophy and Social Criticism», 32, 1/2006, pp. 111-134.

¹²⁸ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 41 Per una ricostruzione del rapporto Schmitt-Laclau e le sue letture cfr. A. M. Salinas, *Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau*, «Thémata. Revista de Filosofía», 66, 2022, pp. 159-181. Su Schmitt e Laclau come teorici del politico, cfr. J. Lipping, *Conceptual Affinities around the Political. The case of Laclau and Schmitt*, «Télos», 187, pp. 31-50.

¹²⁹ G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 86. Continua Preterossi, più avanti: “Nella riflessione schmittiana, è come se agissero due nozioni di “politico”: una completamente negativa, incapace di evoluzione, che esprime la “problematicità” dell'uomo; l'altra “positiva” che, non indipendentemente dalla prima, ma anzi muovendo da quello sguardo “diagnostico”, individua una *logica* dell'ostilità, un equilibrio aperto al conflitto” (Ivi. p. 88).

Ma l'antagonismo emerge come sovvertimento del momento dell'oggettività intesa in senso fondazionale nel marxismo, a partire dalla sua metafisica di matrice hegeliana. È infatti muovendo dalla critica della nozione hegeliana di contraddizione (come sempre risolta nell'unità dialettica) e del suo funzionamento nella logica dello sviluppo storico del capitalismo in Marx che possiamo comprendere la differenza specifica di una nozione anti-dialettica di antagonismo che rende il pensiero di Laclau eminentemente *politico*. In tal senso per giungere di nuovo ad una comparazione con il discorso Schmittiano dobbiamo partire dalle fonti teoriche di Laclau, dai suoi obbiettivi polemici e dalla sua logica per mostrare la teoria del politico e dell'antagonismo nel suo rapporto con l'opera schmittiana. Giungeremo così a chiudere il cerchio nell'indagine ontologico-politica vedendo come il tema del fondamento assente e del teologico-politico derivino dalla nozione di Politico e di antagonismo, che i due autori condividono.

§ 2.1) Sulla contraddizione: critica di Hegel e del marxismo

Per comprendere lo sviluppo dell'antagonismo all'interno della «relazione impossibile tra l'oggettività e la negatività [...] costitutiva del sociale»¹³⁰ dobbiamo muovere dalla critica laclausiana alla concezione hegeliana della contraddizione intesa in senso dialettico e l'idea di oggettività che ne deriva con tutte le conseguenze nel marxismo, che è uno degli argomenti centrali di *Egemonia e strategia socialista*. È infatti dal confronto critico con la storia del marxismo (e il suo hegelismo) che Laclau giunge, come abbiamo già accennato, alla sua proposta teorica originale, e il punto di partenza principale di questo discorso è proprio il testo del 1985 scritto con Mouffe. Nella sostanza questa critica, e la sua interpretazione della filosofia hegeliana e marxista, rimarrà immutata negli anni (al di là di sporadiche revisioni o approfondimenti) tanto che ritroviamo le medesime argomentazioni in *Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible* (sempre con Mouffe) del 2000, nei *Dialoghi sulla sinistra* con Butler e Žižek dello stesso anno e in *Antagonismo, soggettività e politica*, un articolo del 2012 uscito in italiano sulla rivista «Filosofia Politica»,¹³¹ nonostante nel tempo alcuni aspetti della sua proposta teorico politica subiscano delle variazioni (soprattutto con i fondamentali *New Reflection on the Revolution of our Time* e *La ragione populista*). La centralità del confronto con Hegel e con l'hegelismo in Marx e nel marxismo si mostra così lungo tutto il

¹³⁰ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 207.

¹³¹ Questo elenco non è esaustivo della presenza di Hegel nell'opera laclausiana ma si riferisce ad alcuni luoghi fondamentali dove si sofferma a lungo sul tema. Si vuole solo mostrare la continuità temporale della presenza del tema e in grossa parte delle argomentazioni usate.

suo lavoro e costituisce un punto di partenza fondamentale per comprendere la logica specifica della sua teoria del Politico e poi del populismo.

L'autore a cui si rivolge primariamente Laclau nella sua lettura del problema della contraddizione nel corpus marxista ed hegeliano è l'italiano Lucio Colletti, che sulla scia di Galvano della Volpe, aveva sviluppato una critica concettuale del marxismo proprio a partire da questo aspetto. È interessante e per certi versi sorprendente qui la scelta di partire dal marxismo scientifico anti-hegeliano di Colletti (peraltro difficilmente conciliabile con il coevo uso di Gramsci) per definire la nozione di antagonismo, quando negli stessi anni per rispondere alla crisi della dialettica nel marxismo si faceva già riferimento al pensiero di Carl Schmitt sul Politico, per esempio in Mario Tronti.¹³² Ci sembra che passare dal giurista tedesco sarebbe stata un'operazione teorica complessivamente più coerente con gli sviluppi successivi, soprattutto per quanto riguarda Mouffe, che a partire dagli anni '90 vi si ispirerà esplicitamente. Ma questa assenza notevole – che in Laclau non verrà mai colmata – rispondeva, soprattutto in quegli anni, alla volontà di rimanere in un dibattito quanto più possibile interno alla tradizione dei marxismi critici (evitando l'obiezione per la quale il post-marxismo sarebbe stato un anti-marxismo), e ad una certa pregiudiziale rispetto al giurista di Plettenberg, il cui pensiero non era ancora pienamente svincolato, malgrado i primi tentativi, dal marchio d'infamia di un legame strutturale con l'ideologia nazista.

Lo scopo di Laclau e Mouffe è liberare il campo della società e della storia dalla presa di una concezione “totalizzante”, per poter pensare l'articolazione egemonica di elementi dispersi:

[...] la prima cosa da eliminare è quest'area di ambiguità costituita dagli usi discorsivi della “dialettica”. Per collocarci stabilmente nel campo dell'articolazione, dobbiamo cominciare col rinunciare a una concezione della “società” come totalità fondante dei suoi processi parziali. Dobbiamo invece considerare l'apertura del sociale come il terreno costitutivo o l'“essenza negativa” dell'esistente, e i diversi “ordini sociali” come tentativi precari e in ultima istanza fallimentari di addomesticare il campo delle differenze. Di conseguenza, la molteplicità del sociale non può essere compresa attraverso un sistema di mediazioni, né l'“ordine sociale” può essere inteso come un principio soggiacente.

¹³² Cfr. M Tronti, *Marx e Schmitt. Un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 25-40.

Non esiste uno spazio suturato caratteristico della “società”, visto che il sociale stesso non ha essenza.¹³³

La dialettica hegeliana in questo senso è la radice di una concezione dualistica, che seppur muovendo da un’idea di frammentazione del cosmo unitario pre-moderno (di matrice romantica), richiude l’eterogeneità in una nozione di unità dialettica composta di transizioni logiche «necessarie»¹³⁴ “in cui le relazioni tra gli oggetti sono pensate come derivate da una relazione tra concetti”¹³⁵ cioè in cui un insieme logicamente strutturato determina il valore di posizione di ogni singolo momento nel campo della totalità. Anche se “questa sintesi contiene già tutti i germi della sua stessa dissoluzione, dal momento che la razionalità della storia può essere affermata solo pagando il prezzo dell’introduzione della contraddizione nel campo della ragione.”¹³⁶ È su questo punto che si introduce la critica collettiana alla dialettica hegeliana e alla sua eredità nella tradizione marxista, quando si deve svincolare la nozione di antagonismo da quella di contraddizione. Laclau è alla ricerca di una formazione discorsiva che mostri l’«impossibilità ultima di ogni differenza stabile e, così, di ogni “oggettività”»¹³⁷ individuandola in «una forma precisa di presenza discorsiva [:] l’*antagonismo*».¹³⁸ Concetto distinto da quello di contraddizione, e che anzi vuole sovvertire la logica dialettica nella quale questo si trova iscritto.

¹³³ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 159.

¹³⁴ E. Laclau, *Identità ed egemonia. Il ruolo dell’universale nella costituzione delle logiche politiche*, in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 46-90, p. 62.

¹³⁵ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 159.

¹³⁶ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 158. In *Dialoghi sulla sinistra* Laclau riformula questa argomentazione: “Alla sommità del razionalismo moderno, Hegel assegna alla ragione un ruolo che questa non aveva mai reclamato in passato: ripensare nei termini della propria transizione logica, la totalità delle distinzioni ontologiche che la tradizione filosofica aveva individuato all’interno del reale. Ciò dà avvio a un doppio movimento: se la Ragione, da un lato, ha egemonizzato l’intero regno delle differenze, queste ultime, dall’altro, non possono evitare di contaminare la prima.” (E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit.)

¹³⁷ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 197.

¹³⁸ Ibid. In questi passaggi, come in altri di *Egemonia e strategia socialista* sembra che Laclau lasci da parte il secondo momento della ricomposizione, del riapparire spettrale della totalità, e della necessità dell’articolazione come fissazione di senso. Questa unilateralità può essere compresa sia in senso sincronico che diacronico: da un lato questa fase del suo pensiero è più sbilanciata verso il sovvertimento della totalità discorsiva-sociale dell’oggettivismo (in particolare marxista) in favore dell’eterogeneità, ed emergerà sempre più, come abbiamo mostrato sopra, il momento della riduzione ad Uno come fondamentale per la costruzione di una politica popolare. Dall’altro lato, è anche una questione di accento nello sviluppo dell’argomentazione all’interno delle stesse opere e di opere del medesimo periodo: il doppio movimento che abbiamo ampiamente descritto, la necessità di una fondazione parziale ecc. non sono estranei a questa fase del suo pensiero, ed in realtà è proprio il concetto di antagonismo che svolgerà questa funzione doppia, che terrà insieme questa ambivalenza costituente/constituente. Si vedrà alla fine di questo capitolo la centralità della questione nella definizione di un paradigma alternativo a quello hegeliano.

Colletti per Laclau ha avviato «una delle poche discussioni che hanno affrontato questo problema»¹³⁹ a partire dal suo testo fondamentale *Il marxismo e Hegel*,¹⁴⁰ e poi in *Marxism and the Dialectic*¹⁴¹ (Laclau fa riferimento soprattutto a questo ultimo, che in effetti era uscito nella *New Left Review*, rivista sulla quale egli stesso scriveva) nel quale dopo un'intervista di qualche anno prima (*A Political and Philosophical Interview*),¹⁴² aveva chiarito le proprie posizioni entrando nel dibattito marxista di lingua inglese, suscitando interesse e critiche.¹⁴³ Colletti aveva sviluppato un'operazione di critica dell'hegelismo presente in Marx e nei suoi lettori, rivalutando la tradizione kantiana, secondo lui più adeguata allo sviluppo del marxismo come scienza. Per Colletti, Kant, rispetto ad Hegel, aveva operato una distinzione necessaria alla scienza marxista, quella fra «l'elemento sensibile» e «l'elemento logico», «la distinzione di pensiero ed essere»¹⁴⁴ che in Hegel era invece vista come un problema da superare. Marx in questo senso si poneva in una posizione ambigua: se da un lato aveva criticato l'idealismo hegeliano, d'altro canto fin dentro le sue opere mature aveva usato il concetto di contraddizione e di mediazione di Hegel, finendo per rovesciare di nuovo il rapporto fra pensiero ed essere. L'eredità hegeliana in Marx e nel marxismo significava quindi tornare indietro rispetto al materialismo:

La "dialettica materialistica" è, nella sua accezione precisa, la dialettica stessa della materia di Hegel: la quale, come presuppone la piena e totale risoluzione dell'opposizione reale nell'opposizione o contraddizione logica (dell'essere nel pensiero), così presuppone anche — e, dal suo punto di vista, coerentemente — il ripudio del materialismo, cioè di quel "di più" extralogico [...]¹⁴⁵

La dialettica materialistica cioè per Colletti «ha mimato l'idealismo credendo di fare materialismo».¹⁴⁶ Al contrario Kant permetteva di operare una corretta distinzione per cui «l'opposizione reale è altra cosa dall'opposizione o contraddizione logica»¹⁴⁷ laddove «il

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Cfr. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1969.

¹⁴¹ Cfr. L. Colletti, *Marxism and the Dialectic*, «New Left Review», 93, 1975. Trad. it Id., *Marxismo e dialettica*, in Id. *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 63-113.

¹⁴² L. Colletti, *A political and Philosophical Interview*, «New Left Review», 86, 1974. Trad. It. Id., *Intervista politico-filosofica*, in Id. *Intervista politico-filosofica*, cit., pp. 3-62.

¹⁴³ Ovviamente le basi di questo discorso sono in L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit. Per una contestualizzazione si veda il classico Anderson P., *Consideration on Western Marxism*, Verso, Londra-New York, 1979. Sul pensiero di Colletti L. Albanese, *L'eredità filosofica di Lucio Colletti*, «Syzetesis», VII/2020, pp. 217-237. S. Petrucciani, *Lucio Colletti e la crisi della dialettica*, in G. Vacca (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma, 2015, pp. 259-276.

¹⁴⁴ Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 360.

¹⁴⁵ Ivi. p. 263.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ivi, p. 259.

sostrato è extralogico».¹⁴⁸ Si ristabiliva così la primazia – e in primo luogo la distinzione – fra essere e pensiero, emendando il marxismo dalla nozione di contraddizione logica per pensare il movimento del capitale.

Questa proposta teorica interessa Laclau non nel senso della restituzione di una filosofia materialistica al marxismo, o di ricostruire un marxismo come scienza positiva, quanto per superare gli elementi di totalità, mediazione e quindi di unità dialettica presenti nel concetto di contraddizione marxista con il quale venivano pensati gli antagonismi sociali. Significava cioè poter proporre una nozione non dialettica di antagonismo che permettesse di pensarlo al di là di qualsiasi logica di sviluppo della totalità come fondamento (e in particolare quella del capitale). E infatti – come vedremo – Laclau non si ferma a Colletti, ma critica anche il suo kantismo, accusandolo di condividere con l’hegelo-marxismo alcuni limiti teorici.

Seguiamo quindi Laclau nella sua ricostruzione (basata evidentemente sul testo *Dialectic and marxism*) e critica del pensiero di Colletti nella definizione dello statuto ontologico degli antagonismi:

Colletti muove dalla distinzione kantiana tra opposizione reale (*Realrepugnantz*) e contraddizione logica. La prima coincide con il principio di contrarietà e risponde alla formula “A – B”: ciascuno dei termini ha la sua positività, indipendente dalla sua relazione con l’altro. La seconda è la categoria di contraddizione e risponde alla formula “A – non A”: la relazione di ogni termine con l’altro esaurisce la realtà di entrambi. La contraddizione si produce sul terreno della proposizione; è possibile entrare in contraddizione solamente a un livello logico-concettuale. Il primo tipo di opposizione, al contrario, esiste sul terreno degli oggetti reali, perché nessun oggetto *reale* esaurisce la sua identità nell’opposizione a un altro oggetto; ha infatti una realtà per se stesso, indipendente da questa opposizione.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ivi, p. 258.

¹⁴⁹ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 198. Il riferimento in Kant è I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 260. Scrive Colletti nel saggio *Marxismo e dialettica*: «Opposizione “per contraddizione” o opposizione dialettica. È tradizionalmente espressa nella formula “A non-A”. È il caso in cui un opposto non può stare senza l’altro e viceversa (attrazione reciproca degli opposti). Non-A è la negazione di A. [...] Entrambi i poli sono niente in sé e per sé, sono *negativi*. Ma ciascuno è negazione-relazione. [...] Movimento di *concetti puri*, quindi che si compenetrano a vicenda.» (Marxismo e dialettica, trad. it. pp. 66-67) e «Opposizione reale o “senza contraddizione”. Qui è tutto diverso. La formula che l’esprime è “A e B”. Entrambi gli opposti sono reali, positivi. Ciascuno sussiste per sé. E, poiché per essere sé, non ha bisogno di riferirsi all’altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione. Opposizione-esclusione, anziché opposizione-inclusione. E, come prima si parlava di attrazione degli opposti, qui deve parlarsi di repugnanza reciproca. *Realrepugnantz*. [...] Gli estremi *reali*, dunque non si mediano. È tempo perso (e anzi, assai peggio) parlare di *dialettica delle cose*. [...] il padre moderno della teoria dell’opposizione reale è Kant: prima, nel *Beweisgrund* e, più estesamente, nel *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative* (entrambi del 1763), e poi, nella *Critica della ragion*

Per Colletti quindi laddove c'è opposizione non c'è contraddizione logica, mentre laddove c'è contraddizione logica non parliamo di oggetti reali, quindi non c'è un antagonismo, uno scontro concreto. Gli antagonismi sociali per il marxista italiano devono essere letti secondo la logica dell'opposizione reale, impedendo così la riduzione a unità logica che il concetto dialettico (hegeliano e idealista) di contraddizione permetteva. Per Laclau tuttavia pensare la semplice opposizione fra due oggetti, secondo una logica naturalistica come un antagonismo, è sbagliato. Al contrario le contraddizioni logiche possono rendere conto di alcuni antagonismi (perché sono talvolta presenti nella realtà), ma non in senso assoluto di ogni antagonismo, e in ogni caso, la loro natura logica non ne assicura il superamento dialettico.¹⁵⁰ Tuttavia Laclau mostra di cogliere nell'uso marxista del concetto di contraddizione per pensare gli antagonismi sociali, una razionalità superiore rispetto a quella di opposizione reale, quando scrive per esempio, nel saggio del 2012:

I teorici del marxismo, credo, evitarono di identificare gli antagonismi con delle opposizioni reali per una ragione differente: infatti, non c'è antagonismo senza negatività e non c'è alcuna negatività in una relazione di opposizione reale. Per antagonismo si intende una relazione tra forze nemiche, cosicché la negatività diventa in qualche modo una componente interna alla relazione antagonistica: ogni forza nega l'identità dell'altra. In un'opposizione reale non abbiamo questo tipo di negazione, ovvero un'interruzione dell'identità. Nello scontro tra due sassi, in cui uno dei due si rompe, lo stesso rompersi è un'espressione dell'identità di quella pietra, tanto quanto il non rompersi in condizioni fisiche diverse.¹⁵¹

In questo senso la proposta di Colletti pur avendo correttamente mostrato la contraddittorietà di pensare gli antagonismi sociali in termini logici, finisce in una forma di positivismo che ipostatizzando il momento positivo istituisce un “rigido dualismo ontologico [...] tra concetto e oggetto reale” laddove invece Hegel, forse (si noti che qui Laclau è dubitativo), aveva fatto “un tentativo *avant la lettre*”¹⁵² di superarlo. In tal senso Laclau mostra, al di là della critica della dialettica hegeliana, di coglierne per certi versi la superiorità rispetto allo stesso discorso del marxismo scientifico di Colletti, laddove riesce a pensare – seppur in un senso non ancora radicale – il negativo. Tale limite non permette al marxista italiano di considerare la specificità

pura, nelle mirabili pagine della Nota all'*Anfibolia dei concetti della riflessione*.» (L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, cit., pp. 70-71).

¹⁵⁰ Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 199 e ss. ed E. Laclau, *Antagonismo, soggettività e politica*, cit. p. 87.

¹⁵¹ E. Laclau, *Antagonismo, soggettività e politica*, cit., p. 87.

¹⁵² Ivi, p. 93.

dell'antagonismo come tale, che è la presenza della negatività come «negazione di identità»,¹⁵³ cioè in senso relazionale (cosa invece possibile nella dialettica che però aveva il limite di sussumere gli antagonismi in unità). Questa era la conseguenza della riduzione degli antagonismi a mere opposizioni reali. Nello stesso saggio Laclau pone chiaramente tre obiezioni come domande che già fanno presagire la sua risposta:

1) la positività dell'empirico e del sensibile rappresenta l'unica alternativa possibile a un'opposizione intesa come contraddizione logica? 2) la categoria di opposizione reale è abbastanza vasta da includere ogni genere di opposizione nel mondo naturale e nel mondo sociale? 3) la negatività dialettica è l'unico tipo di negatività a cui abbiamo accesso?¹⁵⁴

È chiaro qui cioè che Laclau vada alla ricerca di una definizione degli antagonismi che superi entrambe le posizioni, che «sussumono la dimensione propriamente antagonistica sotto uno spazio più ampio di rappresentazione, in cui gli antagonismi diventano momenti transitori, una componente evanescente che irrompe sulla scena solo per essere immediatamente oltrepassata. In entrambi i casi, la negatività non è mai *costitutiva* (nel senso trascendentale del termine).»¹⁵⁵ Se la «negatività fittizia»¹⁵⁶ della dialettica hegeliana è subito ricompresa in una nuova unità superiore e infine nello Spirito Assoluto (momento di riconciliazione definitivo, secondo la lettura laclausiana) l'opposizione reale di Colletti, pur andando oltre lo stesso trascendentalismo kantiano, pensa però gli oggetti dell'antagonismo come due positività.¹⁵⁷ Il problema di entrambe queste concezioni è che riconoscono ai due termini dell'antagonismo uno spazio comune, uno sfondo ontologico che fa sì che l'opposizione non comporti una radicale negazione dell'altro come tale. Il problema è cioè che si ripropone sempre un'oggettività come fondamento che non permette di pensare l'antagonismo come relazione inconciliabile fra alterità radicali che si negano a vicenda. Siamo di fronte cioè a «relazioni oggettive» fra oggetti la cui identità con sé stessi è pienamente costituita o logicamente garantita.¹⁵⁸ Scrive Laclau:

L'opposizione reale è una relazione *oggettiva* – cioè determinabile, definibile – tra cose; la contraddizione è una relazione altrettanto definibile tra concetti;

¹⁵³ Ivi, p. 87

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ivi, p. 91.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Cfr. Ibid.

¹⁵⁸ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 201.

l'antagonismo rappresenta il limite di ogni oggettività, che si rivela come *oggettivazione* parziale e precaria.¹⁵⁹

La relazione antagonistica è quindi non dialettica e non oggettiva, nel senso che costituisce l'interruzione di ogni oggettività così come della possibilità di costituzione di ogni identità piena. La presenza di antagonismi, cioè di un'alterità che nega ogni identità, è ciò che impedisce la chiusura di ogni possibile sistema, quindi la costituzione della società come una struttura ordinata di differenze relazionali. Ma è anche ciò che impedisce di pensare la storicità come una sequenza logica di sviluppo, con una meta finale, proprio perché rende impensabile tanto uno sviluppo necessario (per quanto contraddittorio), quanto ogni sutura, ogni riconciliazione definitiva. In questo senso l'antagonismo è radicale perché è un inestirpabile momento costitutivo di una realtà che non riesce più a pensarsi come fondata in un'oggettività che la precede. Su questo punto possiamo vedere come la critica del fondamento che abbiamo ripercorso all'inizio di questo capitolo si ancori ad una nozione politica di s-fondamento: è cioè l'antagonismo politico, ovvero la politicità dell'essere che ne impedisce una stabilità oggettiva definitiva, come ordine sociale e ordine discorsivo. Quindi la presenza di una negatività rispetto al sistema non può essere pensata in termini dialettici, come qualcosa di interno ma come una esternalità che minaccia, e in senso anti-dialettico, cioè che non può mai essere mediato da un terzo. Scrive Laclau in *New Reflections on the Revolution of Our Time* a tal proposito, in maniera molto chiara:

the notion of negativity on which our analysis is based is not negativity in the dialectical sense of the term. The Hegelian notion of negativity is that of a necessary negativity and as such was conceived as *determinate* negation. That is to say that the negative is a moment in the internal unfolding of the concept which is destined to be reabsorbed in an *Aufhebung* or higher unity. It is not even necessary here, as has been occasionally claimed, for the final term of the dialectical movement to be positive; even if the system is conceived as a successive movement between positivity and negativity, the latter is always internal to it. Contingency itself is absorbed as a moment in the self-unfolding of the necessary. While the outside that we have attempted to define is a radical and constitutive outside, dialectical negativity is not a true outside since it is merely present to be recovered by the inside. But if the negativity of which we are speaking reveals the contingent nature of all objectivity, if it is truly constitutive, then it cannot be

¹⁵⁹ Ivi, p. 202.

recovered through any *Aufhebung*. It is something which simply shows the limits of the constitution of objectivity and cannot be dialecticized.¹⁶⁰

In questo vediamo che l'uso che Laclau fa di Colletti lo porta distante da questi e dalla tradizione dell'avolpiana, e serve soprattutto come un'anti-Hegel, con uno scopo opposto a quello del marxismo scientifico. Se infatti Colletti, sulla scia di Della Volpe, ma come in altro modo Althusser, critica l'hegelo-marxismo cercando una più solida fondazione scientifica, Laclau va nella direzione opposta di un superamento post-strutturalista e post-marxista di ogni idea di fondazione oggettiva (scientifica) della lotta per l'emancipazione. Va cioè verso un post-marxismo come pensiero della contingenza e dell'egemonia. In tal senso potremmo dire che questo passaggio, unitamente all'eredità dell'Althusser di *Contraddizione e Sovradeterminazione*¹⁶¹ gli servono per pensare un Gramsci senza Hegel, cioè un Gramsci fuori dalla tradizione storicista. Tanto il Gramsci critico dell'oggettività nella scienza positiva marxista¹⁶² e del "Saggio popolare" di Bucharin nel *Quaderno 11*, aspetto a cui però Laclau prestava scarsa attenzione, nonostante "i gramsciani argentini", a cui Laclau non si era mai legato perché secondo lui appartenenti alla sinistra tradizionale che ignorava le elaborazioni del movimento nazionale popolare, avessero preso le mosse proprio da questo aspetto.¹⁶³ Dall'altro – ma ovviamente in connessione – il Gramsci dell'egemonia come logica alternativa alla dialettica storica, che è la sua appropriazione specifica ed esplicita del comunista sardo, oltre le intenzioni di Gramsci stesso. E del resto tutta la prima parte di *Egemonia e strategia socialista* è una sorta di ripercorrimiento della storia del marxismo verso la formulazione di un pensiero egemonico (e Gramsci ne è ovviamente lo snodo fondamentale) come limitazione della logica della necessità (dello sviluppo economico-sociale, storico ecc.) in favore della logica della contingenza.¹⁶⁴ A questa lettura che partendo

¹⁶⁰ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 26.

¹⁶¹ Cfr. L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in Id. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 69-82.

¹⁶² Ovviamente qui si presta il fianco ad un'obiezione fondata: è questo elemento del marxismo eredità hegeliana o piuttosto del positivismo? E anzi Gramsci come altri autori del marxismo occidentale si servono di Hegel per criticare il positivismo della scienza marxista sovietica. Laclau radicalizza alcuni aspetti di Gramsci contro entrambe le eredità.

¹⁶³ Cfr. O. Del Barco, *Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la "Objectividad"*, «Cuadernos de Cultura», 59, 1962, pp. 29-41. Sul gramscismo argentino è un riferimento indiscusso è R. Burgos, *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Siglo XXI. Buenos Aires, 2004. Laclau mostra esplicitamente la propria distanza dal gruppo di *Pasado y Presente* in una intervista, E. Rinesi. H. González, E. Vernik, F. Schuster, *Imposibilidades y esperanzas. Entrevista a Ernesto Laclau*, «El Ojo Mocho», pp. 9-10/1997, pp. 5-33.

¹⁶⁴ "Il concetto di "egemonia" emergerà precisamente in un contesto dominato dall'esperienza della frammentazione, dall'indeterminatezza delle articolazioni tra le diverse lotte e le diverse posizioni soggettive. Offrirà una risposta socialista in un universo politico-discorsivo che ha assistito al ritirarsi della categoria della "necessità" dall'orizzonte del sociale." (E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 53).

da certo Althusser giunge al marxismo di Colletti per una critica dello storicismo hegeliano, e della sua eredità in Gramsci, gli si potrebbe opporre la lettura, essa stessa althusseriana (e critica del filosofo francese allo stesso tempo) di Buci-Glucksmann,¹⁶⁵ la quale valorizza l'eredità di un *altro* Hegel nei Quaderni, che permette proprio la scoperta di una concezione integrale dello Stato, oltre i riduzionismo neohegeliani italiani. Di qui, con Hegel, attraverso Gramsci, si rende possibile un'indagine egemonica che possa pensare il rapporto fra storia e strutture nella congiuntura, e strategicamente. Un'altra idea di storia, o addirittura di "storicismo" che si scopre in Gramsci (con Hegel) e che altrove lo stesso Laclau sembra valorizzare. In tal senso Laclau, che senza alcun dubbio conosceva il testo della filosofa francese, decide già all'altezza di *Egemonia e strategia socialista* di operare una critica che investe lo stesso Gramsci (al di là della sua valorizzazione in relazione al tema dell'egemonia) e lo porta da un lato verso la radicale decostruzione di ogni idea di struttura e storia, e dall'altro verso l'esaltazione del momento decidente del politico come tale.

In questo è decisivo per Laclau leggere Hegel come il pensatore del «panlogismo»,¹⁶⁶ della logica storica come una totalità chiusa, dove le contraddizioni che si producono nel suo svolgimento sono riassorbite secondo uno schema aprioristico, nella misura in cui vengono pensate come transizioni logiche. Il sistema hegeliano è interpretato da Laclau come essenzialista ed idealista, cioè come un movimento teso alla riconciliazione della realtà con il concetto, il che significa nei termini di logica sociale che eredita Marx, come "riconciliazione diretta della società con la propria essenza".¹⁶⁷ Se la negatività è invece – per il teorico politico argentino – costitutiva, inemendabile, "non dialettizzabile",¹⁶⁸ questo significa che funzionerà non come un momento di un movimento della totalità ma come un limite della totalità stessa. Rimane sempre come qualcosa di esterno, che eccede la sistematicità del sistema e così lo sovverte. Un momento che spezza le connessioni logiche, che impedisce di pensare in termini di continuità il rapporto fra negatività e positività, cioè lo sviluppo di una logica sociale, nella misura in cui la società e la storia non esistono come totalità processuali. Il momento della scissione, che per Laclau si struttura sempre come crisi/decisione (dove la decisione è un momento abissale, segna un taglio che rompe ogni razionalità oggettiva e soggettiva) rende impossibile quella conciliazione di necessità e

¹⁶⁵ Cfr. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato: Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1975.

¹⁶⁶ E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit., p. 63 e p. 65

¹⁶⁷ Ivi, p. 53.

¹⁶⁸ E. Laclau, *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2002, p. 81.

libertà, caposaldo, secondo Laclau, del pensiero Hegeliano. Il soggetto laclausiano è esso stesso scisso internamente, carente di un'identità predeterminata, ma è libero proprio per questo, perché la sua decisione non può essere riconducibile a nessuna processualità logico-razionale, quindi ad alcuna necessità. Al contrario:

La nozione di libertà come coscienza della necessità è una nozione spinoziano-hegeliana che esclude esplicitamente un soggetto storico attivo che possa operare in maniera contingente o strumentale sulle condizioni materiali date. Nella sua versione hegeliana, essa implica l'idea di libertà come autodeterminazione, presupponendo dunque l'abolizione della distinzione soggetto/oggetto e la necessaria determinazione da parte di un tutto che non ha nulla di esterno a sé [...]¹⁶⁹

Questa logica della necessità oltre ad ingabbiare la soggettività in una dinamica della totalità – invece di pensarla come un effetto della rottura dell'oggettività (il che ha conseguenze poi sul problema della soggettività e dell'antagonismo in Marx che più avanti vedremo) – limita la stessa capacità esplicativa del pensiero hegeliano, o meglio lo porta oltre il proprio stesso sistema. Cioè le contraddizioni dialettiche, per la necessità stessa dello sviluppo della filosofia hegeliana e in “costante violazione del metodo che essa stessa presuppone”¹⁷⁰ si fanno “transizioni logiche *spurie*”¹⁷¹ o «transizioni contingenti e non-logiche»¹⁷² (in questo Laclau riprende esplicitamente le critiche di Trendelenburg ad Hegel).¹⁷³ Questo significa anche – continua Laclau seguendo invece la critica di Schelling – che la filosofia non può essere come vuole Hegel, priva di presupposti, e pensarsi come una logica sistematica composta di deduzioni necessarie.¹⁷⁴ Questi presupposti però per Laclau non possono essere quelli di un “empirismo opaco”¹⁷⁵ che si oppongono a una logica puramente trasparente, ma sono i presupposti della retorica che regolano la maniera nella quale si riempie con il linguaggio ordinario (con metafore, simboli ecc.) la struttura presuntamente logica del discorso. Cioè l'estraneità fra quella che potremmo definire la forma della logica e il suo contenuto crea sempre un'opacità che impedisce di pensare il discorso hegeliano in termini di transizioni logiche necessarie e innesca quindi “un movimento tropologico per cui un nome colma, come

¹⁶⁹ E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit., p. 50-51.

¹⁷⁰ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 158.

¹⁷¹ E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit., p.64.

¹⁷² E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 158.

¹⁷³ Cfr F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1964.

¹⁷⁴ Cfr. E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit., p. 64.

¹⁷⁵ Ibid.

una metafora, un gap aperto in una catena di ragionamenti”.¹⁷⁶ In questo senso “il processo dialettico è il terreno di una retorica generalizzata” e la ricchezza del discorso hegeliano si caratterizza proprio per la sua violazione della logica che dovrebbe regolarlo, cioè nel presupporre una “retorica implicita”¹⁷⁷ che governa le transizioni. In questo senso, per Laclau, c’è un dualismo implicito in Hegel, ma predomina in questo sempre il versante panlogista, come “una giacchetta striminzita che limita gli effetti dei dispiegamenti retorici”¹⁷⁸ e che impedisce così anche di pensare il problema della negatività come scissione fra universalità e particolarità al di fuori dei termini della ricomposizione nell’“idea assoluta in quanto sistema di tutte le determinazioni” come “totalità chiusa”.¹⁷⁹

Su questi aspetti si sono concentrati una serie di discorsi critici che hanno visto nel discorso di Laclau su Hegel e il rapporto fra totalità/negatività e universale/particolare una lettura troppo unilaterale del filosofo tedesco, il quale invece con le sue categorie permetterebbe di pensare la negatività in una maniera simile, e per alcuni, più adeguata rispetto al teorico argentino. Savojski Žižek in tal senso è stato l’autore con quale Laclau si è confrontato direttamente in merito a questo problema, portandolo a riflettere più a fondo su questi temi, pur rimanendo sostanzialmente sulla propria posizione. L’elemento che ha accomunato i due autori – oltre ad una generica appartenenza al campo delle sinistre – è stata la rivendicazione di un’appropriazione del pensiero di Lacan, che li ha portati nel tempo però sempre ad una maggiore distanza. Se Žižek ha cercato di riconnettere Lacan con il pensiero hegeliano per sottrarlo al contesto post-strutturalista, ed in particolare all’accostamento con il decostruzionismo, Laclau invece è pienamente interno a questa logica criticata dal filosofo sloveno. In un testo fortemente critico¹⁸⁰ il teorico argentino accusa Žižek proprio di aver travisato Lacan usando i suoi concetti all’interno di un sistema teorico profondamente diverso come quello hegel-marxista.

In effetti quando Žižek si è occupato di Laclau non ha mai mancato di sottolineare come il tema del rapporto inconciliato fra particolare e universale e lo statuto della negazione nella dialettica in Hegel non fossero così estranee all’idea di antagonismo inteso in senso radicale da Laclau e di conseguenza all’ontologia della totalità fallita e mancante di matrice lacaniana ad esso sottesa. Già nel testo *Beyond Discourse-Analysis* – un intervento del 1987 incluso

¹⁷⁶ Ivi, p. 65.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ivi, p. 66.

¹⁷⁹ Ivi, p. 63.

¹⁸⁰ E. Laclau, *Perché costruire un “popolo” è il principale compito della politica radicale*, in Id. *Dibattiti e scontri*, cit., pp. 47-93.

nel 1990 come appendice a *New Reflections on the Revolution of Our Time*,¹⁸¹ dove Žižek si confronta con *Egemonia e strategia socialista* e che avrà molta importanza per lo sviluppo del lacanismo di Laclau – il pensatore sloveno propone di riferirsi ad Hegel e alla sua idea di “negazione della negazione” come momento estremo dell’antagonismo dove la negazione è portata all’autoriferimento. Questo permetterebbe di comprendere il concetto di antagonismo radicale, come distinto da quello degli antagonismi che troviamo nella realtà.¹⁸² È poi a partire da *Il soggetto scabroso*¹⁸³ e nel dialogo con Laclau e Butler,¹⁸⁴ che Žižek sviluppa la propria critica alla lettura laclausiana di Hegel, usando come strategia proprio la riduzione del primo al secondo. Per il filosofo sloveno infatti la proposta post-fondazionalista di Laclau – per cui ci sarebbe una negatività intrinseca ad ogni sistema che impedisce, con linguaggio hegeliano, la corrispondenza di concetto e realtà e di particolare ed universale, o secondo la formulazione linguistica, di significante e significato, il che impedisce la piena rappresentazione e quindi implica la necessità di passare dal letterale al metaforico per colmare questa distanza – non sarebbe distante dalla concezione hegeliana della dialettica.¹⁸⁵ Laddove proprio la negazione determinata che per il teorico politico argentino era un momento sistematico della dialettica, per Žižek al contrario è legata all’idea del fallimento delle determinazioni della struttura discorsiva per come viene proposta da Laclau, nella misura in cui impone la dissoluzione della dialettica del concetto in virtù dello scarto fra particolarità e universalità. In questo senso, di nuovo, il concetto di negazione hegeliana può rendere conto dell’idea di antagonismo radicale del post-fondazionalismo, per cui, sostiene Žižek, “la [...] torsione antihegeliana [di Laclau] risulta troppo improvvisa”.¹⁸⁶

Su questa linea è anche lo scambio, a questo punto diretto, che Žižek ha con Laclau nel testo *Dialoghi sulla sinistra*, laddove la questione posta al centro del rapporto con Hegel è di nuovo il rapporto fra universalità e particolarità. Per Žižek, Laclau postula una distanza troppo netta fra Hegel e la propria idea del rapporto fra contingenza e necessità o fra la particolarità e la

¹⁸¹ Cfr. S. Žižek, *Beyond Discourse-Analysis*, in E. Laclau, *New Reflections*, cit., pp. 249-260.

¹⁸² Ivi, pp. 252-3.

¹⁸³ Cfr. S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit..

¹⁸⁴ Cfr. Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra*, cit.

¹⁸⁵ Analizzando proprio la critica di Žižek a Laclau Preterossi, da una prospettiva di rivalutazione dell’eredità hegeliana nella teoria dell’egemonia laclausiana afferma qualcosa di simile sulla riconnessione fra pensiero del negativo (anche nella sua variante lacaniana) e dialettico (del resto anche coerentemente con la sua lettura del rapporto Hegel-Schmitt). Scrive a tal proposito che “Laclau sta utilizzando, più o meno coerentemente e con livelli altalenanti di consapevolezza, spezzoni di una concezione dialettica (Hegel via Gramsci) e psicoanalitica (Lacan) dell’universale/contingente, attraversato dalla scissione e perciò costruito negativamente piuttosto che affermativamente, ma alleggerito di ogni presupposta sedimentazione di senso sistematico, da ogni “ipostasi” (che sia lo Spirito o il Grande Altro). ” (G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 129).

¹⁸⁶ S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit. p. 219.

totalità sistematica e l'universalità del concetto.¹⁸⁷ Al contrario la totalità hegeliana sarebbe, come in Laclau, attraversata dalla scissione, “sporcata” dalla particolarità:

[...] la crepa di cui Laclau parla è già riscontrabile all'interno del progetto di Hegel, un progetto ambiguo in ogni suo dettaglio. [...] la “totalità” si manifesta nella sua massima purezza nell'esperienza negativa della menzogna e del crollo [nella dialettica dell'”Anima bella”]¹⁸⁸

L'idea di una totalità che supera e ricompone tutte le scissioni, in questa prospettiva, non corrisponderebbe a quella hegeliana ma alla riduzione della nozione di totalità dialettica a quella di uno Spirito Assoluto pensato come Spirito Oggettivo. Scrive Cadahia a tal proposito in un saggio che cerca di pensare insieme la negatività dialettica e quella “radicale” post-fondazionalista – avanzando, come Žižek, una critica hegeliana a Laclau – che

la riflessività della mutua opposizione (cioè la contraddizione o riflessione assoluta) non è la soppressione delle differenze, ma invece la sua assunzione (*Aufhebung*), cioè il farsi letteralmente carico da parte di ognuno degli estremi della contraddizione risultante dal pensarsi con un senso altro, ovvero, parlando con proprietà: dal credersi assolutamente separato. [...] In Hegel non c'è qualcosa come un momento di “soppressione” delle differenze, al contrario queste non smettono di abitare l'identità, impedendole di essere “se stessa”.¹⁸⁹

Il momento dell'Idea assoluta, la riconciliazione piena, non avviene se non come superamento speculativo che però ricomprende la totalità come l'insieme dell'unità e delle sue scissioni, e non come la fine della scissione. Come scrive ancora Cadahia: “L'assoluto non è il “superamento” della scissione (negatività) costitutiva, ma il punto di vista dal quale si pensa questa scissione.”¹⁹⁰ Si chiede quindi la filosofa argentina se questa idea di dialettica non corrisponda alla nozione di antagonismo laclausiano e alla sua idea di totalità fallita o “abitata” (*haunted*) dalla scissione, che impedendo ogni sutura si configura come il limite di ogni oggettività.

¹⁸⁷ Cfr. S. Žižek, *Da Capo senza Fine*, in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra*, cit., pp. 214-262, qui p. 229.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ L. Cadahia, *Il segreto del negativo. Populismo e dialettica*, in *Per un femminismo populista. Verso l'immaginazione politica del futuro*, Rogas, Roma, 2023, pp. 33-55, qui pp. 46-47.

¹⁹⁰ Ivi. p. 47. Su questo si vedano anche J. Dotti, *¿Como mirar el rostro del Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo*, «Deus Mortalis», 3/2004, pp. 451-516 e M. Muniz, M. J. Rossi, *El fantasma del populismo a la luz de otro fantasma: Laclau lector de Hegel, VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 2014*.

Laddove Laclau in Hegel vede un superamento in cui la particolarità è sussunta dall'universalità, in un rapporto unilaterale, Žižek al contrario vede un'idea di totalità dialettica che media fra particolari in cui

[...] nel passaggio da una particolarità ad un'altra, l'universale stesso che le comprende entrambe, finisce per cambiare: "universale concreto" descrive appunto questa vita "interna" dell'universale stesso, questo processo di passaggio nel corso del quale l'universale che ambisce a circoscrivere l'intero processo è catturato in esso e sottoposto a trasformazione.¹⁹¹

La nozione di "universale concreto" è quindi per Žižek la chiave di volta per comprendere il rapporto fra universalità e particolarità in Laclau, laddove la mediazione dialettica non è mai una soppressione della particolarità che sutura il momento dell'antagonismo ma è al contrario un processo in divenire dove tutti i termini ne escono trasformati. In effetti questa corrisponde all'idea laclausiana di articolazione attraverso il significante vuoto come momento di costruzione delle stesse identità particolari, che non pre-esistono al loro strutturarsi nella catena di equivalenze.¹⁹² Totalità (fallita) e particolarità si costruiscono reciprocamente in un gioco di limiti reciproci e di antagonizzazioni: questo rapporto per Žižek è la dialettica, per Laclau è l'egemonia, opposta alla dialettica.

Se per Žižek quella di Laclau è una lettura unilaterale di Hegel, allo stesso modo Laclau crede che Žižek insista tutto su una specifica interpretazione, eliminando l'ambiguità interna al discorso hegeliano.¹⁹³ In tal senso non possiamo dire che Laclau accolga la critica di Žižek e tantomeno la proposta, avanzata da vari autori, di una integrazione fra la sua teoria dell'antagonismo e la dialettica hegeliana, che – secondo questi – gli avrebbe permesso di fornire ad una filosofia che si centra sul momento puntuale della crisi, una logica storica, in cui il rapporto fra mediazione e immediatezza, necessità e contingenza, universalità e particolarità, sia più equilibrato, permettendo di leggere meglio la pluralità del sociale restituendo processualità e densità storica a questi fenomeni.¹⁹⁴ In un testo dello stesso anno,

¹⁹¹ S. Žižek, *Da Capo senza Fine*, cit. p. 315.

¹⁹² "Nel contesto di questa analisi chiamiamo *articolazione* tutte quelle pratiche che stabiliscono una relazione tra gli elementi tale che le loro identità si modifichino come conseguenza della pratica articolatoria. tutte quelle pratiche che stabiliscono una relazione tra gli elementi tale che le loro identità si modifichino come conseguenza della pratica articolatoria" (E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 171).

¹⁹³ Cfr. E. Laclau, *La costruzione dell'universale*, in in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra*, cit., pp. 214-262, qui p. 295.

¹⁹⁴ Oltre ai già citati Žižek e Cadahia, Retamozo per esempio scrive: "La recuperación del pensamiento dialéctico [in Laclau] –o al menos de un pensamiento dialéctico- implica repensar la concepción de cómo se pasa de una figura a otra, es decir de la relación constitutiva de, en este caso, contingencia y necesidad. Para ello debemos ubicar la contingencia como constitución ontológica como condición de la determinación histórica (la historia

che raccoglieva una serie di conferenze cilene tenute da Laclau nel 1997, il filosofo argentino chiarisce ancora più apertamente la propria posizione rispetto alla critica di Žižek su Hegel:

Respecto a Hegel, este es un problema evidentemente de lectura. En Hegel hay una dualidad, por un lado, nosotros vemos el sometimiento de todo contenido concreto al principio de una racionalidad que lo funda, por otro lado, por el hecho mismo de que la racionalidad se extiende a tantos contenidos concretos, la racionalidad misma empieza a teñirse por contenidos, por la concreción de estos contenidos y empieza a hacer algo que va más allá de sí misma. Todas las lecturas de Hegel están dominadas por una u otra de este tipo de lecturas, o bien se ve en Hegel el predecesor del marxismo y el predecesor de una concepción existencialista de la historia, o bien se ve en Hegel el primero de los post-marxistas. Yo he tomado una línea en mi lectura de Hegel, que tiende a subrayar el carácter racionalista del sistema hegeliano, llamado panlogicismo, hay otros autores, por ejemplo Slavoj Žižek, que ven en Hegel una prefiguración de Lacan y de el pensamiento del carácter indeterminado de las identidades. Žižek que tiene una lectura muy inteligente de Hegel – aunque yo no la comparto – insiste todo el tiempo en señalar aspectos de mi trabajo de los cuales él dice que son argumentos hegelianos, que yo no reconozco como tales.¹⁹⁵

In questo passaggio Laclau riprende l'idea di un dualismo hegeliano, dice apertamente che sono legittime entrambe le letture, mostrando così che l'ipotesi di una via dialettica alla comprensione della logica egemonica è possibile, ma rivendica ancora la sua scelta di aver intrapreso un altro cammino, mostrandosi anche quasi infastidito dal fatto che Žižek abbia voluto vedere elementi hegeliani che lui stesso non ha mai riconosciuto come tali.

Questo dualismo hegeliano secondo Laclau transita nel pensiero di Marx, ed è all'origine della cattiva comprensione del tema della natura degli antagonismi sociali e del rapporto fra contingenza e necessità, all'interno della tradizione marxista. O per essere più precisi la lettura deterministica e oggettivista degli antagonismi che emerge in Marx sulla scorta di Hegel si

es el resultado del incesante juego de la contingencia y las determinaciones). No debe confundirse determinación con determinismo y esto tiene dos consecuencias relacionadas" (M. Retamozo, *Laclau y la dialéctica. Notas sobre un desencuentro con Hegel (y con Marx)*, «Izquierdas», 36/2017, pp. 278-295, qui p. 292). Anche Guido Frilli nota: "Against Laclau's interpretation, I will claim that dialectical universality – and the correlated notion of necessity – does not exclude – and indeed presupposes – the contingency of social logics, and that it does not rely on substantial and universal subjects that are *a priori* warranted – be they state or history. Universality is not the expression of a substantial necessity, but rather the correlate of a process of liberation that has no presupposed subject or inevitable end." (Frilli G., *Beyond political postmodernism: Hegel and Laclau*, «Hegel-Jahrbuch», 1/2014, pp. 191-196, qui p. 191) Ma in generale accenni a questa critica hegeliana e/o hegelomarxista sono frequenti nella letteratura critica su Laclau.

¹⁹⁵ Laclau, *Hegemonía y Antagonismo*, cit., p. 126.

manifesta – come mostra bene *Egemonia e strategia socialista* – in tutta la storia del marxismo in un rapporto di tensione con il tentativo di aprire spazi ad una lettura dei processi sociali basata sulla nozione di articolazione e sul principio della contingenza, con Gramsci che è il punto massimo di questa seconda tradizione (e spartiacque teorico) nel suo sviluppo di una teoria dell'egemonia.¹⁹⁶ Come ha segnalato con acutezza Jorge Dotti la necessità di stabilire una continuità teleologica fra la logica interna del capitalismo come contraddizione dialettica e gli antagonismi reali (lotta di classe fra borghesia e proletariato) come espressione di quella logica fondamentale, è ciò che per Laclau rende il discorso di Marx incapace di pensare il Politico. Continuità assicurata dal nesso fra coscienza di classe, che innescherebbe il processo antagonistico, e la scienza marxista come contenuto di questa coscienza.¹⁹⁷ Non c'è cioè spazio per pensare la trascendenza del politico e l'esteriorità del soggetto antagonistico rispetto alla logica di sviluppo del modo di produzione, che quindi deve essere pensato come ultima istanza e come intrinsecamente contraddittorio. È quindi ancora, come in Hegel, la logica della contraddizione dialettica che permette una continuità fra negatività e positività, fra sviluppo teleologico e negazione, fra ciò che si presenta in un momento come esterno, e la possibilità della sua ricomprensione interna alla dialettica di sviluppo del capitalismo. Viene così assicurata in una logica d'ultima istanza tanto la centralità assoluta della lotta di classe, quanto di conseguenza l'essere il proletariato la soggettività destinata a produrre antagonismi sociali quanto il successo del processo rivoluzionario. Questo fino agli estremi delle letture più deterministiche che si limitano ad attendere la fine del sistema capitalistico, rinunciando così completamente alla nozione di antagonismo, in favore invece di una contraddizione dialettica tutta inscritta nello sviluppo teleologico del capitalismo.

Questa ambiguità del marxismo – di derivazione hegeliana – emerge chiaramente in *Egemonia e strategia socialista* che sullo scontro tra contingenza e necessità costruisce tutta la ricostruzione della sua storia, verso il post-marxismo. Ciò è tematizzato in maniera ancor più esplicita in alcuni paragrafi di *New Reflections on the Revolution of Our Times*. Qui Laclau mette chiaramente in contrasto un lungo passaggio della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, notoriamente il Marx più determinista, in cui compaiono i celebri

¹⁹⁶ Scrive Fabio Frosini, da un punto di vista gramsciano: “Laclau ha individuato a mio avviso un punto di sofferenza reale nel pensiero di Gramsci e nel marxismo in generale: un dissidio tra un essenzialismo di fondo e i tentativi “storicistici” di dissolverlo, soprattutto a livello degli effetti (l’incapacità di pensare politicamente), che alimenta la crisi del marxismo di fine secolo e la sua rinascita successiva.” (F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità, politica*, Derive Approdi, Roma, 2009, pp. 26-7).

¹⁹⁷ Cfr. J. Dotti, *¿Cómo mirar el rostro de Gorgona?*, cit., pp. 468-9.

passaggi sulla determinazione della coscienza dell'uomo da parte del suo essere sociale,¹⁹⁸ con il Marx della lotta di classe del *Manifesto del Partito Comunista*. Se nel primo testo è il rapporto fra forze produttive e relazioni di produzione a determinare la logica dello sviluppo storico, non lasciando, secondo Laclau, spazio all'emersione di un terzo esterno alla contraddizione logica fra questi due elementi senza antagonismo reale (per questo il materialismo si rovescia di nuovo in idealismo), nel Marx della lotta di classe, si cercano di pensare invece gli antagonismi nella loro dimensione storico-concreta.¹⁹⁹ Il risultato, alla fine, è sempre la riduzione dell'antagonismo – che implica la reciproca exteriorità dei due soggetti (uno nega l'altro) – all'immanenza rispetto all'unità dialettica della contraddizione fra forze produttive e modi di produzione. Secondo lo stesso schema hegeliano, la dimensione della negatività radicale (che in Marx è la lotta di classe, e che in senso post-marxista, caratterizza l'emergere di tutti gli antagonismi sociali) è riassorbita, proprio allo scopo di garantire una intelligibilità razionale allo schema della contraddizione, e così anche assicurare l'emergere

¹⁹⁸ Scrive Marx: “Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servi da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.* A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza.” (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1979, pp. 4-5)

¹⁹⁹ In tal senso chiaramente l'eredità più forte in Laclau di Marx è proprio la lotta di classe come origine del pensiero dell'antagonismo, seppur come si vede tradita dal pensiero dialettico. In tal senso è interessante, nel nostro riferimento a Schmitt, vedere come nella sua appropriazione da sinistra M. Tronti, valorizzi il nesso fra il Politico e la lotta di classe quando scrive “Il «criterio del politico» aveva una lontana origine sociale, in quel concetto di «lotta di classe» che era di Marx [...]” (M. Tronti, *Marx e Schmitt*, cit., p. 26). Del resto lo stesso Schmitt aveva scritto nel concetto di politico: “L'esempio più significativo e storicamente più importante di ciò è l'antitesi, formulata da Karl Marx, di borghese e proletario, che intende concentrare in un'unica battaglia finale contro l'ultimo nemico dell'umanità tutte le battaglie della storia universale, nella misura in cui riunisce insieme tutte le borghesie del mondo in una sola e tutti i proletariati in uno solo e in tal modo raggiunge una potente forma di raggruppamento in base alla distinzione amico-nemico.” (C. Schmitt, *Il 'concetto' di politico*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 89-208, qui p. 160).

dell'antagonismo dalle contraddizioni capitalistiche.²⁰⁰ Questo dualismo, risolto in Marx nella direzione di un determinismo che impedisce di pensare la negatività del sociale e gli effetti della contingenza e così l'autonomia del politico, per Laclau è all'origine delle principali contraddizioni nella definizione di una teoria e di una strategia socialista nella storia del movimento operaio, almeno fino a Gramsci, il quale pur rimanendo dentro la logica della determinazione di ultima istanza, con la sua teoria dell'egemonia apre la strada alla comprensione dell'antagonismo. Con questa critica – come abbiamo accennato – Laclau mira a ridurre la centralità della soggettività operaia come unico attore della trasformazione sociale considerata come inevitabile. Questa infatti limitava la possibilità che nell'articolazione di soggettività antagonistiche emergessero più punti di rottura (quelle diverse identità che avevano segnato la contestazione del '68) e/o un significante vuoto che le rappresentasse tutte, ma non derivabile dalla logica strutturale della contraddizione capitale-lavoro (come nel caso del peronismo). L'assenza di una determinazione di ultima istanza significa anche maggiore libertà nell'articolazione, cioè nella costruzione di una volontà collettiva antagonistica.

Arrivati a questo punto potrà sembrare che la critica della nozione di totalità dialettica implichi la necessità di fermarsi al momento della negatività, quindi della frammentazione, della pura disseminazione del senso, dell'antagonismo nella sua funzione puramente sovvertitrice di ogni oggettività, che però come abbiamo visto seguendo il saggio *The Impossibility of the Society*, aprirebbe a un universo psicotico, sostituirebbe alla logica discorsiva il balbettio della follia, o in termini politici l'emersione della pura ostilità distruttiva o della fuga nell'impolitico. Sembra cioè che il rifiuto della prospettiva dialettica implichi con sé il rifiuto di ogni idea di unità, totalità e universalità e con questo ogni definizione di un sistema intersoggettivo relativamente stabile di significati. Al contrario, come sempre, opera in Laclau un doppio movimento: il momento decostruttivo deve sempre portare con sé un momento di riconnessione (l'antagonismo ha in sé un dualismo destituente/costituente) che però – e qui sta il nucleo fondamentale della critica ad Hegel e Marx – deve avvenire nella forma dell'articolazione egemonica e non della connessione logica necessaria, cioè della transizione dialettica. L'articolazione, al contrario della contraddizione dialettica, significa “costruzione di punti nodali, che fissano il senso parzialmente; e il carattere parziale di questa fissazione deriva dall'apertura del sociale, come risultato, a sua volta, della costante eccedenza dell'infinità del campo della discorsività rispetto a ogni discorso”.²⁰¹ Cioè è una

²⁰⁰ E. Laclau, *New Reflections*, cit. p. 5 e sgg.

²⁰¹ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 185.

pratica contingente, priva di ogni logica aprioristica che determini i contenuti dell'articolazione in senso necessario. Il concetto di contraddizione, che Hegel deve includere nella propria teoria, ha così un ruolo ambivalente, anche se secondo la lettura post-strutturalista e anti-dialettica dell'ontologia politica laclausiana, è ancora troppo vincolato ad una concezione di totalità, necessità e strutturalità che impedisce di pensare pienamente la negatività del sociale. Žižek imputa a Laclau un fraintendimento della teoria hegeliana anche su questo punto, ovvero sul come si costituisce la necessità a partire dalla contingenza. Infatti secondo il pensatore sloveno “la caratteristica chiave della dialettica Hegeliana [è] il mistero di come la contingenza ‘sublimi’ *retroattivamente* se stessa”.²⁰² Ciò che sta dicendo Žižek – espresso nei termini del dibattito post-fondazionale – è che la chiusura del sistema in Hegel non avviene in senso fondazionale, a priori, rispetto alla contingenza, ma che è solo nella comprensione della fine che la necessità mostra sé stessa. In questo senso il movimento della necessità è retroattivo, non annulla il divenire della contingenza (è un sapere della fine). Avviene qui qualcosa addirittura di inspiegabile, quasi irrazionale (ma che è il punto più alto della razionalità) per Žižek, che parla di transustanziazione della contingenza nella necessità.²⁰³ In questo senso l'azione della necessità sembra avvicinarsi – perdendo il suo carattere aprioristico – alla nozione di articolazione della teoria dell'egemonia di Laclau. Seguendo peraltro sempre la logica decostruzionista dell'indecidibilità, Laclau, in *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, sembra dire qualcosa di simile, quasi seguendo un movimento dialettico

This interplay of mutual subversion between the contingent and the necessary is a more primary ground, ontologically, than that of a pure objectivity or total contingency.²⁰⁴

Sembra qui darsi un'unità fondazionale (un “terreno primario”) fra necessità e contingenza, ma questa unità è data da un “rapporto (*interplay*) di mutua sovversione”, non da una logica di comprensione di un momento nell'altro. Non è – come nel movimento hegeliano descritto da Žižek – che la necessità sublimi la contingenza ma al contrario la sovverte, ne impedisce il pieno dispiegamento, che non sarebbe altro che un rovesciamento della logica della necessità: cioè una “negatività *necessaria*”²⁰⁵ o contingenza necessaria, che nello stesso paragrafo Laclau aveva scartato proprio in quanto aderente ad una logica dialettica di tipo

²⁰² S. Žižek, *Da Capo senza Fine*, cit. 229.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 27.

²⁰⁵ Ibid.

hegeliano. È interessante questo passaggio perché Laclau qui si spinge molto oltre nella sua definizione di una logica anti-dialettica, scartando come fondazionalista anche una dialettica che eviti un momento terminale positivo (quello che egli vedeva nello Spirito Assoluto), e si limiti a un movimento di positività e negatività relative-plurali, perché finirebbe comunque per riassorbire tutti i movimenti all'interno di una totalità processuale, e non pensare la negatività come una externalità assoluta.²⁰⁶ Ciò che definisce la dialettica quindi non è necessariamente la meta finale – che comunque Laclau considera l'eredità più perniciosa dell'hegelismo nel marxismo – ma la sistematicità stessa come totalità (per quanto internamente contraddittoria). In sostanza l'affermazione sulla reciproca limitazione di necessità e contingenza serve a Laclau per prevenire due obiezioni: che ipostatizzi il momento della negatività facendone una paradossale positività vuota, e che la logica decostruzionista impedisca la fissazione del senso, l'articolazione dell'ordine (artificiale e precario). Egli deve rendere al contrario possibile pensare anche nel post-fondazionalismo la stabilizzazione di un'unità (per quanto fallita).

Questa ultima obiezione²⁰⁷ segnala un punto nevralgico del discorso laclausiano, che ha a che vedere con la duplicità dell'antagonismo: momento disgregante (che in *New Reflections* diventa un possibile caso della dislocazione, che è il limite del sistema come tale, che non implica necessariamente che assuma la forma specifica dell'antagonismo) e momento aggregante, ma non secondo una logica che impone a priori la necessità della ricomposizione, al contrario, in una prospettiva in cui il momento dell'unità è solo una possibilità e un compito destinato al fallimento. Su questo punto coglie bene lo slittamento teorico all'interno di due

²⁰⁶ “It is not even necessary here, as has been occasionally claimed, for the final term of the dialectical movement to be positive; even if the system is conceived as a successive movement between positivity and negativity, the latter is always internal to it. Contingency itself is absorbed as a moment in the self-unfolding of the necessary. While the outside that we have attempted to define is a radical and constitutive outside, dialectical negativity is not a true outside since it is merely present to be recovered by the inside. But if the negativity of which we are speaking reveals the contingent nature of all objectivity, if it is truly constitutive, then it cannot be recovered through any *Aufhebung*. It is something which simply shows the limits of the constitution of objectivity and cannot be dialecticized.” (Ibid.)

²⁰⁷ Proponiamo qui una formulazione che viene proprio da una critica hegeliana: “si la contingencia fuera tan radical, no podría proponerse de antemano ninguna lógica que explicase los procesos sociales, pues el lugar de enunciación de esa lógica estaría socavada por la misma contingencia que afecta lo real en general: plantear la logicidad de la contingencia radical anula la validez de la lógica desde donde se la propone. Incorporada al propio devenir, la contingencia impediría cualquier esquema racional a priori. Las prácticas sociales sedimentan funcionando como restricciones a la arbitrariedad de los discursos, lo cual introduce la necesidad en los procesos políticos. Si, en cambio, estuviéramos frente a una contingencia radical, ni siquiera la sedimentación, la institucionalidad, lo social o lo óntico podrían jugar ningún rol. Es más, si aceptamos que el orden x es resultado de un proceso contingente radical, no podríamos decir nada sobre el futuro de ese orden, ni siquiera aseverar que ese resultado afecta al futuro de ninguna manera. Desde Hegel, en cambio, la contingencia no se entiende sin la necesidad, y viceversa. La tan trillada fórmula de la “identidad de la identidad y de la diferencia” tiene ese mismo sentido: que sólo puedo plantear la diferencia (la contingencia) desde la identidad, así como sólo puedo entender la identidad (necesidad) desde la diferencia.” (M. Muñiz, M. J. Rossi, *El fantasma del populismo*, cit.).

vie alternative alla comprensione del moderno e delle sue logiche politiche Guido Frilli, quando afferma che:

On this point, Laclau plays off Carl Schmitt against Hegel: political unity, with its effect of neutrality, arises from a *non-neutral decision*, which is surely force – capacity to coerce – but likewise the opening of a shared space of social and political practice. For Laclau, this ambivalence is preserved by the categories of hegemonic discourse and articulatory practice. On the contrary, dialectical mediation makes clear only the *effectiveness* of political universality, transfiguring its antagonistic emergence in the progressive embodiment of the underlying Concept, which secretly guides the whole development from the beginning.²⁰⁸

Non c'è cioè in Laclau nessuna astuzia della ragione, ma solo una fondamentale dislocazione iniziale che si presenta politicamente come antagonismo, ed è solo a partire da lì che l'investimento etico, la decisione, può produrre la costruzione di un'unità di parte che ambisce a farsi il tutto: un ordine sociale che si pensi come giusto e legittimo ma che sia l'effetto di articolazioni contingenti. L'universalità diviene qui solo una funzione nel gioco dell'articolazione, mai una garanzia. Questo implica anche il noto deficit di normatività²⁰⁹ su cui si è esercitata tanta critica di Laclau e più in generale del discorso decostruzionista, che è un fatto e al medesimo tempo il volto “realista” di un pensiero politico e strategico che, con una delle sue note formulazioni molto efficaci, Žižek ha definito uno “schmittiano antischmittiano”.²¹⁰

Attraversata quindi la critica della nozione di oggettività, dialettica e necessità attraverso il riferimento al pensiero “panlogista” hegeliano e la sua eredità nel marxismo possiamo così rivolgerci ad un confronto con il pensiero del Politico di Schmitt nel quale troveremo un paradigma più fertile e coerente per pensare l'antagonismo laclausiano.

§ 2.2) L'antagonismo e il “criterio” del Politico: Laclau attraverso Schmitt

Come abbiamo cercato di mostrare Laclau lavora a lungo per distinguere la propria nozione di antagonismo dalla contraddizione hegeliana al fine di sviluppare un'originale teoria che metta insieme, secondo il suo solito metodo, alcuni concetti che trae dal marxismo critico, dalla linguistica, dal post-strutturalismo e della psicoanalisi. Ma se vogliamo andare alla base

²⁰⁸ G. Frilli, *Beyond political postmodernism*, cit. p. 190.

²⁰⁹ Cfr. S. Critchley, *Is there a Normative Deficit in the theory of Hegemony?*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau*, cit., pp. 88-109.

²¹⁰ Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 213.

della sua concezione dell'antagonismo come momento centrale della specificità del Politico (come momento fondativo del sociale, e ontologicamente altro dalla politica) è ancora nel confronto con il pensiero di Schmitt che si possono aprire piste che ci permettano di posizionare correttamente l'opera laclausiana nella storia del pensiero. Se Hegel e Schmitt rappresentano due possibili vie d'accesso alla logica del moderno,²¹¹ connesse ma distinte, è nel decisionismo del giurista di Plettenberg che troviamo quella percorsa da Laclau. Come abbiamo già visto in relazione al tema del fondamento, non si tratta di cercare una corrispondenza storico-filologica – anche se su questo aspetto alcune riflessioni di Laclau su Schmitt che possono dare qualche indizio ci sono, e le vedremo – ma di aprire un confronto teorico – sostenuto, peraltro, da una fitta letteratura critica che ha aperto questa pista d'analisi e dal fatto che dopo *Egemonia e strategia socialista*, Chantal Mouffe pensi proprio il politico e l'antagonismo ricorrendo a Schmitt e al medesimo tempo, riproponendo i concetti dell'opera scritta insieme al compagno. In tal senso la politologa belga è senza dubbio un ponte interessante per pensare questo pensiero del Politico fra Laclau e Schmitt.

La trattazione del *Concetto di 'politico'* è il nucleo fondamentale dove si può sviluppare questo dialogo teorico. È infatti nel suo criterio che troviamo la definizione anti-dialettica per eccellenza del concetto di antagonismo. Questo significa però anche comprendere in che senso possiamo parlare nei nostri autori di una filosofia del Politico o ontologia *politica*.

Per Laclau il politico, emergendo nella storia come un ambito specifico distinto da altri – l'economico, il sociale ecc. – acquisisce uno status quasi-trascendentale rispetto a questi nella misura in cui esibisce la logica di infondatezza e di contingenza di ogni altro terreno. Cioè la politica da una pratica concreta, diviene un'ontologia. Con un rovesciamento di prospettiva “la politica, lungi dall'essere confinata a sovrastruttura, occupa il ruolo di ciò che possiamo chiamare *ontologia del sociale*”.²¹² Come scrive Bech Dyrberg

The deconstruction of the objectivity of the social runs parallel to seeing the political as constitutive as opposed to being epiphenomenal to the logics of, say,

²¹¹ Su questo si veda G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2022, il quale però sottolinea oltre alle differenze le affinità fra le due logiche teoriche. Su Hegel e Schmitt si veda anche J.-F. Kervégan *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Parigi, 1992 e Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit.

²¹² Laclau, *Potere e rappresentanza*, in Id., *Emancipazione(i)*, cit., pp. 103-123, qui p. 122. Qui Laclau parla di politica, quando in realtà sarebbe stato più corretto, in virtù delle sue stesse distinzioni teoriche far riferimento al Politico, dato che come vedremo fra questi due termini si apre heideggerianamente una differenza ontologica. In effetti, in *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, dice “The political thus acquires the status of an ontology of the social.” (E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 96)

market and culture. [...] As social order cannot be provided with a pre- or extra-discursive ground, it has to be created politically.²¹³

Se come abbiamo visto nel primo capitolo non esiste un fondamento ultimo, o meglio, questo si dà nella presenza della propria assenza, come sfondamento, come dinamicità e precarietà sottesa a ogni ordine, il Politico è il terreno dove si istituisce questa paradossale ontologia (o *hauntologia*) dell'infondato. In questo senso il politico è distinto in primo luogo dal sociale rispetto al quale ha un primato ontologico. È cioè il momento istituyente di pura contingenza che dà poi origine alle “forme sedimentate di un potere che ha sfumato le tracce della sua contingenza”.²¹⁴ Su questo aspetto Laclau introduce un uso originale delle categorie di sedimentazione e riattivazione che mutua da Husserl: la prima esprime la fase della routinizzazione delle pratiche sociali, il momento per così dire normale, dove tutte le alternative radicali si obliano, e si mostra così un'oggettività; la seconda invece, che è il momento critico del politico, è quando si mostra il fondamento contingente di ogni oggettività che ha istituito quella che si sarebbe poi data come oggettività.²¹⁵

Il Politico però è anche altro dalla politica, in tal senso Marchart parla di *differenza politica*²¹⁶ come il modo specifico di lettura di Laclau e Mouffe – ma in realtà il suo discorso si estende a tutto il pensiero politico post-fondazionale – della differenza ontologica heideggeriana. A tal proposito Mouffe scrive nel suo testo *On the political* che “if we wanted to express such a distinction in a philosophical way we could borrowing the vocabulary of Heidegger, say that politics refers to the ‘ontic’ level while ‘the political’ has to do with the ‘ontological’ one”.²¹⁷ Il politico quindi non può essere ridotto – seppur lì trova massima espressione sul piano ontico – a quell'insieme di pratiche della politica, ma segna i caratteri fondamentali di un'ontologia generale che informa ogni ambito dell'essere. In questo senso l'analisi di Bech Dyrberg ci aiuta ancora a comprendere questa distinzione che Laclau fa emergere dalla definizione della funzione ontologica del Politico. Come sostiene il politologo danese, la differenza fra il Politico e la politica si mostra nella differenza fra la comprensione dell'egemonia come pratica articolatoria del contingente che antagonizza l'altro costruendo un blocco egemonico, e l'egemonia come la condizione attuale di articolazione di un sistema sociale. Nel primo caso, siamo di fronte al livello ontologico del Politico, laddove c'è solo una funzione di

²¹³ T. Bech Dyrberg, *The Political and Politics in Discourse Analysis*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau*, cit., pp. 241-255, qui p. 242.

²¹⁴ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, cit., p. 122.

²¹⁵ Cfr. E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 33 e ss.

²¹⁶ Cfr. O. Marchart, *Post-foundational political thought*, cit.

²¹⁷ C. Mouffe, *On the Political*, Routledge, Londra-New York, 2005, p.8.

disarticolazione/riarticolazione o istituzione, mentre dall'altro c'è la concreta conformazione politica che un sistema egemonicamente stabilizzato assume.²¹⁸ In questo senso l'idea di un quasi-trascendentale permette di comprendere il senso del Politico come il momento nel quale avviene la destituzione e istituzione di ogni positività (al medesimo tempo). La politica così non è nulla più che uno spazio specifico istituito, regolato, da strutture discorsive, composto da elementi positivi in relazioni relativamente stabili fra loro.

Il Politico si caratterizza così, se ci rivolgiamo a questo punto alla lettura teologico-politica della mancanza del fondamento sostanziale, come quell'origine anomica di ogni ordine. È l'ontologia *politica* – tornando ad una sollecitazione marchartiana – il modello fondamentale della differenza fra l'essere e gli enti, dell'abisso quindi che è alla base della stessa differenza ontologica in senso *ontologico* che troviamo in Heidegger.²¹⁹ Se volessimo dirlo con un linguaggio più Schmittiano, è nel Politico che si manifesta l'originaria destrutturazione dell'ordine teologico-metafisico. L'esperienza fondamentale di questa comprensione dell'essere viene dall'antagonismo come momento di radicale negazione: in questo potremmo stabilire un'analogia con il modello hobbesiano dello stato di natura come astrazione dell'esperienza radicale della guerra civile di religione quale momento dell'origine. Modello che tanto influenzerà Schmitt, e che costituisce per egli anche storicamente l'episodio critico, l'emergere dell'eccezione che rompe la legalità cosmico-storica dell'ordine divino nella politica unitaria della *Res Publica Christiana*.²²⁰ In entrambi i casi – in Schmitt come in Laclau – c'è una rottura non dialettizzabile, ricomponibile solo sulla base di una decisione priva di fondamento, e non garantita a priori. Laclau dice in maniera molto efficace che l'antagonismo mostra l'impossibilità della propria ricomposizione dialettica, ed espone il Politico alla pura contingenza del gesto di potere:

The moment of antagonism where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible constitutes the field of the 'political'.²²¹

Nella radicalità di questa scissione fondamentale ed originaria, e nell'impossibilità di pensare dialetticamente la sua ricomposizione, si mostra anche, di nuovo, la differenza con il sistema

²¹⁸ Cfr. T. Bech Dyrberg, *The Political and Politics*, cit., pp. 244 e sgg.

²¹⁹ Cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit. pp. 169 e sgg.

²²⁰ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 41 e sgg.

²²¹ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 35.

hegeliano, laddove l'eccedenza del momento politico veniva ricompresa all'interno del processo di sviluppo della ragione.

In tal senso la lettura schmittiana del Politico, energetica, come “grado di intensità di un’associazione o di una dissociazione”²²² – laddove però l’esistenza del nemico è necessaria alla creazione dell’unità politica – che non ha uno specifico spazio in un’ontologia regionale dell’essere sociale, ma che si può produrre a partire da qualsiasi ambito ed è sempre possibile,²²³ può essere pensata come un’ontologia dinamica (perché fondata su uno s-fondamento, su una mancanza, non su una sostanza) di carattere generale, similmente al modello laclausiano. È vero che il politico non ha un’essenza in Schmitt, ma solo un criterio²²⁴ di ordine concreto, ma d’altro canto siamo qui sul terreno di un’ontologia puramente esistenziale e non sostanziale,²²⁵ intesa in senso post-fondazionale, quindi come un’*hauntologia* in cui dinamismo del Politico – la sua natura contingente potremmo dire, aperta sull’eccezione – è proprio il sostituto della sostanza divina che si mostra solo nella sua dimensione spettrale. Schmitt ci dice chiaramente che il criterio del politico è orientato al caso critico,²²⁶ quindi all’eccezione, ma l’eccezione è laddove si mostra la verità perché rappresenta l’origine – laclausianamente il momento dell’istituzione o della riattivazione – infondata della norma. E infatti la politica è composta da quell’insieme di pratiche politiche che si danno in un sistema istituzionalizzato statale (pratiche più o meno formalizzate) fino a “tipi di « politica » [...] più affievoliti”²²⁷ rispetto all’originale criterio, alla separazione amico-nemico, ma che da quel paradigma comunque originano. Dal Politico si giunge per riduzione di intensità dell’associazione e della dissociazione ai tipi di politica più “parassitari e caricaturali, nei quali sopravvive ancora qualche momento antagonistico del raggruppamento originario in base all’antitesi amico-nemico, che si manifesta in tattiche e pratiche di ogni tipo, in concorrenza ed intrighi e che definisce i più strani affari e

²²² C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 121

²²³ Ivi, p. 120.

²²⁴ “La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di amico (*Freund*) e nemico (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto.” C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p.109. Carlo Galli argomenta in riferimento al criterio del politico contro “le pretese “fondazioni” metafisiche o antropologiche che quasi tutta la critica - anche sulla base di non felici indicazioni dello stesso Schmitt - vuole individuare alla base della teoria schmittiana del ‘politico’” (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 736). Per questi cioè il politico non ha fondamento perché è l’origine come s-fondamento. Ma lo stesso non avere un’essenza, eppure porre il politico come possibilità estrema, che origina l’ordine moderno, ne fa un paradossale fondamento spettrale, secondo il modello dell’ontologia post-fondazionale di cui abbiamo parlato.

²²⁵ Efficacemente Galli parla di “teoria dell’esserci politico moderno” (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 254).

²²⁶ Cfr. Schmitt, C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 122.

²²⁷ Ivi, p. 113.

manipolazioni come ‘politica’”.²²⁸ Il rapporto fra Politico e politica in tal senso potremmo dire che segue quel movimento quasi-trascendentale che abbiamo visto in Laclau, laddove ad un criterio fondamentale (ontologico, in un senso post-fondazionale a cui abbiamo fatto riferimento) corrispondono poi forme di pratiche specifiche che vi fanno riferimento in vario grado – il Politico è condizione di possibilità della politica. Anche se in Schmitt, dove il criterio è legato al caso concreto, non è *solo* una logica, ma esiste un momento concretamente esperibile rispetto al caso estremo: l’ostilità assoluta e la guerra. Il Politico è contemporaneamente paradigma, modello che può estendersi ad ogni ambito delle relazioni, e caso concreto, che riguarda l’esistenza reale di un popolo.

Del politico si afferma così l’autonomia originaria rispetto agli altri ambiti delle relazioni sociali, che, tanto Laclau, quando Schmitt, vedevano minacciata da forme diverse – relative a momenti storici diversi – del pensiero liberale e in modo dissimile dal marxismo – nel caso di Laclau, si dovrebbe dire, da *certo* marxismo. Si può dire che tutto il discorso del *Concetto di ‘politico’* sia volto a rompere quella morsa fra il moralismo pseudogiuridico e l’economicismo nella quale una comprensione puramente politica delle cose è stretta. Qui la celebre notazione di Schmitt per cui

Il pensiero liberale sorvola o ignora, in modo sistematico, lo Stato e la politica e si muove invece entro una polarità tipica e sempre rinnovantesi di due sfere eterogenee, quelle cioè di etica ed economia, spirito e commercio, cultura e proprietà”²²⁹

Al contrario, scrive sempre il giurista tedesco:

Si può raggiungere una definizione concettuale del ‘politico’ solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il ‘politico’ ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell’azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico.²³⁰

Questa specificità del criterio del politico si fonda nel non dover in linea di principio dipendere da nessun altro ambito per essere spiegato, e però nella sua possibilità di estendersi ad ogni

²²⁸ Ibid, p. 113.

²²⁹ Ivi, p. 157.

²³⁰ Ivi, p. 108.

ambito. Così si definisce l'autonomia del politico,²³¹ che, come scrive, riferendosi a Laclau, Bech Dyrberg, è “freestanding”,²³² si autosostiene.²³³

Possiamo dire che il *proprium* del Politico – nella sua autonomia – è l'esperienza di una negatività radicale, tanto che si può parlare di un paradigma dissociativo del politico.²³⁴ La distinzione amico-nemico schmittiana ci permette di spiegare la definizione della logica dell'antagonismo in Laclau come momento di produzione di una frontiera noi-loro, tanto in senso generale come logica articolatoria dell'equivalenza, quando nella teoria del populismo come forma politica paradigmatica. Quando infatti ci interroghiamo con Schmitt sullo statuto del nemico, e pensiamo così la logica dell'inimicizia nella strutturazione dell'ordine politico, possiamo vedere che emerge appieno la risonanza teorica fra il decisionismo schmittiano e il pensiero di Laclau. Del resto tanto Mouffe, nella sua aperta appropriazione di Schmitt quanto Laclau, in un saggio minore dedicato sostanzialmente alla *Teoria del partigiano* intitolato *On “Real” and “Absolute” Enemies*, affermano l'importanza del giurista tedesco in questo senso. Scrive Laclau che uno dei meriti di Schmitt è “il ruolo fondante che egli attribuisce all'ostilità nella strutturazione degli spazi politici.” Continua “per lui l'antagonismo è il centro dell'analisi politica”,²³⁵ quindi non solo il Politico è una sfera autonoma ma si fonda sul medesimo principio che evidenzia Laclau. Per Mouffe, che prosegue su questa linea “una delle più importanti intuizioni è nella sua [di Schmitt] tesi che le identità politiche consistono in un certo tipo di relazione noi/loro, la relazione amico/nemico che può emergere da diverse forme di relazioni sociali.” In questo il giurista di Plettenberg “anticipa diverse correnti di pensiero tra cui il post-strutturalismo”.²³⁶ Mouffe cerca di rintracciare un'ontologia post-

²³¹ Derrida, a partire dalla sua lettura decostruttiva del pensiero schmittiano, coglie questo aspetto, parlando di Schmitt come “politologo”, non nel senso corrente del termine ma come pensatore dell'autonomia del politico. Scrive in *Politiche dell'amicizia*: “È che nello sforzo notevole di quello che potremmo chiamare un “politologo” moderno, volto a riaffermare il concetto che apre e organizza il campo del suo discorso specifico, l'effetto di tale limite si capitalizza in maniera “abissale”. Diciamo “politologo”, perché Schmitt è un giurista-storico-dello-teologico-politico ecc., che tende a dare *de jure* dei fondamenti concettuali, degli assiomi fenomenologici e semantici propri a una *scienza del politico in quanto tale*: è un politologo che tende a non riconoscere a nessun altro sapere regionale, a nessun'altra esperienza, se non “politica”, il diritto di fondare una *politologia*, un'ontologia, o una epistemologia del politico.” (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 147)

²³² T. Bech Dyrberg, *The Political and Politics*, cit., p. 242.

²³³ Una traduzione del termine afferente all'ambito della scienza delle costruzioni è “autoportante” che forse in italiano rende meglio il significato del concetto, che possiamo estendere metaforicamente all'ambito filosofico.

²³⁴ Cfr. O. Marchart, *Post-foundational*, cit., p. 41. Su questo punto si può obiettare che in Schmitt si parla di associazione e dissociazione in merito al criterio del politico e non solo di dissociazione. Tuttavia si mostra evidente che la centralità del momento associativo, dell'unità politica, viene sempre dopo e a causa della primaria esperienza del momento dell'ostilità.

²³⁵ E. Laclau, *On “Real” and “Absolute” Enemies*, «The New Centennial Review», 5/1, 2005, pp. 1-12, qui p. 3. [Trad. nostra].

²³⁶ C. Mouffe, *On the Political*, cit. pp. 14-15. Sull'appropriazione da parte di Mouffe del pensiero schmittiano e in generale sul dibattito sulla sua importanza nel contesto del pensiero di sinistra occidentale, si veda, Id., *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londra-New York, 1999. [Trad. nostra].

fondazionalista del politico già in Schmitt, quando sostiene che è il fatto che secondo questi in ogni forma relazionale il momento della politicizzazione (della costruzione di una frontiera amico-nemico) sia sempre possibile – che cioè il Politico non abbia un *locus* ma può invadere ogni spazio – a rendere il Politico (e il suo criterio) una condizione ontologica inestirpabile.²³⁷ Nello stesso testo che abbiamo citato, Laclau, sottolinea una presunta mancanza di volontà o incapacità da parte di Schmitt di cogliere fino in fondo le implicazioni di un’idea del Politico che tracima oltre il paradigma della guerra fra Stati. L’idea di “guerra civile internazionale”²³⁸ infatti, secondo Laclau rompe la solidità degli attori in disputa che aveva caratterizzato l’ordine westfaliano, trasformando la natura stessa della frontiera politica, ora divenuta fluttuante e sempre prodotta dalla “riarticolazione di elementi sociali eterogenei”.²³⁹ Laclau individua cioè nel concetto di Politico una rigidità che non permette di cogliere gli stessi sviluppi post-statali della teoria politico-giuridica di Schmitt. Se, senza dubbio, la nozione laclausiana di externalità e di frontiera politica, mediate dal post-strutturalismo e dalla teoria gramsciana dell’egemonia, sono meno rigide del criterio del Politico di Schmitt, tuttavia, come in parte si è già visto e tratteremo ora più approfonditamente, già nel giurista tedesco c’è un’idea del momento della produzione dell’antagonismo più vicina alla logica articolatoria del teorico politico argentino. In tal senso potremmo dire che la lettura esplicita e sporadica di Schmitt da parte di Laclau si mostra inadeguata e spesso superficiale, seppur ne coglie alcuni elementi. Questa superficialità è una delle ragioni – fra le varie di cui abbiamo detto – che lo spingono a non comprendere l’utilità del pensiero schmittiano per la propria ipotesi teorica.

Vediamo invece come funziona il meccanismo di antagonizzazione partendo proprio dalla definizione che Schmitt propone delle caratteristiche che deve avere il nemico politico (*hostis*) che sono – come osserva Camargo – le chiavi per comprendere la nozione di antagonismo di Laclau oltre le sue stesse intenzioni.²⁴⁰ Scrive Schmitt:

Il nemico politico [...] è semplicemente l’altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qual cosa d’altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di

²³⁷ Cfr. Ivi, p. 17.

²³⁸ E. Laclau, *On “Real” and “Absolute” Enemies*, cit., p. 9.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Cfr. R. Camargo, *Rethinking the Political: A Genealogy of the “Antagonism” in Carl Schmitt through the Lens of Laclau-Mouffe-Žižek*, «The New Centennial Review», 13/1, 2013, pp. 161-188, qui p. 167.

norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo «disimpegnato» e perciò «imparziale».²⁴¹

Aggiunge il giurista tedesco che questa determinazione ha un carattere esistenziale, cioè solo chi è coinvolto nella contestazione “può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere”.²⁴² Si riconferma così l'autonomia del Politico che si fonda solo nel proprio criterio, fino al caso limite di un antagonismo completamente vuoto di determinazioni, puramente politico, che definisce il nemico solo in quanto estraneo. In questo senso potremmo definire il nemico come l'alterità negativa che minaccia, nega, da uno terreno eterogeneo, la mia identità, ciò che io sono. E infatti, è solo sulla base di questa negazione che un'unità politica si può costituire:

La possibilità reale del raggruppamento di amico e nemico è sufficiente a costruire, al di sopra del semplice dato associativo-sociale, un'unità decisiva che è qualcosa di specificamente diverso e insieme di decisivo nei confronti delle altre associazioni²⁴³

Questo non significa che in Schmitt ci sia una concezione puramente formalistica del Politico, che non preveda la presenza di elementi storici, culturali, religiosi ecc. che possano omogeneizzare un popolo, fornendogli elementi di identità. Ma questo non importa all'esistenza decisiva, che è quella specificamente politica, senza la quale gli altri elementi – le forme di mediazione pre-politiche potremmo dire – non sono in grado di produrre l'unità. Ma ciò che ci sembra possibile sostenere è che in Schmitt ci sia una certa dose di formalismo, che è altro dal formalismo giuridico, e che gli serve soprattutto a sottrarre il politico dall'invasione di campo di altri ambiti. Un formalismo specificamente politico, relativo appunto alla sua forma d'esistenza.

L'unità politica si costituisce quindi a partire dall'esclusione di quello che Mouffe con un gergo decostruzionista²⁴⁴ avrebbe definito un “di fuori costitutivo”,²⁴⁵ cioè nella differenza che un'identità ha rispetto ad una alterità sempre potenzialmente presente, e mai riducibile a unità dialettica. È del resto la logica stessa della linguistica saussuriana a definire il rapporto

²⁴¹ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 109.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ivi, p. 128.

²⁴⁴ L'espressione, come riporta Mouffe (Cfr. C. Mouffe, *On the Political*, Cit., p. 15) stessa, è stata introdotta in H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984, per interpretare alcuni concetti del teorico della decostruzione.

²⁴⁵ C. Mouffe, *On the Political*, cit., p. 15. [Trad. nostra].

fra identità in senso differenziale-relazionale. Il discorso, per Laclau, si costituisce solo a partire da questo sistema di differenze:

Noi sappiamo da Saussure, che il linguaggio (e per estensione tutti i sistemi significanti) è un sistema di differenze, che le identità linguistiche – i valori – sono puramente relazionali, e che di conseguenza, la totalità del linguaggio è coinvolta in ogni singolo atto di significazione.²⁴⁶

Tuttavia non è possibile un sistema senza un “di fuori”, un’alterità che si ponga come limite al sistema stesso. In particolare c’è una specifica forma di relazione, che è quella dell’antagonismo, che rappresenta questa exteriorità, il sovvertimento di un sistema di differenze, ma che al medesimo tempo lo rende possibile e impossibile. Se “i limiti di un *sistema significante* [...] non possono essere a loro volta significati, ma devono *mostrarsi* come *interruzione* o *guasto* del sistema di significazione” questo “di fuori” che limita il sistema rendendolo possibile deve essere pensato come una negatività rispetto al sistema in cui “i limiti non possono mai essere limiti neutrali ma presuppongono un’esclusione.”²⁴⁷ Di qui la duplicità della relazione antagonistica, come limite della costituzione di ogni unità (di senso o politica, è lo stesso, trattandosi del tentativo di instaurare un ordine sociale, giuridico ma in definitiva sempre discorsivo) ma nella sua stessa funzione di limite costruzione della possibilità della stessa sistematicità del sistema. Scrive Laclau, in risonanza con il discorso Schmittiano (reinterpretandolo in senso post-strutturalista):

Solo se l’oltre diventa il significante della pura minaccia, o della pura negatività, del semplicemente escluso, ci possono essere limiti e sistema (vale a dire un ordine oggettivo).²⁴⁸

L’antagonismo quindi si costituisce come quella specifica forma di relazione con un’alterità ridotta a pura negatività, creando un “limite esclusorio” che, negando il sistema, lo rende possibile. Schmittianamente, è solo nella misura in cui c’è un nemico, che è tale solo in virtù della sua condizione esistenziale di minaccia, che si produce al contrario la reazione di amicizia. Cioè, tornando al linguaggio di Laclau “se la sistematicità del sistema è un risultato diretto del limite esclusorio, è solo quell’esclusione a fondare il sistema in quanto tale” ma “condizione perché questa operazione sia possibile è che ciò che sta oltre la frontiera di

²⁴⁶ E. Laclau, *Perché i significanti vuoti interessano la politica?*, in in Id., *Emancipazione(i)*, cit., pp. 53-63, qui p. 54.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ivi, p. 57.

esclusione sia ridotto a pura negatività – ovvero alla pura minaccia che ciò che sta oltre pone al sistema (costituito in tal modo)”.²⁴⁹ Questa dinamica dell’antagonismo viene significativamente spiegata da Laclau con una citazione di Saint-Just, dove si mostra il volto costituente del processo di antagonizzazione e quindi la necessità dell’esclusione nei processi di costituzione politica. Scrive Laclau:

[...] the antagonizing force fulfils two crucials and contradictory roles at the same time. On one hand, il “blocks” the full constitution of identity to which it is opposed and thus shows its contingency. But on the other hand, given that this latter identity, like all identities, is merely relational and would therefore not be what it is outside the relationship with the force antagonizing it the latter is also part of the conditions of existence of that identity. As Saint-Just said: “What constitutes the unity of the Republic is the total destruction of what is opposed to it”.²⁵⁰

Il modello giacobino dell’unità politica che emerge da questa citazione di Saint-Just è evidentemente alla base della nozione schmittiana di unità politica (basata sul processo di antagonizzazione del nemico), tanto negli scritti più politici quanto in *Dottrina della Costituzione*, dove questa impronta storica e teorica è matrice pienamente operante.²⁵¹

Tuttavia questo doppio volto dell’antagonismo viene ad un certo punto colto da Laclau come qualcosa di problematico, o meglio, come qualcosa di cui dover meglio rendere conto in termini teorici. È sempre Žižek che nel già citato *Beyond Discourse-Analysis* notava la presenza di un doppio significato di antagonismo: da un lato uno assimilabile alla nozione lacaniana di *Reale*, come appunto il limite ad ogni simbolizzazione, e dall’altro come tentativo di superare attraverso la simbolizzazione stessa, cioè nel gesto antagonizzazione che produce una polarizzazione, questa mancanza radicale interna al soggetto. In tal senso per Žižek non è il nemico esterno che impedisce la costituzione dell’identità, ma è una falla costitutiva di ogni soggettività, per cui il trionfo stesso nella disputa antagonistica non avrebbe un effetto di liberazione per uno dei due poli, ma ne mostrerebbe di nuovo (proprio perché la

²⁴⁹ Ivi, p. 55.

²⁵⁰ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 21.

²⁵¹ “L’attitudine di Schmitt verso il giacobinismo e la rivoluzione francese non è certo “controrivoluzionaria”, ma ne è anzi una sorta di accettazione estremistica, grazie alla quale egli va oltre gli intenti e le ideologie - per diverse che siano nelle sue diverse fasi- della stessa rivoluzione francese, che egli interpreta come manifestazione del lato ‘attivo’ (e quindi formativo, ma anche tragico) della modernità.” (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 541).

simbolizzazione dell'antagonismo viene di nuovo meno) l'esposizione al *Reale*. Camargo riassume in maniera efficace e sintetica questo dualismo dell'antagonismo:

The first meaning would be related to the experience of a lack; an original lack. The second one would refer to the fact that the antagonistic relation arising from such an experience of the lack is built precisely to obliterate such a lack through an articulating practice of antagonizing the "Other" – the cause of the unpleasant experience.²⁵²

Laclau mostra di aver colto questa critica di Žižek quando, proprio in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, libro nel quale aveva non a caso incluso il testo critico del filosofo sloveno, propone una ridefinizione teorica che racconterà pochi anni dopo in *Glimpsing the Future*:

In *Hegemony and Socialist Strategy* the notion of limit is more or less synonymous with antagonistic frontier. Objectivity is only constituted through a radical exclusion. Later on I came to realize that this assimilation presented two flaws. The first, that antagonism is *already* a form of discursive inscription – i.e. of mastery – of something more primary which, from *New Reflections on the Revolution of our Time* onwards, I started calling 'dislocation'. Not all dislocation needs to be constructed in an antagonistic way.²⁵³

Laclau inizia ad usare qui quindi il concetto di dislocazione²⁵⁴ – a partire dal concetto di *Reale* lacaniano – per parlare in senso generale di quella negatività fondamentale, quella rottura che impedisce all'oggettività di costituirsi. La migliore definizione del nuovo concetto di dislocazione, in tal senso è proprio quella che Žižek aveva dato al concetto *radicale* di

²⁵² R. Camargo, *Rethinking the Political*, cit., p. 174.

²⁵³ E. Laclau, *Glimpsing the Future*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau*, cit., pp. 279-328, qui pp. 318-319. Nelle conferenze cilene a cui abbiamo già fatto riferimento dice qualcosa di simile: "Así, nuestro argumento decía que hay una dislocación que no se puede ligar a un proceso social más profundo que la explique; hay una dislocación radical y esa dislocación se expresa a través del antagonismo. Es por eso que afirmábamos que los antagonismos no son hechos sociales objetivos sino experiencias en la que se manifiestan los límites de la objetividad de lo social. Obviamente, aquí tenemos una noción de negatividad que no se relaciona con la dialéctica. No es dialectizable porque para serlo tendríamos que mostrar que hay una necesidad objetiva, interna en el evento de la dislocación, que genera, necesariamente, una y sólo una respuesta posible. Pero todavía, en ese argumento, había un resabio dialéctico, que es el que traté de eliminar en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. El resabio dialéctico era la suposición que la dislocación social era directamente un antagonismo, es decir que una vez que hay dislocación social, ésta va a ser vivida por los agentes sociales como relación antagonica, pero esto no es necesariamente el caso." (E. Laclau, *Hegemonía y antagonismo*, cit., p. 81).

²⁵⁴ Non è che Laclau introduca qui in senso assoluto il concetto, già presente in *Egemonia e strategia socialista*. In questo testo assume questo specifico significato, e viene definito chiaramente.

antagonismo in *Beyond Discourse Analysis* e da cui Laclau era partito per introdurre la stessa nozione di dislocazione:

the socio-symbolic field is conceived as structured around a certain traumatic impossibility, around a certain fissure which *cannot* be symbolized.²⁵⁵

E aggiunge Žižek, che questa assunzione è un uso politico del concetto di Reale lacaniano.²⁵⁶ In effetti qui Laclau sta introducendo una nozione radicale della rottura strutturale che abita ogni sistema, e lo fa chiaramente dalla prospettiva di un discorso teorico lacaniano. Questa nuova assunzione tuttavia non elimina la centralità della categoria di antagonismo, che al contrario rimane una possibile esperienza della dislocazione e sicuramente è il meccanismo che la segue con cui si cerca di superare la stessa rottura.²⁵⁷ In tal senso possiamo dire che il concetto di dislocazione non è tanto interessante per l'ampliamento del campo di applicazione che opera rispetto alla nozione di antagonismo quanto per l'introduzione del discorso lacaniano all'interno della sua teoria che gli permette di pensare in termini psicoanalitici la strutturazione di ogni identità come segnata da una mancanza costitutiva che le impedisce di essere piena. In tal senso, lungi dal separare decostruzione e psicoanalisi – come avrebbe voluto Žižek – qui Laclau non fa altro che riconnetterli: il *Reale* lacaniano serve a significare la dislocazione del sistema significante che Laclau aveva già concettualizzato in termini decostruttivi come struttura. E il doppio movimento fra impossibilità e possibilità della struttura, viene riletto attraverso la coppia Reale/simbolico, laddove però il momento della simbolizzazione diventerà sempre più importante e definirà la logica stessa del significante

²⁵⁵ S. Žižek *Beyond Discourse-Analysis*, cit., p. 249.

²⁵⁶ Cfr. Ibid. Sull'argomento si veda U. Stäheli, *Competing figures of the limit: dispersion, transgression in antagonism, and indifference*, in in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau*, cit., pp. 226, 240; G. Perelló, P. Biglieri, *The Names of the Real*, cit. e R. Laclau, *La riserva liberal*, cit.

²⁵⁷ In un testo recente dove sviluppa in maniera esplicita la propria teoria dell'antagonismo Marchart critica e ridimensiona allo stesso tempo il passaggio dal primato dell'antagonismo a quello della dislocazione nel Laclau degli anni '90. Per Marchart da un lato va ridimensionata la capacità esplicativa del concetto di dislocazione oltre quello di antagonismo, e dall'altro ritiene che sia un concetto che porta fuori dall'ontologia politica laclausiana, che invece si fonda complessivamente sulla primazia ontologica del politico. Scrive in un passaggio molto rilevante: "I was never convinced by this shift to dislocation as something more primary than the political. Laclau had retreated from the 'radical breakthrough' achieved with his initial conception of antagonism in *Hegemony and Socialist Strategy*. Now, antagonism was given a narrow political meaning: the construction of an enemy. However, if my reading of Laclau's general theory of signification is correct, then antagonism is involved in the construction of every meaning system, not only of political discourses that construct their outside as 'the enemy'. Indeed, according to Laclau's theory of signification, if taken seriously, antagonism must be made the ultimate source of social dislocation, as every system is not only instituted, but will also be destituted by a threatening outside. But, even if it is conceded that there can be non-social sources of dislocation – such as natural catastrophes – their effects are always immediately inscribed into social or political frames of reference which, indeed, involve 'a whole technology of power'. Dislocation, no matter where it issues from, always occurs within a prior horizon of being: the social. Examples given by Laclau for seemingly non-antagonistic social practices prove to be far from being not political." (O. Marchart, *Thinking Antagonism*, cit., pp. 23-24).

vuoto e della nominazione come strategie di costruzione di forme precarie di soggettività-oggettività egemoniche. Così l'antagonismo come logica sociale del limite, nella sua duplicità, rimarrà comunque la forma fondamentale attraverso la quale si esperisce la dislocazione nell'ambito del Politico – che è poi quello che interessa Laclau. È nello stesso *New Reflections on the Revolution of Our Time*, nella lettera ad Aletta Norval, laddove Laclau continua a parlare di dislocazione e antagonismo in connessione, per spiegare le lotte sociali, tendendo insieme i due momenti:

At the basis of any struggle lies, as I believe you agree with me, the experience of dislocation and antagonism. But antagonism is the disruption of a system of differences, of a symbolic universe, by an “outside” which negates it – The Real, in the lacanian sense – which impedes it from fully constituting itself. So the response to dislocation is the *imaginary* reconstitution of the negated identity. This requires discursive surfaces which offer a new principle of reading to the situation, forms which reconstruct an identity no longer given by its immanent participation in the objectivity of a symbolic system.²⁵⁸

Quindi l'antagonismo è – come si è visto – espressione di una dislocazione fondamentale della struttura discorsiva-sociale (l'esibizione di una mancanza attraverso quella negatività), ma è al medesimo tempo il meccanismo che permette la ricostituzione di identità.

Fin da *Egemonia e strategia socialista* questa duplice logica dell'antagonismo è letta in relazione con i processi di produzione di una logica equivalenziale nella società e l'emersione di punti nodali e poi di un significante vuoto²⁵⁹ come asse di articolazione delle singole identità che costituiscono il fronte antagonistico. Questi concetti qui introdotti attraverseranno tutta la produzione teorica di Laclau e non è utile allo scopo di questo paragrafo farne un'analisi dettagliata nel loro sviluppo. Basterà qui definire il meccanismo equivalenziale di emersione dell'antagonismo, momento centrale dell'ontologia del Politico e mostrare come anche su questo punto lo schema teologico-politico schmittiano ci permetta di afferrarne la logica. Facendo riferimento alle diadi “sociale/Politico” e “riattivazione/sedimentazione”, su cui ci siamo soffermati, possiamo dire che la logica differenziale è quella della società costituita come un sistema, e quindi della sedimentazione come momento della normalità, mentre la costituzione di catene di equivalenze è al contrario il momento della riattivazione, del politico come destituzione/istituzione del sociale. La logica specifica che porta cioè alla

²⁵⁸ E. Laclau, *New Reflections*, cit., pp. 169-170.

²⁵⁹ In *Egemonia e strategia socialista* parla solo al plurale di punti nodali, poi a breve introdurrà il concetto di significante vuoto.

sovversione della società come sistema strutturato di differenze stabili (in un assetto egemonico consolidato) è un processo per cui una serie di elementi di questo sistema si connettono in una catena di equivalenze. La negatività dell'antagonismo non è semplice differenza fra gli elementi di un sistema, ma abbiamo visto che è proprio un momento di costituzione di una frontiera esterna al sistema stesso, che lo antagonizza. Questa negatività si può costituire solo se gli elementi strutturali del sistema collassano in una catena di equivalenze. Qui vediamo che la logica differenziale lungi dal significare una logica del sovvertimento o della negazione è al contrario, nel senso specifico della teoria linguistica saussuriana, la struttura stessa del sistema come un insieme di elementi relazionali.²⁶⁰ Il momento differenziale della politica – dove non c'è il Politico in senso proprio - è quando un sistema riesce ad assorbire tutte le negatività, o – con un concetto che sarà dominante in *La ragione populista* – quando a tutte le *demands* emergenti dal sociale viene data risposta adeguata e trovano una collocazione specifica e una risoluzione individuale nel sistema di gestione normale (si parlerà anche di “totalizzazione istituzionalista”²⁶¹). Queste negatività vengono cioè risolte in momenti positivi del sistema, e isolati, come “domande democratiche”.

Quando questo non è possibile l'oggettività del sistema inizia a faticare ad integrare tutti gli elementi in forma differenziale e si creano dei “significanti fluttuanti”, che sono in qualche modo in una condizione di disponibilità rispetto alla ricostituzione in un sistema di differenze così come alla possibilità che invece creino una catena di equivalenze che si costituisca come negatività rispetto al sistema come tale. Questo è il momento specificamente Politico: quando si produce un effetto antagonistico che sovverte la struttura del sistema, in cui ciò che è escluso dal sistema sovverte la strutturalità del sistema stesso. Come abbiamo detto però questo è possibile solo se queste negatività si costituiscono come una catena, che crea quella che potremmo definire una “unità negativa”, cioè un fronte antagonistico che mette in discussione l'intero sistema. In questo caso le “domande democratiche” divengono “domande popolari”, secondo il gergo laclausiano, cioè permettono la costituzione di un popolo che si contrappone al blocco di potere. La catena di equivalenze però si può costituire a condizione che le differenze rimangano e cessino di essere tali allo stesso tempo, entrino in una relazione che non è né di differenza né di identità ma di equivalenza:

²⁶⁰ Cfr. E. Laclau, *Perché i significanti vuoti interessano la politica?* cit., p. 54.

²⁶¹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 76.

Due termini, per essere equivalenti, devono essere diversi, altrimenti ci sarebbe una semplice identità. D'altra parte, l'equivalenza esiste solo attraverso l'atto di sovversione del carattere differenziale di quei termini.²⁶²

Solo sulla base di questa relazione paradossale che si può creare una frontiera antagonistica, dove ciò che è escluso si pone come negatività rispetto al sistema in generale:

Questa non-costitutività – o contingenza – del sistema di differenze si *rivela* nella non-fissità introdotta dalle equivalenze. Il carattere *definitivo* di questa non-fissità, l'*estrema* precarietà di tutte le differenze, si mostrerà così in una relazione di totale equivalenza, dove viene dissolta la positività differenziale di tutti i suoi termini. È precisamente questa la formula dell'antagonismo, che si instaura così come il limite del sociale. Dobbiamo notare come, in questa formula, non si stia parlando di un polo definito come positività che si confronta con un polo negativo: dal momento che *tutte* le determinazioni differenziali di un polo si sono dissolte nel loro riferimento negativo-equivalenziale all'altro polo, ognuna di loro mostra esclusivamente quello che non è.²⁶³

In questa configurazione il significante vuoto²⁶⁴ diviene un momento particolare della catena che per rappresentare l'unità che si contrappone alla negatività, cioè per rappresentare la polarità antagonistica, deve svuotarsi dei propri contenuti e assurgere ad un ruolo universale. È un particolare che egemonizza l'intera catena rappresentandola. Per Laclau l'equivalenza rompe la strutturalità del sistema – da intendere come normalità in senso sociale, istituzionale ecc. - ma al medesimo tempo apre la possibilità che una nuova unità politica si formi proprio attraverso questa negazione. Potremmo dire che se l'unità della struttura differenziale è un'unità relazionale ma pacificata (anche se in forma precaria) l'unità dell'equivalenza è schmittianamente l'unità politica come unità polemica, quindi sovvertitrice dell'ordine. Laclau non manca di sottolineare – in uno dei rari momenti in cui si riferisce a Schmitt – come la logica dell'equivalenza sia quella del politico in senso schmittiano. Per Laclau cioè si può leggere Schmitt in termini di logica differenziale ed equivalenziale, laddove il primo è il momento di quella che Schmitt definirebbe “amministrazione”, cioè il momento della normalità istituzionalizzata, mentre il momento equivalenziale sarebbe quello propriamente Politico, in cui emerge l'antagonismo destituente/costituente. Schmitt avrebbe descritto “la sempre maggiore centralità della logica equivalenziale a spese di quella puramente

²⁶² E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 206.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Cfr. E. Laclau, *Perché i significanti vuoti interessano la politica?* cit.

differenziale”.²⁶⁵ E uno dei suoi meriti teorici sarebbe quello di aver dato sempre più centralità a questo momento. In altri termini potremmo dire che secondo Laclau ciò che Schmitt comprende è il fatto che l’elemento specifico del politico risiede nel momento di costituzione di una unità polemica che sovverte la precedente situazione “amministrata”. Detto in altri termini, che pensa il Politico nel momento dell’eccezione-sovertimento-antagonismo-istituzione, e non nella normalità. In questa coincidenza che Laclau coglie fra il proprio pensiero e quello di Schmitt possiamo vedere la comune insistenza sull’origine politica dell’ordine sociale e giuridico, in un momento di concentrazione di energia politica per una decisione. Non esiste cioè una autonomia del sociale come non esiste un’autonomia del giuridico, intesi come pretesa di piena autofondazione, senza il momento di trascendenza che la decisione impone. In tal senso potremmo pensare l’idea di una struttura come pura differenzialità amministrativa che gestisce individualmente le singole istanze – obiettivo polemico dei nostri autori – tanto in relazione all’idea di una società pienamente suturata di origine marxista che critica Laclau, quando in senso giuridico come una teoria pura del diritto nello stile kelseniano che critica Schmitt. In entrambi in casi il pensiero del Politico mostra l’origine decisionistica di ogni sistema che vorrebbe derivare da una propria logica interna l’intero edificio della regolazione sociale e giuridica del vivere associato degli uomini. In questo senso l’autonomia del politico non è l’autonomia totalizzante e sistematica (del sociale e/o del giuridico) dove ogni momento deriva da una deduzione razionale o da una specifica delega il senso della propria decisione, ma come autonomia dell’infondato e del contingente. Ovviamente, l’obiezione facile a questa proposta critica è quella di stereotipizzare i propri obiettivi polemici, che non sarebbero così ignari dell’origine politica dell’istituzione sociale e giuridica. Tuttavia, se un certo grado di semplificazione delle posizioni criticate è fisiologico nel *Kampfplatz* della polemica teorica, possiamo comunque cogliere il significato comune delle proposte di Schmitt e Laclau, che forzano la comprensione del terreno della vita associata degli uomini nella direzione della comprensione di quel momento costituente/istituente del Politico che ne è alla base.

Nella proposta teorica di Laclau relativa al tema del Politico, come abbiamo visto per il problema del fondamento, c’è però un’evoluzione che va da una lettura del politico come pluralità di antagonismi,²⁶⁶ punti di rottura – e del confinamento della divisione binaria in due

²⁶⁵ E. Laclau, *On “Real” and “Absolute” Enemies*, cit., p.9. [trad. nostra].

²⁶⁶ Così Melo e Aboy Carlés: “Si en *Hegemonía*... la idea de “cadena equivalencial” adquiere la forma básica de un agregado extensivo de momentos, en forma paulatina pero persistente, Laclau comienza a teorizar un ordenamiento verticalizado de los espacios políticos operado a través del desnivel de una parte que representa, desdibuja y acaba por socavar a sus pares en la común oposición a otro. La equivalencia ya no será simplemente

poli opposti solo a certi casi specifici, considerati tipici delle società periferiche – al discorso de *La ragione populista*, laddove la costituzione di due campi antagonisti contrapposti diventa sempre più centrale.²⁶⁷ In tal senso potremmo dire che è quando il populismo diventa per Laclau modello paradigmatico della politica che la logica schmittiana dell'amico-nemico, definita in termini di contrapposizione fra un noi/loro come popolo/*élites* diventa pienamente dominante. Che cioè il momento dell'articolazione di un'unità fallita attraverso un processo di articolazione si costituisce sempre più intorno ad un elemento, ovvero un significante che svolge lacanianamente la funzione di *Nome-del-Padre*. Ciò non significa che ogni politica debba essere integralmente populista – cioè strutturata intorno all'incarnazione dell'idea in un *leader* – ma che il populismo esemplifica quella logica propria del Politico – cioè dell'antagonismo – che è la costruzione duale di una frontiera conflittuale intorno ad un centro articolatore che rappresenta la catena equivalenziale. Così il significante vuoto, che unifica la catena di equivalenze diventa sempre più centrale ed è messa sempre più in secondo piano la possibilità di una catena senza un elemento unificante come per esempio aveva ipotizzato in *Il soggetto della politica, la politica del soggetto* dove la “relativa universalizzazione”²⁶⁸ di ogni elemento della catena poteva creare un'unione orizzontale fra i vari elementi.²⁶⁹ Con la teoria del populismo – ma questa logica non segna un taglio rispetto agli scritti precedenti quanto la radicalizzazione in una direzione – la possibilità dell'antagonismo si lega sempre più ad un nome proprio, quello del *leader*, che può significare le diverse lotte e incarnare la pienezza della comunità. L'ontologia politica laclausiana si definisce così intorno al momento di ricostruzione di aggregazioni specificamente politiche, che siano insieme antagonistiche – che sovvertono quindi il sistema istituzionale – ma che allo stesso tempo seguano una logica dell'unità: articolatoria, quindi non presupposta aprioristicamente – che è ciò che non smetterà mai di criticare in Hegel – e aperta, quindi non totalitaria.

Questo meccanismo che qui abbiamo solo delineato nelle sue linee fondamentali per pensare la sua logica ontologico politica, agisce in Laclau attorno a tutta una serie di concetti che egli mutua dalla filosofia politica moderna in parte risignificandoli, ma mostrando anche una certa continuità. Partendo quindi nel prossimo capitolo non dall'ontologia ma dalla concettualità

una adición, la extensión de una cadena, sino una forma de sobredeterminación, de anudar a los distintos componentes bajo la fuerza de *Uno*. La equivalencia dejará de ser extensión para ser intensidad y con ello, aquel supuesto crucial del pluralismo de *Hegemonía*..., la multiplicación de los espacios políticos como ruptura con el imaginario jacobino, parecerá llegar a su fin.” (J. Melo, G. Aboy Carlés, *La democracia radical*, cit., p. 409)

²⁶⁸ E. Laclau, *Il soggetto della politica e la politica del soggetto*, cit., p. 76.

²⁶⁹ Cfr. Ibid. Qui Laclau descrive una logica articolatoria orizzontale simile a quella che definiremmo “intersezionale”.

politica che egli utilizza vediamo che ritorneremo sui meccanismi qui evidenziati. Parlare quindi di rappresentanza/rappresentazione, di popolo e di decisione, ci permetterà di analizzare più dettagliatamente questa logica politica e le sue connessioni con la teoria politica moderna, sempre affrontata dal suo lato decisionistico, che è quello che come si è detto più volte, ci sembra illuminare meglio il pensiero laclausiano.

Seconda sezione: Concettualità politico-giuridica

*Il populismo fa
una sorta di resoconto della
concettualità politica moderna
nel momento della sua crisi
(Geminello Preterossi)*

La citazione di Preterossi che abbiamo apposto in esergo secondo la quale “il populismo fa una sorta di resoconto della concettualità politica moderna, nel momento della sua crisi”²⁷⁰ può essere considerata una guida di questa sezione, dove ci confrontiamo con alcuni concetti della tradizione politico-giuridica moderna, indagando la loro persistenza nell’opera di Laclau. Qui si apre un problema, che è una tensione di fondo del nostro lavoro: il populismo non è riducibile all’opera di Laclau – è un fenomeno che può, ed è stato letto in forme molto diverse – e l’opera di Laclau non è riducibile al populismo se è, come abbiamo sostenuto, una teoria generale del Politico. E infatti, la stessa citazione di Preterossi fa riferimento a tratti che egli individua nel populismo come tale, che mettono a nudo la struttura politica moderna oltre la propria auto-narrazione, e lo fa perché – fedele in questo all’insegnamento schmittiano – è nel momento critico che le strutture fondamentali di una certa epoca – della sua concettualità politico-giuridica in questo caso – si mostrano nella loro pienezza. Tuttavia lo stesso Preterossi ci mostra in *Le ragioni del populismo* dai cui la citazione è tratta, come in *Ciò che resta della democrazia* e in *Teologia politica e diritto*, che se c’è qualcuno che ha saputo leggere questa funzione-verità del populismo, che lo connette al Politico, è stato proprio Laclau, e che quindi – senza volersi appiattare sulle sue ipotesi teoriche – è alla sua teoria filosofica del populismo che si deve guardare. Del resto è lo stesso Laclau in *La ragione populista* – laddove applica le sue categorie di lettura del politico, sviluppate in una fase in cui non parlava di populismo, a questo fenomeno – a sostenere che il populismo sia rivelatore della logica del Politico. Se il populismo stesso è una logica politica e non un’ideologia, o una mentalità o ogni altra categoria attribuitagli dalle analisi politologiche, allora possiamo passare dalla comprensione dell’elemento populista nell’ontologia politica all’analisi del Politico e viceversa. Si chiede retoricamente Laclau: “Ma dobbiamo allora dire che il politico è sinonimo di populismo?” e risponde: “Sì, perlomeno nel senso in cui io intendo il populismo”.²⁷¹ Infatti il populismo rappresenta “la strada maestra per comprendere qualcosa

²⁷⁰ G. Preterossi, *Le ragioni del populismo*, «Iride», 2/2017, pp. 599-612, qui p. 600.

²⁷¹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 146.

circa la costituzione ontologica del politico in quanto tale.”²⁷² Assunta questa ipotesi, non stupirà quindi la sovrapposizione fra lo specifico fenomeno politico del populismo a cui si rivolge Preterossi, e la possibilità di indagare la natura del politico in quanto tale, e l’opera di Laclau come luogo in cui questo viene alla luce. Vediamo così che attraverso l’opera di Laclau – nello studio del Politico-populismo – possiamo andare a leggere – ovviamente da una specifica prospettiva teorica – la critica, persistenza e rilettura nella post-modernità di alcuni concetti chiave della modernità giuridico-politica.²⁷³ E questi due concetti, Politico e populismo, riemergeranno alternativamente all’interno della trattazione dei vari temi di questa sezione.

In particolare è estremamente significativo vedere come nel discorso laclausiano persista, in forma apparentemente inconsapevole, una comprensione di alcune logiche della politica nella forma in cui sono state elaborate in momenti importanti e particolarmente intensi del pensiero della tradizione moderna. Se da un lato, in consonanza con le linee filosofiche e politiche in cui si inserisce o che crea (post-strutturalismo, post-marxismo, post-fondazionalismo ecc.), Laclau opera una decostruzione dei concetti della tradizione politico-giuridica moderna, volta a ridurne la pretesa di absolutezza, d’altro canto troviamo sempre una riemersione degli stessi seppur in forma deflattiva, impura e seguendo una logica spettrale. Come abbiamo visto con i problemi di ontologia (politica) generale, relativamente al tema del fondamento del politico e dell’oggettività, anche per quanto riguarda la concettualità più specificamente politico-giuridica, ci troviamo di fronte ad una “secolarizzazione” che però tradisce una permanenza – talvolta non esplicitata – dei medesimi motivi teorici. La sua “resa dei conti” con il pensiero politico e giuridico moderno, delle varie tradizioni della teoria dello Stato e delle istituzioni, così come con il marxismo, è consustanziale alla capacità della sua teoria, come ha sostenuto Preterossi, di traghettare il moderno nel post-moderno,²⁷⁴ mostrando la possibilità della riproposizione in una forma mutata delle stesse istanze e logiche della politica. Spesso tali concetti assumono una torsione teorica (più o meno consapevole) che li spinge fuori del

²⁷² Ivi, p. 63.

²⁷³ Una lettura filosofica del populismo, molto diversa per metodo e risultati da Laclau è stata proposta da N. Merker, *Filosofie del populismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009. Il pregio dell’opera è quella di prendere sul serio il fatto che il populismo possa essere pensato dentro la tradizione moderna della filosofia, il problema a nostro avviso è che le caratteristiche ideologiche e di “opzione mentale” (p. 9) che attribuisce a questo fenomeno sono giustapposte in maniera caotica seguendo un concetto generico, polemico e non scientifico di populismo e riempiendolo di elementi appartenenti sostanzialmente ad una modernità anti-moderna e irrazionalistica. In tal senso anche il riferimento a Schmitt, che ovviamente non manca – come in quasi tutti i lavori polemici e teorici sul populismo – è ridotto ad un teorico del nazionalsocialismo come tribalismo giuridico. (Cfr. Ivi, pp. 136 e sgg.).

²⁷⁴ G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 190.

contesto nel quale sono nati. Ad esempio perde centralità rispetto alla formazione dell'unità politica, al tema della rappresentazione e del popolo, la connessione con la sovranità statale, cornice tradizionale dell'elaborazione teorica della dottrina giuspubblicistica moderna. Pur non essendo Laclau di principio ostile allo Stato – che al contrario viene talvolta rivalutato come terreno privilegiato del conflitto egemonico, contro le tendenze post-moderne a dichiararne l'avvenuto decesso – è evidente che c'è una dislocazione delle logiche del Politico oltre lo Stato e il diritto (ma non era già così nello stesso Schmitt?). Il Politico viene infatti connesso al tema della costituzione di forme di soggettività antagoniste che mettano in discussione l'articolazione differenziale di un sistema sociale-discorsivo stabile, in uno spazio che eccede – ma può includere – le pratiche di costruzione dello specifico ordine statale. Ma anche qui, seguendo la logica del “doppio movimento”, non dobbiamo pensare che il momento antagonistico-polemico con cui vengono riletti tali concetti moderni – fuori dalla logica della sovranità – cancellino lo spettro dell'unità politica come totalità. È la stessa unità equivalenziale che si oppone al sistema che deve pensarsi come parte totale²⁷⁵ (qui la dialettica *plebs-populus*) attraverso l'azione di rappresentazione della totalità, che opera il significante vuoto. In tal senso dentro l'unità polemica dell'equivalenza troviamo la presenza fantasmatica della logica della sovranità, e così la promessa di un nuovo ordine e della sua totalizzazione (fallita, ma non negata come esigenza e come orizzonte mitico). È in tal senso necessario notare come la dislocazione avvenga primariamente sul piano ontologico, nel momento in cui tutti gli ambiti regionali della comprensione della vita associata (economia, società, diritto, teoria dello stato) vengono sussunti all'interno di un'unica cornice teorico-ontologica di iscrizione che è quella della struttura discorsiva del reale. Questo avviene anche per i concetti della tradizione politico-giuridica, che divengono logiche più generali, rispetto alla loro collocazione all'interno di una specifica significazione che sia giuspubblicistica o sociologica o strettamente politologica. Sempre per tornare agli esempi pocanzi fatti, i concetti di popolo o di rappresentazione, divengono logiche della costruzione egemonica del discorso, laddove ovviamente il discorso non è contrapposto ad una realtà pre- o extra- lingustica ma è la stessa ontologia generale (un'ontologia, che come abbiamo già sottolineato è strutturalmente politica).

²⁷⁵ Sul concetto di “parte totale” nella teoria politica e del diritto si deve ovviamente far riferimento a Costantino Mortati e alla sua teoria dei partiti (Cfr. C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1998). Per una ricostruzione complessiva della concezione del partito in Italia fra il XIX e XX sec., letto alla luce di questo concetto, si veda M. Gregorio, *Parte Totale: Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè, 2013.

All'interno di questa nuova cornice teorica quindi possiamo vedere nell'opera di Laclau la persistenza di concetti della tradizione politico-giuridica moderna. Come abbiamo già in parte segnalato i concetti stessi svolgono una funzione diversa rispetto al contesto di pertinenza, però si può anche individuare una forte continuità con la loro interpretazione in una cornice dottrinale più classica.

Nel presente capitolo analizzeremo quindi tre concetti fondamentali della teoria politica e giuridica moderna che a nostro avviso sono centrali nella teoria laclausiana: rappresentanza/rappresentazione, popolo e decisione.

Cercheremo di mostrarne la specifica funzione nel corpus teorico laclausiano, ma anche le connessioni con autori della tradizione moderna che possono così adombrare il debito (più o meno consapevole) nei confronti di questa, così come la sua capacità di rilanciarne alcuni motivi fondamentali nel contesto post-moderno. Nel fare ciò continueremo a tenere come punto di accesso privilegiato (ma non esclusivo) alla lettura del moderno l'opera di Carl Schmitt, sempre nella convinzione già espressa, che il pensiero laclausiano sia da leggere prevalentemente all'interno di quella specifica linea del moderno di cui il giurista tedesco è il massimo esponente.

Prenderemo le mosse dal concetto di rappresentazione/rappresentanza (*representation* in Laclau) punto di articolazione fondamentale del pensiero di Laclau, che ci permette anche di comprendere fino in fondo la logica del significante vuoto a cui abbiamo fatto riferimento in relazione alla costruzione del fronte antagonistico.

Cap. 3) Rappresentanza/rappresentazione

§ 3.1) Critica della trasparenza

Representation è la parola inglese che Laclau usa per riferirsi ad una gamma di concetti, che traduce – allo stesso modo dello spagnolo *representación* e del francese *représentation* – sia l’italiano “rappresentazione” che “rappresentanza”. Il dualismo concettuale italiano – che in ogni caso deriva dal sostantivo latino *reapresentatio* come nelle altre lingue citate – attraversa la complessa pluralità lessicale tedesca, dove il dibattito sullo statuto della rappresentazione/rappresentanza ha avuto il suo centro, culminando nelle riflessioni giuspubblicistiche in epoca weimariana. Infatti la distinzione fondamentale che troviamo nel dibattito tedesco è fra il concetto pubblicistico, linguisticamente di origine latina, *Repräsentation*, e quello privatistico, linguisticamente di origine germanica, *Vertretung*. Come nota Hasso Hoffman in quello che è probabilmente lo studio più importante sul concetto di *Repräsentation* in senso politico-giuridico, questa distinzione e contrapposizione netta fra i due concetti viene tematizzata, spesso in senso polemico, nel dibattito tedesco degli anni ’20²⁷⁶ – si pensi a C. Schmitt e G. Leibholz.²⁷⁷ Questo non significa che questa distinzione concettuale fosse chiaramente sempre operante nelle scienze politiche, giuridiche o sociologiche di lingua tedesca. Il riferimento paradigmatico a questi due concetti non è sempre sovrapposto all’uso linguistico degli stessi.²⁷⁸ Nonostante ciò, nel dibattito che assume questa

²⁷⁶ Cfr. H. Hoffmann, *Rappresentanza/rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 6. Sulla stessa linea scrive Duso: “è nella crisi di Weimar che il pensiero della rappresentanza critica il concetto privatistico della stessa: In tale crogiuolo di pensieri ciò che viene messo in crisi è la diffusa opinione che collega la tematica rappresentativa a ciò che in lingua tedesca è denominato come *Vertretung* o *Stellvertretung*, e cioè la rappresentanza intesa come semplice «stare al posto di», come semplice agire mediante delega, concetto ricavato con una estensione al diritto pubblico di quel rapporto che si ha tra persone nell’ambito del diritto privato. Tale riduzione del concetto è resa impossibile dalla constatazione che il fenomeno rappresentativo è, nella sfera politica, legato al concetto di unità, la quale non può emergere se non attraverso quell’attività del *Formieren*, in cui consiste la rappresentazione.” (G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, p. 29).

²⁷⁷ Cfr. G. Leibholz, *La rappresentanza nella democrazia*, Milano: Giuffrè, 1989.

²⁷⁸ Per citare due esempi che saranno significativi per questo paragrafo: 1) nel contesto di una nozione di rappresentanza di interessi (che tecnicamente possiamo definire *Interessenvertretung*) come quella marxiana, nel momento in cui si deve pensare come rappresentanza universale degli interessi della società tutta si usi l’espressione *allgemeiner Repräsentant* per riferirsi al proletariato. Qui lo slittamento lessicale è giustificato dal passaggio ad una nozione non più strettamente privatistica del concetto, ma il permanere del legame con l’interesse lega alla dimensione privatistica la sua idea di rappresentazione. (Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica*, Newton Compton, Roma, 1975, pp. 93-110, qui, p. 106) 2) Allo stesso modo nel caso di Hegel sopravvive nel modello di Costituzione l’influenza della concezione di *Vetretung* della *ständische Verfassung* di origine feudale che penetra e corregge la Costituzione moderna, ma la ricorrenza concettuale nel riferirsi alla rappresentanza politica è ovviamente *Repräsentation*. Emerge da questi esempi come la distinzione concettuale non segua esattamente quella lessicale.

origine come il fulcro concettuale, si tende a far riferimento a questo dualismo che nel suo libro dedicato a questo concetto, Accarino – per fare un esempio autorevole – descrive così:

Spostandoci sul terreno propriamente politico, osserviamo che molte delle sfumature linguistiche che abbiamo incontrato confluiscono nell'alternativa tra rappresentanza di carattere privatistico (*Vertretung*) e rappresentanza politica (*Repräsentation*): la prima si limita a raccogliere, in certo modo per via sostitutiva o luogotenenziale, una volontà già esistente e determinata; la seconda fonda o crea una volontà unitaria che prima non esisteva.²⁷⁹

Ma la più nota sintesi – derivante proprio dal dibattito weimariano – a cui si deve far riferimento e che ha fatto scuola è la celebre nota schmittiana a *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* dove il giurista di Plettenberg la formula con la sua consueta chiarezza:

Nella parola 'sistema rappresentativo' [*Repräsentativsystem*] rappresentanza [*Repräsentation*] significa la rappresentanza [*Vertretung*] del popolo (razionale) in parlamento. È indicativo della confusione del XIX secolo la parificazione del sistema rappresentativo e del parlamentarismo. Il concetto della rappresentanza [*Repräsentation*] ha una problematica profonda, che ancora non è assolutamente divenuta universalmente consapevole. Per l'interesse della presente trattazione è sufficiente qui parlare soltanto di parlamentarismo e accennare brevemente alla specifica particolarità del genuino concetto della rappresentanza [*Repräsentation*]: essa appartiene essenzialmente alla sfera della *pubblicità* [*Publizität*] (a differenza dell'interinato, della procura, del mandato e così via, che sono originariamente di natura privatistica) e presuppone, tanto nei rappresentati, come nei rappresentanti, come anche in colui *davanti* al quale essa viene rappresentata, una dignità personale (a differenza della rappresentanza di interessi [*Interessenvertretung*], della gestione degli affari e così via). Così, per dare un esempio del tutto chiaro, tipico, nel XVIII secolo, il principe davanti ad un principe viene rappresentato [*Repräsentiert*] dal suo ambasciatore (che deve necessariamente essere nobile), mentre gli affari economici di altro genere vengono curati da un "agente".²⁸⁰

²⁷⁹ B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 21.

²⁸⁰ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 48-9, nota 4. Questa distinzione ovviamente rimane presente e centrale in tutta la trattazione de *La dottrina della Costituzione*.

Se questa distinzione appartiene tradizionalmente all'ambito politico-giuridico (anche se, almeno per quanto riguarda il concetto di *Repräsentation* lo eccede, e di questa eccedenza si nutre la sua ricchezza semantica), in senso filosofico più ampio dobbiamo menzionare i concetti di *Vorstellung* e *Darstellung* che stanno al centro della riflessione della tradizione filosofica tedesca (tra Kant ed Hegel troviamo le riflessioni più importanti) che indirettamente contribuiscono alla definizione anche delle categorie politico-giuridiche, nella misura in cui la concezione della rappresentazione/rappresentanza va oltre lo spazio della politica e delle istituzioni in senso stretto. Detto altrimenti: il problema della rappresentazione concettuale, simbolica, estetica ecc. non è indifferente rispetto al tema della rappresentanza politica per come emerge dal dibattito politico e giuridico.

Pur non facendo riferimento esplicito a questa pluralità lessicale nella lingua tedesca è evidente in Laclau la presenza di un lavoro teorico che da questa può essere illuminato (ci troviamo di nuovo a “forzare” Laclau su un terreno che non gli è proprio per farne emergere meglio la logica fondamentale). Troviamo una critica del marxismo e della concezione liberal-democratica della rappresentanza parlamentare che matura nella proposta di un concetto di *representation* che possiamo intendere come *Repräsentation* che si avvicina più al dibattito weimariano sulla crisi dello Stato borghese di diritto, che alla teoria della rappresentanza politica parlamentare o quella anti-rappresentativa nel marxismo o in alcune tendenze eredi del marxismo, contemporanee a Laclau.²⁸¹ Come segnala infatti Bazzicalupo in un testo in dialogo con Laclau, – con un lessico che non utilizzeremo ma che è interessante in questo contesto – si tratta di riproporre la rappresentazione come “post-rappresentazione” (nel senso di rappresentazione decostruita nella sua pretesa totalizzazione)²⁸² oltre la risposta anti-rappresentativa di quella temperie teorica la cui espressione prassistica individua nel '68, come rivolta dell'immanenza contro la trascendenza, rivolta nietzscheana che diffida di ogni sdoppiamento. Immanentismo che – nota ancora Bazzicalupo – è messo in atto in forma perversa dal neoliberismo. Come abbiamo già visto rispetto alla questione anti-fondazionalismo/post-fondazionalismo – è medesima la forma di relazione che si instaura – la filosofia francese post-strutturalista rappresenta questo momento, che Laclau attraversa e supera.²⁸³ E di questa risposta post-rappresentativa contro la tendenza anti-rappresentativa,

²⁸¹ Pensiamo qui in particolare ai testi su Žižek e Badiou, ora in E. Laclau, *Dibattiti e scontri*, cit.

²⁸² Anche se Laclau non usa questo concetto.

²⁸³ Cfr. L. Bazzicalupo, *La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione*, in M. Baldassari, D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale* cit., pp. 99-111, pp. 99-103.

erede di Nietzsche, ma anche di Marx, la teoria laclausiana della rappresentazione è a nostro avviso la più compiuta proposta nella teoria politica contemporanea.

Il tema della rappresentanza/rappresentazione²⁸⁴ emerge in maniera chiara in *Egemonia e strategia socialista* laddove vengono poste delle basi che rimarranno nella sostanza immutate attraverso vari passaggi, anche se il problema si arricchisce e si definisce, radicalizzando alcuni aspetti tra gli scritti degli anni '90 e *La ragione populista*. La critica del pensiero anti-rappresentativo o dell'idea di una rappresentazione pienamente trasparente – che così tende a scomparire, e trasformarsi in un'incarnazione e infine nell'identità fra rappresentati e rappresentanti – che emerge all'interno della questione del rapporto fra universalità e particolarità, in particolare nel problema hegeliano e marxista della “classe universale” – assumerà, senza superare queste definizioni, la sua più piena potenza all'interno del rapporto fra significante vuoto (per esempio, il leader populista) e l'eterogeneità del sociale con le sue *demands*²⁸⁵ (domande sociali) emergenti. Lungo tutto questo percorso Laclau vede nella finzione rappresentativa un necessario raccordo fra il momento della pluralità del sociale e la necessità della fissazione – la funzione di *Point de capiton* o *Nome-del-Padre* come le definisce con lessico lacaniano – con la sua tendenza logica alla riduzione monistica. Potremmo dire che il processo rappresentativo permette quel lavoro di articolazione, cioè l'emersione di pratiche egemoniche, che limita la proliferazione delle differenze di senso e sociali, definendo un centro, e permettendo di esibire, in una particolarità che viene elevata al rango di rappresentante universale, la possibilità del momento impossibile e necessario della totalizzazione nella “assente pienezza della comunità”.²⁸⁶ Il rappresentante populista – spettro della persona sovrano-rappresentativa dell'assolutismo hobbesiano – si configura così come il punto di ancoraggio che permette la costruzione del popolo attraverso processi politico-retorici di equivalentizzazione. Ma è necessario andare con ordine e mostrare come la nozione

²⁸⁴ In seguito, quando ci si riferirà al concetto laclausiano di *representation* useremo il termine rappresentazione, perché a nostro avviso più adeguato ad abbracciare la generalità del concetto che eccede la rappresentanza politica in senso parlamentare. Chiaramente, quando invece ci si vorrà riferire, a partire dal concetto che Laclau usa, più nello specifico al suo significato di rappresentanza politica useremo questo secondo lemma. Crediamo in ogni caso che il contesto renda sufficientemente chiaro a cosa ci si riferisce.

²⁸⁵ Il concetto di *demand* come è usato da Laclau in *La ragione populista* come l'unità minima di partenza nell'analisi della costituzione delle catene equivalenziali. È ciò che emerge dal sociale, terreno di per sé non strutturato, e a cui nel politico si dà forma attraverso processi di articolazione. Laclau usa questa nozione perché “è ambigua in inglese: può indicare una richiesta, ma può anche indicare un reclamo.” (E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 69) Può essere quindi una richiesta soddisfatta in termini differenziali, ma può essere anche un anello della catena equivalenziale, quindi il punto di partenza della costruzione di un'unità politico-polemica.

²⁸⁶ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 75.

di rappresentazione che Laclau usa positivamente emerge dalla sua critica alla rappresentazione trasparente e unilaterale (dal rappresentato al rappresentante).

Secondo il Laclau di *Egemonia e strategia socialista* il concetto di rappresentazione che troviamo nel marxismo si istituisce sostanzialmente come rappresentanza di interessi, e segue il modello struttura/sovrastruttura, laddove il rappresentante può essere una semplice copia o espressione epifenomenica della natura del rappresentato. Ed in particolare, il rapporto fra il terreno della struttura – l'economico – e quello sovrastrutturale – il politico, nel caso specifico della rappresentanza – riguarda sempre la classe, cioè ad essere rappresentato è sempre un oggettivo interesse di classe. “Visto che il campo dei rapporti di produzione – scrive Laclau – è il terreno specifico di costituzione della classe, la presenza delle classi nel campo politico può essere intesa solo come una *rappresentanza di interessi*.”²⁸⁷ Questo significa che “il terreno della politica non può essere allora che una sovrastruttura, nella misura in cui è il terreno della lotta tra agenti la cui identità, concepita nella forma dell’“interesse”, si è costituita su un altro livello.”²⁸⁸ In questa specifica accezione della rappresentazione, se vogliamo ricondurlo al lessico politico giuridico della dottrina tedesca dovremmo parlare di *Vertretung* o più specificamente di *Interessenvertretung*²⁸⁹ di un gruppo sociale, che nel caso di Marx è individuata nella classe intesa in senso oggettivo, cioè costituita sul terreno dei rapporti di produzione. In tal senso la rappresentanza è solo una trasmissione trasparente di interessi da un ambito dove si costituiscono come qualcosa di oggettivo, allo spazio della rappresentanza politica dove vengono articolati in forme ideologiche diverse. L'identità del rappresentante è – o dovrebbe essere – così legata a questi interessi oggettivi e il meccanismo di rappresentazione funzionerebbe laddove questi è agente, mandatario, in maniera diretta e trasparente gli interessi del rappresentato. Va chiarito che se l'origine e il modello del concetto è privatistico non ne è il suo impiego, per cui non siamo di fronte a un vero e proprio contratto di delega, ma ad una rappresentanza in senso politico che però non comprende la propria eccedenza politica rispetto alla dimensione privatistica e su questa si modella. Cioè ad una

²⁸⁷ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 108. Abbiamo sostituito in questo passaggio la traduzione di *representation* con rappresentanza, laddove veniva tradotto con rappresentazione, peraltro in un altro passaggio del testo, facendo riferimento allo stesso concetto veniva usato proprio “rappresentanza di interessi”: “per quanto riguarda il primo punto è chiaro che, se il soggetto rivoluzionario stabilisce la sua identità di classe al livello dei rapporti di produzione, la sua presenza negli altri livelli può essere solamente una posizione di *esteriorità*, che deve prendere per forza la forma di una “*rappresentanza di interessi*”. (Ivi p. 64).

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Cfr. Carl Schmitt, *La condizione storico-spirituale*, cit., p. 48 n. 4. Si veda sul tema della rappresentanza degli interessi nel contesto giuridico A. Scalone, *La rappresentanza degli interessi*, FrancoAngeli, Milano, 1996 e L. Ornaghi, S. Cotellessa, *Interesse*, Il Mulino, Bologna, 2000, e L. Ornaghi (a cura di), *Il concetto di “interesse”*, Giuffrè, Milano, 1984.

rappresentanza politica intesa in senso riduzionistico. Così questo concetto sovrappone l'idea privatistica della rappresentanza degli interessi trasposto nell'ambito della rappresentanza politica, con il concetto più generale, estetico ed epistemologico, di rappresentazione come copia di un modello, relazione paradigmatica, riflesso di una realtà fondante.

Laclau sta criticando il paradigma sociologico classista, avanzando una proposta di un modello pienamente politico dell'articolazione nella costituzione delle soggettività politiche. Egli vuole infatti scardinare il primato della classe come unità fondamentale che sta all'inizio e alla fine del processo rappresentativo, opponendogli un'idea di rappresentazione come movimento che forma il terreno stesso sul quale le soggettività si costituiscono. Se non esistono interessi oggettivi di classe, se cioè non c'è una netta distinzione fra il terreno dell'economico (struttura) e quello del politico (sovrastruttura), il rapporto di rappresentazione diventa qualcosa di diverso da una mera trasmissione di identità e difesa di interessi delineati su un altro terreno, ontologicamente primario. Solo superando questo modello è possibile comprendere tutti quei fenomeni politici dove c'è un'eccedenza rispetto alla relazione razionalistica della rappresentazione degli interessi di classe. Se infatti pensiamo la rappresentazione come mera trasmissione siamo di fronte ad un concetto che tende alla negazione di sé stesso: tanto più è adeguata la rappresentazione tanto più l'identità dell'intermediario – il rappresentante – tende a scomparire lasciando spazio ad una piena incarnazione della volontà/identità/interesse del rappresentato. Il mandatario o delegato non deve avere nessun tipo di autonomia rispetto a chi rappresenta, perché altrimenti tradirebbe il proprio mandato. Allo stesso modo – e qui agisce lo stesso modello razionalistico – la rappresentazione concettuale di un determinato fenomeno deve essere il più fedele possibile, rendere presente la cosa stessa. In tal senso possiamo dire che il marxismo ha un'epistemologia e una filosofia sociale e politica anti-rappresentativa. Pur accettando – provvisoriamente – la necessità della rappresentazione tanto come rappresentazione concettuale delle categorie del sistema sociale, quanto come rappresentazione politica degli interessi di classe nella società civile e politica borghese, tende al suo superamento.

Il che significa – sul primo piano, di logica ed epistemologia della scienza sociale – che tende al passaggio dalla “rappresentazione” concettuale come *Vorstellung* – che ancora produce una distanza fra la struttura-concetto e la sua rappresentazione – alla “esposizione” della logica immanente del capitale come *Darstellung*, come ha sottolineato Althusser nelle note pagine di *Leggere il capitale*. Con il concetto di *Darstellung*, secondo Althusser, c'è la scoperta in

Marx di un “concetto dell'efficacia di una struttura sui suoi elementi”²⁹⁰ che pensa la piena immanenza del rapporto di rappresentazione, come una messa in scena senza autori né spettatori, dove ci sono solo attori che prendono parte ad una scrittura che fa sé stessa²⁹¹:

il modo di esistenza di questa *messa in scena*, di questo teatro che nello stesso tempo è la sua scena, il suo testo, i suoi attori, questo teatro di cui gli spettatori non possono esserne gli spettatori se non perché prima sono gli attori per forza, impastoiati dai vincoli di un testo e di ruoli di cui essi non possono essere gli autori, poiché si tratta, per essenza, di *un teatro senza autore*.²⁹²

Ciò che coglie qui Althusser è il tentativo di andare oltre la logica dell'apparenza per come si dà ancora nel sistema hegeliano, che pure curva questo momento verso l'apprensione concettuale, pensando la piena immanenza fra logica ed esposizione. Il problema della *Darstellung* in questo senso, come risulta dall'analisi di Spivak nel suo celebre *Can the subaltern speak?*²⁹³ si trova connesso – seppur non sovrapposto – con il problema politico della rappresentanza come *Vertretung*²⁹⁴ laddove si pone il problema della prassi e della coscienza degli agenti storici subalterni. Non è infatti casuale che la filosofa analizzi uno degli scritti più marcatamente storico-politici di Marx, *Il 18 brumaio di Napoleone Bonaparte*.²⁹⁵ Quando Laclau critica la concezione marxista della rappresentazione sicuramente non può non avere in mente anche questo aspetto logico-epistemologico messo in luce da Althusser, uno dei suoi riferimenti teorici per una lunga fase, ovvero l'idea di un automatismo strutturale del quale le rappresentazioni sono ombre che invece possono essere svelate solo nell'eliminazione della distanza fra il movimento dualistico della rappresentazione e lo sviluppo immanente del sistema. Ovviamente qui Laclau si pone in una posizione critica rispetto a questa tendenza anti-rappresentativa che di fatto serve a spiegare una logica che lui definirebbe deterministica e che valorizza la piena immanentizzazione della dimensione esplicativa dei fenomeni sociali.

²⁹⁰ L. Althusser, *Prefazione. Dal “Capitale” alla Filosofia di Marx*, in L. Althusser, E. Balibar, *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 11-76, qui p. 29.

²⁹¹ Il concetto di *Darstellung* in tedesco si usa per riferirsi alle rappresentazioni teatrali.

²⁹² L. Althusser, *L'oggetto del capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, *Leggere il capitale*, cit., pp. 77-214, qui p. 203.

²⁹³ G. C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 66-111.

²⁹⁴ Anche se i due concetti vanno distinti analiticamente, e infatti in un passaggio dello stesso testo Spivak critica Deleuze per non averlo fatto opportunamente (Cfr. Ivi, p. 70).

²⁹⁵ Cfr. Ivi, p. 71 e sgg.

Sul piano invece della rappresentanza di interessi il marxismo, secondo Laclau, pensa il superamento della necessità di agire rappresentativamente nella democrazia borghese attraverso una filosofia della storia dove la piena emancipazione della “classe universale”, che rappresenta gli interessi universali, realizza un mondo sociale in cui non ci sono più distinzioni di classe, quindi di interessi. Si auto-esaurisce così anche la necessità del processo rappresentativo e con questo della politica. In tal senso anche la rappresentazione degli interessi della classe universale, dell’agente storico della trasformazione, tende alla piena trasparenza, o meglio in questo caso abbiamo a che fare con l’immediata presenza dell’universalità nella storia. Se infatti esiste un agente storico – il proletariato come classe – che è portatore di interessi universali, questi interessi non dovranno più essere rappresentati, perché saranno immediatamente presenti nella sua azione storica e nella realizzazione dei suoi compiti universali.

Nel concetto di coscienza di classe, cioè nella ricomposizione del rapporto fra i membri di una data classe e i propri interessi oggettivi, si realizza così l’inveramento-superamento della rappresentazione intesa 1) in senso logico-epistemologico, come comprensione immanente della logica di movimento del sistema capitalistico per cui gli attori si scoprono come parte del processo che non deve più essere rappresentato, ma solo esibito e 2) in senso socio-politico, perché i membri della classe si percepiscono come parte dell’unità universale e non hanno più bisogno di essere rappresentati nella politica, ma prendono parte al processo di trasformazione storica che porrà fine ad ogni politica e quindi alla necessità della rappresentazione.

È quindi nell’unità fra classe e universalità (che si raggiunge nella coscienza della logica della totalità storico-sociale del capitalismo e degli interessi di classe/universali) che può darsi in diverse forme, che il rapporto di rappresentazione si rende pienamente trasparente tendendo alla scomparsa. Così descrive Laclau l’agente storico dotato di universalità, ovvero il proletariato:

[...] la classe così rappresentata non può essere che la classe “per sé”, la prospettiva finalista incarnata dalla cosmo-visione “scientifica” del partito; vale adire, l’agente *ontologicamente privilegiato*.²⁹⁶

Nel marxismo ovviamente questa articolazione fra l’universalità della classe e la contingenza dell’organizzazione politica ha assunto diverse forme. Ad esempio nella concezione del

²⁹⁶ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 121.

partito d'avanguardia "il partito non rappresenta un agente concreto ma i suoi interessi storici, e non esiste alcuna finzione dato che il rappresentante e il rappresentato sono costituiti dallo stesso discorso e sullo stesso piano":²⁹⁷ c'è cioè una relazione tautologica fra classe e partito, che nella misura in cui postula una piena unità che però è fittizia, finisce nell'irrilevanza – non riconosce cioè la distanza rappresentativa, la sua opacità, e quindi la necessità di pratiche articolatorie egemoniche. La conseguenza dell'irrilevanza di questo modello è la costruzione di forme autoritarie di organizzazione politica e quindi il passaggio alla forma del "partito autoritario", laddove la distanza reale fra agenti e rappresentanti è colmata con la coercizione. Se "l'eterogeneità essenziale di alcune posizioni rispetto alle altre (ovvero le fratture caratteristiche della "falsa coscienza")" mostra la distanza fra la classe reale e i suoi interessi oggettivi "l'unità della classe è pensata come un'unità futura"²⁹⁸ e la rappresentazione postulata come trasparente diviene di fatto pura finzione. In questo senso l'opacità del processo rappresentativo, che è in linea di principio rifiutata, torna come relazione di rappresentanza autoritaria, il partito che dovrebbe rappresentare in maniera trasparente l'universalità della classe diviene così invece il pieno plasmatore dell'identità falsamente presupposta. Così "[...] in un'estensione *ad nauseam* del modello della rappresentazione [...] ogni istanza è la rappresentazione di un'altra, fino al raggiungimento del nucleo centrale di classe che si suppone dia senso all'intera serie"²⁹⁹ e il partito si pone come garante di questa trasmissione letterale (o transizione logica) dell'identità e degli interessi di classe dalla struttura alla sovrastruttura.

Per Laclau si deve invece comprendere la natura sempre opaca del processo di rappresentazione, che permette di evitare tanto la credenza fallace nella possibilità della piena incarnazione dell'universalità degli interessi nella classe quanto il suo rovesciamento autoritario. Questo significa però farla finita con l'idea che gli interessi di classe e universali siano già definiti sul terreno economico e quindi pienamente rappresentabili (nel senso della *Vertretung*), e di conseguenza anche con l'immediata conseguenza teorica che passa dalla logica della rappresentazione trasparente alla "dialettica dell'incarnazione".³⁰⁰

Il dispositivo dell'incarnazione è infatti quello che permette di superare la distanza fra "l'universalità dei compiti da eseguire e i limiti di agenti finiti che devono svolgerli"³⁰¹

²⁹⁷ Ivi, p. 194.

²⁹⁸ Ivi, p. 193.

²⁹⁹ Ivi, p. 121.

³⁰⁰ E. Laclau, *Oltre l'emancipazione*, cit., p. 27.

³⁰¹ Ivi, p. 27.

(marxianamente fra la classe reale la sua funzione universale). Il cristianesimo, pur avendo introdotto la dialettica dell'incarnazione, manteneva una distanza mai pienamente colmabile fra questi due momenti (il divino e il mondano), mediata solo in senso rappresentativo dalla rivelazione e dalla figura del Cristo – dove la sua divinità era “garante della rappresentabilità totale”.³⁰² Con la secolarizzazione moderna questa garanzia deve essere immanentizzata, cioè deve essere pienamente colmato l'abisso fra la rappresentabilità della verità universale e la sua presenza nella storia. L'incarnazione in tal senso è il punto di passaggio ancora intermedio dalla funzione rappresentativa – seppur sotto la condizione della piena trasparenza – alla diretta presenza della divinità/universalità nella storia. Gli attori particolari possono incarnare e poi – radicalizzandone la logica interna – direttamente esprimere funzioni universali perché garantiti dalla immanentizzazione del divino come razionalità storica nella misura in cui ne sono suoi agenti. Il momento della realizzazione di questa filosofia della storia è descritto nella formula di una società pienamente riconciliata, o per usare un altro termine, emancipata. È infatti nella società emancipata (come momento della realizzazione di quelli che vedremo essere gli interessi e i compiti universali del proletariato come soggetto storico) che si realizza pienamente la “dimensione della trasparenza”:

se l'alienazione nei suoi vari aspetti – religiosi, politici, economici, eccetera – è radicalmente estirpata, rimane solo l'assoluta coincidenza dell'essenza umana con se stessa e non c'è spazio per nessuna relazione o potere di rappresentazione. L'emancipazione presuppone l'eliminazione del potere, l'abolizione della distinzione soggetto/oggetto e la gestione – senza opacità e mediazione – degli affari comunitari da parte di agenti sociali identificati con il punto di vista della totalità sociale.³⁰³

Qui Laclau mira chiaramente al nesso Hegel-Marx³⁰⁴ e alla specifica idea di secolarizzazione come immanentizzazione del divino che si fa ragione storica. È interessante notare già da qui, come nel problema della rappresentazione riemerge la critica laclausiana alla filosofia della storia moderna nelle sue varianti hegeliana e marxista, di nuovo nell'articolazione del nesso fra immanenza e trascendenza e fra universalità e particolarità. Se pensiamo a questa come teologia politica dell'immanentizzazione della sostanza divina e della sua verità universale, ovvero come sutura aprioristica della distanza fra negatività e conciliazione, fra contingenza e necessità, che elimina la funzione rappresentativa come meccanismo di articolazione

³⁰² Ivi, p. 25.

³⁰³ E. Laclau, *Oltre l'emancipazione*, cit., p. 17.

³⁰⁴ Cfr. E. Laclau, *Oltre l'emancipazione*, cit., pp. 27 e sgg.

egemonico fra attori parziali e il loro impossibile compito universale, possiamo d'altro canto cogliere, sul fronte opposto, il riemergere di una teologia politica moderna rappresentativa anti-dialettica nel solco Hobbes-Schmitt. Si mostra così la contrapposizione fra una teoria della rappresentazione come trasparenza, assicurata dalla presenza dell'universalità nella storia, che tende alla propria negazione nella dottrina secolarizzata dell'incarnazione,³⁰⁵ e una teoria della rappresentazione come gioco sull'abisso della negatività ontologica, della sconnessione originaria fra razionalità e storia. È di nuovo la critica all'imporsi del fondamento – qui inteso in senso apertamente teologico-storico – che mostra al rovescio la necessità della “decisione per la rappresentazione”,³⁰⁶ e quindi di pensare, come vedremo più nel dettaglio, la permanenza di questo concetto della tradizione politico-giuridica moderna in Laclau, spostato tutto sul lato decisionistico della stessa modernità.

Se il meccanismo rappresentativo pensa l'abisso fra universalità e particolarità, e la dialettica dell'incarnazione (prima nella versione cristiana e poi secolarizzata) è un punto di mediazione che inizia a colmare questa distanza, è con il concetto di “classe universale” in Marx che avviene la fine della rappresentazione e con questa dell'abisso fra negatività e fondamento. Nelle “escatologie secolarizzate”,³⁰⁷ tra cui quella marxista, si fa avanti la possibilità di “eliminare del tutto la dialettica dell'incarnazione”³⁰⁸ e con questo la forma rappresentativa. Scrive Laclau:

un'escatologia pienamente razionalistica e secolare deve mostrare la possibilità di un attore universale che stia oltre le contraddizioni tra particolarità e universalità, o piuttosto, un attore la cui particolarità, senza alcun sistema di mediazione, esprime in modo diretto la pura e universale essenza umana. Questo attore per Marx è il proletariato, la cui particolarità esprime l'universalità in modo talmente

³⁰⁵ Su questo punto si apre un problema interpretativo interno alla dottrina teologica della rappresentazione. Infatti Laclau sembra pensare alla dialettica dell'incarnazione del Cristo nella sua forma secolarizzata, in Hegel come mediazione, ma in realtà assumendo direttamente all'idea della realizzazione immanente dell'universalità nel soggetto privilegiato del proletariato come classe universale (marxismo). In questa teoria salta il momento personale-rappresentativo dell'incarnazione, appunto perché al Cristo si sostituisce una concezione razionalistica degli attori storici. Su questo fraintendimento, che nega nella teologia cristiana la funzione rappresentativa dell'incarnazione, perché già vi legge la sua trasposizione secolarizzata, la distanza con Schmitt, ma in generale con la riflessione sulla rappresentazione simbolica, diviene grande. Questo non toglie che nel complesso Laclau proponga una concezione della rappresentazione che a questa tradizione si riconnette, anche se misconoscendo la centralità dell'incarnazione.

³⁰⁶ C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., XIII.

³⁰⁷ E. Laclau, *Oltre l'emancipazione*, cit., p. 29.

³⁰⁸ Ivi, p. 27.

diretto che il suo avvento è concepito come la fine del bisogno di ogni processo di rappresentazione.³⁰⁹

L'idea della possibilità di una piena rappresentazione, che qui è descritta a partire dal teologico, ma che altrove abbiamo visto essere garantita nel discorso marxista a partire dalla natura del rapporto fra classe e interessi oggettivi (e poi, universali), arriva alla negazione della stessa rappresentazione nel concetto di classe universale. È come se nel marxismo il rapporto mandatario di tipo privatistico, universalizzato nella logica degli interessi del proletariato, sia garantito teologicamente da una filosofia della storia razionalistica dell'immanenza. Facendo riferimento a quanto detto sulla teologia politica, l'immanentizzazione della divinità produce una teologizzazione della *Vertretung* così come una teologia politica della trascendenza sovrana produce un'eccedenza simbolica della rappresentazione come *Repräsentation* giuspubblicistica.³¹⁰ Il marxismo segue, con Hegel e con lo spinozismo, la via panteistica della secolarizzazione, il discorso critico di Laclau, inconsapevolmente con Hobbes e Schmitt, pensa una secolarizzazione del Dio teista (seppur assente, come abisso che si apre a partire dalla sua fuga). Ne conseguono due modelli di rappresentazione, uno immanente e uno trascendente (anche se di una trascendenza auto-prodotta dal piano di immanenza), uno del passaggio trasparente degli interessi (universali), che però finisce nella negazione della stessa rappresentazione nell'idea della presentificazione storica dell'universale, e un altro con l'idea invece di un abisso fra particolarità e universalità, quindi di un'opacità da colmare con una finzione rappresentativa.

È infatti con il concetto di "classe universale" che è possibile pensare l'idea di una rappresentanza di interessi, che sono associati tipicamente alla particolarità, alla fazione, al gruppo specifico, che sia invece universale e così superare la scissione fra la parte e il tutto. Laclau a questo, vedremo, opporrà una nozione di parte totale attraverso il concetto lacaniano di *object petit a* e della dialettica *plebs-populus* che tiene insieme una nozione di rappresentazione della totalità, sottraendole però la dimensione di chiusura, mostrando come la sua totalità sia internamente frantumata e incarnata da un oggetto parziale. Per comprendere

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Schmitt scrive qualcosa di affine in *Cattolicesimo romano e forma politica*, quando dice che la moderna razionalità economica degli interessi è una metafisica che non si concepisce come tale, nella misura in cui non comprende la propria origine a partire dall'interiorizzazione e privatizzazione della religione nella riforma. Si crea così una teologia incapace di rappresentazione e pubblicità. In questo testo Schmitt non pensa una secolarizzazione teologico-politica della rappresentazione nella decisione sovrana, e nella forma politica costituzionale dello stato moderno, ma rilancia la capacità rappresentativa della chiesa romana in senso fondazionale. (Cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 56-7.) Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit. pp. 245-247.

fino in fondo questo passaggio è utile analizzare la nozione di classe universale in Marx e nelle sue origini hegeliane e tornare quindi a Laclau.

L'idea del ruolo storico universale del proletariato in Marx, che costituirà un elemento centrale del marxismo come filosofia della storia, è espressa in termini molto espliciti nel celebre articolo *Critica della filosofia del diritto di Hegel – introduzione*. Questo testo vede la luce nel 1844 negli «Annali franco-tedeschi», a differenza dell'opera a cui avrebbe dovuto fare da introduzione, mai pubblicata da Marx, di cui possediamo un'edizione a partire dal 1927, *Per la critica della filosofia del diritto in Hegel*. Non è casuale che il concetto di classe universale compaia proprio in confronto con Hegel, dato che ne è una diretta appropriazione, anche se ovviamente letta in maniera diversa nel contesto di una critica al pensiero hegeliano³¹¹ che in questa fase giovanile lo aveva direttamente influenzato, e che di fatto rimarrà centrale lungo tutta la sua produzione. In questo testo Marx discute l'idea di una “universale emancipazione umana”³¹² a partire dalla società tedesca come una possibilità che vada oltre l'universalismo politico della borghesia, dove la “classe emancipa tutta la società, ma solo col presupposto che l'intera società si trovi nella situazione di quella classe, che posseda quindi, per esempio, denaro e istruzione, o possa acquistarla volendo.”³¹³

Marx critica l'universalismo borghese, e in particolare sviluppa la logica dello ‘stato’ o ceto universale di Hegel, oltre la sua concezione idealistica. Infatti in Hegel lo stato universale (*Algemeiner Stand*)³¹⁴ è la burocrazia, i funzionari pubblici, che partecipano, come ‘stato’, quindi parzialità, dell'universalità dello Stato, facendosi carico e così rappresentando (anche se in un senso distante dalla moderna rappresentazione) i suoi interessi e fini universali. “Lo ‘stato’ universale – scrive Hegel nel §205 dei *Lineamenti di Filosofia del diritto* – ha per sua occupazione gli *interessi universali* della situazione sociale”.³¹⁵ Se gli ‘stati’ (*Stände*) nel sistema hegeliano hanno in generale un ruolo di mediazione fra la particolarità individualistica della società civile e l'universalità dello Stato, “lo ‘stato’ che si dedica *al servizio* del governo, deve avere immediatamente (*unmittelbar*) nella sua determinazione l'universale come fine

³¹¹ Nello specifico K. Marx si confronta nel manoscritto *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (in Id. Opere filosofiche giovanili, Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 13-142 p. 90 e sgg.) con il tema del rapporto fra universalità e particolarità nella scissione fra individuo privato e cittadino (e la specifica forma del burocrate) e il rapporto fra società civile e Stato in Hegel commentando il §303 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, paragrafo che come vedremo a breve è dove viene più ampiamente trattato il tema dello ‘stato’ universale.

³¹² K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 105.

³¹³ Ivi, p. 105-6.

³¹⁴ Sul tema dei “funzionari dell'universale” in Hegel si veda il lungo paragrafo che G. Preterossi gli dedica in *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e Associati, Milano, 1992, pp. 44-67.

³¹⁵ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 167.

della sua attività essenziale”.³¹⁶ Hegel sta dicendo che c’è un particolare ‘stato’ che ha in sé già la funzione universale dell’eticità, in quanto ha come fine gli interessi universali, e quindi è già in qualche modo oltre la mediazione fra gli interessi particolari che devono essere ricomposti nell’universalità dello Stato, attraverso varie forme di mediazione tra le quali una prima unificazione negli *Stände*, parte di quella complessa “membratura”³¹⁷ dello Stato stesso.

Ritornando allo scritto giovanile di Marx, troviamo che non può essere uno ‘stato’ della società borghese a rappresentare questa universalità, tantomeno in quanto rappresentante dei fini dello Stato, visto che i diritti borghesi mascherano la questione sostanziale dell’alienazione nei rapporti di produzione capitalistica. Allora la classe universale può essere solo “una classe della società borghese che non è una classe della società borghese, di uno stato sociale che è la sparizione di tutti gli stati sociali”,³¹⁸ cioè che vada oltre la falsa universalità dei diritti universali affermati in una società divisa in classi. Si tratta di “una classe radicalmente incatenata [...] che ottiene dalle sue universali sofferenze un carattere universale e non accampa nessun *diritto speciale*, perché essa non patisce una *speciale ingiustizia* ma l’*ingiustizia semplicemente* [...] che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società e senza emanciparle a loro volta”.³¹⁹ Questa classe, che è “comune rappresentante” della “società in generale”³²⁰ e dei suoi interessi universali proprio perché nella sua affermazione la società della divisione in classi, cioè dell’oppressione, “va a sciogliersi”, “è il *proletariato*.”³²¹

Cioè solo per quanto riguarda il proletariato – in quanto universalità negativa dell’oppressione – il suo interesse particolare può coincidere con quello universale, e quindi può rappresentare l’universalità immediatamente presente nella storia. Questa concezione è per Laclau alla base dell’idea del proletariato quale classe privilegiata come soggetto articolatore della lotta contro l’oppressione, proprio perché è nella metafisica del lavoro e nella distinzione fra struttura e

³¹⁶ Ivi. 243.

³¹⁷ Si veda il § 279 dei *Lineamenti* (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 224-230).

³¹⁸ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 108.

³¹⁹ Ivi., pp. 108-9.

³²⁰ Ivi, p. 106.

³²¹ Ivi, p. 109. Questa logica è ben descritta in un articolo recente dedicato al tema: “What exactly is a “universal class,” or rather, what does Marx mean by saying that a particular social class constitutes a “universal class”? In essence, a universal class is a class whose particular interests – understood, roughly, as that set of (feasible) socio-political arrangements which would be of most benefit to the members of this class *qua* members of the class – coincide with, or are identical to, the general interests of society (understood along roughly nation–state lines), so that in defending and pursuing its particular interests this class also defends and pursues the interests of society as a whole” Llorente R., *Marx Concept’s of Universal Class: a Rehabilitation*, «Science&Society», 77/8, 2013, pp. 536-560, qui pp. 539-40.

sovrastuttura che radica questa concezione. E infatti, in un passaggio *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx lega ancora più chiaramente l'universalità del proletariato alla sua posizione oggettiva nei rapporti di produzione:

Dal rapporto del lavoro alienato alla proprietà privata consegue inoltre che l'emancipazione della società dalla proprietà privata eccetera, dalla servitù, si esprime, nella forma *politica dell'emancipazione operaia*, non come se si trattasse soltanto dell'emancipazione dell'operaio, bensì, poiché nell'emancipazione di questo è implicita la generale emancipazione umana, anche questa vi è contenuta, in quanto l'intera servitù umana è coinvolta nel rapporto dell'operaio alla produzione, e tutti i rapporti di servitù sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto.³²²

Del resto in questo aspetto la relativa sovrapposizione che Marx stesso esibisce fra il proprio concetto di classe e quello hegeliano di 'stato', ci riporta al senso nel quale è concepita la rappresentazione. C'è cioè alla base della rappresentazione della classe – almeno logicamente, anche se chiaramente in Marx manca tutta l'architettura istituzionale – il modello della rappresentanza degli 'stati' (*Stände*) o rappresentanza cetuale³²³ di origine premoderna che Hegel integra nel proprio modello statale con il paradigma della rappresentazione sovrana che si impone da Hobbes³²⁴ alla rivoluzione francese.³²⁵ Passa cioè in Marx l'idea di una

³²² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id. *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 143-278, qui p. 203.

³²³ Schmitt parla di *ständische Interessenvertretung* (rappresentazione di interessi corporativi) come contrapposti alla *Constitution représentative* (Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 279).

³²⁴ Hoffman, fra gli altri, chiarisce come il passaggio dalla "rappresentanza identitaria" alla rappresentazione moderna, della nazione come totalità, avviene con Hobbes (Cfr. H. Hoffmann, *Rappresentanza/rappresentazione*, cit., p. 476).

³²⁵ Sintetizza Frilli il modello hegeliano: "[...] Hegel, fin dallo scritto francofortese sulla costituzione della Germania, scorge un'essenziale affinità tra la *Repräsentativ-Verfassung* del liberalismo filo-francese e la *ständische Verfassung* dell'antico regime e dell'Impero: entrambe riducono l'universale del diritto pubblico a strumento per l'affermazione di privilegi particolaristici. Così, benché la *Repräsentation* universalistica dello Stato moderno si creda opposta alla *Vertretung* o *Stellvertretung* feudale, basata sulla rappresentanza di interessi particolari, in verità ne eredita i tratti di fondo e gli esiti pratici. La nota al § 303 dei Lineamenti conferma questa critica di lungo corso nel pensiero hegeliano. La «veduta atomistica» per la quale la «massa indivisa» del ceto privato debba partecipare allo Stato «nella forma dei singoli, sia che essi scelgano rappresentanti [*Stellvertreter*] per questa funzione, o che addirittura ciascuno debba egli stesso darvi un voto [...] svanisce già nella famiglia come nella società civile, dove il singolo giunge ad apparire soltanto come membro di un universale» (G. Frilli, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2017, p. 209). Cfr. J.-F. Kervegan, *Sovereignty and representation in Hegel*, «The Philosophical Forum», XXXI, 3-4/2000, pp. 233-247. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 186-235 e G. Preterossi, *I luoghi della politica*, cit. In particolare fra questi ultimi due interpreti di Hegel – Duso e Preterossi – c'è la massima divaricazione nella lettura del sistema del diritto hegeliano in relazione alla moderna dottrina della sovranità e della rappresentazione. Se infatti Preterossi pur ricostruendo la complessa articolazione di mediazioni che compongono lo Stato riconosce una centralità al concetto di sovranità e quindi alla modernità di Hegel, Duso, al contrario, legge in senso più continuista il rapporto con la costituzione feudale e non riconosce una funzione rappresentativa in senso moderno agli 'stati'.

rappresentanza logicamente più affine alla *Vertretung* di carattere mandatario basata sul gruppo sociale, più che una *Repräsentation* che unifica simbolicamente, rappresentandolo, il popolo e la nazione. Ma è la stessa natura della classe, che come il ceto o lo ‘stato’ si costituisce sulla base di interessi condivisi, che implica questo tipo di rappresentazione. Si riproduce quindi, sul piano costituzionale – in riferimento al modello hegeliano – quella contrapposizione onto-teologico-politica che abbiamo segnalato in relazione alla presenza dell’universalità nella storia come immanentizzazione del divino contro il paradigma teologico-politico rappresentativo in senso hobbesiano-schmittiano. Laddove si impone il concetto di interesse alla base della relazione rappresentativa – che sia in senso privatistico-mandatario, costituzionale-cetuale o di classe – arretra il modello della rappresentazione simbolica come momento di formazione delle identità nel pensiero decisionistico moderno, per il quale – con le parole con cui Duso sintetizza il discorso schmittiano sulla rappresentazione – “*Repräsentieren* è *Formieren*”,³²⁶ “natura del rappresentare è dunque di essere una attività formativa: esso appare come l’elemento *formante* della forma politica.”³²⁷

Chiaramente Laclau, ed in questo è erede di Marx e del marxismo,³²⁸ non oblia la dimensione partitica, quindi antagonistica, dell’unità politica, che mina dall’interno l’idea di una rappresentazione prettamente monista del corpo politico, come è ad esempio quella dell’assolutismo hobbesiano, ma anche il modello della rappresentanza della nazione giacobino. Se cioè c’è una critica al modello della classe (e del modello cetuale ovviamente) è perché questa si considera come un’unità formatasi prima di ogni processo di rappresentazione sulla base di interessi oggettivi, svalutando il momento dell’articolazione, e pensando un’universalità immediatamente presente in un soggetto – nella classe o ‘stato’ universale. Ma ciò non significa che si voglia eliminare il portato antagonistico e partitico,

³²⁶ Duso, *La rappresentanza politica*, cit. p. 140, n. 54.

³²⁷ Ivi, p. 157.

³²⁸ Nello stesso passaggio di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* a cui abbiamo fatto riferimento sopra possiamo notare come anche all’interno della logica della classe universale ci sia una dimensione antagonistica (la classe universale è dentro la lotta di classe) contro un’altra classe che è il rovescio polemico dell’universalità della stessa. Scrive Marx: “Perché coincidano la rivoluzione di un popolo e la emancipazione di una particolare classe della società borghese, perché uno stato della società si faccia valere per tutti, tutti i difetti della società debbono trovarsi, a loro volta, concentrati in un’altra classe, un determinato stato dev’essere lo stato contro cui è diretto l’attacco di tutti, quello che incorpora la pastoia imposta a tutti, una particolare sfera sociale deve valere come *il delitto notorio* di tutta la società, così che l’emancipazione da questa sfera appaia come l’emancipazione universale compiuta per opera propria. Perché una classe sia la classe liberatrice *par excellence*, deve per consenso, un’altra classe essere la classe evidentemente oppressiva.” (K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 106) In questo passaggio si scopre una forte affinità con il discorso laclausiano sull’antagonismo anche se poi i punti di distanza fra il comunista di Treviri e il populista argentino si mostrano chiaramente in tutta la critica al concetto di contraddizione che abbiamo visto nel secondo capitolo.

che nel concetto di “lotta di classe” la tradizione marxiana introduce all’interno della strutturazione del sociale, piuttosto si tratta di portarlo alle estreme conseguenze eliminando il principio per cui il proletariato sarebbe la classe predestinata per ragioni oggettive a compiere questa lotta come compito storico. Potremmo dire che quello che ne risulta è sicuramente un superamento dell’idea di trasmissione trasparente dell’identità/volontà/interesse del rappresentato nel rappresentante, cioè una trasmissione tutta affidata al piano dell’immanenza e della razionalità (della letteralità, contro la metaforicità direbbe Laclau), ma al medesimo tempo il modello rappresentativo di carattere simbolico che viene pensato è scisso all’interno, la sua unità è fallita ed abitata dalla pluralità delle identità che l’attraversano, e rimane in qualche modo traccia del fatto che il rappresentante è solo un particolare che è elevato al rango di universale unicamente sulla base di un atto di decisione infondato attraverso un “investimento radicale”.³²⁹

Se abbiamo fin qui seguito il problema della rappresentazione all’interno del marxismo, che è l’interlocutore fondamentale di Laclau nel definire questo tema, si deve anche precisare però – e questo è già chiaramente emerso rispetto al discorso hegeliano, che a differenza di Marx pensa questi problemi dentro una teoria dello Stato – la considerazione di Laclau del tema della rappresentanza in senso parlamentare o più in generale come dimensione formalmente istituzionalizzata. Come abbiamo già detto, il terreno sul quale lavora Laclau – ontologico-discorsivo-politico, potremmo definirlo – lo porta perlopiù a considerare i temi prettamente politico-giuridici come governati da una logica discorsiva essa stessa. Tuttavia questo non significa che la sua teoria non entri in consonanza o in polemica con proposte teoriche che su questo altro piano si sviluppano. In tal senso potremmo dire che la teoria laclausiana della rappresentazione abbia come secondo obbiettivo critico, oltre al marxismo (ma come del resto, quasi sempre accade con il teorico argentino su diversi temi), il liberalismo politico e in questo caso anche certa teoria democratica non liberale. In tal senso, come abbiamo già visto per l’antagonismo, la ripresa di Mouffe della critica anti-liberale di Schmitt è un presupposto non esplicitato³³⁰ presente in tutto il lavoro di Laclau dopo gli anni ’90, e la stessa cosa possiamo vedere rispetto alla questione della rappresentanza. Il teorico politico argentino infatti, nel paragrafo de *La ragione populista* intitolato *I due volti della rappresentazione*, esplicitamente dedicato a questa questione, quando affronta il tema partendo da una

³²⁹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p.67.

³³⁰ Anche se come vedremo in seguito, nel testo *La ragione populista* viene ripresa direttamente Mouffe che riprende a sua volta Schmitt.

prospettiva più strettamente teorico-politica in senso classico, critica la nozione razionalistica della rappresentazione, in alcune varianti democratiche e liberali.³³¹

Ovviamente il primo autore trattato è Rousseau, il quale, pur concependo la volontà generale in senso trascendentale, quindi eccedente rispetto alla concezione prettamente individualistica o di gruppo degli interessi come costituiti a priori rispetto al momento politico, rimane per Laclau un autore che non comprende fino in fondo la costituzione delle identità, proprio perché ha un approccio anti-rappresentativo. In questo senso non è individualista-liberale, la sua anzi è come quella di Laclau una critica democratica del liberalismo, ma per il teorico argentino è insufficiente nella misura in cui non comprende il problema della distanza rappresentativa ineliminabile. Infatti – scrive Laclau – “la teoria democratica, a partire da Rousseau, ha sempre diffidato della rappresentazione e la ha accettata solo come male minore, dando per assodata l’impossibilità di realizzare una democrazia diretta in ampie comunità quali i moderni Stati-nazione.”³³² L’errore della teoria democratica è quella di concepire la rappresentazione in senso puramente unidirezionale: “i rappresentanti devono trasmettere più fedelmente possibile la volontà di chi rappresentano,”³³³ al contrario si cadrebbe in forme di autoritarismo o di potere assolutistico. La democrazia rappresentativa moderna in questo senso insegue un modello impossibile, della trasparenza razionalistica, che misconosce i reali processi di costituzione delle identità attraverso una rappresentazione bidirezionale, anzi considerandoli antidemocratici, quando invece secondo l’analisi di Laclau, sono l’unico possibile meccanismo di funzionamento della democrazia.

Nelle teorie della democrazia novecentesche si rinnova questo errore come credenza nella possibilità dell’esistenza di una volontà costituita prima del processo rappresentativo. In particolare Laclau parla di due modelli della politica che, Mouffe, in *On the political* (un testo dello stesso anno de *La ragione populista*, per cui è evidente che ci sia uno scambio diretto fra i due) aveva definito come evoluzioni di quel pensiero liberale contro il quale Schmitt si

³³¹ Thomassen scrive a proposito della distanza fra Laclau e la teoria classica della rappresentazione (ma qui si dovrebbe aggiungere, nel contesto liberal-democratico): “Laclau goes beyond conventional understandings of political representation in two ways: first, he does not limit representative politics to formal political institutions; and, second, he takes the act of representation to constitute – or construct – what is represented.” (L. Thomassen, *Representing the People: Laclau as a Theorist of Representation*, «New Political Science», 2019 (online), pp. 1-16, qui p. 1).

³³² E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 149-150.

³³³ Ivi, p. 150.

era scagliato con *Il concetto di politico*, e rispetto ai quali questo testo rimaneva ancora utile: il modello aggregativo e quello deliberativo.³³⁴ Scrive Laclau a proposito di questi paradigmi:

La grande difficoltà delle teorie classiche della rappresentazione politica è che la maggior parte di esse concepiscono la volontà del «popolo» come qualcosa di costituito già *prima* della rappresentazione. Questo è ciò che si verifica tanto nel modello aggregativo di democrazia (Joseph Schumpeter, Anthony Downs), che riduce il «popolo» a un pluralismo di interessi e valori, quanto nel modello deliberativo (John Rawls, Jürgen Habermas), che ritrova nella giustizia-equità o nelle procedure dialogiche le basi di un consenso razionale capace di eliminare ogni traccia di opacità dal processo rappresentativo. Una volta che si accettino premesse del genere, l'unico problema che resta da risolvere è come *rispettare* la volontà dei rappresentati. Ma si dà per scontato, ogni volta, che esista una simile volontà.³³⁵

È interessante vedere qui, attraverso la comune critica di Mouffe e Laclau a questi modelli, la prima per rivendicare il Politico, il secondo il pensiero della rappresentazione, il nesso fra questi due aspetti. Mouffe richiama il celebre passaggio di Schmitt, a cui abbiamo già fatto riferimento, sul pensiero liberale come oscillazione polare fra morale ed economia che trascura il momento specificamente politico.³³⁶ Aggiunge Laclau, in piena concordanza con il pensiero schmittiano, il pensiero del Politico è un pensiero della rappresentazione. Senza rappresentazione infatti non è possibile creare identità politico-polemiche, aggregazioni ed unità, cioè mettere in campo pratiche articolatorie egemoniche. E i modelli spoliticizzanti della moderna liberal-democrazia passano sopra a questo aspetto, cioè alla necessità di creare forme di unità politica rappresentativa polemicamente orientate, perché pensano come primari altri terreni, e il Politico – similmente al marxismo – come un derivato, della dimensione giuridico-morale o economica. Attraverso questo confronto vediamo che Laclau e Mouffe si

³³⁴ Scrive Mouffe (e possiamo tenere a mente questa descrizione come quella che ha in mente Laclau all'altezza de *La ragione populista*): "Broadly speaking we can today single out two main liberal paradigms. The first one, sometimes called 'aggregative', envisages politics as the establishment of a compromise between differing competing forces in society. Individuals are portrayed as rational beings, driven by the maximization of their own interests and as acting in the political world in a basically instrumental way. It is the idea of the market applied to the domain of politics which is apprehended with concepts borrowed from economics. The other paradigm, the 'deliberative' developed in reaction against the instrumentalist model aim at creating a link between morality and politics. It advocates want to replace instrumental rationality by communicative rationality. The present political debate as a specific field of application of morality and believe that it is possible to create in the realm of politics a rational moral consensus by means of free discussion. In this case politics is apprehended not through economics but thought ethics and morality." (C. Mouffe, *On the Political*, cit., pp. 12-13).

³³⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 155.

³³⁶ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 157.

specchiano l'uno nell'altro, e il riferimento a Schmitt, esplicito nella prima e nascosto nel secondo, è il punto di unione fra questi due aspetti in relazione ai quali si sviluppa la critica di entrambi al pensiero liberale.

Del resto è proprio in un passaggio de *La ragione populista* che Laclau richiama la critica mouffiana della riduzione della democrazia alla sua versione liberale, che è un altro motivo tipicamente schmittiano.³³⁷ Tradizione democratica (“uguaglianza, identità fra governanti e governati e sovranità popolare”³³⁸) e tradizione liberale (“stato di diritto, difesa dei diritti umani e rispetto della libertà individuale”³³⁹) secondo Mouffe, e secondo Laclau che la cita esplicitamente, sono due momenti distinti che si sono trovati in un rapporto puramente contingente nella modernità. Anche qui è evidente l'influenza, sempre citando le parole di Mouffe del “verdetto tranchant di Carl Schmitt sulla liberal-democrazia” ovvero “la sua tesi che è un regime non attuabile [...] dato che il liberalismo nega la democrazia e la democrazia nega il liberalismo”.³⁴⁰ Qui la politologa belga ci sembra portare all'estremo questa reciproca negazione fra i due concetti in Schmitt, per pensare, oltre Schmitt, il suo specifico rilancio di una contingente articolazione fra democrazia e liberalismo nella democrazia agonista, anche se già nel giurista tedesco – soprattutto se ci si riferisce alla *Dottrina della Costituzione* – era stata tematizzata l'articolazione – in tensione e contraddizione – fra questi due momenti nello “stato borghese di diritto”. In ogni caso è fuor di dubbio che Schmitt abbia pensato, con le sue parole, la necessità “che liberalismo e democrazia vengano separati perché venga riconosciuta l'immagine eterogenea composta che costituisce la democrazia di massa”,³⁴¹ laddove sarebbe possibile, e anzi auspicabile, una democrazia non liberale.³⁴²

Al di là della connessione possibile o meno fra democrazia e liberalismo, il pensiero schmittiano permette di pensare il nesso politico democrazia-rappresentazione oltre il principio liberale parlamentarista, e questo è l'aspetto che qui ci interessa maggiormente. È cioè possibile pensare la democrazia al di fuori dell'idea liberal-democratica che tiene insieme rappresentazione come trasmissione di volontà/interessi e garanzia dei diritti di libertà

³³⁷ J-W. Müller, nel suo fortunato, *Che cos'è il populismo?* (Egea/Università Bocconi Editore, Milano, 2017) ha sottolineato una convergenza fra come viene pensata la contraddizione fra democrazia e liberalismo nei teorici del populismo e in Schmitt (pp. 68 e sgg.)

³³⁸ C. Mouffe, *The Democratic Paradox* Verso, Londra-New York, 2000, p.3. [Trad. nostra].

³³⁹ Ibid. [Trad. nostra].

³⁴⁰ Ivi, p.9. [Trad. nostra].

³⁴¹ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale*, cit., p. 11.

³⁴² Sulla questione della democrazia in Schmitt a confronto con Laclau, cfr. C. Ramas, *El ambiguo concepto de “democracia” de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo*, in C. Ruiz Sanjuán, *Perspectivas del populismo*, Cenaltes, Viña del Mar, 2019.

(almeno logicamente, il punto non è esserne fattivamente contrari). Peraltro, come osserva ancora Schmitt nella nota a *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, la nascita del moderno parlamentarismo nel seno delle monarchie è subito limitato dal tentativo di depotenziare la funzione del parlamento stesso come momento rappresentativo della nazione in senso unitario. Si cerca cioè, nello Stato liberale, di limitare il modello di rappresentazione che dal sovrano hobbesiano transita nel giacobinismo, riproponendo un'idea di rappresentanza parlamentare modellata su quella della “rappresentanza cetuale degli interessi [*ständischen Interessenvertretung*]”.³⁴³ Questa singolare alleanza agli albori del moderno parlamentarismo fra principio liberale dell'interesse individuale e concezione feudale della rappresentanza cetuale serve proprio a depotenziare la dirompenza del potere costituente rivoluzionario, tanto rispetto all'assetto politico quanto alle rivendicazioni più socialmente radicali interne ai movimenti democratici.³⁴⁴ Al contrario alla base del principio democratico c'è quel nesso, non liberale, e contrario al suo razionalismo intrinseco, fra costruzione del popolo e rappresentazione, che nella (e contro la) contemporanea spolitizzazione neoliberale (e neo-feudale, per certi versi) il populismo esibisce così bene, al di là della sua contingente articolazione istituzionale che può convivere con forme liberal-democratiche di governo. Ciò non significa che Laclau non si posizioni politicamente dalla parte dei diritti di libertà e politici, ma riesce a pensare, grazie alla sua teoria della rappresentazione – come Schmitt – il principio democratico nella sua indipendenza concettuale da questi e dal meccanismo della rappresentanza parlamentare in senso stretto. Questa eccedenza della rappresentazione rispetto alla dimensione formalistica della rappresentanza parlamentare, e quindi della democrazia rispetto al liberalismo, può essere pensata in termini teologico-politici – da Schmitt – o prevalentemente affettivi, linguistici e psicoanalitici, almeno ne *La ragione populista* – da Laclau – ma in entrambi i casi è il momento simbolico – di contro al razionalismo – ad assumere centralità nel processo rappresentativo. Laclau tematizza la medesima eccedenza simbolica del politico che troviamo nella teologia politica, a partire da concetti diversi, spesso connettendoli: dalla surdeterminazione althusseriana nella sua giovanile teoria dell'ideologia,³⁴⁵ all'egemonia gramsciana, alla teoria del significante vuoto, fino all'investimento radicale nel populismo.

³⁴³ Ivi, p. 49, n. 4.

³⁴⁴ Sul rapporto fra potere costituente e rappresentazione, a partire dalle letture contemporanee della modernità, si veda F. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica: per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2009.

³⁴⁵ Cfr. E. Laclau, *Politica e ideologia nella teoria marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Castelvechi, Roma, 2021.

Ci troviamo sempre di fronte ad un'eccedenza rispetto al momento della mera connessione razionalistica fra interessi e politica.

Attraversate le critiche alle concezioni della rappresentanza/rappresentazione nel marxismo e nella teoria liberal-democratica possiamo descrivere l'elaborazione positiva del concetto di cui Laclau fa uso nella propria articolazione teorica, a partire dal tema del significante vuoto e dell'antagonismo, nel rapporto fra universalità e particolarità, fino alla formulazione della teoria del populismo laddove si mostra la centralità dell'investimento libidico verso un leader. Questa idea di rappresentazione eccedente la rappresentanza politica, e oltre il modello marxista della rappresentazione di interessi di classe come interessi universali, è a nostro avviso aderente alla nozione di *Repräsentation* per come emerge dal dibattito giuspubblicistico tedesco di epoca weimariana, in particolare attraverso Schmitt e la sua teologia politica e in alcune letture contemporanee che a questo si rifanno. Gioverà ribadire che anche in questo caso non stiamo commentando un'appropriazione diretta ma svolgendo un confronto teorico che eccedendo le coordinate fornite dallo stesso Laclau ne possa illuminare in un senso più ampio il suo significato.

§ 3.2) Dell'opacità, ovvero come funziona la rappresentazione

Per Laclau la rappresentazione è intrinsecamente opaca, non è un processo trasparente, il quale, come abbiamo visto, finirebbe verso modelli che negano la necessità stessa della rappresentazione. Al contrario è proprio perché non c'è nessuna identità/volontà/interesse universale o di parte già costituita su un altro terreno, che possa essere rappresentata/o nella sua piena trasparenza, che si rende necessaria la rappresentazione. La cosa rappresentata è sempre un'assenza o un'eccedenza, qualcosa che va oltre la datità di un'identità piena e costituita. Duso, nel saggio già citato, scrive— seguendo la concezione schmittiana della rappresentazione di *Cattolicesimo romano e forma politica* — che “solo l'idea può essere rappresentata”,³⁴⁶ cioè che solo qualcosa che non ha la caratteristica della presenza reale, empirica, ha in sé quella trascendenza che permette quel processo di unificazione rappresentativa. Anche l'idea tuttavia, se intesa in senso platonico, ha lo statuto ontologico della presenza, seppur trascendente rispetto all'empiria, e la sua rappresentazione pur essendo prevalentemente legata all'elemento visivo, può essere intesa razionalisticamente come

³⁴⁶ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 193. Scrive Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica*: “Nessun sistema politico può durare, anche soltanto per una generazione, con la sola tecnica della conservazione del potere: *al politico inerisce l'idea*, dato che non c'è politica senza autorità, né c'è autorità senza un ethos della convinzione.” (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 37).

letteralità, trasmissione razionalistica, transizione logica. E non è un caso infatti che il concetto di rappresentazione schmittiano richiamato da Duso sia proprio quello di *Cattolicesimo romano e forma politica*, dove la rappresentazione è concepita non in senso decisionistico ma in senso sostanziale, garantita dalla verità dell'incarnazione del Cristo di cui la Chiesa si rende rappresentante, anche se – e su questo forse è dove c'è massima divaricazione fra le due posizioni – in Schmitt l'“idea” è pura metafisica anti-razionalistica. In sostanza, il concetto di “idea” pur cancellando l'ipotesi di una rappresentazione come rapporto fra rappresentanti e rappresentati empirici, non rende fino in fondo l'assenza radicale presupposta alla finzione rappresentativa, cioè la spettralità dell'idea stessa – seppur Duso sembra talvolta incline a darne una torsione anti-sostanzialistica.³⁴⁷ In ogni caso questa concezione per la quale solo qualcosa che non ha la condizione della presenza possa essere rappresentato, è sicuramente presente in Laclau, e lo colloca all'interno di questa tradizione. Rovesciando la formulazione – in maniera apparentemente paradossale rispetto a ciò che abbiamo detto, ma pienamente comprensibile nella logica decostruttiva – possiamo dire con le parole di Thomassen che “per Laclau non c'è niente dietro alla rappresentazione, o per essere più precisi, non c'è niente di extra-rappresentativo”.³⁴⁸ Se vogliamo far riferimento a Schmitt, dobbiamo pensare il passaggio dalla rappresentazione sostanziale della Chiesa a quella decisionistica della sovranità secolarizzata, per cui ciò che esiste è sempre rappresentazione di un'assenza, di qualcosa che non può darsi come piena presenza.³⁴⁹ In Laclau si vedrà che ad essere assenti sono la totalità, la pienezza e l'universalità. La rappresentazione è proprio quel processo che li rende presenti attraverso un particolare che viene investito di quell'eccedenza trascendente (che deriva da un investimento, quindi da un trascendimento immanente). Tuttavia non è possibile una transizione logica dall'idea assente alla realtà presente, ma solo una sua rappresentazione simbolica. È proprio la sua radicale impossibilità a darsi come qualcosa di presente che implica la necessità del processo

³⁴⁷ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 54.

³⁴⁸ Thomassen L., *Representing the People*, cit., p. 7. [Trad. nostra].

³⁴⁹ Questo passaggio schmittiano da *Cattolicesimo romano e forma politica* al decisionismo “moderno” è analizzato da Galli, il quale coglie bene lo svuotamento sostanziale, che però non implica la perdita della centralità del nesso fra idea e rappresentazione, che non è altro che quel meccanismo decostruttivo che abbiamo qui descritto: “Della distanza che intercorre fra il modello politico di Cattolicesimo romano e quello 'laico' elaborato da Schmitt è testimone anche il termine 'politico' come neutro, che in Cattolicesimo romano ha la sua prima occorrenza schmittiana. Qui il 'politico' designa infatti l'origine della politica laica, ma solo nel suo lato ideale e eccedente; dagli scritti giuridici e politici di Schmitt, invece, il 'politico', pur sempre contrapposto alla moderna riduzione della politica a tecnica, esprime dell'origine il lato non solo ideale ma anche, modernamente, quello eccezionale. La forma politica laica non può essere mera imitazione della Chiesa, né ripropone il nesso cattolico Bene/Potere, ma è tutta interna alla modernità, l'epoca dell'eccezione in cui il Bene non è rappresentabile come presente, ma solo come Idea di ordine assente.” (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 250).

rappresentativo. E questa pienezza che non si presenta, che è la nostalgia di qualcosa che non è mai stato, è la pienezza della comunità, della società riconciliata con sé stessa, che farebbe cessare ogni evento di dislocazione ed antagonismo. La negatività ontologica abita anche il concetto di rappresentazione: l'andar via del fondamento (o in senso teologico-politico moderno: di Dio) e la riaffermazione della sua necessità – il doppio movimento descritto nel primo capitolo – è reso possibile proprio dalla finzione rappresentativa che funziona come un ponte sull'abisso fra universalità e particolarità, fra presenza e assenza. Il meccanismo rappresentativo si lega quindi al ruolo che il significante vuoto assume nei processi egemonici di costruzione di catene equivalenziali. Il significante vuoto ha cioè una funzione rappresentativa (e con ciò formativa) rispetto alle particolarità che trascende e alla loro connessione nella costituzione di un fronte antagonistico. Possiamo così portare fino in fondo l'analisi iniziata nel paragrafo sull'antagonismo rispetto alla dialettica universalità e particolarità e alla produzione del significante vuoto, e di qui arrivare a definire la logica della rappresentazione in Laclau.

Abbiamo visto che ogni sistema/unità si costituisce attraverso un'antagonizzazione di qualcosa che esclude tutta una serie di particolarità o *demands*, istanze di rivendicazione sociale, che nel loro essere escluse entrano in una relazione di equivalenza, sono interscambiabili di fronte al limite esclusorio. Si creano, attraverso l'equivalenza, due fronti in un rapporto di esclusione reciproca, ma se il sistema differenziale già costituito in qualche modo è pensato come già dotato di una sistematicità unitaria (sempre minacciata da ciò che esclude, ma relativamente strutturata), il fronte che deve sovvertirlo deve creare una nuova unità, deve avere un principio formale di unificazione e di omogeneizzazione, senza il quale non riuscirebbe a costituirsi. Altrimenti le singole particolarità permarrebbero in una condizione di pura eterogeneità o sarebbero assorbite come momenti differenziali del sistema, mentre in una situazione specificamente politica si devono creare due fronti – il cui confine, come abbiamo visto, può fluttuare e trasformare così le identità in conflitto – che nel caso del populismo verranno letti come popolo/*élites*. Questo principio deve in qualche modo rappresentare un'universalità/totalità, senza la quale il sistema non riesce a costituirsi. C'è cioè in Laclau, come è stato già detto, la necessità costante di pensare ogni unità strutturalmente parziale come trascendente la sua particolarità in una totalizzazione e universalizzazione. “Sebbene la pienezza e l'universalità della società siano irraggiungibili –

scrive Laclau – la loro necessità non scomparire: si mostrerà sempre attraverso la presenza della loro assenza”.³⁵⁰

Questa pienezza spettrale è l’idea dell’unità politica che si mostra in primo luogo come necessità dell’ordine. “La mancanza comunitaria” – che è strutturale, perché non esiste un’articolazione immanente delle aggregazioni umane (un fondamento sociale, di diritto naturale ecc....) – “si esperisce come privazione”, e “questa è la ragione per cui la mancanza sociale sarà vissuta come disordine, come disorganizzazione.”³⁵¹ Questa radicale disarticolazione – che è assunta come un caso limite e si dirà infatti che nella realtà non si arriva quasi mai a questi casi di pura anomia – è in Laclau il punto di partenza dell’analisi. Non è infatti una coincidenza che in questo senso la funzione rappresentativa abbia un ruolo formativo come lo è in Hobbes, dove infatti si parte dall’anomia dello stato di natura. Potremmo dire che lo stato di natura hobbesiano è da Laclau trasfigurato nell’universo della piena instabilità semantica.³⁵² E la necessità di ristabilire un ordine a partire dal disordine, che si è mostrata come esigenza ontologica, si manifesta anche come esigenza politica interna alla rappresentazione: c’è cioè qualcosa di simile alla “coazione all’ordine” che secondo Galli abita il moderno. Per Laclau “l’esperienza di un disordine radicale rende *qualunque* ordine preferibile alla continuità del disordine. L’esperienza della mancanza, dell’assenza di pienezza nelle relazioni sociali, trasforma l’ordine nel significante di una pienezza assente”.³⁵³

Ovviamente qui non c’è l’idea di un ordine qualunque esso sia come orizzonte programmatico-politico. La pienezza della comunità, cioè la sua esistenza conciliata, esiste solo come mancanza, spettro e orizzonte mitico. In tal senso qui è chiaro che Laclau quando parla di “società riconciliata con sé stessa”, “pienezza della comunità” ecc. fa riferimento all’idea universale di giustizia che le ideologie moderne, ed in particolare il marxismo, portano con sé. C’è cioè il tentativo di salvare i contenuti del moderno in una forma deflattiva e post-fondazionale, pensandoli come orizzonti ideali rispetto ad una loro realizzazione spuria come possibile risultato politico contingente, e non come garantiti teleologicamente. In questo senso una teoria radicalmente costruttivistica e negativa salva dalle positivizzazioni del bene

³⁵⁰ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 71.

³⁵¹ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, cit., p. 113.

³⁵² A. Arato sostiene nel suo *Political Theology and Populism*, «Social Research», 80, 1/2013, pp. 143-172, che il punto di partenza di Hobbes e Laclau, sia il medesimo, ovvero “the assumption of Hobbesian “radical disorder” or radical heterogeneity” e quindi pensa il funzionamento della comunità politica allo stesso modo: “order and homogenization can only move from the representative to the represented” (p. 161).

³⁵³ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 79.

che per Laclau porterebbero al totalitarismo e all'imposizione autoritaria della giustizia, ma c'è anche la convinzione che la necessità dell'articolazione egemonica (che di per sé può mirare a qualsiasi ordine) sia conciliabile con un processo di progressiva trasformazione della società in senso democratico e socialista, ed anzi ne sia condizione necessaria.

Quindi per Laclau c'è la necessità di un significante universale che significhi una pienezza mancante della comunità affinché si possa produrre quell'effetto di unificazione/omogeneizzazione non aprioristico, che lasci aperta la catena delle *demands* particolari (ed è questo a renderlo universale).³⁵⁴ Questa funzione è svolta da un significante vuoto che è “una domanda particolare” che è investita di “una funzione di rappresentazione universale”, “‘nome’ di una più vasta varietà di effetti equivalenziali che si irradiano nell'intera società”, “capace di fornire coerenza alla catena di equivalenze e allo stesso tempo, di tenerla indefinitamente aperta”³⁵⁵ Quindi il significante vuoto è un particolare che si svuota dei propri contenuti e della propria specifica identità per svolgere la funzione di rappresentante dell'universalità. Nel fare questo trascende i singoli contenuti, e scinde la propria identità fra l'essere un particolare e la sua funzione universale. Senza vuoto cioè non si darebbe trascendenza, perché il significante rimarrebbe legato a certi contenuti specifici e non potrebbe svolgere questa funzione rappresentativa unificante. Perché altrimenti, un significante legato ad un significato determinato, pensato come universale, ci farebbe ricadere in una forma di essenzialismo come quello marxista. Si arriverebbe ad un'idea sostanziale di bene che avrebbe l'effetto di sutura rispetto all'apertura del sociale.

Già in *Il soggetto della politica, la politica del soggetto*, articolo confluito in *Emanicipazione/i*, Laclau, pur non occupandosi direttamente del populismo come problema teorico, porta come esempio il peronismo, ma non parlando, come farà, del nome del leader, ma di “simboli popolari”.³⁵⁶ È evidente che Laclau pensando questa logica di unificazione politica della pluralità del sociale, abbia già in mente il ruolo articolatore della figura di Perón e quindi l'esempio del populismo di cui si era del resto già occupato in *Politica e ideologia nella teoria marxista*, dove – ancora in termini althusseriani – parlava di “condensazione” e “surdeterminazione”.³⁵⁷ Nel peronismo, ci dice Laclau, nel saggio degli anni '90:

³⁵⁴ Ivi, p.75.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ivi, p. 72.

³⁵⁷ Cfr. E. Laclau, *Politica e ideologia*, cit., Il concetto di surdeterminazione è una prima approssimazione all'idea di una momento – in questo caso una contraddizione sociale, ma possiamo intenderla anche nel senso della *demand* – che ha un effetto trascendentale rispetto all'insieme delle contraddizioni sociali, le trasforma nella loro identità.

[...] il fatto che i simboli di un gruppo particolare a un certo punto assumano una funzione di rappresentazione universale certamente dà potere egemonico a quel gruppo; ma dall'altra parte, il fatto che questa funzione di rappresentazione universale sia stata acquisita al prezzo di indebolire il particolarismo differenziale dell'identità originale, conduce necessariamente alla conclusione che questa egemonia sarà precaria e minacciata. La logica selvaggia per cui si svuotano i significanti dell'universalità attraverso l'espansione delle catene equivalenziali vuol dire che nessuna limitazione fissa e particolare dello slittamento del significato sotto il significante sarà assicurato in modo permanente.³⁵⁸

In *La ragione populista* riprenderà l'esempio peronista, e del suo eccessivo svuotamento di significato (diventando un significante pigliatutto) per parlare dei rischi interni nel processo di equivalentizzazione e rappresentazione attraverso significanti populistici.³⁵⁹ L'esempio peronista ci permette di comprendere come la logica di produzione di omogeneità attraverso lo svuotamento sia una funzione necessaria ma non possa che produrre forme di unità contingenti, precarie e mai garantite. È il tipo di unità del processo egemonico per come descritto da Gramsci, laddove “la classe egemonica” – come superamento della classe corporativa (definita sul terreno degli interessi economici specifici) – “può diventare tale solo collegando un particolare a un'universalità che lo trascende”.³⁶⁰ Per Laclau il fatto che per Gramsci solo una identità specifica, quella di classe, possa assumere questo ruolo articolatore come soggettività universale, è un residuo essenzialista marxista, da superare. E infatti nella logica post-fondazionalista dell'articolazione “questa dimensione di universalità raggiunta attraverso l'equivalenza è molto diversa dall'universalità che risulta da un'essenza soggiacente o da un principio a priori incondizionato”.³⁶¹ Detto in altri termini la rappresentazione che si dà a partire dal vuoto non è la rappresentazione dell'universalità piena come sostanza della storia che aveva criticato nell'hegelo-marxismo.

Questa dialettica fra particolarità e universalità è esemplificata da Laclau ricorrendo al concetto lacaniano di *objet petit a* che in *La ragione populista* è analizzato a partire dalla lettura di J. Copjec.³⁶² Il punto ontologico di partenza è “la scissione iniziale tra *das Ding* (la Cosa), la pienezza irrecuperabile, e ciò che è rappresentabile.”, laddove “la Cosa perduta non

³⁵⁸ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 74.

³⁵⁹ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 203-210.

³⁶⁰ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 82.

³⁶¹ Ivi, p. 73.

³⁶² Laclau fa riferimento all'opera di J Copjec, *Imagine There's no Woman. Ethic and Sublimation*, MIT Press, Cambridge (USA), 2004.

è un'impossibilità del pensiero, ma un vuoto dell'Essere.”³⁶³ Questa relazione fra la necessità di simbolizzare l'oggetto della pulsione, e l'impossibilità della sua rappresentazione, si struttura come la relazione fra universalità impossibile e particolarità, che abbiamo appena visto. L'*objet petit a* (o anche il *valore-seno*) sono particolarità che rientrano nel campo della rappresentabilità che però vengono elevate alla dignità della Cosa. Cioè la pienezza del rapporto con la Madre, pienezza strutturalmente assente, impossibile, mitica, è incarnata da un oggetto parziale della pulsione che “cessa di essere una parzialità che evoca una totalità, e diventa – per usare la nostra terminologia – il *nome* della totalità”.³⁶⁴ “La logica dell'*objet petit a* – ci spiega Laclau – e la logica egemonica non sono soltanto simili: sono identiche.”,³⁶⁵ cioè si tratta della medesima scoperta di carattere ontologico-politico:

La mitica totalità della diade madre/figlio corrisponde alla pienezza irrealizzabile evocata qui – come suo opposto – dalle dislocazioni prodotte dalle domande insoddisfatte. L'aspirazione alla pienezza o integrità non scompare definitivamente, ma viene trasferita a oggetti parziali che sono gli oggetti delle pulsioni. In termini politici, è esattamente ciò che abbiamo indicato come relazione egemonica: una certa particolarità assume il ruolo di un'universalità impossibile. Poiché il carattere parziale di questi oggetti non dipende da una storia particolare, ma è inerente alla struttura stessa della significazione, l'*objet petit a* di Lacan è l'elemento chiave di un'ontologia sociale. L'intero sarà sempre incarnato da una parte: non c'è universalità che non sia egemonica. Ma c'è anche di più: come negli esempi dei primi piani e del «valore-seno» del latte discusso da Copjec, non c'è nulla nella materialità delle diverse parti che predestini l'una o l'altra a fungere da totalità.³⁶⁶

Logica egemonica e discorso psicoanalitico sono la medesima cosa, similmente a come la logica egemonica e decostruzione si rimandano reciprocamente nello scoprire il carattere contingente di ogni relazione di senso/sociale.

A partire da questo movimento logico-ontologico, nella relazione fra universalità e particolarità, per Laclau, una volta spodestato dal trono un naturale e predestinato rappresentante per sangue e mandato divino e le sue forme secolarizzate (la classe universale marxista), la funzione universalizzante del rappresentante/significante vuoto diventa

³⁶³ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 106.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ivi, pp. 109-110.

³⁶⁶ Ivi, p. 108-9.

contendibile. L'universalità infatti, "per quanto riguarda il contenuto [...] non ne ha uno proprio ma solo quello che gli viene dato da un'articolazione transitoria delle domande equivalenziali",³⁶⁷ e "nella misura in cui nessun contenuto specifico è predeterminato a riempire il vuoto strutturale, è il conflitto fra i vari contenuti nel loro sforzo di giocare questo ruolo di riempimento a rendere visibile la contingenza della struttura".³⁶⁸ In sostanza è solo la contesa egemonica che può dirci chi sarà il legittimo (provvisorio) rappresentante dell'universalità e dell'unità politica, chi incarna quella pienezza assente della comunità rendendola fittiziamente presente. Ciò significa, hobbesianamente e schmittianamente, che c'è una circolarità fra effettività del potere e legittimità: è legittimo il potere che è effettivo – laddove però per Laclau l'effettività è descritta in termini di capacità egemonica, cioè fondata sul tema della costruzione del consenso come unità rappresentativa. Questa de-sostanzializzazione del momento della legittimità, che produce un vuoto che deve essere colmato in forma rappresentativa è chiaramente anche il segno del suo indebolimento, cioè del fatto che il momento critico della riemersione del Politico è sempre possibile, o detto altrimenti, che il potere costituente diviene una condizione latente di ogni ordine costituito. In *La ragione populista*, criticando Lefort, chiarirà meglio cosa significa il vuoto del significante vuoto, che non deve essere pensato come un luogo – in senso istituzionale – ma come una funzione che si lega di volta in volta a diversi contenuti. Scrive Laclau:

Il vuoto non indica soltanto una vacanza; al contrario, c'è vuoto perché quella vacanza mette in luce la pienezza assente della comunità. Vuoto e pieno sono, in ultima analisi, sinonimi. Ma questo pieno/vuoto può esistere solo se viene incorporato in una forza egemonica. E ciò significa che il vuoto circola tra il luogo e i suoi occupanti, che si contaminano reciprocamente. Ecco perché la logica dei due corpi del re non scompare affatto nella società democratica: non è vero che il corpo immortale del re sia rimpiazzato dal puro vuoto. Questo corpo immortale rinasce, ogni volta, nella forza egemonica. Ciò che cambia con la democrazia, rispetto agli *anciens régimes*, è che in questi la rinascita aveva luogo in un unico corpo, mentre oggi trasmigra in una grande varietà di corpi. Ma la logica dell'incorporazione continua a operare pure in uno Stato democratico e in talune circostanze può acquisire una notevole stabilità.³⁶⁹

³⁶⁷ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 73.

³⁶⁸ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, cit., p. 111.

³⁶⁹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 162.

Questa tesi laclausiana è implicitamente teologico-politica nella misura in cui afferma che la struttura istituzionale della democrazia moderna non elimina la necessità della presenza di un corpo immortale – che ora è del significante vuoto, non più del sovrano – che sopravvive come una pienezza assente, quindi vuoto, e come funzione del suo riempimento attraverso pratiche di egemonizzazione.³⁷⁰ C'è quindi schmittianamente una continuità formale fra la funzione rappresentativa pre-moderna e quella moderna, laddove però ciò che avviene è uno svuotamento dei contenuti sostanziali mai rimpiazzabili in maniera stabile. Qui Laclau mostra di andare molto oltre l'idea parlamentarista di rappresentanza, intendendola in quel rapporto che persiste nel tempo, fra unità politica e la necessità della sua rappresentazione.³⁷¹ In questo passaggio si mostra anche lo slittamento dagli scritti degli anni '90, dove la centralità era attribuita al rapporto fra vuoto e universalità, verso la trattazione del populismo, e della centralità del corpo del leader nella rappresentazione della stessa unità politica. L'incorporazione (*embodiment*)³⁷² non è la stessa cosa dell'incarnazione (*incarnation*)³⁷³ di cui abbiamo parlato con riferimento al medesimo tema nel marxismo. Nella secolarizzazione della dialettica dell'incarnazione si preparava già il terreno per una scomparsa della trascendenza rappresentativa, mentre qui ci parla di un processo di continua incorporazione, per la quale diversi particolari prendono il posto dell'universale rappresentante, ovvero della persona immortale del sovrano (quella che non perisce con il corpo mortale). Il significante vuoto, un particolare svuotato della propria universalità, “incarna (*to embody*) nella sua particolarità una pienezza irrealizzabile.”³⁷⁴ Non c'è quindi una secolarizzazione che dissolve la distanza rappresentativa immanentizzando la divinità/universalità nella storia, ma persiste una logica dualistica e trascendente, di sdoppiamento, rappresentativa, nel senso della permanenza della distanza e dell'opacità fra il rappresentante e il rappresentato, fra la

³⁷⁰ Sulla questione del corpo morta e immortale del sovrano si veda ovviamente E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

³⁷¹ Come ha scritto Bazzicalupo nel saggio già richiamato: “la rappresentazione rimanda più che a una forma di esercizio del potere (la delega rappresentativa) a un dispositivo concettuale che ha permesso nella modernità il passaggio dal molteplice all'uno e l'emergenza del protagonista dell'agire politico, il popolo, cardine della democrazia, che solo attraverso il delicato meccanismo rappresentativo passa dalla frammentazione incoerente del *bios* alle forme e al nome di popolo.” (L. Bazzicalupo, *La rappresentazione politica*, cit., p.100).

³⁷² Sul tema dell'*embodiment* nella teoria del populismo di Laclau cfr. L. Sabsay, *Beyond Populist Borders, Embodiment and the People in Laclau's Political Ontology*, «Theory and Event», 23/3, 2020.

³⁷³ Segnaliamo qui la differenza lessicale solo per far riferimento a due concetti differenti che hanno un significato teorico diverso e per rendere conto delle due traduzioni diverse. Tuttavia la differenza lessicale non è sempre ancorata a quella concettuale. Piuttosto ci sembra che nei casi in cui parla di *incarnation* faccia diretto riferimento alla secolarizzazione del concetto cristiano, mentre quando parla di *embodiment* sia usato in senso più generico. Una differenza teorica, come cercheremo di argomentare, c'è, ma non sembra ancorata alla seppur presente differenza concettuale. E prova di questa sconnessione è che il traduttore italiano si è trovato in altri passaggi – correttamente, a nostro avviso – a tradurre *to embody* con *incarnare*.

³⁷⁴ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 66.

particolarità e la pienezza assente che incarna. Il corpo immortale potremmo dire che è la funzione egemonica come tale, il corpo mortale è il particolare che egemonizza la catena. La rappresentazione è la finzione che permette questo processo, che rende possibile che un nome occupi lo spazio vuoto di una pienezza assente.

Se il riferimento alla teoria dei due corpi del re sembra per certi versi una metafora estemporanea, tuttavia a nostro avviso i riferimenti teologici e giuridici premoderni e moderni hanno in Laclau una validità ermeneutica superiore a quello che si possa pensare. Ad esempio quando deve descrivere la dinamica propria della rappresentazione Laclau fa riferimento al concetto di *fictio iuris*, prima in *Egemonia e strategia socialista*, dove si parla della “*fictio iuris* della rappresentazione”³⁷⁵ e poi più estesamente in *Emancipazione/i*:

[...] cosa è coinvolto in un processo di rappresentanza (*representation*)? Essenzialmente la *fictio iuris* per cui qualcuno è presente in un luogo dal quale lui o lei è materialmente assente. La rappresentanza è il processo col quale qualcun altro – il rappresentante – “sostituisce” (*substitute for*) e allo stesso tempo “incorpora” (*embodies*) il rappresentato.³⁷⁶

Qui Laclau usa questo termine in senso proprio sul piano concettuale, ma allo stesso tempo generico. Ci vuole dire semplicemente che la rappresentazione agisce come una simulazione, o finzione, che trasforma una situazione di fatto in qualcosa di diverso, rendendo presente ciò che non lo è e che questa finzione avviene nell’ambito giuridico.

La connotazione giuridica non va intesa in senso troppo letterale, non c’è riferimento ad una trasformazione del falso in vero *de iure* come procedimento tecnico del giurista, ma al fatto che è una funzione specifica di questo ambito, che ha a che vedere cioè con la costruzione dell’ordine comunitario. Anche il riferimento a “qualcuno che è assente” va chiarita: per Laclau nel processo di rappresentazione chi è assente è carente di presenza in senso ontologico: il popolo è costituito nel processo di rappresentazione, non è rappresentato a partire da una sua esistenza previa (che sia come potere costituente, esistenza naturale ecc.). Fatte queste precisazioni però va riconosciuto come la teoria rappresentativa di Laclau colga – in connessione con quanto detto rispetto ai due corpi del re – un elemento centrale della teoria della rappresentazione che è il rapporto strutturale con la finzione. Più specificamente questo rapporto con la dottrina della finzione giuridica colloca la teoria laclausiana della

³⁷⁵ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 196.

³⁷⁶ E. Laclau, *Potere e rappresentanza*, cit., p. 116.

rappresentazione all'interno di una tradizione – come detto, intesa in senso generico, non essendo egli un esperto di questioni giuridiche – che coglie questo elemento caratteristico di impurità, di opacità nel processo di trasmissione della volontà che Rousseau voleva eliminare eliminando la rappresentanza stessa.

Il “procedimento” appartenente alla “pragmatica del diritto” romano della *fictio legis* di cui parla Yan Thomas e da cui ha origine la teoria e la pratica della finzione giuridica, “esige la certezza del falso” per rovesciarla, cioè si basa sul “rovesciamento del consueto rapporto con la verità.”³⁷⁷ All'interno delle riflessioni medievali sulla *fictio iuris*³⁷⁸ emerge con Innocenzo IV la teoria della *persona ficta sive repraesentata*³⁷⁹ che permette di dare personalità a collettività che altrimenti non potrebbero avere dignità giuridica, e questo è possibile perché sono rappresentate da una persona che fittiziamente le conferisce la propria personalità; tradizione che porta fino a Von Savigny e alla moderna teoria della personalità giuridica. Anche se Laclau non mutua specificamente una dottrina da questo ambito teorico, questa antica prassi giuridica avanza nell'ambito giuridico l'idea, spesso confliggendo e facendosi limitare dal rapporto con la presenza di una legalità naturale istituita da Dio,³⁸⁰ che il diritto stesso abbia capacità creativa autonoma,³⁸¹ e quindi, su questa scia, che il processo rappresentativo sia artificiale. Se il momento della rappresentazione, come ci dice Laclau, è una *fictio*, il suo rapporto con la verità si indebolisce radicalmente, ed entriamo così nella teoria moderna – nominalistica – della rappresentazione come momento formativo, produttivo di qualcosa che prima non esisteva – il popolo – che ha in Hobbes il suo massimo rappresentante.

Rescindere il rapporto fra diritto e verità, o nella rilettura laclausiana, pensare un'ontologia discorsivamente e politicamente istituita, accettando la strutturalità della finzione e dell'artificio nella costruzione dell'universalità, della società ecc., permette di pensare il problema della rappresentazione in contraddizione con le tradizioni teoriche – su cui ci siamo soffermati – che la vogliono legare a qualcosa di aprioristico (diritti naturali, logica storica ecc.). Oltre la rappresentazione universale del marxismo, e oltre la teoria liberale della rappresentanza.

³⁷⁷ Y. Thomas, *Fictio legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, Quodlibet, Macerata, 2016, p. 17.

³⁷⁸ Cfr. F. Todescan, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova, 1979 e S. Metzinger, *Finzioni del diritto medievale*, Quodlibet, Macerata, 2023.

³⁷⁹ Cfr. H. Hoffmann, *Rappresentanza/rappresentazione*, cit., pp. 153 e sgg.

³⁸⁰ Cfr. Y. Thomas, *Fictio legis*, cit., p. 60 e sgg.

³⁸¹ Cfr. Ivi.

Qui di nuovo dobbiamo tornare al modello Schmittiano della rappresentazione, da *Cattolicesimo romano e forma politica* fino a *Dottrina della Costituzione*, passando per le acquisizioni teoriche fondamentali di *Teologia Politica* e del *Concetto di politico*, comprendendo le differenze e le trasformazioni – non necessariamente nel senso di una evoluzione diacronica del pensiero, ma anche della persistenza di logiche differenti – per illuminare l'appartenenza di Laclau a questa tradizione teorica che ci porta fino ad Hobbes e alla genesi della politica moderna. Come abbiamo già accennato è soprattutto alla lettura della rappresentazione dentro il paradigma decisionistico-costruttivista del moderno che culmina in *Dottrina della Costituzione*, un'opera dedicata alla Costituzione di Weimar, quindi alla *Verfassung* di uno stato democratico e non più al nesso *auctoritas*-rappresentazione nella Chiesa romana, che ci dobbiamo rivolgere, anche se ovviamente ci sono delle logiche di fondo in continuità. Per Schmitt, citando ancora Galli, “le condizioni strutturali della Modernità - come emergono in *La dittatura* e in *Teologia politica* - consentono alla forma politica laica di avere come propria origine unicamente un'opacità concreta (l'eccezione) e il suo rapporto negativo (cioè di assenza) con l'eccedenza dell'Idea”,³⁸² ovvero quel nesso sostanziale con il teologico che sta alla base della visibilità della chiesa in *Cattolicesimo romano* non è più riproducibile perché “il Bene non è rappresentabile come presente, ma solo come Idea di ordine assente”.³⁸³ Perciò:

la rappresentazione politica moderna consiste nel creare un universale concreto (imperfetto) a partire dal (e attraverso il) particolare, grazie a una decisione attraverso la quale si rappresenta un universale ideale inteso come un eccesso, mai veramente comunicabile o mediabile con l'immanenza: quindi, in realtà, questo eccesso è, nel Moderno, perdita, eccezione, proprio perché è l'incomunicabilità fra Idea e realtà, è la loro sconnessione di principio, è la loro co-implicazione soltanto negativa.³⁸⁴

Il meccanismo rappresentativo qui si configura in maniera molto simile a quello che abbiamo visto in Laclau, a partire dagli assunti ontologici di fondo (che del resto, come abbiamo cercato di mostrare nel primo capitolo, sono i medesimi), fino alla lettura del nesso fra particolarità e universalità nella politica, e la trascendenza della pienezza ideale dell'ordine, che si mostra solo nella sua assenza. In questo senso la dialettica fra visibilità e invisibilità,

³⁸² C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 251.

³⁸³ Ivi, p. 250.

³⁸⁴ Ivi, p. 251.

presenza e assenza, è la medesima, se ci rivolgiamo alla definizione canonica di *Repräsentation* che Schmitt ci fornisce nella *Dottrina della Costituzione*:

Rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente. La dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso presente.³⁸⁵

Per lo Schmitt della *Dottrina della Costituzione* è l'unità politica del popolo ad essere strutturalmente assente dal luogo del potere e a necessitare quindi della rappresentazione. Ci soffermeremo meglio nel prossimo capitolo sul concetto di popolo, ma ciò che conta qui è che la funzione rappresentativa abbia questo ruolo unificante, produca quella "omogeneità equivalenziale"³⁸⁶ che per lo stesso Laclau è effetto dell'azione del significante vuoto/rappresentante, e che però deve essere politicamente prodotta. Come scrive Galli, "l'istituzione rappresentativa (o il partito) che pare "delegata" dal popolo in realtà è la condizione dell'efficacia del potere del popolo delegante."³⁸⁷

Riemerge qui anche la centralità del dualismo amico-nemico, declinato come unità politica rappresentata, contro alterità antagonizzata – ovvero, in Laclau, popolo più leader, contro blocco di potere. In questo senso il leader/rappresentante crea la stessa istanza di conflitto rispetto al blocco che vi si oppone e nel farlo unifica, dà voce a ciò che di omogeneo c'è nel corpo del popolo, e facendolo crea l'unità politica stessa. Come si qualifichi questo altro antagonizzato è la questione sulla quale le differenze politiche fra i due si mostrano più esplicite, anche se c'è una comune ispirazione nel modello giacobino. Se infatti si può pensare in entrambi i casi ad un "nemico del popolo" interno, in Laclau questo si costituisce prevalentemente come contrapposizione popolo-*élites*, quindi in senso populista-democratico, mentre in Schmitt segue più una logica immunitaria volta a salvaguardare l'unità della nazione e del popolo e in conseguenza a pensare poi il momento della guerra fra Stati come un esito della neutralizzazione positiva del conflitto interno. In sostanza in Laclau c'è il passaggio dal marxismo – e si pensi alla parola d'ordine leninista di trasformare la guerra nazionalista in guerra civile – che implica la valorizzazione del conflitto verticale, mentre in Schmitt la verticalità è tutta tesa a portare fuori dal corpo politico la conflittualità potenzialmente distruttiva. Tuttavia, al netto di questa fondamentale differenza, Laclau non nega la necessità della funzione di omogeneizzazione del leader, anche se per creare un fronte

³⁸⁵ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 277.

³⁸⁶ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 103.

³⁸⁷ C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 259.

parziale che poi deve contendere l'egemonia sull'universalità della comunità politica, e allo stesso tempo per Schmitt, è impossibile eliminare – pur cercando di esternalizzarla – la latenza della dimensione destituente/costituente del popolo come energia che può sempre scoppiare nella radicale ostilità della guerra civile.

La visibilità pubblica della persona sovrano-rappresentativa è quindi un elemento centrale; come scrive Schmitt, “il valore della rappresentanza si basa sul fatto che pubblicità e personalità danno alla vita politica il suo carattere.”³⁸⁸ Il Laclau populista con la sua teoria della rappresentazione simbolica porta alla massima espressione questo aspetto. Non tematizza nemmeno la necessità dell'assenza del vincolo di mandato³⁸⁹ – questione centrale nell'affermazione che il sovrano/leader deve rappresentare la totalità comunitaria. Questo sicuramente perché non tiene in debita considerazione gli aspetti giuridici, ma anche perché considera inconcepibile – in una concezione simbolica della rappresentazione – la possibilità di un vincolo tecnico-procedurale a quello che è un processo che ha a che vedere con la trascendenza dei simboli rispetto alla letteralità della mera legalità. La rappresentazione è per sua natura un processo che attiene alla sfera simbolica del politico, per cui il rappresentante non può che essere autonomo. Ciò significa anche che per Laclau, come per Schmitt, il rapporto fra *demos* e governanti, fra rappresentati e rappresentante, non è legato ad un sistema istituzionale proceduralmente democratico nel senso della democrazia liberale. Ciò che rende democratico un sistema politico è il nesso che si instaura – in qualche modo che eccede il proceduralismo liberale – fra popolo e leader/rappresentante. È ben noto come questo in Schmitt porti alla preferenza per una democrazia plebiscitaria, dove al popolo acclama il proprio sovrano, risponde ad una domanda, e più in generale come questa concezione si apra a forme istituzionali non liberali. In Laclau, e nel caso del populismo, si pone il medesimo problema,³⁹⁰ e il legame populistico fra popolo e leader è spesso interpretato in termini di autoritarismo. Tuttavia, come vedremo più avanti, per Laclau – pur essendo quello dell'autoritarismo un pericolo intrinseco ad ogni sistema politico – non è necessariamente legato con la dimensione della rappresentazione simbolica. Detto altrimenti il legame fra leader e popolo nella forma della rappresentazione che costituisce il popolo può essere in certi casi anche l'unica possibile forma di espressione, emersione, costituzione e visibilizzazione del *demos* disperso e negato dal blocco di potere.

³⁸⁸ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 283.

³⁸⁹ Cfr. Ivi, p. 281.

³⁹⁰ Nella vastissima letteratura sul tema ci limitiamo a citare M. Canovan, *The People, Polity*, Cambridge, 2005 e N. Urbinati, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2020.

A questa autonomia del rappresentante inerisce quindi la dimensione della pubblicità come qualcosa di consustanziale, perché senza non si potrebbe dare la connessione simbolica, creduta dai più, fra quel leader e l'insieme di istanze sociali che unifica e rappresenta. La visibilità che era un elemento centrale nel modello rappresentativo della Chiesa qui assume una forma secolarizzata nella figura del rappresentante, che deve essere simbolo visibile della volontà del popolo, che in realtà è *formata* nella stessa rappresentazione. Quella volontà solo presunta, come una finzione, trova espressione attraverso il concreto atto di decisione del rappresentante. Detto in termini laclausiani, le *demands* (che sono la presenza del popolo, ma si dovrebbe dire della moltitudine, nella sua immediatezza, prima della messa in forma rappresentativa) nella loro frammentazione identitaria sono portate a unità e resi visibili, fatte parlare sulla scena pubblica, solo attraverso l'identità costituita dall'azione di equivalentizzazione del significante vuoto/leader.

Allo stesso modo l'elemento della leadership è legato alla dimensione personale della figura pubblica del politico. Se il particolare che incarna l'universalità non è necessariamente una persona (lo è quasi sempre, nel caso del populismo, ma in generale può essere anche una parola d'ordine), la caratteristica che deve però avere è quella della singolarità, cioè deve poter essere racchiuso in un nome, e non pensarsi come la costruzione complessa di un concetto, cioè come un'articolazione differenziale.³⁹¹ Scrive Laclau:

Un assemblaggio di elementi eterogenei tenuto assieme in maniera equivalenziale solo da un nome è, per forza di cose, una *singularità*. Meno la società è tenuta assieme da meccanismi differenziali immanenti, più essa dipenderà, per la sua coerenza, da questo momento singolare, trascendente.³⁹²

Nel populismo questa singolarità trascendente, che svolge una funzione rappresentativa, è tipicamente incarnata dal nome del leader che è una personalità che funziona come simbolo dell'unità equivalenziale:

[...] la forma estrema della singolarità è un'individualità. In tal modo, senza quasi accorgersene, la logica equivalenziale conduce alla singolarità, e la singolarità all'identificazione dell'unità del gruppo col nome del capo.³⁹³

Con il populismo la logica del Politico giunge così molto vicina alla nozione di rappresentazione legata alla personalità, cioè all'idea che solo una persona e non un gruppo

³⁹¹ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 94 e 112.

³⁹² Ivi, p. 94.

³⁹³ Ivi, pp. 94-5.

o un'istituzione, possa avere la possibilità di incarnare l'unità rappresentativa, tema che risale in maniera chiara al contributo hobbesiano.³⁹⁴ Ed è Laclau stesso a far riferimento ad Hobbes:

Per certi versi, ci troviamo in una situazione analoga a quella del sovrano di Hobbes: in linea di principio, non c'è motivo per cui un corpo collettivo non possa svolgere le funzioni del Leviatano; ma la sua stessa pluralità mostra di fare a pugni con la natura indivisibile della sovranità. Così, l'unico sovrano naturale potrà essere, per Hobbes, un individuo. La differenza tra questa situazione e quella che stiamo esaminando qui è che Hobbes pensava a un governo effettivo, mentre noi pensiamo alla costituzione di una totalità significativa, e quest'ultima non conduce automaticamente alla prima.³⁹⁵

Se si eccettua quindi il riferimento alla necessità di rappresentare un'unità sovrana, cioè se si esce dalla dottrina dello Stato e si pensa più genericamente alla produzione di identità politiche (che possono essere anche parziali), siamo all'interno della medesima logica che governa la teoria Hobbesiana, ripresa dallo stesso Schmitt in *Dottrina della Costituzione*.³⁹⁶

Pubblicità e singolarità (nel nome della persona rappresentativa, o dell'identità egemonica) costituiscono così un binomio nella teoria simbolico-rappresentativa del politico. Si mostra in questi aspetti come la teoria laclausiana della rappresentazione faccia riferimento ancora al campo concettuale della *Repräsentation*, appartenente alla teoria giuspubblicistica nel dibattito weimariano che qui analizziamo in riferimento in particolare al pensiero Schmittiano.³⁹⁷

Del resto è fin da Hobbes che il tema della rappresentanza politica mostra la sua eccedenza rispetto alla dimensione pattizia, esprimendo un significato simbolico. Lo Stato-macchina non può nulla senza la persona sovrano-rappresentativa, dispositivo simbolico che incarna il momento decisivo dell'unità politica.³⁹⁸ Questo uso eccedente del concetto di rappresentanza, che riguarda il problema dell'unità politica in senso generale, e dell'unità e della forma in senso teoretico ed estetico è quello che lo stesso Laclau sviluppa nel suo confronto con l'unico

³⁹⁴ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano, 2012, p. 271. Sul tema si veda anche H. Hoffmann, *Rappresentanza/rappresentazione*, cit., pp. 471 e sgg.

³⁹⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 95.

³⁹⁶ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 283.

³⁹⁷ L. Bazzicalupo, in un saggio che abbiamo richiamato nell'introduzione (Cfr. *Topiche della teologia politica schmittiana*, cit., p. 68 e sgg.) fa riferimento a questo elemento simbolico-rappresentativo come la specifica appropriazione post-fondazionalista della *Teologia politica* schmittiana nel post-fondazionalismo di Laclau (quasi come una lettura del medesimo movimento attraverso la nozione del simbolico lacaniano).

³⁹⁸ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 70 e Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id. *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 35-128.

testo sulla rappresentanza esplicitamente citato in *La ragione populista*, ovvero *Il concetto di rappresentanza* di H. F. Pitkin – da lui definito “la migliore trattazione teorica della nozione di rappresentazione”.³⁹⁹ Seppur nell’apprezzamento della trattazione della rappresentazione simbolica – unico capitolo su cui si concentra⁴⁰⁰ – Laclau critica nell’opera della politologa tedesca-statunitense il suo ricondurre il processo di rappresentazione al problema delle “ragioni” per cui i consociati accettano una determinata forma di rappresentazione. Questo la porta anche a rifiutare un modello integralmente basato sulla rappresentazione simbolica e a richiamare in causa l’elemento razionalistico che Laclau rifiuta. In sostanza se Pitkin fa un passo avanti nella comprensione della rappresentanza, perché ne coglie il nucleo simbolico, sbaglia nel limitarlo attraverso la razionalità, ovvero, sempre con il linguaggio di Laclau, nel limitare il campo del metaforico con quella della letteralità. Scrive Laclau:

La difficoltà con Pitkin è che, per lei, esiste un regno delle ragioni a prescindere da ogni identificazione: le ragioni operano cioè completamente all'esterno della rappresentazione. Di riflesso, Pitkin non può che trovare irrazionale ogni sorta di rappresentazione simbolica.⁴⁰¹

Il che non significa che non ne colga l’importanza, ma lo colloca su un terreno in cui necessariamente l’elemento simbolico può essere solo uno strumento a supporto di buone ragioni, e non ciò che costruisce le ragioni stesse, come è per Laclau. Per questi è la stessa negatività intrinseca ad ogni identità che impedisce la possibilità che si dia rappresentazione oltre la simbolizzazione, come ragioni o interessi. Scrive Laclau – nel saggio richiamato pocanzi in nota, in cui si confronta con Žižek, riferendosi al processo di equivalentizzazione – che “poiché quel che deve essere espresso coincide con un’irriducibile negatività, la sua rappresentazione avrà necessariamente un carattere simbolico.”⁴⁰² Il simbolico è quindi il modo in cui si può portare a presenza una negatività, altrimenti inesprimibile.⁴⁰³

Cogliere questa eccedenza significa anche accettare che il processo di rappresentazione sia strutturalmente orientato in due direzioni. È lo stesso Schmitt a legare la dimensione della

³⁹⁹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 151.

⁴⁰⁰ Pitkin fornisce una lettura della rappresentanza che parte dal problema hobbesiano, quindi anche dalla sua eccedenza simbolica, ma che coglie tutti gli aspetti del concetto (componente formale, descrittiva, problema degli interessi ecc.), mentre Laclau ne dà una torsione chiaramente “irrazionalista”, se seguiamo il suo punto di vista. Cfr. H. F. Pitkin, *Il concetto di rappresentanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.

⁴⁰¹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 153.

⁴⁰² E. Laclau, *Perché costruire un “popolo”*, cit., p. 55-6.

⁴⁰³ A. Arato si è concentrato in senso critico su questo aspetto. Egli infatti sostiene che il concetto di rappresentazione tutto schiacciato sul simbolico, il quale rinnegherebbe il suo iniziale apprezzamento per Pitkin, sia simile a quello antidemocratico di Schmitt. (Cfr. A. Arato, *Political Theology and Populism*, cit., p. 161).

rappresentazione, di contro a quella dell'identità, alla monarchia e all'assolutismo⁴⁰⁴ – non in senso necessario, ma come caso paradigmatico. Allo stesso modo le teorie democratiche tendono a svalutare l'elemento simbolico, l'autonomia del rappresentante, come tradimento della democrazia, e quindi deriva autoritaria. Nello stesso paragrafo che abbiamo fin qui citato Laclau critica in Pitkin, così come in un autore citato da lei, proprio questa riduzione della rappresentazione simbolica al caso del fascismo.⁴⁰⁵ Non vogliamo qui sovrapporre la lettura di Schmitt a quella di Pitkin (anche perché le intenzioni sono opposte), ma ciò che li accomuna è la lettura della rappresentazione come il momento antidemocratico della democrazia, necessario alla sua logica, ma che se portato alle estreme conseguenze conduce ad un'altra forma di governo. Laclau concorda sulla necessità di entrambi i momenti, tanto che in termini schmittiani possiamo dire che l'identità governanti e governati nella volontà popolare (il momento rousseauiano della democrazia) è integrata dalla teoria della rappresentazione (fittizia ma necessariamente presupposta), portando il modello hobbesiano della rappresentazione assolutistica sul terreno della democrazia moderna – e questo avviene sostanzialmente nella rivoluzione francese, e nella teoria del potere costituente e della rappresentazione di Siyès. Ma – spostando l'attenzione dalla direzione del processo

⁴⁰⁴ Per Schmitt “La monarchia assoluta è in realtà solo una rappresentanza assoluta e si basa sull'idea che l'unità politica è realizzata solo dalla rappresentanza” (C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 271).

⁴⁰⁵ Cfr. H. F. Pitkin, *Il concetto di rappresentanza*, cit., p. 160 e sgg. Anche nel contesto più generale del confronto con Žižek – che abbiamo già visto in relazione alla dialettica – emerge il tema del rapporto fra rappresentazione e fascismo, dove l'idea della distinzione fra vera e falsa coscienza è determinante per il filosofo sloveno per pensare forme non fasciste costruzione dell'identità, mentre per Laclau l'elemento finzionale e simbolico non appartiene necessariamente al fascismo: “Quanto detto fin qui è già sufficiente per segnalare come, dal mio punto di vista, la seconda tesi di Žižek, secondo cui la rappresentazione simbolica – da lui concepita come reificazione – sarebbe essenzialmente, o per lo meno tendenzialmente, fascista, non se la passi meglio della prima. Qui Žižek ricorre a un espediente demagogico: l'esempio da lui scelto riguarda il ruolo dell'Ebreo nel discorso nazista, cosa che evoca immediatamente tutti gli orrori dell'Olocausto e provoca un'istintiva reazione negativa. Ora, è senz'altro vero che il discorso fascista impieghi forme di rappresentazione simbolica, ma non vi è nulla di specificamente fascista nel farlo, poiché non esiste alcun discorso politico che non costruisca in tal modo i propri simboli. Mi spingerei perfino ad affermare che proprio una simile costruzione coincide con la definizione stessa di ciò in cui consiste la politica. L'arsenale dei possibili esempi ideologici, differenti da quello scelto da Žižek, è inesauribile. Cosa se non una rappresentazione simbolica è all'opera in un discorso politico che presenta Wall Street come l'origine di tutti i mali economici? O nelle manifestazioni nel Terzo Mondo quando viene bruciata la bandiera americana? O negli emblemi rurali e antimodernisti delle agitazioni di Gandhi? O nell'incendio della cattedrale di Buenos Aires da parte delle masse peroniste? Ci identifichiamo con alcuni simboli rigettandone altri, ma non vi è motivo di ritenere che la matrice di una struttura simbolica vari a seconda del contenuto materiale dei simboli. Una simile asserzione non sarebbe formulabile senza una qualche concezione di reificazione a la Žižek, la quale permette di ascrivere certi contenuti alla vera coscienza e altri alla falsa coscienza. Eppure persino questa ingenua operazione non avrebbe successo senza il postulato ulteriore secondo cui ogni forma di incarnazione simbolica sarebbe un'espressione di falsa coscienza, mentre la vera coscienza sarebbe totalmente esente dalla mediazione simbolica. (È questo il punto in cui la teoria lacaniana diventa la nemesis di Žižek: eliminare del tutto la mediazione simbolica e ottenere un'espressione pura della vera coscienza equivarrebbe a pretendere che vi sia un accesso diretto alla Cosa in quanto tale, mentre all'*objet a* sarebbe soltanto concesso lo statuto delle rappresentazioni distorte).” (E. Laclau, E. Laclau, *Perché costruire un “popolo”*, cit., pp. 56-7).

rappresentativo al *come* si costituisce la volontà popolare⁴⁰⁶ – si rompe questa associazione fra democrazia e identità (in senso schmittiano), nella misura in cui è la rappresentazione stessa il processo di costituzione della volontà collettiva e delle identità politiche. La rappresentazione dall'alto diviene così il meccanismo stesso della produzione di identità popolari che rendono possibile la democrazia e non una componente necessaria, ma di matrice assolutistico-monarchica o autoritaria (quindi un male necessario ed un freno al suo pieno dispiegamento). Questo perché, come abbiamo visto, le identità non si costituiscono previamente al processo rappresentativo, ma solo in questo. Volendo ritornare sulla distinzione in termini di direzione della rappresentazione, Laclau chiarisce:

Da un canto, la rappresentazione della catena equivalenziale da parte dei significanti vuoti non è meramente passiva. Un significante vuoto è qualcosa più dell'immagine di una totalità già data: è ciò che *costituisce* a tutti gli effetti quella totalità, introducendo una nuova dimensione. Il che corrisponde al secondo movimento nel processo rappresentativo: dal rappresentante al rappresentato. Dall'altro canto, se il significante vuoto opera come punto di identificazione per tutti gli anelli della catena, deve realmente rappresentarli, non può risultarne del tutto autonomo. Il che corrisponde al primo movimento del processo rappresentativo: dal rappresentato al rappresentante. Come già sappiamo, questo duplice movimento è il luogo di una tensione.⁴⁰⁷

Questa tensione ricorda l'idea schmittiana per la quale identità e rappresentazione vanno insieme, ma in Laclau c'è chiara la convinzione che l'agire del rappresentante, quell'attività formativa che in Hobbes e Schmitt è sottolineata, non è solo confinamento della guerra civile o dell'energia popolare-democratica del potere costituente, ma è essa stessa fonte della costituzione di identità trasformative, che mettendo in forma le rivendicazioni sociali, questionano l'assetto di potere costituito. In tal senso il momento rappresentativo è parimenti a quello dell'emergenza scomposta delle *demands*, parte della critica democratica (Laclau direbbe popolare) al potere autoritario, alle forme di oppressione ecc.

È utile, per comprendere questo aspetto, vedere come emerga la centralità dell'equivalenza e del fenomeno populista, a partire dagli esempi presi dalle lotte di emancipazione dei paesi del capitalismo periferico e del terzo mondo. Già in *Egemonia e strategia socialista* Laclau opera una distinzione fra lotte democratiche e lotte popolari, cioè fra logica differenziale e logica

⁴⁰⁶ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 153.

⁴⁰⁷ Ivi, pp. 153-4.

equivalenziale, o nei termini di questo testo fra “posizioni soggettive democratiche” e “posizioni soggettive popolari.”⁴⁰⁸ Scrive Laclau:

Sembra che un'importante caratteristica differenziale possa essere stabilita tra le società industriali avanzate e la periferia del mondo capitalistico: nelle prime, la proliferazione dei punti di antagonismo consente la moltiplicazione delle lotte democratiche, ma queste lotte, data la loro diversità, non tendono a costituire un “popolo”, ovvero a entrare in equivalenza le une con le altre a dividere lo spazio politico in due campi antagonisti. Al contrario, nei paesi del Terzo Mondo, lo sfruttamento imperialista e la predominanza di forme brutali e centralizzate di dominio tendono dall'inizio a dotare la lotta popolare di un centro, di un nemico unico e ben definito.⁴⁰⁹

Già a questa altezza quindi, pur non nominando il populismo – quello a cui evidentemente sta pensando – ci dice che le identità politiche nei paesi del terzo mondo prediligono la formazione di un fronte antagonistico noi/loro di carattere dualistico, dove il fronte delle lotte è equivalentizzato e quindi omogeneizzato. In *La ragione populista*, dove la logica equivalenziale si è generalizzata come logica del momento specificamente Politico, tuttavia ricorrerà ancora all'esempio della costruzione delle identità popolari nei paesi del terzo mondo come caso emblematico di agglutinamento delle *demands* a partire da un centro unificatore che le articola.⁴¹⁰ Questa insistenza sulla centralità del ruolo del significante vuoto-leader/rappresentante nella costruzione delle lotte anticapitaliste, ant imperialiste e per la democrazia – spesso contro i regimi autoritari golpisti – nei paesi del terzo mondo ci permette di comprendere come per Laclau la funzione attiva e formatrice del processo di rappresentazione non costituisca un momento antidemocratico, anti-popolare e conservatore, ma sia la condizione stessa della democrazia, perché non si dà democrazia (radicale) senza la costruzione del popolo come soggetto antagonistico. Se Schmitt è costretto a legare il momento democratico dell'identità – in virtù della sua incapacità auto-morfo-genetica⁴¹¹ – al momento non democratico della rappresentanza (che mostra così di acquisire una primazia rispetto all'identità nel discorso Schmittiano sulla Costituzione democratica⁴¹²), Laclau – indagando le modalità di costituzione delle identità nel populismo, giunge all'idea che la rappresentazione non sia estranea ma interna al momento democratico-popolare della

⁴⁰⁸ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 210.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 69.

⁴¹¹ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 160.

⁴¹² Cfr. Ivi, p. 166 e G. Bisogni, *Weimar e l'unità politico-giuridica dello Stato*, cit., p. 158.

costruzione politica. Dal momento che abbiamo sempre a che fare con una negatività fondativa solo la totalità finzionale rappresentativa⁴¹³ della comunità piena, incarnata dai vari significanti vuoti, permette di pensare un trascendimento parziale dell'articolazione differenziale del sistema, e di conseguenza, una lotta per la democrazia intesa in senso radicale. Il che non significa che nelle totalità rappresentative smetta di agire l'eterogeneità – che è la negatività che permane come limite di ogni corpo politico omogeneizzato – ma la sua logica viene limitata – secondo il consueto doppio movimento che abbiamo già visto all'opera. Eterogeneità ed omogeneità stanno così in un rapporto di sovversione reciproca, laddove senza eterogeneità si penserebbe veramente ad una forma autoritaria di unità politica che assorbe le *demands* che emergono dal sociale, ma senza omogeneità non sarebbe possibile dare voce a quella stessa istanza di riconoscimento che le diverse lotte reclamano di fronte al blocco dominante.

Opacità del processo di rappresentazione e funzione formativa del rappresentante vanno quindi insieme a questa bidirezionalità. Possiamo così comprendere meglio la critica alla nozione trasparente di rappresentanza, tanto nel marxismo, quanto nelle teorie liberal-democratiche. Se infatti il rappresentante è attivo formatore dell'identità del rappresentato, è impossibile pensare la trasparenza del processo. Questo di nuovo ci riporta a quell'eccedenza della totalità rappresentativa sulla volontà o sugli interessi dei singoli, che radicalizza il costruttivismo sociale lacausiano fino a fargli sostenere che senza agire rappresentativo non c'è forma politica e che quindi questo processo è intrinsecamente incomprensibile se si ricerca un'identità piena a priori che deve essere trasmessa nello spazio di rappresentazione.⁴¹⁴ Solo il Politico, più specificamente, il Politico rappresentativo, rende visibile – tradendolo e traducendolo, ma così dandogli forma visibile – ciò che emerge dall'infinità insondabile del sociale. E nel renderlo visibile – prendendo le mosse da un'assenza, e non da un'essenza – innesca quello che sostanzialmente è un processo creativo che eccede ciò che lo precede. Questa eccedenza si dà come eccedenza della metafora rispetto alla letteralità e come eccedenza del simbolico rispetto al razionale.

⁴¹³ Anche su questo aspetto risuonano pagine di C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., laddove ci dice che “L'unità politica è rappresentata come totalità” (Cfr. p. 280) cioè che la rappresentazione politica ha a che fare sempre con totalità finzionali, anche se – ci direbbe Laclau – queste totalità sono sempre il rovescio mitico di una negatività e la loro condizione di totalità deriva da un investimento radicale, quando in realtà si tratta solo di particolari.

⁴¹⁴ Y. Stavrakakis ha sottolineato in *The Lacanian Left*, cit., p. 68, l'influenza lacaniana rispetto al costruttivismo lacausiano come ciò che gli fornisce questa “radicalità” rispetto all'impossibilità di una costituzione di identità piena.

Se finora ci siamo soffermati sulla dimensione formale del processo di rappresentazione come trascendimento del significante vuoto, del particolare che assume il ruolo dell'universale, dobbiamo chiarire in virtù di cosa questo può avvenire, ovvero cosa significa quell'"investimento radicale" alla base di questo processo di cui abbiamo parlato. È il confronto con il tema del legame fra popolo e leader nel populismo, e con la trattazione della psicologia sociale delle masse ne *La ragione populista* che si definisce questo elemento che va a dare sostanza al processo di trascendimento del significante vuoto. Laclau già dalla prefazione definisce quella che è forse la più importante innovazione di questo testo rispetto al lavoro precedente, ovvero la centralità della teoria degli affetti:

Come tenterò di mostrare, l'impossibilità di fissare l'unità di una formazione sociale in un oggetto concettualmente afferrabile rivela la centralità della *nominazione* nella costituzione di questa unità; mentre la necessità di un cemento che tenga assieme gli elementi eterogenei rivela la centralità *dell'affetto* nella spiegazione sociale. Freud lo aveva capito chiaramente: il legame sociale è un legame libidico.⁴¹⁵

Se l'elemento della nominazione – anch'esso proveniente dall'elaborazione psicoanalitica, in particolare di Lacan – ci rimanda direttamente al problema della personalità e all'elemento simbolico del significante vuoto/leader, che abbiamo rivisto nella teoria politico-giuridica decisionistica, quello che definisce il "cemento" del processo descritto come produzione di un legame libidico fra i membri della comunità, e fra questi e il rappresentante trascendente, è un'innovazione tutta legata al suo rapporto con la psicoanalisi freudiana e lacaniana. Potremmo dire che se per certi aspetti, come abbiamo mostrato nella logica dell'*objet petit a*, psicoanalisi e teoria politica fanno la medesima scoperta ontologico-politica che riconnette Laclau alla tradizionale teoria della rappresentazione e a quella dell'egemonia, con il tema degli affetti il teorico argentino fa compiere a questa scoperta un passo avanti che non troviamo nella teoria della politica e del diritto. Non che manchino, per esempio in Hobbes, riferimenti alla politica delle passioni, ma l'impianto teorico è radicalmente innovato e semmai, come mostra lo stesso Laclau, si riconnette – in senso critico – alla psicologia sociale tardo-ottocentesca. Nel suo libro sul populismo infatti Laclau, sollecitato dal problema della costituzione del legame sociale nello studio delle masse e della relazione con il leader, arriva a ridefinire il problema dell'investimento del nome di un valore simbolico trascendente ed unificante – e quindi rappresentativo – nei termini di una teoria degli affetti. "Ogni intero

⁴¹⁵ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. XXXI-XXXII.

sociale – scrive Laclau – è il frutto di un'indissociabile articolazione tra significazione e affetto” perché “non può esistere [...] un linguaggio in cui le relazioni di *valore* si risolvano tutte soltanto in unità *formalmente* specificabili”.⁴¹⁶ Invece le transizioni paradigmatiche che governano la logica discorsiva necessitano di processi affettivi, agiscono ad un livello che riguarda l'inconscio e in generale uno spazio non-razionale. In tal senso l'investimento radicale, che è necessario al processo rappresentativo affinché un particolare possa rappresentare un'universalità eccedente, e così costituire un'unità equivalenziale, è un investimento libidico. Nello specifico siamo nell'ambito di ciò che Lacan definisce *Jouissance* e che viene tradotto come godimento. Scrive Laclau, che “l'affetto (vale a dire il godimento [*Jouissance*]) è l'essenza stessa dell'investimento”.⁴¹⁷ Come abbiamo visto nella logica dell'*objet petit a* che esemplifica il processo rappresentazione, è solo perché un particolare incarna la pienezza assente della *Jouissance* che si dà il rapporto rappresentativo, ma questo significa che il legame che si costituisce fra rappresentante e rappresentato è – tornando a Freud – un legame d'amore. Anche rispetto a questo elemento ciò che nel populismo diviene più evidente, cioè il legame diretto, non-razionale, affettivo, con il leader è qualcosa che riguarda ogni processo di costituzione di identità politiche. Senza il cemento affettivo che permette al rappresentante di simbolizzare l'eccedenza della totalità non si dà politica, intesa come costruzione del popolo – cioè politica autenticamente democratica – nel senso dell'irruzione del potere destituente-costituente del *demos*.

La psicologia sociale ottocentesca – Laclau ne analizza alcuni momenti salienti: Le Bon, Taine, Tarde e McDougall fino a Freud che è un punto di svolta – aveva sottolineato questa dimensione non razionale che si istituisce nel legame fra gli elementi che compongono la folla, e fra questa e i leaders, in una lettura che però tendeva a svalutare il legame collettivo considerato indistinzione, rispetto al razionalismo dell'individuo o dei corpi collettivi organizzati. Freud porta questa teoria ad un punto di svolta con *Psicologia delle masse e analisi dell'io* perché non legge questo legame in senso puramente manipolativo, come suggestione, ma ne mostra il legame con i processi psicologici normali di costituzione dell'individuo e delle società, aprendo al superamento della distinzione fra la razionalità individuale e irrazionalismo collettivo. Del resto la scoperta dell'inconscio come di uno spazio strutturale di ogni sistema psichico porta al rifiuto di una lettura che vede nell'individuo la possibilità della pura razionalità, ed è così che si apre la strada che porta a

⁴¹⁶ Ivi, cit., p.105.

⁴¹⁷ Ivi, p.109.

leggere il legame sociale e quello rappresentativo nei termini di opacità. Il leader rappresenta perché è amato, ma il legame affettivo è un elemento costitutivo del sociale, e quindi non si configura come una patologia politica, ma come la sua logica fondamentale. Allo stesso modo che l'eccedenza simbolica del rappresentante non rende la democrazia radicale "populista" meno razionale di una concepita all'interno di una prospettiva puramente razionalistica, così l'eccedenza libidica non ne inficia il valore democratico. Simbolico e libidico, affettivo e linguistico si rimandano e definiscono lo spazio della rappresentazione oltre la descrizione liberale dello spazio pubblico e dei meccanismi istituzionali. In Freud infatti, nell'opera citata, la costruzione di legami sociali basata sul processo di identificazione con l'oggetto d'amore si struttura intorno all'identificazione con il capo,⁴¹⁸ similmente a ciò che avviene nel caso dei movimenti populistici. Si tratta di "legami equivalenziali, che si istituiscono tra le persone in virtù del loro amore comune per il leader".⁴¹⁹ Il caso limite – che nel suo radicalismo, rivela la logica nella sua dimensione più cristallina – "è la situazione estrema in cui l'amore per il padre costituisce l'unico legame tra i fratelli."⁴²⁰ In questo caso il nome del leader diviene puro significante che svuotandosi completamente, come nel caso del peronismo degli anni '60 e '70, assorbe tutte le differenze al costo di non avere più alcun contenuto. Potremmo dire che è la spiegazione in termini psicoanalitici della preminenza totale del rappresentante. È anche il caso del contratto hobbesiano, dove non c'è più nessun impegno reciproco, e ciò che unisce è solo la soggezione (nel filosofo inglese spiegata sul piano delle passioni in termini di paura) verso il sovrano. Laclau ci spiega che non può durare una formazione egemonica così costituita, completamente svuotata di ogni ancoraggio contenutistico, ma al medesimo tempo è rivelativa di una logica che agisce all'interno del dispositivo della rappresentazione. Senza investimento radicale nei confronti di un significante vuoto non si costruisce un popolo, che secondo il titolo del noto saggio laclausiano, è "il principale compito della politica radicale." Vediamo così che rappresentazione e popolo stanno in un nesso inestricabile in Laclau, che cioè senza rappresentazione non si dà popolo. Del resto questo è un *topos* fondamentale della tradizione giuspubblicistica europea con il quale il teorico politico argentino si riconnette, come su altri temi che abbiamo visto. Nel prossimo capitolo ci occuperemo quindi del concetto di popolo proprio partendo dal dispositivo hobbesiano della rappresentazione per mostrare la sua natura costruttivistica, che seppur democratizzato, come nel caso della rappresentazione segue un modello classico della tradizione decisionistica.

⁴¹⁸ Ivi, p. 51.

⁴¹⁹ Ivi, p. 53.

⁴²⁰ Ivi, p. 206.

Cap. 4) Popolo

Il concetto di popolo è strettamente connesso con quello di rappresentazione, che abbiamo trattato nel precedente capitolo, tanto nella tradizione della teoria della politica e del diritto moderna quanto nell'opera laclausiana. Anche qui le proposte del teorico politico argentino mostrano una connessione con la tradizione decisionista oltre e insieme alle sue fonti più dirette, e d'altro canto, è nel seno della stessa dottrina dello Stato che emerge una logica che eccede la costruzione razionalistico-legalistica dell'ordine politico-giuridico andando quindi nella direzione del post-fondazionalismo laclausiano. La tematizzazione del problema del popolo, come la teoria della rappresentazione e quella della decisione, che vedremo, sono momenti di intersezione fra il pensiero politico laclausiano e la tradizione moderna, che giungono ad esiti spesso divergenti – mai così antitetici come si potrebbe pensare – ma esibiscono aspetti del Politico che hanno a che vedere con la sua ontologia (o *hauntologia* o teologia). Detto altrimenti, attraverso questi concetti si mostra il punto non suturato e non suturabile dell'ontologia sociale moderna, che è un varco aperto sull'origine, sulla sua indeterminatezza e – in senso teologico-politico – sulla frattura dell'ordine sostanziale teologico, ma che è anche apertura alla possibilità di una messa in forma della sua dinamica.

Tutta l'ipotesi teorica de *La ragione populista* gira intorno all'idea che “il populismo potrebbe rappresentare alla fine la strada maestra per comprendere qualcosa circa la costituzione ontologica del politico in quanto tale”,⁴²¹ che avrebbe a che vedere con la sua retoricità, che però non è da intendersi nei termini della centralità assoluta del momento culturale, di contro a quello materiale, ma come la rottura con un'idea di oggettività strutturata in senso razionalistico. Il fenomeno-populismo quindi è non solo sintomatico – come spesso è stato detto – della crisi della messa in forma del Politico attraverso processi di istituzionalizzazione, ma è anche espressivo e rivelativo di una sua dinamica fondamentale, nella misura in cui nel momento critico si mostra la logica istituyente/destituyente e si coglie il momento della sua parziale strutturazione. Il populismo contribuisce a “mostrare la sutura”⁴²² delle democrazie

⁴²¹ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 63.

⁴²² Prendiamo questa espressione che ci sembra molto efficace da un testo di Wu Ming 1 sul complottismo, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni, come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Alegre, Roma, 2021, p. 288. Qui il concetto è usato per parlare di pratiche di illusionismo decostruite dove lo spettacolo è la stessa messa in scena, la rivelazione, delle tecniche che concorrono a creare l'illusione. Nel nostro discorso questa logica ci sembra molto interessante nella misura in cui si pensano le pratiche istituzionali appunto come *fictiones* istituite da un atto di sutura che agisce sull'origine come una ferita (nel senso dell'apertura, e al medesimo tempo dell'istituzione violenta). Nella democrazia il populismo “mostra la sutura” nel senso che rende visibile come normalmente vengano rimossi quegli aspetti sgradevoli per poter pensare l'ordinamento democratico come privo di fessure. Ovviamente il riferimento in Laclau alla nozione psicoanalitica di sutura rende questa metafora particolarmente pregnante.

moderne, la rende visibile, evidente. Il popolo della teoria del populismo laclausiano è sinonimo di egemonia, di costruzione dell'ordine del discorso e della società, a partire dal dato della contingenza, il che significa anche riconoscere all'interno della finzione del potere costituente del popolo la possibile riemersione del suo potenziale destituente rispetto all'ordine costituito e da esso legittimato. La moltitudine hobbesiana, o il popolo come pura energia indifferenziata di Schmitt, rappresentano quel punto di accesso alla costituzione dell'ordine che in Laclau intreccia concetti come quello di *demand* e di equivalenza, ma anche la persistenza dell'eterogeneità esemplificata dal *lumpen* marxiano o dai popoli senza storia di Hegel. Attraversando quindi la tematica del popolo (cosa sia, come si formi ecc.), anche andando oltre la stessa ricorrenza concettuale, si può comprendere la logica di costituzione dell'unità politica (come polemica, quindi parziale, ma anche totalità, però fallita). È come scattare un'istantanea sul momento della produzione delle soggettività politiche e degli ordinamenti, che come abbiamo visto è anche un momento rappresentativo, e come vedremo, è una decisione presa su un terreno indecidibile. Anche qui, anticipando ciò che ci proponiamo di esporre in chiusura, non possiamo non segnalare la risonanza con le tesi schmittiane, e con il rapporto che attraversando *Teologia politica*, *Il concetto di politico* e *Dottrina della Costituzione* si istituisce fra rappresentazione, popolo e potere costituente, decisione e unità politica. Ma andare al fondo di questo processo in realtà significa cogliere anche la connessione con l'origine decisionistica della modernità politica,⁴²³ ovvero con il pensiero hobbesiano. Senza voler nascondere, come del resto non fa Schmitt, la duplicità del sistema hobbesiano, quindi senza voler misconoscere – il che sarebbe un errore interpretativo grossolano – la presenza del momento razionalistico e pattizio interno alla logica del *Leviatano*, si mostrerà la continuità di una linea di pensiero decisionistico-negativa sottesa alla costituzione interna della concettualità politica, e in particolare al concetto di popolo. Questo però, anche mostrando le differenze fondamentali rispetto a questa linea politica, dalla centralità del passaggio attraverso il pensiero “plebeo”, alla Rivoluzione democratica e la teoria dell'egemonia, superando così Hobbes, in un rapporto ambivalente con alcuni momenti schmittiani.

⁴²³ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 57-73 e Id., *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit. p. 263.

§ 4.1) Dalla rappresentazione al popolo: Hobbes

Partire dalla trattazione hobbesiana del problema della formazione del popolo e dello Stato dalla moltitudine⁴²⁴ attraverso il processo rappresentativo,⁴²⁵ ci permetterà così di riprendere le fila con il capitolo precedente e trovare un punto di accesso alla trattazione di questo concetto, mostrando così come Laclau affondi teoricamente le radici alle origini della modernità. Dal *De Cive*, la cui prima edizione è del 1642, al *Leviatano*, che esce in inglese nel 1651, la concezione hobbesiana della costituzione del popolo e dello Stato a partire dalla moltitudine pur mantenendo degli aspetti salienti immutati, si arricchisce di un elemento che sarà costitutivo, ovvero la teoria della rappresentazione (*representation*). Nel *De Cive* infatti pur essendo descritto il medesimo processo, rispetto alla costituzione di un'unità politica a partire da una molteplicità, il termine rappresentazione non compare, anche se si può intuire nella funzione del monarca qualcosa che verrà concettualizzato nel *Leviatano* in tal senso. Potremmo perciò dire che la scoperta della rappresentazione è la chiave di volta per intendere un processo che nella sua logica essenziale era già presente nel *De Cive*, ovvero il passaggio dalla moltitudine all'unità del popolo nello Stato. Possiamo quindi analizzare la logica di questo processo nel *De Cive* per poi comprendere come nel *Leviatano* questo si connetta con il processo rappresentativo.

Il punto di partenza di Hobbes, il “materiale” che va a comporre il popolo e lo Stato è la “moltitudine”, “che non è qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà, e il proprio giudizio, circa tutte le cose da proporre”.⁴²⁶ Il punto di partenza quindi non può che portare al conflitto, perché si basa su una serie di individualità sconnesse, che pensano e vogliono in maniera diversa. È necessario che attraverso una scelta volontaria,

⁴²⁴ Per una ricostruzione analitica di questo tema, anche in relazione al contesto storico, si veda M. Rosales, *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Cea, Córdoba, 2013.

⁴²⁵ Sulla rappresentazione nel pensiero di Hobbes nella sterminata letteratura sul filosofo inglese, si vedano i rispettivi capitoli, che da prospettive diverse gli dedicano negli studi dedicati al concetto di rappresentanza H. Hoffmann, *Rappresentanza/rappresentazione*, cit. p. 464 e sgg., e H. F. Pitkin, *Il concetto di rappresentanza*, cit., p. 21 e sgg., B. Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 77. Si veda anche Q. Skinner, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. Springborg (a cura di) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 157-180 e M. B. Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes, Aesthetic, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*, Brill, Leiden, 2009. Per un inquadramento dei fondamenti filosofici e politico-giuridici della sua opera maggiore si veda ad esempio C. Galli, *Ordine e contingenza: linee di lettura del Leviatano*, in *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 38-71. Una lettura classica nella letteratura scientifica di lingua italiana è quella di N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004. Per il nostro lavoro è ovviamente un riferimento la lettura di C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986. Letture classiche della filosofia politica di Hobbes su posizioni differenti, sono C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano, 1973 e F. Tönnies, *Thomas Hobbes: der Mann und der Denker*, Leipzig, 1912.

⁴²⁶ T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 129.

come il “*conspirare* di molte volontà ad un medesimo fine”, si arrivi alla “sottomissione delle volontà di tutti loro alla volontà di un solo uomo o di un solo consiglio.”⁴²⁷ Si giunge così alla costituzione di una volontà unitaria che passa da un patto di soggezione che crea lo Stato come unità in quanto “persona civile”,⁴²⁸ perché è solo la condizione di personalità che permette di avere una volontà unica (e poi, nella logica del *Leviatano* di avere capacità rappresentativa). Scrive Hobbes:

Infatti, essendo *unica* la volontà di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha i suoi diritti e le sue proprietà. Così che né un cittadino, né tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui volontà sta per la volontà di tutti) devono essere *considerati* come lo Stato. Dunque lo STATO (per definirlo) è una *persona unica*, la cui volontà, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la volontà di tutti costoro; così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli, per la pace e la difesa comune.⁴²⁹

La costituzione dello Stato coincide con la costituzione di una volontà unitaria che risiede in una persona fisica o in un consiglio,⁴³⁰ e così il corpo che ha dato origine a questa unione, attraverso questo patto, si trasforma in qualcosa d'altro. Si costituisce cioè il popolo, che non esiste prima della costituzione dello Stato, e che con questo si identifica. Hobbes descrive la moltitudine trasformata dopo il patto ma aggiunge che in questo stato “viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine [*populus scepius quam multitudo dicitur*][and it is oftner call'd the People, then the Multitude]”,⁴³¹ cambiano cioè certi attributi che implicano una trasformazione della sua essenza. Se gli individui agiscono secondo la propria volontà individuale, agiscono come moltitudine, se agiscono come un'unità, secondo la volontà del sovrano, come volontà di tutti, agiscono come popolo.⁴³² Addirittura Hobbes arriva a dire che nella monarchia “il *re* è il *popolo*”,⁴³³ perché è nel principio di unificazione sovrano che la volontà della moltitudine trasformata si rende unitaria. Quando infatti si dice che “un *gran numero* di uomini, cioè il *popolo* [...] si è ribellato contro il *re*” o che “il *popolo* vuole e non vuole, quello che vogliono e non vogliono dei sudditi indocili e scontenti” si sta facendo confusione, perché si attribuiscono ad una parte, la caratteristica del tutto. Infatti il cosiddetto

⁴²⁷ Ivi, p. 127.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ivi, pp. 127-8

⁴³⁰ Ivi, p. 128.

⁴³¹ Ivi, pp. 130-131.

⁴³² Ivi, p. 130.

⁴³³ Ivi, p. 188.

popolo che si ribella in realtà è una moltitudine, quindi una parte che non può essere definita popolo, perché il popolo ha la caratteristica della totalità e dell'unicità. Scrive Hobbes:

In ultimo luogo, è contrario al governo civile, e in particolare a quello monarchico, che gli uomini non distinguano fra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un'azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della *moltitudine*.⁴³⁴

Il punto di svolta che abbiamo nel *Leviatano* è la definizione della personalità in relazione alla capacità di rappresentare o essere rappresentato. Questo fa sì che si definisca quella “persona unica” che emerge dal patto come sovrano nei termini di un rappresentante. In tal senso il medesimo passaggio dalla moltitudine al popolo, avviene in forma rappresentativa. Il popolo è la moltitudine che si è dotata di un rappresentante, ed è in questo processo che avviene quella trasmutazione politica che produce lo Stato. Tuttavia nel *Leviatano* Hobbes non parlerà più di *Populus* o *People* come nel *De Cive* per riferirsi all'unità dei membri dello Stato, ma solo di *Commonwealth*. Già nel *De Cive* non si poteva parlare di popolo senza la costruzione statuale, perché era l'istituzione pattizia dello Stato⁴³⁵ a produrre il popolo. Ma se si eccettua questa scelta lessicale Hobbes sta parlando dello stesso meccanismo politico, per cui possiamo dire che la rappresentazione trasforma la moltitudine nel popolo, come si può dire che il patto trasforma la moltitudine nel popolo nel *De Cive*, e che la rappresentazione trasforma la moltitudine nello Stato nel *Leviatano*. In questo processo seppur ci sia sempre un gesto di autorizzazione dal basso – dove però, come nel caso del patto dello Stato per acquisizione può dirsi dubbia la libertà della delega, in quanto si tratta dell'assenso alla sottomissione verso chi dispone della possibilità di cagionare la propria morte⁴³⁶ – è solo l'unità del rappresentante che crea il popolo-Stato come unità, e quindi nella volontà di questo risiede la volontà di tutti. Potremmo dire che è la volontà del rappresentante che mette in forma la moltitudine (di per sé informe), trasformandola in qualcosa di altro: il popolo. “In ogni Stato – scrive Hobbes – il sovrano è il rappresentante assoluto di tutti i suoi sudditi [...]”⁴³⁷ e ogni suo atto, in quanto rappresentante assoluto, è un atto di tutti.⁴³⁸ Questa capacità

⁴³⁴ Ivi, p. 188.

⁴³⁵ M. Rosales, *El par conceptual pueblo-multitud*, cit., pp. 82 e sgg.

⁴³⁶ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, p. 325 e sgg.

⁴³⁷ Cfr. Ivi, p. 367.

⁴³⁸ Cfr. Ivi, p. 369.

del rappresentante di esprimere una propria volontà e di rappresentare una collettività deriva dalla sua condizione di persona:⁴³⁹

UNA PERSONA è colui *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione.*⁴⁴⁰

Questa condizione non può appartenere alla moltitudine degli uomini che come tale in Hobbes indica o un insieme disperso di persone (una totalità disarticolata), o una parte che si separa dal popolo come totalità organizzata nello Stato, e che vi si oppone, come ad esempio la *plebs* romana come distinta dal concetto di *populus* (l'insieme dei cittadini, i *cives*). Il secondo caso lo abbiamo visto rispetto alla distinzione fra moltitudine e popolo nel *De Cive*⁴⁴¹, il primo caso invece ad esempio comprare nel *Leviatano* nel caso della morte del Re in cui non si verifichi regolarmente la successione, e quindi “il diritto si trova nuovamente nella moltitudine dispersa.” Continua Hobbes:

La morte di chi ha il potere sovrano in proprietà lascia infatti la moltitudine senza alcun sovrano, cioè senza alcun rappresentante nel quale si trovi unita e capace di compiere qualsiasi azione e quindi è incapace di eleggere un nuovo monarca, avendo ognuno uguale diritto a sottomettersi a colui che ritiene più capace di proteggerlo oppure, se può, di proteggersi con la propria spada, il che costituisce il ritorno alla condizione di guerra di ognuno contro ogni altro, contrariamente al fine per cui la monarchia è stata per la prima volta istituita.⁴⁴²

La moltitudine in questo senso rappresenta la possibilità latente del ritorno, dall'interno del potere costituito, dello stato di natura da cui è originato lo Stato, e quindi il popolo. Nel momento in cui viene a mancare la capacità di messa in forma rappresentativa il rischio è il riemergere dell'anomia. Qui riappare la funzione formativa-attiva del rappresentante, senza la quale la massa degli individui permane dispersa. In Hobbes il momento attivo “dal basso” è solo quello del patto e quindi dell'autorizzazione,⁴⁴³ ma è un momento nel quale non si può ancora parlare di qualcosa compiuto dal popolo. Superato questo momento il processo

⁴³⁹ “To speak of a person is to speak of agency” (M. B. Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes*, cit., p. 147).

⁴⁴⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 265.

⁴⁴¹ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 188.

⁴⁴² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 320-1.

⁴⁴³ E su questo aspetto, come abbiamo già accennato rispetto al caso estremo dello Stato per acquisizione, è molto discutibile l'argomentazione di Hobbes rispetto al fatto che nei casi di costruzione dello stato da lui descritti ci sia sempre una qualche forma di consenso.

rappresentativo è unidirezionale, va dal rappresentante al rappresentato, e il popolo solo tramite questo agisce.

È quindi agli albori della modernità che si costituisce quella concezione formativa dell'atto rappresentativo che abbiamo visto agire in Schmitt e su fino a Laclau, quel ruolo attivo del rappresentante nel costituire il popolo. In tal senso quando Hobbes descrive, in un paragrafo significativo del *Leviatano*, "Come una moltitudine di uomini diventa una persona", di fatto sta parlando della stessa cosa della costituzione del popolo-Stato del *De Cive*, con l'innovazione teorica dell'assenza del termine "popolo" e della presenza della logica rappresentativa al suo interno. Scrive il filosofo di Malmesbury:

Una moltitudine di uomini diventa *una* persona quando viene rappresentata da un uomo o da una persona e ciò avviene con il particolare consenso di ogni singolo componente di tale moltitudine. Infatti, è l'*unità* del rappresentante e non l'*unità* del rappresentato che fa *una* persona, ed è soltanto il rappresentante che sostiene quella persona ed essa soltanto, non potendo altrimenti l'unità essere compresa nella moltitudine.⁴⁴⁴

Vediamo qui che la rappresentazione, che crea il popolo, è un processo di *reductio ad unum* della moltitudine, nella quale è l'unità del rappresentante che dà unità al rappresentato, e quindi è solo grazie alla sua volontà che il rappresentato può averne una. È in questo processo che il rapporto popolo-rappresentazione, in cui è il rappresentante che costruisce il popolo, si istituisce come determinante nella filosofia politica moderna. Anche l'elemento finzionale,⁴⁴⁵ che avevamo visto all'opera nel concetto di rappresentazione lo troviamo nella costituzione del popolo in Hobbes, che mostra qui una appropriazione concettuale esplicita della dottrina della *fictio iuris*.⁴⁴⁶ Ci dice infatti Hobbes, come nel passo succitato, che le azioni del rappresentante vengono per finzione attribuite a qualcosa d'altro, cioè ad una realtà non personale (una cosa) che non avrebbe capacità di esprimerla.⁴⁴⁷ Nel paragrafo successivo,

⁴⁴⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 271.

⁴⁴⁵ Sulla la rappresentazione di un autore fittizio in Hobbes si veda M. B. Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes*, cit., pp. 153 e sgg.

⁴⁴⁶ A tal proposito M. B. Vieira scrive: "This an idea that Hobbes borrowed from the medieval corporate law, according to which a community was not a real person but a represented one (*persona non vera sed repraesentata*), representation being here a metaphor of cognition, and in particular the doctrine of the *persona ficta*, according to which corporate bodies are fictitious persons (*personae fictae*), which unite a plurality of individuals juristically as one, thanks to a creative act of the state. Various qualified as fictive (*ficta*), imaginary (*imaginata*) or represented (*representata*), the fictitious person faced, in its early days, resistance from nominalists like William of Ockham (c. 1280–1349), on the grounds that 'what is only represented and imaginary is a fantasy, and does not exist in reality outside the mind.'" (*The Elements of Representation in Hobbes*, cit., p. 160).

⁴⁴⁷ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 265.

specifica Hobbes, che il rappresentante per natura è una persona che può esprimere parole in rappresentanza di se stesso, ma che quando si pronuncia in rappresentanza di altri, è “una persona fittizia o artificiale.”⁴⁴⁸ Ci sembra che qui Hobbes porti la pratica giuridica della *fictionis iuris* sul terreno del diritto pubblico in merito alla legittimazione per via rappresentativa, intendendola in senso pienamente moderno per come verrà poi formulata nella dottrina dello Stato in termini di *Räpresentation*.

La persona generata attraverso questa finzione rappresentativa è lo Stato, il Leviatano stesso, ma è – nei termini del *De Cive* – anche il popolo. Ma la costruzione del popolo, pur derivando da un momento razionalistico che emerge dallo stato di natura, è sancito con un atto-decisione creativo per l’unità. In tal senso fin dall’inizio della logica moderna della rappresentazione non si tratta tanto di trasmettere fedelmente una volontà/identità da un terreno all’altro, ma di creare unità politica. E questo avviene in senso decisionistico, per mano del gesto sovrano del rappresentante. È in questa logica post-fondazionale dell’istituzione dell’ordinamento che si inaugura il moderno come momento teologico-politico di svuotamento. È a partire da questa negatività, e dalla necessità di colmarla in senso decisionistico che si istituisce il popolo come qualcosa di unitario, come una funzione e finzione politica. E da qui emergerà, in contraddizione con l’assolutismo hobbesiano, ma non con la sua logica monistica, il concetto giuridico di popolo sovrano. Nella teoria democratica la fonte di legittimazione dell’ordinamento, il potere costituente, si identifica con il momento della sovranità ma si scinde dalla persona rappresentativa: il popolo è il sovrano ma è rappresentato, non è rappresentante.⁴⁴⁹ Questo perché si deve pensare l’identità fra governanti e governati, fra fonte della legittimazione ed esercizio del potere, ma al medesimo tempo non è possibile che il nuovo sovrano – il popolo – sia presente sul trono. Si riproduce così un dualismo, dove però c’è una dipendenza del rappresentante dal rappresentato, cioè l’identità fra governanti e governati è pensata seconda la forma della rappresentazione. Tuttavia, se abbiamo ben compreso la critica laclausiana alla teoria liberal-democratica, e il suo specchiarsi nel discorso schmittiano sulla rappresentazione, oltre il principio di identità rimane il ruolo attivo del

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Descrive N. Urbinati questo processo di separazione alla base della moderna dottrina della sovranità democratica e la sua rilevanza per il populismo: “La separazione tra sovranità ed esercizio del potere e tra costituzione e governo può essere espressa come una distinzione tra ciò che il popolo sempre possiede (un potere sovrano) e ciò che fanno i rappresentati (esercitano le funzioni dello stato). Il fatto cruciale è il *gap* fra sovranità e governo, un *gap* che opera solo attraverso la rappresentanza. È in questo *gap*, in questa fenditura tra Popolo e popolo (tra sovranità e governo), che si infila il populismo” (*Io, il popolo*, cit., p. 143). Qui Urbinati coglie la dinamica del populismo con grande acume, ma come nel caso di A. Arato, sopra citato, invece che valorizzarla rispetto al potenziale di riattivazione della democrazia, ne sottolinea l’elemento disgregatore rispetto alle istituzioni liberal-democratiche.

rappresentante. Cioè il suo dar forma al popolo nell'atto di istituzione politica è un momento interno alla democrazia, ma non è spiegabile secondo il principio di un popolo come identità costituita che necessita della rappresentazione per mere ragioni formalistico-procedurali. La differenza è ontologica. In tal senso riemerge il lato hobbesiano – riaffermato dallo stesso Schmitt – dentro la teoria populista della democrazia, e più in generale della formazione delle identità politiche.

Possiamo quindi leggere l'eredità hobbesiana fin dentro il post-fondazionalismo laclausiano, nel meccanismo della produzione del popolo dalla moltitudine. Secondo A. Arato ad esempio, che mostra grande acume interpretativo rispetto al lavoro di Laclau, pur criticandolo aspramente,⁴⁵⁰ “Hobbes è la chiave di Laclau”,⁴⁵¹ data la comune concezione per la quale “la società non esiste” come qualcosa di strutturato, prima del processo rappresentativo. È Laclau stesso che in uno dei vari riferimenti al filosofo inglese – questo ne *La ragione populista*⁴⁵² – parla della filosofia di Hobbes come di una versione estrema della sua lettura dell'infinità del sociale, della radicale anomia che si sperimenta a partire dalla dislocazione:

L'universo hobbesiano è una versione estrema di questa smagliatura [*gap*]: giacché la società è posta di fronte a una situazione di *totale* disordine (lo stato di natura), qualunque cosa faccia il Leviatano è legittima – a prescindere dal contenuto delle sue azioni – finché ne consegue l'ordine.⁴⁵³

Laclau, opponendo Hobbes a Platone (e in qualche modo ad ogni concezione sostanzialistica dell'ordine politico) ci dice che il filosofo inglese “è del tutto consapevole di ciò che abbiamo

⁴⁵⁰ Ci sembra di grande interesse sottolineare che in un lavoro come il nostro nel quale si opera un confronto teorico che iscrive il lavoro di Laclau in una tradizione che fa riferimento ad alcuni autori con tratti conservatori o reazionari, illiberali, assolutistici ecc. molto spesso le interpretazioni più rilevanti si trovino proprio da parte di chi vuole “gettare una cattiva luce” sul lavoro del teorico argentino, con l'intenzione di mostrare come la sua teoria del populismo porti all'autoritarismo, all'estrema destra ecc. Al contrario chi è più indulgente con Laclau tende a sottolinearne le connessioni con il pensiero democratico, con la decostruzione, la teoria post-strutturalista o con certo marxismo critico, che in effetti apparentemente si sposano meglio con le intenzioni ideologiche del post-marxismo teorico. È nostra convinzione, seguendo una linea di lettura del Politico che è stata dominante nella ricezione italiana degli studi schmittiani, ma anche la lettura di Mouffe, che una comprensione teologico-politica del moderno, che ne illumini la sua origine opaca e che metta in discussione la filosofia della storia progressista, sia uno strumento necessario per il pensiero dell'emancipazione. In tal senso le letture liberali anti-populiste di Laclau ci permettono di accedere al nucleo emancipativo del suo pensiero malgrado le loro intenzioni, nella convinzione che solo un pensiero non liberale (ma non per questo contro i diritti di libertà) e democratico radicale possa rilanciare quell'elemento popolare, giacobino, necessario per riattivare il *demos* nel sistema oligarchico neoliberale in cui sono precipitate le democrazie contemporanee.

⁴⁵¹ A. Arato, *Political Theology and Populism*, cit., p. 162. [Trad. nostra].

⁴⁵² È interessante notare la presenza ricorrente di Hobbes in questo testo. Ma il filosofo inglese era già comparso in E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit. e Id., *New Reflections*, cit. Evidentemente da Laclau considerato un classico su cui lavorare rispetto alla logica del Politico, senza passare dalla mediazione schmittiana, nonostante ogni tema hobbesiano trattato da Laclau sia anche un tema recepito da Schmitt, e nonostante il fatto che su altri aspetti, come abbiamo mostrato, l'affinità con il giurista di Plettenberg sia ancora più importante e decisiva.

⁴⁵³ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 83-4.

chiamato differenza ontologica”,⁴⁵⁴ cioè dell’assenza di un fondamento dell’ordine sociale. Questo si manifesta in primo luogo nella sua nozione di stato di natura, che “è concepito come una dislocazione pura e semplice, e come assenza di ogni ordine”.⁴⁵⁵ Di conseguenza c’è anche un’idea di come uscire dallo stato di natura, cioè di come si produce l’ordine, radicalmente nuova rispetto a Platone. Se per il filosofo ateniese “la comunità ha un’essenza a priori di ogni decisione”, basata su un principio di legittimazione de Re-filosofo che “dipende dalla sua conoscenza di cosa la comunità essenzialmente è”, “Il monarca di Hobbes deve *inventare e costruire* l’ordine comunitario” con un atto mitico “di creazione radicale”.⁴⁵⁶ Anche Laclau quindi colloca Hobbes all’origine del pensiero decisionistico, del costruttivismo sociale e della scoperta, fatta in ambito politico, della sconnessione ontologica fondamentale che istituisce l’essere come negatività, mancanza. Tuttavia la risposta Hobbesiana non può essere accettata perché l’atto di creazione dell’ordine dallo stato di natura implica una sutura definitiva dello spazio della decisione comunitaria: il patto di soggezione non è reversibile e non lascia spazio alla pluralità e al conflitto all’interno dello spazio pacificato della sovranità.⁴⁵⁷ Nel meccanismo rappresentativo quindi, e a partire da un concetto del sociale non dissimile, c’è una coincidenza fra Laclau ed Hobbes, passando per lo Schmitt che abbiamo analizzato nel precedente capitolo, laddove viene sottolineata la dimensione radicalmente creativa del rappresentante, che invece nella teoria democratica dopo Hobbes, veniva messa da parte in senso anti-assolutistico.

Per tornare quindi al popolo, in Laclau come in Hobbes è pensato come una costruzione rappresentativa. Vediamo così che paradossalmente un elemento ereditato dalla teoria assolutistica della sovranità, ovvero l’idea anti-sostanzialista del popolo, che ne nega elementi positivi di riconoscimento (religioso, etnici ecc.), diviene un’apertura nella teoria del populismo, che permette di pensare un popolo inclusivo. È nel costruttivismo hobbesiano, che passa nel decisionismo schmittiano (anche se poi Schmitt sarà più ambiguo e muterà posizione su questo punto), che si mettono le basi per pensare il popolo in senso moderno e non organicistico, non legato ad una specifica essenza. Come abbiamo detto nel capitolo precedente, nel pensiero di Laclau la funzione formatrice ed articolatoria della rappresentazione è il momento specificamente popolare, quindi elemento indispensabile per una democrazia del *demos*. Il nome “popolo” è quello che viene assegnato da Laclau, almeno

⁴⁵⁴ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 80.

⁴⁵⁵ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 70 [trad. nostra].

⁴⁵⁶ Ivi, p. 71 [trad. nostra].

⁴⁵⁷ Cfr. Ibid.

a partire da *La ragione populista*, alla produzione dell'unità equivalenziale per mezzo della rappresentazione. Il popolo è così il risultato di una messa in forma di un insieme di istanze che emergono da un sociale di per sé insondabile e che sono rappresentate simbolicamente attraverso atti metaforici, gesti discorsivi, che producono una finzione efficace. Ed è proprio questo concetto che può funzionare in tal senso perché esprime una totalità priva di contenuti positivi: se infatti il popolo viene sconnesso dai concetti che lo qualificano contenutisticamente definendolo in termini sostanziali, rimane una nozione puramente politica. Se in Hobbes questo formalismo, come abbiamo visto, è finalizzato alla neutralizzazione del conflitto e alla costruzione dell'ordine, quindi alla riduzione della moltitudine confliggente alla volontà del sovrano, in Laclau a ciò si aggiunge la dimensione destituente dell'antagonismo. In ogni caso il popolo non è un concetto che possa derivare da una definizione strutturale della società, non è una parte definita e costituita in un sistema differenziale.

§ 4.2) Rancière, Lefort e la diade *plebs-populus* nel popolo di Laclau

È necessario a questo punto far riferimento al pensiero di Jacques Rancière, un autore di cui *La ragione populista* è debitrice,⁴⁵⁸ per avanzare ancora verso la concezione laclausiana del popolo, oltre Hobbes. Il popolo per il filosofo francese non risponde alla logica della partizione, della distribuzione secondo gerarchie per gruppi, per la quale “esistono solo *parti* nella società: maggioranze e minoranze sociali, categorie socio-professionali, gruppi di interesse, comunità ecc. [...] e da queste occorre ricavare partneri”⁴⁵⁹. Al contrario, essendo la pura esibizione della logica dell'uguaglianza come libertà del popolo (logica negativa e vuota), o laclausianamente, dell'equivalenza, sovverte la partizione poliziesca (della *police*, che corrisponde al sistema differenziale laclausiano)⁴⁶⁰ portando la politica (la *politique*), o il Politico come direbbe il teorico argentino, a destituire la società strutturata. Il popolo per Rancière è quel nome generico della parte che non ha parte, di chi possiede solo la propria

⁴⁵⁸ Su Laclau e Rancière Cfr. P. M. Rey-Araujo, *Tensiones y confluencias en las obras de Jacques Rancière y Ernesto Laclau*, «Revista española de investigaciones sociológicas», 162, 2018, pp. 111-128; T. Claviez, *Where are Jacques and Ernesto when you need them? Rancière and Laclau on populism, experts and contingency*, «Philosophy and Social Criticism», 45/9-10, 2019, pp. 1132–1143; M. Rodatos, R. Trimçev, *Die demokratische Repräsentation des agon. Erkundungen mit Jacques Rancière und Ernesto Laclau*, in M. Westphal (a cura di), *Agonale Demokratie und Staat*, Nomos, Baden Baden, 2001, pp. 121-152.

⁴⁵⁹ J. Rancière, *Il disaccordo*, p. 35

⁴⁶⁰ Scrive Rancière: “Definiamo in generale con il nome di politica (*politique*) l'insieme dei processi attraverso cui si operano l'aggregazione e il consenso della collettività, l'organizzazione dei poteri, la distribuzione dei posti e delle funzioni e i sistemi di legittimazione di questa distribuzione. Io propongo di attribuire un nome diverso a questa distribuzione e al sistema di queste legittimazioni. Propongo di chiamarlo *polizia* (*police*).” (Rancière, *Il disaccordo*, p. 47).

uguaglianza di fronte al potere della partizione secondo proprietà, ma è in questo una parte totale, che rompendo la logica delle parti pensa la società nel suo insieme come pura uguaglianza.⁴⁶¹ In tal senso solo il popolo, come opposizione, conflitto, può innescare il processo di produzione della politica:

l'attività politica è sempre un modo di manifestarsi che decostruisce le pluralità sensibili dell'ordine poliziesco tramite la messa in atto di un presupposto che per principio è rispetto a quest'ordine eterogeneo, quello di una parte dei senza-parte, che manifesta in prima persona, in ultima istanza la pura contingenza dell'ordine, l'uguaglianza di qualsiasi essere parlante con qualsiasi altro essere parlante.⁴⁶²

Il *Demos*, come il *Terzo Stato* di Sieyès, è tutto perché è nulla,⁴⁶³ perché è l'equivalentizzazione negativa che si oppone alla differenziazione gerarchica positiva (della società ateniese, come dell'*Ancient Régime*). Non è una parte differente da un'altra, ma è una parte che incarna la totalità.⁴⁶⁴ In questo Rancière fa riferimento al concetto di proletariato come classe universale di Marx,⁴⁶⁵ che abbiamo visto essere inconciliabile con il concetto laclausiano di rappresentazione. E infatti rispetto a tale concettualizzazione Laclau critica Rancière, scrivendo che il filosofo francese “dopo aver reciso con cura ogni legame tra la sua nozione di proletariato e la descrizione sociologica di un gruppo, si concede subito delle libertà sociologiche.”⁴⁶⁶ Infatti il riferimento all'universalismo del proletariato in Marx non può che far collassare il suo concetto di proletariato, che si definisce su di un principio puramente negativo e vuoto, quindi segnato dalla pura contingenza, in una definizione sociologica aprioristica che sostanzia così il popolo, gli fornisce un contenuto ontico. Seppure, come abbiamo visto, la definizione del proletariato come classe universale agisce per via negativa (è la classe che subisce l'oppressione in generale) – e questo la avvicina al concetto di *torto* in Rancière – la sua connessione con la struttura sociale implica subito una positivizzazione, un legame con dei contenuti specifici.⁴⁶⁷ Cioè il *torto* in generale, se legato

⁴⁶¹ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Milano, 2007, pp. 30-31.

⁴⁶² Ivi, p. 49.

⁴⁶³ Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, vol.1, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 207-298.

⁴⁶⁴ E. Laclau riconosce questo aspetto comune in *La ragione populista* cit., op. 231 e sgg.

⁴⁶⁵ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., pp. 56-7

⁴⁶⁶ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 234-5.

⁴⁶⁷ Scrive E. Laclau: “Dopo aver reciso con cura ogni legame tra la sua nozione di proletariato e la descrizione sociologica di un gruppo, si concede subito delle libertà sociologiche. Per esempio, identifica l'istituzione della politica con l'istituzione della lotta di classe. A dire il vero precisa: «li proletariato non è una classe: è la dissoluzione di tutte le classi, e in questo, dirà Marx, consiste il suo essere universale. [. . .] La politica è l'istituzione del conflitto tra classi che non sono veramente delle classi» (p. 39). Ma questa precisazione non basta. Il riferimento a Marx non è di grande aiuto, poiché per Marx la centralità del proletariato e il suo segnare la dissoluzione di tutte le classi erano il risultato di un processo descritto in termini sociologici molto accurati:

al concetto di lotta di classe, non lascia aperta la possibilità di una definizione dell'equivalenza del popolo in termini diversi da quelli sociologici classisti, legati alla struttura capitalistica. Per Laclau invece il concetto di popolo è sì legato alla dimensione dell'universalità come equivalenza(uguaglianza) ma questa universalità è puramente indeterminata. E infatti egli contesta a Rancière di aver negato l'ipotesi, non scongiurabile teoricamente (e per la verità, empiricamente riscontrabile), di un'identità popolare di tipo fascista o autoritario, che non risponderebbe alla logica della partizione ma a quella dell'incalcolabile (o dell'evento, usando altro lessico), quindi di tipo equivalenziale.⁴⁶⁸ Questa apertura alla contingenza quindi in Rancière sarebbe limitata dalla necessità di legarsi ad uno specifico contenuto politico.

Nonostante questa divergenza i punti di continuità sono molto interessanti, e il discorso di Rancière è molto utile a spiegare la teorizzazione laclausiana del concetto di popolo (nella sua dialettica interna *plebs-populus*, parte-tutto) per definire questa unità polemico-negativa, che però nel teorico argentino è anche la base della costruzione dell'ordine (schmittianamente, l'energia da cui si origina la *Verfassung*). Laclau deve qui usare un concetto che ha rappresentato sempre una totalità in sé indifferenziata ed eccedente. Una totalità che è una parte contro le parti.

Questa prossimità con Rancière e con la sua trattazione del nesso fra popolo e classe ci suggerisce che per comprendere adeguatamente il Laclau de *La ragione populista* sia utile tornare al suo primo testo importante sul populismo, nel contesto dell'analisi delle ideologie e della soggettività di matrice althusseriana. È infatti rivelante il fatto che Rancière e Laclau abbiano come comune punto di partenza proprio Althusser, e che nonostante il superamento e la critica del “maestro” ci sia una connessione importante con i temi di cui si occuperanno. La prima rilevante analisi laclausiana sul tema del populismo infatti è proprio in un saggio che risente di una notevole influenza althusseriana, *Verso una teoria del populismo* contenuto nel libro *Politica e ideologia nella teoria marxista* del 1977. Per Laclau a questa altezza ancora c'è una determinazione di ultima istanza classista sulla base della quale definire il posizionamento di un blocco politico, ma la dimensione ideologica surdetermina questo

semplificazione della struttura sociale ad opera del capitalismo. Il legame tra operai reali e proletariato era dunque molto più stretto che in Rancière. E di sicuro, se per Rancière lotta di classe e politica non possono essere distinte, per Marx la scomparsa della politica e l'eliminazione dello Stato erano consustanziali alla creazione di una società senza classi. Per Marx, inoltre, una crescente omogeneità sociale era il requisito di una vittoria finale del proletariato, mentre per Rancière un'eterogeneità irriducibile è il requisito ultimo di ogni lotta popolare.” (Ibid.)

⁴⁶⁸ Ivi, p. 233.

processo di costituzione ideologico delle soggettività che acquisisce così una relativa autonomia dalla struttura. Il terreno strutturale non determina ogni aspetto della sovrastruttura, e soprattutto è solo sul terreno delle ideologie che acquisisce un senso specificamente politico. In sostanza, senza fuoriuscire dalla dimensione classista non si costruiscono né si spiegano identità collettive, ideologie e soggettività. Laclau parla di “interpellazioni popolar-democratiche”,⁴⁶⁹ la cui forma più pura è il giacobinismo. A questo livello c’è il massimo di distanza dalla determinazione strutturale e l’identità si costituisce in senso puramente politico-ideologico. L’interpellazione popolare-democratica quindi costituisce il *proprium* del terreno politico, che però in una politica socialista deve legarsi alla dimensione di classe affinché la classe esca dai propri interessi corporativi e si faccia classe egemonica (in questo iniziamo a notare l’influenza gramsciana). “Il populismo – scrive Laclau – è una forma peculiare di articolazione delle interpellazioni popolari-democratiche in esso contenute,” e continua, enucleando la proposta teorica, “la nostra tesi è che il populismo consiste nel presentare le interpellazioni popolar-democratiche come un complesso sintetico-antagonistico rispetto all’ideologia dominante.”⁴⁷⁰ Nel populismo quindi l’interpellazione popolare-democratica, che nelle ideologie liberali per esempio era connessa con il blocco di potere statale, viene al contrario concepita come in opposizione a questo, e invece di avere un riassorbimento democratico-differenziale (con il linguaggio che userà a partire dagli anni ‘80) si ha la produzione di un campo antagonistico diviso in due, quindi di un’identità popolare. Il concetto di popolo in questo senso già rappresenta di per sé la dimensione democratica, l’interpellazione basata sul principio formale di uguaglianza che – seguendo il Laclau marxista – può essere portato alle naturali conseguenze solo con l’articolazione con il concetto di classe. Tuttavia, se con *La ragione populista* sostituiamo a classe *plebs*, cioè la parte che non ha parte, la dialettica popolo-classe diviene la dialettica *plebs-populus*. Così come l’articolazione con la classe garantiva al portato emancipatorio dell’interpellazione popolare nella forma del populismo di portare a realizzazione la sua dimensione egualitaria-universalista, allo stesso modo è nella dialettica *plebs-populus* che ora questo si sviluppa. Il movimento è il medesimo, ma il concetto di *plebs* rispetto a quello di classe sottrae questa dialettica all’ancoraggio aprioristico su di un terreno strutturale. Il popolo (*plebs-populus*) quindi, già in questo testo rappresenta il principio dell’eguaglianza e

⁴⁶⁹ E. Laclau, *Verso una teoria del populismo*, in Id., *Politica e ideologia nella teoria marxista*, pp. 177-233, cit., qui, p. 148.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 207.

dell'opposizione al blocco di potere come tale, che però per attualizzarsi deve legarsi ad un discorso socialista.

Per avanzare dalla fase “classista” di *Verso una teoria del populismo* alla successiva lettura del concetto di popolo però, come suggerisce Marchart,⁴⁷¹ bisogna intendere l'appropriazione della categoria di “Rivoluzione democratica”, mutuata da Lefort e dalla sua lettura di Tocqueville. Si tratta infatti di giustificare sin da *Egemonia e strategia socialista* il passaggio dalla lotta di classe alla democrazia radicale, e poi in *La ragione populista* la centralità assegnata all'attore popolare. La Rivoluzione democratica è un processo che ha come momento centrale la Rivoluzione francese, ma è legata alla secolarizzazione moderna in quanto tale. È la dissoluzione di una costituzione simbolica del sociale basata sul principio gerarchico nell'età moderna, in favore dei principi di uguaglianza e libertà (e, come ha sostenuto Rancière, il primo autore moderno a trattare tutti gli individui come equivalenti in quanto sudditi è stato proprio Hobbes).⁴⁷² Scrive Laclau:

Chiameremo così [Rivoluzione democratica] la fine di una società di tipo gerarchico e non-egitario, governata da una logica teologico-politica⁴⁷³ in cui l'ordine sociale aveva il suo fondamento nella volontà divina. Il corpo sociale era concepito come un intero in cui gli individui apparivano fissati in posizioni differenziali. Per questo motivo, fino a quando un tale tipo di istituzione olistica del sociale è stata predominante, la politica non poteva essere altro che la ripetizione delle relazioni gerarchiche che riproducevano lo stesso tipo di soggetto subordinato.⁴⁷⁴

In tal senso specifica Laclau che “le rivendicazioni socialiste dovrebbero essere perciò valutate come un momento interno alla rivoluzione democratica ed essere intelligibili solo sulla base della logica equivalenziale da essa stabilita.”⁴⁷⁵ È con il principio democratico, la conseguente soppressione della gerarchia legittimata in senso trascendente e la sua sostituzione con il principio popolare di uguaglianza e libertà, che si rende possibile la logica trasformatrice dell'equivalenza, quindi dell'unità parziale contro la pluralità differenziale. Ed è in questo, scrive Laclau “che risiede il potere profondamente sovversivo del discorso

⁴⁷¹ Cfr. O. Marchart, *En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político*, «Cuadernos del Cendes», 62, 2006, pp. 37-58, qui, pp. 50 e sgg.

⁴⁷² Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 38.

⁴⁷³ Qui Laclau si riferisce chiaramente ad una teologia politica di tipo premoderno, sostanzialistico, seguendo C. Lefort. Cfr. *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2006, pp. 255-305.

⁴⁷⁴ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., pp. 234-5.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 236.

democratico, che permette la diffusione di uguaglianza e libertà in domini sempre più estesi.”⁴⁷⁶ Ma l’iscrizione della questione di classe, della lotta proletaria, all’interno della rivoluzione democratica, rovescia il principio per il quale la verità della democrazia è il socialismo, e quindi il soggetto popolo è un momento di passaggio per la comprensione più universale e fondamentale allo stesso tempo del soggetto classe. Questo perché la rivoluzione democratica ha interrotto anche la possibilità che il popolo, da concepire come abbiamo visto con Rancière come una parte indefinita senza un ancoraggio sociale, si riempia di un contenuto determinato che lo orienti teleologicamente. Scrive Laclau:

La rivoluzione democratica è semplicemente il terreno sul quale opera una logica di spostamento sostenuta da un immaginario egualitario, ma che essa non predetermina la *direzione* in cui quest’ultimo potrà operare. Se la direzione fosse predeterminata avremmo semplicemente costruito una nuova teleologia [...]⁴⁷⁷

Tuttavia su questo punto si apre una distanza da Lefort, approfondendo un aspetto che era molto temperato in *Egemonia e strategia socialista*. Infatti per Lefort la produzione di unità che rimane come un residuo dello schema teologico-politico dentro la modernità, è una tentazione alla quale la democrazia non deve cedere. E l’uso del concetto di popolo in questo senso teologico-politico è proprio l’anticamera del totalitarismo, perché per il filosofo francese, a differenza di Laclau, è già implicita nella costruzione moderna della sovranità popolare un potenziale regresso all’autoritarismo. Non è un caso che parli del “fantasma del popolo-uno”⁴⁷⁸ come risposta alla frammentazione della società, alla mancanza di un principio di coesione, dopo la Rivoluzione Democratica. Questo fantasma per Laclau, e in maniera particolare ne *La ragione populista*, diviene sempre più una funzione necessaria per la stessa democrazia. Nella dialettica *plebs-populus*, nel rapporto fra unità e pluralità e fra universalità e particolarità, per Laclau rimane sempre uno scarto che impedisce, come abbiamo detto, la chiusura identitaria, ma al medesimo tempo, questo fantasma della produzione di equivalenza – che origina dalla stessa rivoluzione democratica, dal protagonismo del *demos* nella società post-tradizionale – è una necessità inestirpabile e un momento necessario anche per la trasformazione in senso democratico-egualitario.

In questo avvicinamento e allontanamento da Lefort e da Rancière, così come nell’analisi della logica della costruzione rappresentativa del popolo-Stato in Hobbes, vediamo bene come

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 252.

⁴⁷⁸ C. Lefort, *Il problema della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 17-31, qui p.30. Su Lefort si veda M Di Piero, *L’esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa, 2020.

in Laclau interagiscano paradigmi teorici in apparenza confliggenti, e istanze politiche divergenti. Da un lato il popolo è una costruzione dove l'attivismo del rappresentante è centrale, quindi ha una forte dimensione *top-down*. D'altro canto la tradizione democratica, criticata in certi aspetti, ma di cui è debitore per altri, dà centralità alla dimensione eccedente e sempre aperta della costruzione popolare, che si oppone a una messa in forma definitiva. Lo stesso vediamo rispetto all'unità del popolo. Da un lato è il problema centrale della sua teoria del Politico, nella funzione articolatoria e rappresentativa del significante vuoto, che richiede sempre una simbolizzazione come fonte di artificiale omogeneizzazione. Dall'altro lato la dimensione particolare e quindi anche partitica, rende scissa la totalità del popolo sovrano – per quanto di una parte che non ha parte, quindi che non può rientrare in una partizione per interesse, posizione sociale ecc. Come abbiamo già detto in Laclau operano contemporaneamente due istanze, si produce un doppio movimento, inconciliato e inconciliabile, ma produttivo, fra la dimensione simbolica dell'unità rappresentativa, e la necessità dell'eterogeneità degli eguali come qualcosa di presupposto e che sopravvive all'interno del momento omogeneizzante. L'articolazione interna dell'unità popolare risente di questa duplicità, ne è attraversata, ma questa scissione ne è anche il carburante mobilitante. Senza questa differenza non si avrebbe politica, ma solo amministrazione o dittatura.

La relazione *plebs-populus* è il modello di questa scissione produttiva e dialettica – anche se di una dialettica puramente negativa e inconciliata, governata da una transizione simbolico-metaforica e da un investimento libidico che rende possibile questo salto, inaccessibile alla letteralità di una logica razionale. Il popolo (*the people*) è un concetto internamente strutturato secondo due figure retoriche: la sineddoche,⁴⁷⁹ ovvero la parte per il tutto, e la cataresi, che indica la mancanza della possibilità di sostituire un termine figurato con uno letterale.⁴⁸⁰ Non è riducibile alla sua letteralità (alla somma dei suoi individui, gruppo ecc.), e acquisisce sempre il nome di una sua parte, che si presenta come la sua totalità. Abbiamo di nuovo a che fare con l'*objet petit a* di Lacan, che del resto, ci dice Laclau in questo testo essere “l'elemento chiave di un'ontologia sociale”⁴⁸¹ e “la categoria ontologica primaria”⁴⁸² dato che “l'intero sarà sempre incarnato da una parte: non c'è universalità che non sia egemonica”.⁴⁸³ Come abbiamo visto, in realtà la logica interna di questo concetto era già presente nella relazione

⁴⁷⁹ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 68.

⁴⁸⁰ Cfr. Ivi., pp. 67-68.

⁴⁸¹ Ivi., pp. 108-9.

⁴⁸² Ivi., p. 109.

⁴⁸³ Ibid.

fra universalità e particolarità fin da *Egemonia e strategia socialista*, senza ricorrere a questa categoria lacaniana.

La dialettica interna al concetto di popolo è quindi la medesima che vediamo in ogni relazione egemonica e rappresentativa, in cui cioè si cerchi di rappresentare attraverso il particolare l'universalità assente. Ci dice Laclau che “la terminologia tradizionale - che è passata nel linguaggio comune – precisa questa differenza: il popolo può essere concepito come *populus*, il corpo di tutti i cittadini, oppure come *plebs*, i sottoprivilegiati [*underprivileged*]”,⁴⁸⁴ o come scrive altrove, “la comunità vista come un intero (*populus*) e gli emarginati, i derelitti (*plebs*).”⁴⁸⁵ Quindi la distinzione di origine latina è passata all'interno dell'uso comune del lemma popolo, che può significare due cose distinte. Ma questa distinzione se presa nella sua accezione tradizionale non soddisfa la logica laclausiana, perché “può facilmente apparire come una distinzione giuridica, e in tal caso si ridurrebbe a una distinzione fatta all'interno di uno spazio omogeneo, che dà legittimazione universale a tutte le sue parti componenti – ciò significa che la relazione tra i suoi due termini non sarebbe mai antagonistica.”⁴⁸⁶ La stessa cosa succede se – più rigorosamente di Laclau – distinguiamo i due concetti come uno giuridico, quello di popolo come tutti i cittadini, e uno pseudo-sociologico, come la massa della gente comune, o come nella filosofia aristotelica pensiamo il *demos* come maggioranza composta dai poveri.⁴⁸⁷ In ogni caso la distinzione presa staticamente risponde ad una totalità differenziale, dove non ci sarebbe quella differenza ontologica che rende possibile pensare una negatività antagonistica. Si tratta quindi di riaffermare la differenza ontologica (un *gap*) che metta in movimento questi due concetti tradizionali, secondo una logica che per la stessa ammissione di Laclau è prossima a quella di Rancière e del riconoscimento della libertà del popolo.⁴⁸⁸ Scrive Laclau:

Per ottenere il «popolo» del populismo, abbiamo bisogno di qualcosa di più: abbiamo bisogno di una *plebs* che reclaims di essere l'unico *populus* legittimo – abbiamo bisogno di una parzialità che pretenda di fungere da totalità della comunità. [...] Nel caso di un discorso istituzionalista, abbiamo visto che il principio di differenzialità reclama di essere l'unico equivalente legittimo: tutte le differenze sono considerate egualmente valide all'interno di una totalità più ampia.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 77.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 212.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 77.

⁴⁸⁷ Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

⁴⁸⁸ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp.88-89.

Nel caso del populismo, invece, questa simmetria è rotta: c'è una parte che si identifica col tutto.⁴⁸⁹

La *plebs* che reclama di essere il *populus* è quindi una parte che vuole egemonizzare la rappresentazione della comunità politica, che rompe con l'idea della legittimità democratica (differenziale) di una pluralità delle parti. In tal senso è una parte che eccede la propria origine, come la classe egemonica di Gramsci,⁴⁹⁰ con la differenza che nel caso di Laclau questa parte non deve avere una specifica identità previamente costituita su di un altro terreno. Scrive Laclau, riprendendo chiaramente il discorso di Rancière sulla partizione:

La parzialità, dovrebbe ormai essere chiaro, è utilizzata qui quasi come un ossimoro: ha perso il suo significato partitivo, per diventare uno dei nomi della totalità. Una domanda popolare è quella che incorpora la pienezza assente della comunità in una catena di equivalenze potenzialmente infinita. [...] un oggetto parziale, come abbiamo visto, può avere anche un senso non partitivo: non la parte di un tutto, ma una parte che è il tutto.⁴⁹¹

Questa logica nel rapporto fra la parte il tutto è stata usata anche da autori di diversa tradizione per leggere la logica della democrazia populista, e per denunciare i suoi possibili esiti totalitari (il tema del “totale” del resto è centrale in tutta la riflessione novecentesca sullo Stato delle masse, da cui emerge anche il fenomeno populista).⁴⁹² Scrive Canovan ad esempio, in un classico testo sul popolo e il populismo:

Populist movements mobilize the excluded people-as-part (whether 'common people' or 'ordinary people') by summoning up the authority of the people-as-whole. Their tense relationship with modern, democratic politics has a number of causes, some of them well-aided.⁴⁹³

In tal senso ha sostenuto Nadia Urbinati che il populismo non è conciliabile appieno con la “democrazia dei partiti”, nella misura in cui il leader populista non vuole rappresentare solo una parte nella legittima pluralità delle parti, ma proporsi, a partire dalla sua parte, come

⁴⁸⁹ Ivi, p. 77.

⁴⁹⁰ “È soltanto con Gramsci che l'articolazione delle due istanze diventa davvero pensabile: dal suo punto di vista esiste una particolarità, una *plebs*, che aspira egemonicamente a costituire un *populus*, mentre il *populus* (l'universalità astratta) può esistere solo se si incarna in una *plebs*. Giunti a questo punto, siamo finalmente vicini al «popolo» del populismo.” (Ivi, p. 101).

⁴⁹¹ Ivi, p. 213.

⁴⁹² Ne parlano Gramsci e Schmitt allo stesso tempo. Ma si veda anche E. Forsthoff, *Der Totale Staat*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

⁴⁹³ M. Canovan, *The People*, cit., p.90.

rappresentante della totalità sociale.⁴⁹⁴ Se da un lato questa definizione coglie la dialettica che abbiamo descritto va però detto che la rappresentazione della democrazia che Urbinati propone nel suo lavoro è un modello puramente ideale. Infatti la contaminazione fra il momento della rappresentazione come mandato e quello della legittimazione *tout court* è molto più sfumato di quanto voglia ammettere: la democrazia anche all'interno della logica istituzionale è una disputa egemonica, e la condivisione delle “regole del gioco” pluralistiche non impedisce ai singoli soggetti di presentarsi – in senso finzionale, ma Laclau questo lo riconosce – come i legittimi rappresentati della totalità comunitaria. Del resto anche il riferimento costituzionale ai rappresentanti come rappresentanti di tutta la nazione e il relativo principio dell'assenza di vincolo di mandato vanno nella direzione di una rappresentazione della totalità del popolo. In sostanza se Laclau tiene in considerazione, come Schmitt, solo il momento della rappresentazione simbolica, Urbinati sembra ridurre la democrazia ad un esercizio procedurale di delega che non investe la rappresentanza della comunità come tale. Attraverso la dialettica *plebs-populus* si tratta quindi di riconoscere la natura egemonica e antagonistica della democrazia moderna, la sua dialettica eccedente il momento procedurale, fra la parzialità degli attori e l'universalità dei compiti.⁴⁹⁵

Quello che permane nell'opera del teorico politico argentino, e che Lefort come Urbinati considerano il momento totalitario della democrazia moderna, è il fantasma della pienezza della comunità. Laclau, in una prospettiva post-fondazionale, si muove abilmente fra due istanze contraddittorie e identiche al medesimo tempo, fra la pienezza (assente) e il vuoto (sempre da riempire). Se infatti anche secondo questi la totalità affermata in senso sostanziale sarebbe una deriva totalitaria della democrazia, non ci può essere costruzione artificiale del popolo senza lo spettro della comunità conciliata. Perché la *plebs* si costituisca in unità ed abbia una sua efficacia deve pensarsi come l'antagonista della totalità costituita in senso

⁴⁹⁴ Cfr. N. Urbinati, *Io, il popolo*, cit., p. 150.

⁴⁹⁵ Del rapporto fra democrazia e populismo si sono occupati Y. Mény, Y. Surel, *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2004. Sul tema si veda il lavoro collettivo, da una prospettiva più affine a Laclau e Mouffe (che infatti vi partecipano), F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londra-New York, Verso, 2005. Negli ultimi anni si è affermato, a partire da una prospettiva sia filosofico politico che giuridica l'analisi del rapporto fra il costituzionalismo dei moderni sistemi liberal-democratici e il populismo, parlando in tal senso di *Constitutional populism*. Cfr. G. Delle Donne, G. Martinico, M. Monti, F. Pacini, *Populismo e costituzione: una prospettiva giuridica*, Mondadori, Milano, 2022; G. Martinico, *Filtering Populist Claims to fight Populism: The Italian Case in a Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University press, 2022; M. Anselmi, P. Blokker, O. Mazzoleni (a cura di), *Populism and Law*, in R. Heinisch, C. Holtz-Bacha, O. Mazzoleni, *Political Populism: Handbook of Concepts, Questions and Strategies of Research*, Nomos, Baden-Baden, 2021, pp. 543-553; V. Fabbri, *Tra liberalismo politico e populismo. Riflessioni sul costituzionalismo contemporaneo*, «Etica e Politica», 1/2021, pp. 511-528; P. Blokker, *Populism as Constitutional Project*, «International Journal of Constitutional Law», 17/2, 2019, pp. 536-553.

differenziale, e quindi non può riconoscere la legittimità piena dell'avversario come rappresentante di una parte, perché così parteciperebbe della partizione iniqua del sociale:

A questo punto, cominciamo a capire perché la *plebs* veda se stessa come *populus*, come parte per il tutto: dato che la pienezza della comunità non è che il risvolto immaginario di una situazione vissuta come un *essere manchevole*, coloro che ne sono responsabili non potranno essere visti come una parte legittima della comunità. La rottura con loro sarà radicale.⁴⁹⁶

Questo momento teologico-politico della teoria del populismo di Laclau è iscritto nella sua ontologia politica, come abbiamo cercato di mostrare nel primo capitolo. Ci troviamo qui di fronte ad una doppia eccedenza, quella della parte rispetto alla sua iscrizione differenziale, e quella della totalità rispetto alla sua articolazione plurale. È l'eccedenza energetica del popolo (come potere costituente, nella teoria politico-giuridica) e del rappresentante come colui che mette in forma rappresentando simbolicamente la parte totale. Un'eccedenza che non può mai essere riassorbita, e che si nutre della differenza ontologica, fra il tutto e la parte (e il momento articolatorio-rappresentativo) e che si manifesta nella dialettica fra *plebs* e *populus*. È una teologia politica che pensa l'eccedenza come “oltre” della comunità immaginata dopo la rottura, e al medesimo tempo la messa in forma dell'unità precaria, ma che soprattutto coglie la radicale imbricazione di questi due momenti.⁴⁹⁷ Senza l'eccedenza energetica del potere costituente non si dà ordinamento, e senza l'idea di un “ordine nuovo” non si dà energia mobilitante. Laclau mostra di cogliere bene questa duplicità (è il doppio movimento che ritorna sempre) quando scrive che

ogni livello o istituzione sociale può operare come una superficie di iscrizione equivalenziale, ma la cosa davvero importante è che, sullo sfondo della dislocazione che è alla radice dell'esperienza ed esige sempre un'iscrizione equivalenziale, ogni «popolo» emergente presenterà a questo punto due facce: una di rottura con l'ordine esistente, l'altra di «ordinamento».⁴⁹⁸

La costruzione del popolo si mostra così come un momento teologico-politico destituyente/constituente, è come nel caso descritto da Rancière un'equivalenza che rompe l'ordine della partizione, ma andando oltre il filosofo francese, è anche la totalità che ricompone una nuova sistematicità, che però non viene più affermata come qualcosa di

⁴⁹⁶ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 81.

⁴⁹⁷ Il testo sulla teologia politica che meglio ha mostrato questo doppio volto della teologia politica moderna è il recente G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit.

⁴⁹⁸ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 115.

naturale, di inscalfibile, ma come una costruzione precaria. Potremmo dire, rimarcando la natura decisionistico-costruttivistica del popolo del populismo, che si tratta di pensare non solo un Dio mortale, ma anche un Dio precario, manchevole, che non rinuncia a chiedere di essere obbedito (perché amato, secondo la teoria degli affetti), ma che al medesimo tempo mostra la sua origine nella disobbedienza. Se la natura costruita e rappresentata del popolo laclausiano è l'eredità hobbesiana più evidente, d'altro canto l'esibizione della sua origine parziale è il punto di massima divaricazione, laddove Laclau pensa la riattivazione del politico nel momento della spoliticizzazione, mentre Hobbes ne ricercava la sua neutralizzazione. Se, ancora, la meccanica della formazione dell'unità rappresentativa accomuna il processo del passaggio dalla dispersione – e anche dalla vera e propria anomia come crisi di ogni ordine – alla personalità/singularità, Hobbes non avrebbe mai accettato l'apertura egemonica del processo di investimento del particolare di un compito universale. Beninteso, non che vi sia in Hobbes una ragione sostanziale per la quale il sovrano debba governare, la sua *potestas* è istituita come il potere per Laclau, e non poggia su nessun fondamento (se non la razionalità del passaggio dall'anomia all'ordine). Tuttavia l'irreversibilità del patto non può che essere superata in una teoria come quella laclausiana che si pensa dopo e dentro la “Rivoluzione democratica” seppure questa sia stata propiziata proprio dal gesto di equivalentizzazione dei sudditi di Hobbes.

Individualizzazione ed eguaglianza, quindi frammentazione delle volontà, e di conseguenza anomia, sono i punti di partenza della rappresentazione dello spazio sociale di Hobbes. Questa irriducibilità di un punto di vista all'altro però è superata nel gesto di eguale soggezione dei sudditi. Questa operazione non appartiene solo all'assolutismo hobbesiano, ma inaugura una raffigurazione del sociale, del fondamento infondato, che arriva fino al pensiero post-fondazionale. Per Laclau “se la costruzione del «popolo» è una costruzione *radicale* - che costituisce gli agenti sociali come tali, e non esprime un'unità del gruppo già data -, l'eterogeneità delle domande che l'identità popolare porta a un'unità precaria deve essere irriducibile.”⁴⁹⁹ Questa irriducibilità, in primo luogo, va detto essere quella dell'unità minima della domanda sociale (*demand*), quando invece in Hobbes è l'arbitrio degli individui. Scrive Laclau:

Quali sono, in primo luogo, i materiali grezzi che entrano in questo processo di condensazione? Ovviamente, sono le domande individuali nel loro particolarismo. Ma se tra di esse si deve stabilire un nesso equivalenziale, si deve trovare una sorta

⁴⁹⁹ Ivi, p. 111.

di denominatore comune che incarni la totalità della serie. Dato che il denominatore comune deve provenire dalla serie stessa, non potrà essere altro che una domanda individuale, la quale, per ragioni circostanziali, acquisisce una certa centralità [...]. Questa è l'operazione egemonica, che ho già descritto. Non c'è egemonia senza la costruzione di un'identità popolare a partire dalla pluralità delle domande democratiche. Così, proviamo adesso a posizionare l'identità popolare dentro il complesso relazionale che spiega le condizioni tanto della sua emergenza quanto della sua dissoluzione.⁵⁰⁰

In tal senso la moltitudine laclausiana che deve farsi popolo è già una moltitudine di rivendicazioni particolari. Non il mero arbitrio dell'individualità. Su questo aspetto di nuovo nel pensiero post-marxista laclausiano c'è un salto in avanti verso la dimensione trasformativa delle pratiche politiche. L'arbitrio individuale è già superato nella rivendicazione di una collettività per quanto minima e disarticolata, il che non rende la compagine delle domande sociali meno irriducibile, o il processo di equivalentizzazione meno decisionistico di quello che avviene con l'istituzione della sovranità. Però la struttura che acquisiranno le unità minime del sociale, o che potranno acquisire, è quella di un'opposizione al sistema al fine di una trasformazione. Se anche per il teorico argentino l'ordine come tale è comunque sempre un significante preferibile al disordine, la prospettiva emancipativa riemerge nella struttura, per quanto indeterminata, del sociale.

L'altra innovazione rispetto alla lettura hobbesiana è che la *radicalità* dell'irriducibilità in ultima istanza sfugge anche all'omogeneizzazione rappresentativa. C'è sempre cioè un resto – ed è su questo aspetto che viene criticato Hobbes, in quanto chiude il sistema, inglobando tutto, geometricamente – che non rientra nella costruzione della “totalità ideale”⁵⁰¹ del *populus* con il quale si identifica la *plebs*. In primo luogo è il concetto di *plebs*, come parte che pretende di essere il tutto, come particolare che occupa il luogo dell'universale, ad essere liminale di per sé. Cioè la *plebs* potremmo dire che ha un piede nell'eterogeneità e uno nell'omogeneità. Inserisce all'interno del concetto di *populus* una rottura che ne inficia la pretesa di universalità. Scrive Laclau: “Qualunque sia il contenuto ontico che scegliamo di privilegiare in un investimento ontologico, le *tracce* di questo investimento non potranno essere comunque interamente nascoste”.⁵⁰² La *plebs* non si dissolve nell'universalità del *populus*, perché il *populus* è effetto di un atto di nominazione e di un investimento, non è la

⁵⁰⁰ Ivi, pp. 89-90.

⁵⁰¹ Ivi, p. 89.

⁵⁰² Ivi, p. 213.

presenza concettuale di una piena e piana universalità. L'atto di nominazione, come abbiamo visto, è una auto-trascendenza, mai un legame reale con un "al di là" sostanziale.

Ma ancora più radicalmente Laclau ci dice che "C'è un Reale del «popolo» che resiste a ogni integrazione simbolica."⁵⁰³ Coerentemente con l'ontologia lacaniana il Reale non può mai essere pienamente simbolizzato, sfugge sempre alla sua piena appropriazione. Il regime del simbolico in questo caso è il passaggio alla moltitudine delle domande sociali e poi alla costruzione di una *plebs* che rivendica lo *status* di *populus*, che è il massimo della produzione simbolico-rappresentativa attraverso l'atto della nominazione che giunge alla costruzione dell'omogeneità e dell'unità del senso e della società. Laclau sembra che debba sempre lasciare un'apertura nella costruzione decisionistica a partire dalla disseminazione del senso: la catena equivalenziale non può mai chiudersi, non ogni dislocazione può passare dalla messa in forma dell'antagonismo e infine l'eterogeneità non è mai pienamente integrabile nella costruzione del popolo. La produzione dell'unità antagonistica infatti pur essendo possibile solo a partire da una negatività radicale e irrepresentabile, nel suo prodursi giunge alla creazione di uno spazio di rappresentazione attraverso le transizioni retoriche. Questo però significherebbe in qualche modo una nuova saturazione dello spazio sociale, il popolo diverrebbe il nome di una pienezza ideale ma totalizzante, priva di exteriorità, di alterità. Questo non è possibile, un regime della pienezza può essere solo immaginato, anelato, rappresentato retoricamente, ma mai raggiunto, e allora ci deve essere qualcosa che gli resiste. Ne *La ragione populista* è il concetto di *eterogeneità sociale*,⁵⁰⁴ come resto della dialettica *plebs-populus*. L'eterogeneità è ciò che residua dopo il meccanismo di equivalentizzazione delle domande e della rappresentazione, che si sottrae alla positivizzazione metaforica che porta sulla scena pubblica la subalternità che ne rimaneva esclusa.⁵⁰⁵ Come scrive Marchart:

Es vital entender que lo heterogéneo, en su aspecto más radical, no es lo mismo que la particularidad que trata de llenar el espacio de una universalidad ausente.

⁵⁰³ Ivi, p. 144.

⁵⁰⁴ Laclau nella definizione specifica "eterogeneità sociale", ma poi parla di eterogeneità senza ulteriori definizioni. In tal senso useremo i due concetti senza distinzione in questo contesto.

⁵⁰⁵ Scrive Laclau: "La frattura creata da questo tipo di esclusione è più radicale di quella che si crea nella frattura antagonistica: mentre l'antagonismo presuppone ancora una qualche iscrizione discorsiva, il tipo di fuori o di alterità che sto ora descrivendo presuppone un'esteriorità non solo rispetto a qualcosa di interno alla rappresentazione, ma anche rispetto allo spazio della rappresentazione in quanto tale. Chiamerò questo tipo di esteriorità *eterogeneità sociale*. L'«eterogeneità», così concepita, non è una differenza. Due entità, per essere differenti, hanno bisogno di uno spazio all'interno del quale la loro differenza sia rappresentabile, mentre ciò che ho appena chiamato eterogeneità presuppone proprio l'assenza di questo spazio comune." (E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 132). Sul tema si veda F. M. Cacciatore, *Momento populista e resto democratico-radical*, in Id. (a cura di), *Il momento populista*, cit., pp. 99-116.

Para Laclau, el «pueblo» del populismo es una *plebs* que reivindica ser el único *populus* legítimo, pues el populismo «necesita la división dicotómica de la sociedad en dos campos – uno de los cuales se representa a sí mismo como una parte que afirma ser el todo—» (Laclau, 2005:83). Pero lo heterogéneo es precisamente lo que queda fuera de este juego, lo que no es parte de la dialéctica entre diferencia y equivalencia, entre la *plebs* y el *populus*. En términos rancièrianos, lo heterogéneo no es una parte de aquellos que no tienen parte en el todo, sino que ni siquiera es una parte (sin ser la negación de una parte), pues el vocablo «parte» solo tiene sentido en relación con otras partes o con un todo. Lo heterogéneo, en su aspecto más radical, escapa a cualquier relación entre parte, no parte y todo. Laclau ofrece el ejemplo del apolitizable *Lumpenproletariat* en el pensamiento marxista.⁵⁰⁶

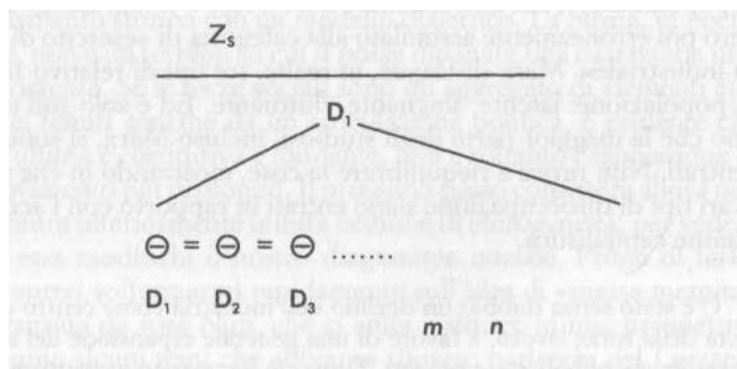
L'esempio marxiano del *Lumpenproletariat* che Laclau usa è particolarmente interessante per comprendere questa nozione. Se nel marxismo il *Lumpenproletariat* è un accidente che sfugge alla logica storica, che non è integrabile nella divisione del sociale in senso antagonistico, per Laclau è necessario che sopravviva tenendo così aperta l'articolazione alla possibilità di una nuova dislocazione. Se infatti non si dà antagonismo senza il gioco di dislocazione ed equivalentizzazione, serve sempre una exteriorità che lo possa riattivare, altrimenti si deve pensare la risoluzione dell'antagonismo, come abbiamo già visto, in termini del superamento di una contraddizione rimanendo così ingabbiati in una logica della totalità dialettica. Invece perché ci sia unificazione, articolazione, egemonia, si deve poter pensare sempre un'alterità che sopravviva e così dislochi la struttura che si viene a costruire. Il “terzo incomodo” nella teoria dicotomica di Marx diviene il segreto della sopravvivenza del politico, e paradossalmente proprio attraverso un attore in sé stesso impolitico. Ed è lo stesso Laclau a precisare che l'eterogeneità non è solo qualcosa di radicalmente altro, il resto, ma è anche la condizione stessa della possibilità dell'emersione dell'antagonismo, perché senza un'iniziale eterogeneità non si arriverebbe a quella negatività come differenza ontologica che innesca il meccanismo di antagonizzazione.⁵⁰⁷

Lo schema che riportiamo nell'immagine, tratto da *La ragione populista*, seppur mancando di questo ultimo aspetto (cioè della penetrazione dell'eterogeneità all'interno della logica

⁵⁰⁶ O. Marchart, *En el nombre del pueblo*, cit., pp. 55-6.

⁵⁰⁷ Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit. p. 141.

stessa dell'unità antagonistica), e della dinamica della fluttuazione dei significanti, è quello più completo per comprendere la logica del politico per come giunge a sintesi in questa opera.



(tratta da E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 140)

In cima abbiamo con la lettera Z_s quello che viene definito come il blocco di potere, il sistema, le *élites*, in definitiva l'altro dal popolo che viene antagonizzato. Dall'altra parte del fronte antagonistico (rappresentato dalla barra) troviamo le varie domande sociali (D_1 , D_2 , D_3 ecc.) che entrano in una relazione equivalenziale (il segno "=" rappresenta l'equivalenza), rappresentate dai cerchi. I vari cerchi che rappresentano le domande sono divisi in due, perché hanno uno statuto a metà tra l'iscrizione nella catena di equivalenze che le rende universali, e la loro particolarità che persiste. La D_1 posta in cima è quella particolare domanda che grazie all'investimento radicale trascende e unifica la catena, cioè il significante vuoto. Infine, m e n spostate in basso, rappresentano l'eterogeneità sociale come tale, che sfugge ai due campi e non è inserita nella dicotomizzazione, non entra in rapporto di equivalenza. È una pura exteriorità.

Nella lettura del populismo come espressione paradigmatica del politico, la costruzione della catena equivalenziale si articola prevelantemente intorno all'antagonismo popolo/*élites*. Laclau non insiste, se non in riferimento ad alcuni casi specifici, su questa diade, nella misura in cui cerca di mantenere l'analisi ad un livello generale. Tuttavia è chiaro che il modello populista che divide il campo interno in due fronti, contrapponendo una maggioranza senza potere ad una minoranza con pieno potere è determinante. Per esaurire la trattazione di questo tema dobbiamo quindi soffermarci ancora sull'elemento antagonistico che fonda l'unità popolare. In tal senso ci sembra di nuovo necessario riferirci a Schmitt, segnalandone prossimità e differenze, per definire la teoria laclausiana. Il modello dell'"inimicizia costituente" sicuramente è il primo aspetto che i due autori condividono intorno alla costruzione del popolo, con le dovute differenze che illustreremo. Ma entrando più all'interno

del dualismo moderno fra il protagonismo del popolo come potere costituente e l'elemento sovrano-rappresentativo, un confronto con il paradigma dualistico della dottrina costituzionale schmittiana, basato sull'interazione di identità e rappresentazione, ci può aiutare a mettere in questa prospettiva il pensiero laclausiano, anch'esso diviso – con rovesciamenti di significato, che abbiamo già in parte visto – fra questi due momenti (seppur teorizzati in maniera diversa). *Dottrina della Costituzione* infatti – ma già per certi aspetti *La dittatura* – esibisce questo dualismo “fra Hobbes e Rousseau”, o per meglio dire la comprensione della co-implicazione dei due momenti all'interno della *Verfassung* moderna. Aprendo quindi di nuovo la comparazione con Schmitt, all'interno della multidimensionalità del suo lavoro, possiamo mostrare la complessità dell'articolazione laclausiana e della persistenza delle problematiche moderne intorno alla costituzione del popolo.

§ 4.3) Da Laclau a Schmitt: antagonismo, identità e rappresentazione nella costituzione del popolo

Per pensare la logica del concetto di popolo fra Laclau e Schmitt, in un senso che attraverso le persistenze e le differenze permetta di comprenderne le specificità teoriche, ci si deve avvicinare all'uso della categoria da due angolazioni che in realtà sono profondamente interrelate, nella misura in cui un aspetto rimanda all'altro. Da un lato abbiamo, come sopra premesso, l'aspetto dove è più esplicita la vicinanza fra i due, ovvero la natura polemica della costituzione del popolo come unità politica. Vicinanza, beninteso, che è prima di tutto formale, e che in realtà ad una più profonda analisi mostra alcune differenze fondamentali. Dall'altro – e a partire proprio da queste differenze – c'è da indagare la costruzione interna del concetto di popolo, analisi che ci è facilitata dall'impiego schmittiano delle categorie di identità e rappresentazione, che costituiscono un punto di accesso particolarmente fertile se impiegato in questa comparazione. Come si diceva questi due aspetti non sono per nulla sconnessi, e anzi è solo analizzando l'articolazione interna del popolo come categoria politica che si può comprenderne l'orientamento polemico, e dall'altro, solo la determinazione della relazione di inimicizia ed esclusione può illuminare l'articolazione interna della categoria di popolo.

Nel *Concetto di politico* Schmitt afferma chiaramente la natura polemologica del popolo come unità politica quando scrive:

Finché un popolo esiste in senso politico è esso stesso a dover decidere, almeno nel caso estremo – sulla cui esistenza però è ancora esso a decidere – la distinzione fra amico e nemico. In ciò consiste l'essenza della sua esistenza politica. Se esso

non ha più la capacità o la volontà di giungere a tale distinzione, allora cessa di esistere politicamente. Se si lascia indicare da un estraneo chi è il suo nemico e contro chi esso deve o no combattere, esso non è più un popolo politicamente libero ed è invece integrato o subordinato ad un altro sistema politico. [...]

Un popolo dotato di esistenza politica non può perciò evitare di distinguere, in casi determinati, fra amico e nemico, mediante una determinazione propria e a proprio rischio e pericolo.⁵⁰⁸

Come abbiamo visto già nel capitolo dedicato al tema dell'antagonismo, anche quando si parla di un popolo, il momento dell'esclusione, della determinazione di una frontiera che separa attraverso un rapporto di inimicizia, è necessario alla costituzione dell'identità. Tuttavia quando Schmitt parla di popolo, in un senso meno costruttivista rispetto ad Hobbes e a Laclau (che in questo abbiamo visto essere molto vicini), ammette una qualche forma di esistenza immediata che precede l'atto di decisione sulla forma politica, che gli viene dalla propria concretezza storica e permette a questa unità di emergere.⁵⁰⁹ Il popolo come potere costituente, come energia in atto,⁵¹⁰ è un dato quasi naturale: è "il grido della moltitudine riunita che approva o respinge, l'*acclamazione*."⁵¹¹ tal senso il costruttivismo schmittiano è temperato dal ricorso ad un riferimento all'esistenza concreta di un popolo che lo porta fuori dal formalismo del modello hobbesiano. E poi, soprattutto nella fase di rivalutazione dell'"istituzionalismo" negli anni '30,⁵¹² fino ad una concezione etnica della comunità che ammiccava al razzismo nazista⁵¹³ Schmitt avrebbe pensato forme di definizione concreta dell'unità politica che lo porteranno sempre più fuori da questo modello decisionistico. Tuttavia l'elemento della negazione come momento costituente è qui ancora determinante e decisivo rispetto all'esistenza politica di un popolo, e anche quando si parla dell'acclamazione (l'espressione diretta della volontà popolare) precisa Schmitt che è nella negazione che questa volontà si rende più nitida che nell'affermazione.⁵¹⁴ Infatti, seppur Schmitt parli di un popolo prima dell'unità specificamente politica, come qualcosa senza dubbio in più di una moltitudine hobbesiana, in realtà chiarisce che se questo non accetta il rischio dell'esistenza

⁵⁰⁸ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 134.

⁵⁰⁹ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., pp. 109-110 e 271.

⁵¹⁰ Cfr. Ivi, p. 119.

⁵¹¹ Ivi, p. 120.

⁵¹² Si veda su questo tema M. Croce, A. Salvatore, *L'indecisionista: Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Macerata: Quodlibet, 2020. Il testo chiave sulla questione dell'istituzionalismo è C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit.

⁵¹³ Un testo chiave dell'avvicinamento teorico al nazismo di C. Schmitt è il saggio *Stato, movimento, popolo*, ECLO, Palermo, 2021.

⁵¹⁴ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 120.

politica si troverà facilmente ad essere subordinato ad un altro popolo. In sostanza un popolo non politico – che per Schmitt significa senza Stato⁵¹⁵ come unità politica e non disposto a combattere per la salvaguardia di questo – cesserà facilmente di esistere come tale. Il popolo quindi non è completamente costruito dal processo rappresentativo, e non è nemmeno solo finzione giuridica costituzionale, ma per conquistare quell'esistenza di tipo superiore deve passare da questo momento, deve darsi una *Verfassung* e quindi una specifica forma d'esistenza politica. Questa si determina, come abbiamo visto, a partire dalle esclusioni che opera. È cioè convinzione di Schmitt, anche oltre la sua espressione esplicita nel *Concetto di politico*, che sia necessario un momento decisivo, un taglio, che esclude chi è nemico e include chi è amico nel popolo unito politicamente. Una Costituzione che infatti non operi questa decisione fino in fondo (ed il liberalismo è un'ideologia che tende a rimuovere questo momento di decisione) finirà infatti facilmente per minare l'unità politica stessa. Esiste cioè la possibilità – e qui sta parte della sua critica a Weimar – di una Costituzione come un testo scritto più o meno coerente dove convivano principi diversi, ma non una *Verfassung* nel senso pieno del termine come decisione sulla forma politica.

Su questo punto, cercando di operare una comparazione facendo dialogare linguaggi teorici diversi, vediamo tanto la prossimità quanto la differenza con la concezione populista di Laclau. Diversamente da come infatti spesso si sostiene, per Laclau il popolo populista non è una totalità reale e omogenea che esclude ogni alterità, ma è una forma fantasmatica di totalizzazione abitata dalla scissione. Il popolo laclausiano è contrapposto *vis-à-vis* a ciò che antagonizza, ma questo non è un altro popolo come nel sistema schmittiano, ma è una parte della società che impedisce al popolo di raggiungere l'unità ideale come comunità riconciliata. Se in entrambi i casi si pensa l'unità del popolo come costruita a partire da un gesto di antagonizzazione (quindi dal limite esclusorio), il popolo laclausiano è ontologicamente impossibilitato a costituirsi come totalità, perché il nemico che glielo impedisce è ineliminabile come tale (essendo in ultima istanza la simbolizzazione di una dislocazione costitutiva). Se quindi il concetto politico di popolo che Schmitt adopera mira con strumenti politici e giuridici alla neutralizzazione – anch'essa, ovviamente, sempre minacciata dal Politico – del conflitto interno, e quindi all'identificazione con lo Stato come unità politica decisiva, espellendo l'inimicizia dal corpo politico, collocandola nel terreno delle relazioni inter-statali come potenziale guerra fra *iusti hostes*, in Laclau risuona ancora

⁵¹⁵ “Stato è un determinato status di un popolo, e precisamente lo status dell'unità politica” (Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 271).

la parola d'ordine di Lenin a Zimmerwald: “trasformare la guerra imperialista in guerra civile”. Ciò significa che il conflitto viene portato all'interno del corpo sociale, e l'unità polemica non è mai la totalità reale dei componenti della nazione. Questo al netto del fatto che per Laclau il conflitto interno alla società (o come direbbe lui, contro la società come articolazione differenziale) deve pensarsi a partire da un'altra totalizzazione (impossibile) che è l'unità popolare come possibilità sempre necessaria della restaurazione della giustizia. Questo significa che l'unità polemica sarà, come abbiamo visto, una parte totale, o una totalità parziale, in senso radicalmente diverso sia dalla rappresentazione nazionalistica (o qualsiasi altra rappresentazione essenzialistica della totalità comunitaria) sia da quella sociologica classista, ma anche dalla pluralità liberaldemocratica degli interessi in conflitto. Il conflitto è sempre al medesimo tempo non neutralizzabile ma costituente: formatore di un'unità popolare che è insieme fratta internamente, parziale, ma spettro della totalità.

Questa distinzione nella concezione della costituzione polemica del popolo ci porta direttamente, come abbiamo accennato, all'articolazione interna del concetto. In *Dottrina della Costituzione*, prima di analizzare dettagliatamente il concetto di popolo in senso tecnico nella dottrina costituzionale nel § 18,⁵¹⁶ Schmitt parla dei principi di identità e rappresentazione come coessenziali per pensare l'unità politica del popolo. Far riferimento a questa diade ci è utile al nostro scopo, permettendoci così anche di mettere le teorie politiche a cui facciamo riferimento in prospettiva con alcuni momenti del pensiero politico-giuridico moderno.

Con una semplificazione, ma che ci sembra utile in questo luogo, crediamo si possa parlare di momento rousseauiano (identità) e momento hobbesiano (rappresentazione) della politica moderna, come due estremi che in realtà si rimandano reciprocamente. Non è un caso che all'interno di *Dottrina della Costituzione* queste due influenze filosofiche siano così decisive. Se il popolo viene concepito “nella sua immediata datità [...] sempre presente con se stesso”⁵¹⁷ nel luogo del potere, abbiamo identità, se invece si pensa come assente, abbiamo la necessità della rappresentazione. Rousseau, come è noto, pensava che il principio rappresentativo fosse un pervertimento della dimensione democratica del potere popolare, e spingeva in questo senso tutto il discorso sull'unità politica democratica verso il principio di identità.⁵¹⁸ Del resto, come Schmitt stesso ci dice “dove il popolo entra come soggetto del

⁵¹⁶ Cfr. Ivi, p. 313 e sgg.

⁵¹⁷ Ivi, p. 271.

⁵¹⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2014.

potere costituente, la forma politica dello Stato si determina nella raffigurazione di una identità”.⁵¹⁹ Tuttavia abbiamo in qualche modo contestato, a partire da Laclau e dalla sua critica a Rousseau, l’idea che sia il principio d’identità l’elemento democratico nei sistemi politici, mostrando come la rappresentazione sia spesso un fattore necessario all’emergere della volontà popolare. D’altro canto però, va ora riconosciuto che pensare dentro la “Rivoluzione democratica” significa pensare la primazia del popolo come soggetto del potere costituente. Laclau non chiamerebbe questa cosa “popolo”, perché il popolo è una finzione rappresentativa, ma deve comunque essere pensata l’emersione delle domande democratiche, del principio di uguaglianza ecc. come qualcosa di consustanziale al principio rappresentativo, altrimenti non si darebbe quell’energia politica che poi il rappresentante mette in forma. In tal senso, il momento rousseauiano pur essendo subordinato a quello hobbesiano è presente dentro la potenza polemica del potere costituente democratico anche nella teoria rappresentativa di Laclau. È quell’elemento del “potere al popolo” che accompagna ogni narrazione populista (a cui spesso questo fenomeno viene ridotto), che non fa altro che rendere visibile il principio democratico oltre la sua riduzione proceduralistica. Come ci dice Schmitt, anche andando oltre la democrazia come sistema formale, la presenza del popolo è necessaria affinché vi sia unità politica, quindi in qualche modo non può esistere laddove sia sancito il principio per cui il soggetto del potere costituente è il popolo, un potere senza una qualche legittimazione dal basso (e qui torna in mente come caso limite la giustificazione dello Stato per acquisizione hobbesiano). Scrive Schmitt:

[...] non c’è nessuno Stato senza elementi strutturali al principio di identità. Il principio formale della rappresentanza non può mai essere realizzato in modo puro e assoluto, cioè ignorando il popolo che è invece in qualche modo sempre esistente e presente.⁵²⁰

Il rappresentante/leader in questo ha tuttavia – tanto in Laclau come in Schmitt, come abbiamo visto nel capitolo precedente – una funzione centrale, di articolazione (e le identità politiche sono trasformate dal processo di articolazione), ma aggiungiamo che deve comunque essere pensato, in senso post-tradizionale, come rappresentate del potere popolare. Potere costituente e principio rappresentativo in tal senso sono i due momenti dell’interna articolazione del concetto di popolo, laddove però non si può dire che il popolo sia rappresentato solo per ragioni strumentali, ma abbisogna della rappresentazione per ragioni ontologiche. Il popolo

⁵¹⁹ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 271.

⁵²⁰ Ivi, p. 274.

del populismo laclausiano in tal senso è debitore, come nel caso di Schmitt, di questa doppia via del moderno. In qualche modo, come nel giurista tedesco, il momento dell'identità si scopre intriso di rappresentazione fin dall'inizio, pur non potendo essere eliminato fino in fondo, pena la dissoluzione dell'energia democratica. Il popolo si configura come un concetto che non può fare a meno della finzione del potere costituente come sua energia genetica, ma al medesimo tempo, non può esistere senza l'articolazione rappresentativa di carattere simbolico.

Tuttavia in Laclau, in linea con una certa fase del pensiero schmittiano, troviamo una radicalizzazione della dimensione artificialista e costruttivista delle categorie politiche, si passa cioè attraverso una radicale decostruzione di ogni essenzialismo. E, come in Schmitt, per pensare la possibilità della costruzione dell'unità politica non si può che ricorrere alla funzione ontologicamente integrativa della decisione. Ripassare da questo concetto, poco studiato in Laclau, ma centrale in maniera esplicita per tutta una fase del suo pensiero, e implicitamente fino alle ultime opere, ci permette di concludere il nostro discorso sulla persistenza della concettualità politico-giuridica moderna in Laclau, riprendendo il tema ontologico e la connessione con il decisionismo moderno, e quindi con il pensiero schmittiano.

Cap. 5) Decisione

L'importanza del concetto di decisione e il suo rapporto con il problema dell'indecidibilità nella letteratura critica dedicata all'opera di Ernesto Laclau passa spesso in secondo piano, nella misura in cui non è centrale nelle due opere più importanti, ovvero *Egemonia e strategia socialista* e *La ragione populista*. Come vedremo è un concetto sviluppato soprattutto negli scritti degli anni '90 che connette la dimensione ontologica a quella più prettamente politica, del quale non si può fare a meno per comprendere alla base la teoria del populismo e dell'egemonia. Ma tanto nella letteratura dedicata al problema ontologico politico, quanto negli articoli centrati sugli aspetti politico-giuridici dell'opera del teorico politico argentino (entrambi ambiti – come abbiamo visto – che hanno aperto ad interpretazioni meno appiattite sulla lettera del testo laclausiano ma più fecondi per scavarli in profondità) il concetto di decisione passa in secondo piano. A nostro avviso è però qui che gli aspetti di ontologia e teologia politica trattati nella prima sezione e quelli politico-giuridici della presente sezione giungono a sintesi, mostrando così bene anche il debito già lungamente trattato, con l'opera schmittiana.

La nostra ipotesi teorica è che si possa sostenere che il pensiero politico di Laclau sia decisionista (di un decisionismo impuro), così come si possa dire che Schmitt non sia così lontano dall'indecidibilità⁵²¹ derridiana e laclausiana. Se cioè il rapporto decisione/indecidibilità si sviluppa in Laclau a partire dal pensiero della decostruzione del filosofo franco-algerino, il quale critica e assorbe lo stesso Schmitt, tuttavia il teorico argentino è più vicino alla teoria politico-giuridica (e alla tradizione filosofica connessa) che fonda il sistema (che sia sociale o giuridico, a secondo del focus) nella che alle conclusioni derridiane. In tal senso se Derrida muove una critica a Schmitt quando pensa l'indecidibilità in campo etico-politico-giuridico, pur essendone così – oltre le proprie intenzioni –

⁵²¹ Il senso in cui pensiamo l'indecidibilità di Derrida e Laclau con Schmitt è molto distante dall'“indecisionismo” di cui si parlano M. Croce e A. Salvatore (*L'indecisionista*, cit.) che lo intendono appunto come concettualmente come “non decisionista” o in qualche modo indeciso sul decisionismo. Gli autori sviluppano un'operazione filologica e teorica sostanzialmente orientata contro la lettura egemone di Schmitt in Italia – che essi definiscono “eccezionalista” (p. 21) – basata sui due fortunati libri di C. Galli (*Geneologia della politica*, cit.) e G. Preterossi (*Schmitt e la tradizione moderna*, cit.), volendo dimostrare che il decisionismo politico è solo una brevissima fase del pensiero del giurista tedesco, che invece è attraversato dal problema dell'istituzione e dell'ordine concreto lungo tutta la sua opera. Nel nostro caso invece, intendiamo la presenza dell'indecidibilità in Schmitt in senso opposto a questo indecisionismo, laddove valorizziamo proprio la lettura di Galli e Preterossi, sottolineando come la centralità del decisionismo affermata dai due interpreti sia consustanziale all'impossibilità di fondare una decisione in senso extra-politico (normativo, per esempio). In tal senso l'indecidibilità schmittiana è solo l'altro volto del decisionismo, cioè – usando ora il lessico decostruzionista – è necessaria una decisione proprio perché è impossibile, perché non è sostenuta da nessuna ragione, e al medesimo tempo è possibile una decisione, solo quando si mettono fra parentesi le ragioni che hanno portato alla stessa.

influenzato, l'appropriazione che Laclau farà di questo tema e la torsione che gli conferirà, lo porteranno di nuovo verso la fonte schmittiana.

Se vogliamo riassumere in termini generali la comune postura filosofica, troviamo una critica al razionalismo come forma di pensiero nel quale il processo decisionale è pensato all'interno di una sequenza logica che media la decisione stessa. In questi autori al contrario la decisione (almeno se intesa in senso radicale, come il gesto istituyente che fonda la struttura, e che quindi avviene nell'eccezione/crisi) è un momento, quindi non è inscritta in una processualità, ed è immediata, un taglio, un salto, un evento, che non può sostenersi su nulla, auto-fondato. Una decisione è tale, ed è libera, solo se rompe con ciò che viene prima e fonda qualcosa di radicalmente nuovo, trasforma cioè l'identità dei soggetti coinvolti. Nel dettaglio vedremo che questo momento può essere definito in modo diverso: c'è chi pensa l'attivismo chi la passività della decisione. Ma il comune sfondo è ciò che definisce la strutturazione del concetto in Laclau. Attraverseremo quindi tutto questo campo teorico che abbiamo delineato, a partire chi più direttamente ha influenzato il teorico argentino, ovvero Derrida, procedendo poi ad un confronto con Schmitt, fino a definire infine il significato del concetto di decisione e di indecidibilità dentro l'anti-sistema del teorico politico argentino.

Nella prefazione alla seconda edizione (2001) di *Egemonia e strategia socialista* Laclau e Mouffe ritornando retrospettivamente a parlare delle influenze teoriche sulla loro opera, parlano del post-strutturalismo come della principale corrente che ha inciso sul loro percorso, ed in particolare di Lacan e Derrida.⁵²² Nonostante nell'opera post-marxista dell'85, non compaia un riferimento diretto al tema decisione/indecidibilità, quando ritornano sull'importanza di Derrida, fanno riferimento proprio a questo aspetto:

Per quanto riguarda la decostruzione, è stata cruciale la nozione di indecidibilità. Se, come si mostra nel lavoro di Derrida, gli indecidibili permeano il campo precedentemente considerato come governato dalla determinazione strutturale, allora si può considerare l'egemonia come una teoria della decisione presa su un terreno indecidibile.⁵²³

In effetti in alcuni scritti successivi Laclau parlerà proprio del rapporto fra teoria dell'egemonia, decostruzionismo, e problema della decisione.⁵²⁴ Sia che qui gli autori

⁵²² E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 26.

⁵²³ Ibid.

⁵²⁴ Cfr. E. Laclau, "Il tempo è fuor di sesto", cit.; Id. *Potere e rappresentazione*, cit.; Id. *New Reflections*, cit.; Id. *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit.

facciano riferimento ad un'influenza non palesata nel libro, rimasta sotterranea, già presente in quella fase e solo successivamente esplicitata o che si riferiscano al percorso successivo (cioè che rileggano con le categoria del momento quel testo precedente), quello che è certo è che Laclau considera negli anni '90 la teoria dell'egemonia, come teoria della decisione presa su un terreno indecidibile, la sua specifica risposta al problema dell'indecidibilità posto dalla decostruzione.⁵²⁵ In sostanza per il teorico argentino la teoria degli indecidibili è una grande innovazione teorica che la decostruzione introduce e che permette di pensare la dislocazione strutturale all'interno della teoria politica, ma manca di un momento che è quello di una teoria della "decisione egemonica" (per riassumere in una formula) che agisca a partire dalla contingenza ontologica per operare una "chiusura istituyente".

Laclau avanza queste considerazioni nella seconda metà degli anni '90 e primi '2000. *Politiche dell'amicizia* e *Forza di legge* – i due testi nei quali a partire dal proprio concetto di indecidibilità, che prima era inteso in relazione al significato, si passa ad una teoria del rapporto fra indecidibilità e decisione sul terreno etico-politico-giuridico – escono nel 1994 (e la seconda riproducendo una lezione tenuta nel 1989 alla Cardozo Law School) e sono opere di cui Laclau tiene conto per pensare la decisione politica. Tuttavia il teorico politico argentino considerava la "decisione passiva" e la teoria della giustizia escatologica di ispirazione benjaminiana di Derrida, come insufficienti alla teoria dell'egemonia che egli stava sviluppando. In tal senso sembra oscillare – su questo tema come su altri connessi – fra il riconoscimento del movimento decostruttivo come centrale per la sua teoria del politico, e dei limiti della stessa posizione. A partire da potenza e limiti del decostruzionismo sarà a nostro avviso possibile comprendere il doppio movimento del decisionismo impuro di Laclau, laddove però ciò che deve essere colto è che il decisionismo moderno di Schmitt possedeva già all'interno questa logica dualistica, con esiti affini anche se non coincidenti pienamente con la posizione del teorico politico argentino, più di quanto lo sarà la "democrazia a venire" di Derrida. Potremmo dire, con una battuta, che senza decostruzione non si dà decisionismo – intendendo con decostruzione un movimento del moderno che va oltre Derrida – ma anche che il decisionismo è un esito tutto legittimo dentro una logica decostruzionistica, e che la teoria del politico e dell'egemonia di Laclau ne è una prova. Senza entrare ulteriormente nel dettaglio, come sarà opportuno fare dopo aver approfondito le rispettive teorie, possiamo dire

⁵²⁵ "[...] the very plurality of moves which are possible in that undecidable terrain requires a theory of the decision—an area to which the work of Derrida has been oriented to a considerable extent in recent years." (E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 50) "But deconstruction also requires hegemony, that is, a theory of the decision taken in an undecidable terrain: without a theory of the decision, that distance between structural undecidability and actuality would remain untheorized." (Ibid. p. 62)

che Laclau mutua il tema del rapporto fra indecidibilità e decisione dal decostruzionismo derridiano, e lo fa forse ancor prima che questi gli desse una torsione etico-politico-giuridica, sviluppandolo in questo senso negli stessi anni in cui ci sta lavorando Derrida in maniera alternativa. A tal proposito ci sembra opportuno partire dalla presenza del concetto di indecidibilità in Derrida.

§ 5.1) Indecidibilità strutturale e decisione in Derrida

Molto interessante per comprendere l'emersione del concetto di indecidibilità e poi il problema della decisione nel lavoro di Derrida è la ricostruzione storico-filosofica di David Bates, il quale colloca la proposta teorica del filosofo franco-algerino all'interno di una più ampio movimento di pensiero epocale che ha il suo baricentro nel periodo fra le due guerre, e che implica la politicizzazione, in direzioni diverse, del concetto stesso di indecidibilità e del movimento decostruttivo.⁵²⁶ Bates storicizza cioè la decostruzione stessa, e la porta oltre le connessioni più immediate, chiamando in causa fra gli altri anche il pensiero di Schmitt e il problema della decisione politico-giuridica. Ciò che caratterizza questa temperie culturale, e che precipiterà in forma estrema nella decostruzione di Derrida, è proprio la crisi del razionalismo nelle sue varie forme (tanto scientifico-positivistico, quanto dialettico), ovvero l'idea che si possano determinare con esattezza le relazioni che stanno alla base di un processo e i significati che gli elementi strutturali assumono in una totalità. Quanto detto, trasposto in ambito etico-giuridico-politico, investe la possibilità che si possano comprendere le ragioni di un giudizio, o che – per usare un lessico schmittiano – alla base della decisione ci sia una norma (cioè una regola). Bates, nello specifico fa riferimento alla teoria matematica di Kurt Gödel e il suo teorema di incompletezza⁵²⁷ che come ora vedremo, compare in *La disseminazione* di Derrida, al decisionismo di Schmitt,⁵²⁸ analizzato in *Forza di legge e Politiche dell'amicizia*, e, infine, senza riferimenti diretti nell'opera derridiana, alla *crisis*

⁵²⁶ Scrive D. Bates: "An investigation of the historical dimensions of undecidability will make it apparent that Derrida's arguments must be considered part of a larger movement of thought, and that therefore any effort to understand the genuine impact of deconstruction in the twentieth century will need to take a historical perspective. For the problems addressed in Derrida's work had their own history, even though their precise trajectories have been obscured by the antihistorical bent of much late-twentieth-century theory. And my suggestion is that some of Derrida's efforts—particularly in his political work—were seriously weakened by his refusal to participate in these larger streams of thought." (D. Bates, *Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of the Undecidability*, «Representations», 90, 1/2005, pp. 1-27, qui p. 2) e poi "I will open up this concept, tracking it within a broader cultural matrix of ideas, for it is this more meandering path that will lead us, I believe, to a better understanding of how deconstruction and its "politicization" might be integrated into a history of twentieth-century thought." (Ibid., p. 14)

⁵²⁷ Cfr. Ivi, pp. 9-14.

⁵²⁸ Cfr. Ivi, pp. 17-21.

biology dello psichiatra tedesco Kurt Goldstein.⁵²⁹ Ma, rimanendo nelle dirette appropriazioni derridiane, dovremmo fare anche il nome di Martin Heidegger e la critica della metafisica. In *Forza di legge*, dove rifletterà compiutamente su questo tema, Derrida parla di indecidibilità nel senso dell'oscillazione fra significati diversi o regole che vanno in contraddizione ma sono allo stesso modo imperative.⁵³⁰ Tuttavia, comprendendo il concetto in un senso più ampio, ci dice “è l'esperienza di ciò che è estraneo, eterogeneo all'ordine del calcolabile e della regola.”⁵³¹ L'esperienza dell'indecidibilità è quindi la rottura della strutturalità ordinata, secondo misura, cioè della possibilità di definire o calcolare, a partire da regole, un giudizio; è l'introduzione di quel taglio sul quale poi si innesta la decisione, che è tale solo perché parte dall'incalcolabilità. Questa indecidibilità è da Derrida però evidenziata a partire da due ambiti, che riflettono quella partizione anche cronologica nei suoi studi, che abbiamo sottolineato: da un lato c'è il terreno del significato e dall'altro quello delle regole, cioè dell'etica, della politica e del diritto.⁵³²

Il tema è sviluppato, molto prima della “svolta politica” già in *La doppia seduta*, un testo contenuto in *La disseminazione* (1972), laddove, per usare ancora le parole di Bates, “l'indecidibilità rimane strettamente confinata sulle modalità di comprensione della natura aporetica dei sistemi testuali di senso in generale”⁵³³ Si tratta infatti di un'analisi dell'opera del poeta francese Stéphane Mallarmé, dove la presenza di proposizioni indecidibili è descritta a partire dalla lettura – probabilmente mediata da Husserl⁵³⁴ – della teoria di K. Gödel cui abbiamo già fatto riferimento. Scrive Derrida:

Una proposizione indecidibile, Gödel ne ha dimostrato la possibilità nel 1931,⁵³⁵ è una proposizione che, dato un sistema di assiomi che domina una molteplicità, non è né una conseguenza analitica o deduttiva degli assiomi, né in contraddizione con essi, né vera né falsa riguardo a tali assiomi. *Tertium datur*, senza sintesi.⁵³⁶

⁵²⁹ Cfr. Ivi, pp. 14-17.

⁵³⁰ Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 77.

⁵³¹ Ibid.

⁵³² Cfr. N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackweell Publishing, Malden-Oxford, pp. 147 e sgg.

⁵³³ D. Bates, *Crisis Between the Wars*, cit., p. 5. [Trad. nostra]

⁵³⁴ Cfr. Ivi, pp. 9-10.

⁵³⁵ Derrida si riferisce al paper *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I* opera appunto del 1931. Come abbiamo detto, nonostante questo riferimento preciso mostri che Derrida conosceva il testo di Gödel, l'analisi di Bates, suggerisce che la sua comprensione da parte di Derrida sia avvenuta via Husserl.

⁵³⁶ J. Derrida, *La doppia seduta*, in Id., *La disseminazione*, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 199-300, qui p. 240.

La posizione terza di cui qui parla Derrida nega da un lato il principio di non contraddizione, e con questo, secondo la sua filosofia, decostruisce la metafisica tradizionale, e d'altro canto, non ammettendo fra i due elementi nemmeno una contraddizione logica, nega anche la possibilità di un suo *Aufhebung*. In sostanza gli indecidibili, letti qui all'interno del problema del significato delle preposizioni, mettono in discussione tanto la logica classica quanto quella dialettica. Non ci si può decidere, secondo un procedimento razionale di ricostruzione dei significati, sulla verità o la falsità di una preposizione perché, c'è "un eccesso irriducibile del sintattico sul semantico"⁵³⁷ che impedisce la fissazione del senso e la sovverte continuamente. "Questi luoghi di incardinamento indefinito" continua Derrida "segnano i punti di ciò che non si lascia mai mediare, dominare, recuperare, dialettizzare come *Erinnerung* e *Aufhebung*. [...] Queste "parole" ammettono nel loro gioco la contraddizione e la non-contraddizione (e la contraddizione e la non-contraddizione tra la contraddizione e la non-contraddizione)."⁵³⁸ Per Derrida è la sconnessione fra scrittura e significato, cioè tra il rapporto sintattico fra le parole e il loro significato, che produce questo eccesso che si mostra come indecidibilità semantica,⁵³⁹ che rende impossibile la determinazione concettuale. Il problema dell'indecidibilità in questo senso può essere inteso come un'altra declinazione – almeno ai nostri fini, che è di inquadrarne la genesi e il significato nel discorso di Laclau – del problema della dislocazione della struttura, che impedisce la fissazione di un sistema differenziale di significati stabile, cioè la costruzione discorsiva, nei termini dell'appropriazione laclausiana della semiotica saussuriana. In tal senso, seppur non esplicita, possiamo pensare ad un'appropriazione del tema, in senso politico, lungo tutto il percorso di Laclau a partire dagli anni '80 laddove la decostruzione diviene centrale per il suo lavoro, prima della sua esplicita teorizzazione coeva alla "politicizzazione" del tema da parte di Derrida negli anni '90. Anche perché come Derrida chiarirà nei cosiddetti testi politici, dove compare più evidente il tema della decisione, tornando a riflettere su tutto lo sviluppo di questo concetto in risposta ai critici,⁵⁴⁰ è l'indecidibilità strutturale che rende possibile la decisione. In tal senso è vero che Laclau da parte sua integrerà il tema della decisione egemonica alla teoria dell'indecidibilità, ma va anche compreso che questo doppio movimento è già presente nello stesso movimento decostruttivo (come abbiamo detto, a mutare è il modo in cui lo si definisce) fin dalle origini. È nella stessa strutturazione del problema intorno all'indecidibilità delle proposizioni logiche,

⁵³⁷ Ivi, p. 241.

⁵³⁸ Ivi, p. 242.

⁵³⁹ Cfr. R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, cit., p. 242.

⁵⁴⁰ Cfr. J. Derrida, *Toward an Ethic of Discussion*, in Id., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, pp. 111-154, qui p. 115.

che si impone la necessità della decisione come risposta all'indecidibilità strutturale. Derrida in tal senso mira, più di quanto farà Laclau, alla decostruzione della logica tradizionale, con tutto ciò che ne consegue in tutti gli altri campi, ma si pone egli stesso il problema della decisione che istituisce il discorso. Solo che questa strutturalità è sempre minata dall'interno, è precaria e indecidibile secondo criteri immanenti alla struttura stessa. Anzi, per quel paradossale movimento decostruttivo che abbiamo visto all'opera, è la stessa condizione di impossibilità di una decisione certa, a rendere necessario l'atto libero della decisione, che si rivela così come un momento interno della costruzione della logica del discorso. Come sosterrà anche Laclau non possiamo nemmeno parlare di una pienezza della logica dell'indecidibilità, perché sarebbe di nuovo l'assolutizzazione di una logica che è essa stessa sovvertita dall'irruzione della decisione che opera a partire da questa e la mina dall'interno.⁵⁴¹

Se la prima produzione di Derrida e la sua ricezione è avvenuta prevalentemente al di fuori dell'ambito politico, attraversando questioni filosofiche, linguistiche, letterarie di particolare complessità e astrazione, con il tempo c'è stato uno deciso spostamento da parte del filosofo franco-algerino verso problematiche politiche. In tal senso è stato sostenuto ampiamente che abbia influito in maniera ragguardevole il fatto che dall'esterno si siano accesi alcuni dibattiti e polemiche intorno alla politicità della decostruzione, a partire proprio dalla sua presunta impoliticità, che unita alla centralità data all'indeterminatezza e all'assenza di fondamento lascerebbe spazio a un deficit di normatività,⁵⁴² e quindi a qualsiasi possibile deriva, tra cui l'autoritarismo. Da un lato questo si è legato con la cosiddetta *Heidegger Controversy* intorno alla sua adesione al nazismo, che ha interessato anche l'appropriazione da parte di Derrida del pensiero del filosofo di Meßkirch, con il conseguente parallelismo fra due filosofie ad alto livello di astrazione teoretica o di sofisticatezza linguistica, ma capaci di nefaste parentele politiche (come si era visto con il pensatore tedesco). Nei due filosofi si è pensato che l'impoliticità apparente fosse conciliabile con qualunque possibile deriva politica. Dall'altro lato c'è stato il cosiddetto *De Man Affair*, cioè la scoperta di una giovanile compromissione

⁵⁴¹ Cfr. Ibid.

⁵⁴² Per una critica su questo aspetto Cfr. R. Wolin, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 240 e 249. Su questo testo torneremo perché porta degli elementi di interesse nell'interpretazione del rapporto fra Schmitt e Derrida.

con il regime nazista nel Belgio occupato, da parte di Paul De Man, un teorico della letteratura fortemente influenzato da Derrida e a lui personalmente e intellettualmente vicino.⁵⁴³

Al di là di queste ragioni storiche d'altro canto sembra ineludibile per il pensiero decostruttivo il problema dell'etica, della politica e del diritto, nella misura in cui va a toccare i fondamenti ontologici che stanno alla base di questi campi teorici e visto che per definizione alla decostruzione non può sfuggire nessun "testo", compreso quello della filosofia pratica. "D'altronde – ci dice Derrida – è normale, prevedibile, augurabile, che delle ricerche di stile decostruttivo sfocino in una problematica del diritto, della legge e della giustizia" e anzi "sarebbe addirittura il luogo più appropriato, se qualcosa del genere esistesse."⁵⁴⁴ Al che la decostruzione declinata in questo senso può essere pensata come "una interrogazione sui fondamenti del diritto, della morale e della politica [...] né fondativa né antifondativa."⁵⁴⁵ C'è un passaggio di *Politiche dell'amicizia* che rende bene il senso di questo salto teorico verso le questioni politiche:

Che cosa farebbero in verità una storia e una filosofia politica alla fin fine *realiste*, se non si assumessero l'onore, per misurarvisi, per rendersene conto, dell'estrema formalizzazione delle nuove aporie, dell'instabilità semantica, di tutte le conversioni inquietanti che abbiamo appena visto all'opera in tali segnali? Se non tentassero di leggere tutti i possibili apparentemente contraddittori ("rapporto

⁵⁴³ Scrive D. Bates: "As many commentators have noted, Derrida's political turn was no doubt motivated by the escalating attacks on deconstruction by those who saw its emphasis on indeterminacy, instability, and polysemy as a threat to moral and political commitment. Some criticized deconstruction for the implication that there were no foundational principles; at best, deconstruction would lead to a kind of amoral and apolitical stance. But attacks on deconstruction only intensified with the two "affairs" of the 1980s: first the controversy over Martin Heidegger's Nazism and then, more personally for Derrida, the Paul de Man affair. In a way, these two episodes marked attempts by some detractors to *historicize* deconstruction, by linking its highly complex and abstract reflections on metaphysics, language, and philosophical truth with a very concrete political position—namely, fascism. In other words, deconstruction was understood to be the perfect underpinning for a political ideology that derided truth, justice, and freedom. Of course, this kind of attack was only one example of a general cultural reaction to postmodernism in this period, a reaction defined by a resistance to the dissolution of any claims to truth—especially in the political sphere—with the specter of the Holocaust in particular haunting many of these discussions." (*Crisis Between the Wars*, cit., p. 2) Sulla questione si vedano I. Nevo, *What price deconstruction? Derrida on Heidegger and the question of Nazism: A critical study*, «Philosophia», 21, 1992, pp. 183–199; J. Habermas, J. McCumber, *Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective*, «Critical Inquiry», 15, 2/1989, pp. 431–456; R. Wolin, *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, MIT Press, Cambridge (Usa), 1992. Derrida affronta apertamente il caso De Man in J. Derrida, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano, 2017. I due testi più noti e rilevanti che hanno mosso critica in questo senso a Derrida in realtà tengono già conto dei testi politici del filosofo franco-algerino, essendo usciti entrambi nei primi 2000: R. Wolin, *The Seduction of Unreason*, cit., e M. Lilla, *Il genio avventato. Heidegger, Schmitt, Benjamin, Cojéve, Foucault, Derrida e i tiranni moderni*, Dalai, Milano, 2010.

⁵⁴⁴ Forza di legge, p. 55. Sul problema del diritto in Derrida si veda A. Andronico, *La decostruzione come metodo: Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano, 2006 e *La disfunzione del sistema: Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino, 2012.

⁵⁴⁵ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 55.

senza rapporto”, “comunità senza comunità”) ai quali ci richiamano questi “discorsi sofisticati”? Diciamolo pure: pochissime cose, quasi nulla”⁵⁴⁶

In sostanza quindi i problemi posti dalla decostruzione con “discorsi sofisticati” mirano al centro delle questioni politiche, e la filosofia pratica non si può esimere dal tenerne conto, dall’affrontarle, pena non afferrare la stessa presunta realtà del realismo. Se la decostruzione apre a questioni teoriche che devono essere portate alle proprie conseguenze politiche, questo vale in maniera particolare per il tema dell’indecidibilità, che infatti sarà centrale nell’importante e fortunato *Forza di legge*.

Dal diritto alla giustizia, la prima parte di *Forza di Legge*, è la trascrizione di un intervento di Derrida ad un convegno che affronta apertamente il rapporto fra diritto e decostruzione, nell’ambito dei cosiddetti *Critical Legal Studies* alla Cardozo Law School negli Usa, nel 1989, intitolato *Deconstruction and the possibility of justice*.⁵⁴⁷ Nello stesso contesto Derrida fa circolare il manoscritto della seconda parte del libro, *Nome di Benjamin*, mostrando così che i due testi riuniti in *Forza di legge* erano pensati insieme fin da questa occasione. Sollecitato quindi dal tema stesso del convegno che seguiva una contaminazione che già stava avvenendo negli Stati Uniti, fra pensiero giuridico-politico e decostruzione, Derrida muove da una serie di questioni che si mostrano inaugurali rispetto alla sua apertura a trattare i temi di cui abbiamo detto, rispetto ai quali evidentemente era stato in grossa parte sollecitato dall’esplosione della sua influenza e dalle relative polemiche, e d’altro canto, dall’interno della logica del suo discorso. Dice Derrida:

La decostruzione assicura, permette, autorizza la possibilità della giustizia? Essa rende possibile la giustizia o un discorso sensato sulla giustizia e sulle condizioni di possibilità della giustizia? Sì, direbbero alcuni; no, risponderebbe la parte avversa. I «decostruzionisti» hanno qualcosa da dire sulla giustizia, qualcosa a che fare con la giustizia? Perché ne parlano così poco in fondo? Questo li interessa, dopo tutto? Non è forse, come alcuni sospettano, perché la decostruzione non consente in se stessa alcuna azione giusta, alcun discorso giusto sulla giustizia ma costituisce addirittura una minaccia contro il diritto e distrugge la condizione di possibilità della giustizia? Sì, risponderebbero alcuni; no, risponderebbe l’avversario.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 110.

⁵⁴⁷ Cfr. D. Cornell, M. Rosenfeld, D. G. Carlson (a cura di), *Deconstruction and the possibility of justice*, Londra-New York, Routledge, 1993.

⁵⁴⁸ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 49-50.

Il discorso di Derrida – che si sviluppa coerentemente, dalla prima alla seconda sezione su Benjamin – è teso ad indagare il rapporto fra questi tre elementi: 1) Il diritto, come forza di legge – *enforce the law* dice, in inglese,⁵⁴⁹ e come *Gewalt* nel senso di Benjamin⁵⁵⁰ – violenza, nella traduzione italiana che non rende la complessità del concetto, intesa come violenza mitica che istituisce e conserva il diritto 2) La giustizia, invece come possibilità escatologico-rivoluzionaria distruttrice del diritto, sempre rinviata, e anch'essa *Gewalt*, nel senso però di violenza divina⁵⁵¹ 3) la decostruzione, e il suo ruolo nel pensare questa tensione irrisolta: cioè la necessità di decostruire il diritto⁵⁵² e l'impossibilità di decostruire la giustizia.⁵⁵³ La giustizia, cioè, sulla scia di Benjamin, è qualcosa di rinviato ad un evento escatologico, ma sempre necessariamente presente come possibilità indecostruibile, come ciò che interrompe il ripetersi della violenza mitica del diritto che tende a fondare e a conservare l'ordine.

È nella decostruzione del diritto che emerge quella che lui definisce la “*prima aporia*” nel rapporto fra giustizia e diritto – e che mina la pretesa della loro sovrapposibilità, portando ad un'idea di giustizia come evento rinviato – ovvero “*l'epoké della regola*”,⁵⁵⁴ che riguarda il rapporto fra indecidibilità e decisione. Qui Derrida affronta il problema, come in generale in questo testo, a partire dal terreno giuridico, quindi il tema della decisione corrisponde a quello della decisione giuridica. L'aporia viene descritta con queste parole da Derrida:

Perché una decisione sia giusta e responsabile, occorre che nel suo momento più proprio, se ce n'è uno, essa sia a un tempo regolata e senza regola, conservatrice della legge e anche abbastanza distruttrice o sospensiva della legge per dover ogni

⁵⁴⁹ Ivi, pp. 52.

⁵⁵⁰ Ivi, pp. 53 e 95. Il riferimento a è W. Benjamin, *Per la critica della violenza* [Zur Kritik der Gewalt], in *Senza scopo Finale: Scritti politici (1919 - 1940)*, Castelvechi, Roma, 2017, pp. 49-74.

⁵⁵¹ Sulla pluralità del significato di *Gewalt*, a partire da Benjamin, per come la rilegge Derrida: “1) C'è innanzi tutto la distinzione fra due violenze del diritto, due violenze in quanto al diritto: la violenza fondatrice, quella che istituisce e pone il diritto (*die rechtsetzende Gewalt*), e la violenza conservatrice, quella che conserva, conferma, assicura la permanenza e l'applicabilità del diritto (*die rechtserhaltende Gewalt*). Per comodità, conserviamo la traduzione di *Gewalt* con violenza, ma ho già precisato quali precauzioni richiede. *Gewalt* può significare anche il dominio o la sovranità del potere legale, l'autorità autorizzante o autorizzata: la forza di legge. 2) C'è poi la distinzione fra la violenza fondatrice del diritto che è detta «mitica» (sottinteso: greca, mi sembra) e la violenza distruttrice del diritto (*Rechtsvernichtend*) che è detta divina (sottinteso: ebraica, mi sembra). 3) C'è infine la distinzione fra la giustizia (*Gerechtigkeit*) come principio di ogni posizione divina di fine (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*) e la potenza (*Macht*) come principio di ogni posizione mitica di diritto (*aller mythischen Rechtsetzung*).” (J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 95-6).

⁵⁵² Cfr. Ivi, p. 64.

⁵⁵³ Cfr. Ivi, pp. 28 e p. 64 e sgg.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 75.

volta reinventarla, ri-justificarla, reinventarla almeno nella riaffermazione e nella conferma nuova e libera del suo principio.⁵⁵⁵

Infatti nel contesto dello Stato di diritto la decisione giudiziale per essere valida deve avere una conformità ad una regola, alla legge, altrimenti saremmo sul terreno dell'arbitrio: qui la condizione di validità si lega all'adesione alla norma. Questo significa che la decisione è iscritta nell'"ordine del calcolabile",⁵⁵⁶ che però non è il terreno proprio della possibilità di decidere, che è l'opposto del calcolare, così come non è il terreno della giustizia. La decisione infatti già di per sé implica un atto creativo, deve pensarsi come libera, e quindi iniziale. E il principio di giustizia non può essere meramente conservativo (perché riprodurrebbe solo l'ordine della violenza mitica) ma deve sospendere il diritto per affermare la giustizia. Al contrario il diritto come tale risolve il problema della giustizia semplicemente rimuovendolo, pensando in termini di legalità.⁵⁵⁷ Qui appunto l'aporia: l'ordine del calcolabile, del prevedibile non è l'ordine della decisione né della giustizia, e tuttavia, per essere nel diritto è necessario che la decisione giusta sia pensata dentro questi limiti. Vediamo così che si apre una divaricazione fra diritto, giustizia e decisione.⁵⁵⁸ La "freschezza" della decisione giudiziale (*fresh judgment*),⁵⁵⁹ il suo carattere di *refresh*, di ristoro, se non vuole disconnettersi completamente dal rapporto con la giustizia (che ha un carattere puramente indeterminato, non è un contenuto dato, è un'irruzione), deve rompere con l'ordine del calcolabile. Questo significa che deve pensare nel momento della decisione, oltre alla necessaria adesione alla legge, un elemento di indecidibilità. Beninteso, il rapporto fra diritto, giustizia e decisione per Derrida lungi dal giungere a conciliazione nell'esercizio della funzione giurisdizionale, è pensato qui come un compromesso che inevitabilmente nega giustizia e decisione. Non si tratta cioè di un modello ideale di esercizio della giustizia quello che il filosofo franco-algerino sta descrivendo, ma di come nella prassi questi elementi si articolano. Questo rapporto però è un atto di violenza che il diritto riproduce sopra la giustizia. Ciò tuttavia non significa che il diritto riesca a pacificare in un regime di piena calcolabilità i rapporti sociali:

⁵⁵⁵ Ivi, p. 76.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 75.

⁵⁵⁷ "Al posto di «giusto» si può dire legale o legittimo, conformemente a un diritto, a delle regole e a delle convenzioni che autorizzano un calcolo, ma secondo un diritto la cui origine fondatrice non fa che allontanare il problema della giustizia. Poiché a fondamento o nell'istituzione di questo diritto, lo stesso problema della giustizia sarà stato posto, risolto violentemente, cioè sepolto, dissimulato, rimosso." (Ivi, p. 76)

⁵⁵⁸ "Il diritto non è la giustizia. Il diritto è l'elemento del calcolo, ed è giusto che vi sia diritto, ma la giustizia è incalcolabile, esige che si calcoli con l'incalcolabile; e le esperienze aporetiche sono delle esperienze tanto improbabili quanto necessarie della giustizia, cioè di momenti in cui la *decisione* fra il giusto e l'ingiusto non è mai garantita da una regola." (Ivi, p. 66).

⁵⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 75. Sul problema della decisione come giudizio in ambito giurisprudenziale cfr. A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.

l'irruzione della giustizia che si manifesta nel dualismo decisione/indecidibilità sovverte dall'interno il diritto. È cioè la stessa necessità che il giudice non sia fino in fondo "una calcolatrice"⁵⁶⁰ che apre una fenditura nell'ordine della violenza mitica. Ma del resto, anche la necessità del calcolo secondo norma implica a monte una decisione meta-giuridica (esterna alla norma stessa), ovvero la "decisione di calcolare" che "non è dell'ordine del calcolabile."⁵⁶¹ In sostanza c'è in Derrida a monte dell'istituzione dell'ordine normale del diritto un momento di decisione che lo disattiva *ab origine*. In questo senso vediamo di nuovo che prevale il momento della decisione rispetto alla sopravvivenza e restaurazione della norma al suo interno. Nonostante ci sia un rapporto di reciproco sovvertimento, potremmo dire – uscendo dalla lettera derridiana, dall'eclettico rigore decostruzionista – che la decisione ha a che vedere con la dislocazione più di quanto il diritto sopravviva nella decisione.

Piuttosto va compreso, riallacciandoci così meglio alla trattazione del tema in *La disseminazione*, come il processo decisionale apra alla seconda aporia descritta, definita come "l'ossessione dell'indecidibile":⁵⁶² nessuna decisione può essere autenticamente tale, e tantomeno giusta, se non esclude la regola, e dato che escludere la regola significa non avere un criterio decisionale, entriamo nel terreno degli indecidibili. Scrive Derrida:

Una decisione che non affrontasse la prova dell'indecidibile non sarebbe una decisione libera, non sarebbe altro se non l'applicazione programmabile o lo svolgimento continuo di un processo calcolabile. Sarebbe forse legale, non sarebbe giusta. Ma nel momento di sospensione dell'indecidibile, non è neanche giusta, poiché solo una decisione è giusta.⁵⁶³

L'indecidibile in questo senso è necessario alla decisione, perché solo se non esiste la possibilità di determinare quale sia la decisione che deve essere presa possiamo parlare di una decisione in senso pieno. Ed è necessario alla giustizia che si prenda una decisione: non esiste una legalità o una norma giusta, ma solo una decisione giusta. Questo però implica anche la necessità della decisione, che rimane tuttavia abitata dall'indecidibilità iniziale: "la memoria dell'indecidibilità deve conservare una traccia vivente che segna per sempre una decisione come tale".⁵⁶⁴ E, continua Derrida:

⁵⁶⁰ Ivi, p. 76.

⁵⁶¹ Ivi, p. 77.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 78.

la prova dell'indecidibile, di cui ho appena detto che dev'essere attraversata da ogni decisione degna di questo nome, non è mai superata od oltrepassata, non è mai un momento superato (*aufgehoben*) o eliminato nella decisione. L'indecidibile resta preso, incluso, almeno come un fantasma, un fantasma essenziale, in ogni decisione, in ogni evento di decisione. La sua fantomaticità decostruisce dall'interno ogni garanzia di presenza, ogni certezza o ogni presunta criteriologia che garantirebbe la giustizia di una decisione.⁵⁶⁵

La decisione giusta per Derrida quindi è un taglio che separa il diritto dalla sua presunta applicazione, che in realtà è sempre una reinvenzione. Non c'è sintesi possibile ma solo, come dice in *Politiche dell'amicizia*, la possibilità di abbandonarsi alla logica del *forse* (*Peut-être*),⁵⁶⁶ che è insieme logica della decisione e dell'indecisione. Il *forse* fonda la possibilità della decisione nella libertà dell'indecisione, ma rende il contenuto della decisione strutturalmente indecidibile, in tal senso Derrida parla anche di "aporia del forse",⁵⁶⁷ allo stesso modo in cui aveva parlato dell'aporia dell'indecidibilità:

È l'aporia del *forse*, la sua aporia storica e politica. Senza l'apertura di un possibile assolutamente indeterminato, senza la sospensione radicale che segna un *forse*, non ci sarebbe mai né evento né decisione. Certo. Ma niente accade e niente mai si decide se non levando il *forse* pur preservandone la possibilità "viva", nella memoria viva. Se nessuna decisione (etica, giuridica, politica) è possibile senza interrompere la determinazione e impegnandosi così nel *forse*, in compenso quella stessa decisione deve interrompere ciò che pure è la sua condizione di possibilità, lo stesso *forse*.⁵⁶⁸

Questo rapporto fra indecidibilità e decisione struttura la dimensione dell'etico, del giuridico (come abbiamo visto in *Forza di Legge*) e del politico. Fuori di questa dialettica inconciliata non possiamo pensare un atto pratico libero e giusto che deve darsi come evento,⁵⁶⁹ mai come parte della struttura, anzi solo come sua interruzione. La decisione infatti ha la caratteristica di una temporalità puntuale che interrompe la regolarità, schmittianamente, nell'eccezione. Si dà sempre nel momento critico,⁵⁷⁰ ed è segnata dall'"urgenza assoluta" che è "la legge della decisione, dell'evento e della responsabilità, la loro legge strutturale, quella che *a priori* si

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 94.

⁵⁶⁷ Ibid.

⁵⁶⁸ Ibid.

⁵⁶⁹ Cfr. Ivi, p. 95.

⁵⁷⁰ Cfr. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona, 2012.

inscrive direttamente nel loro concetto.”⁵⁷¹ La processualità della deliberazione è interrotta dal momento della decisione, anche in un senso strettamente temporale, con un’iperbole che ricorda l’enfasi schmittiana sulla radicalità dell’eccezione, Derrida descrive questo momento:

Secoli di riflessione preparatoria, di deliberazione teorica, la stessa infinità di un sapere, non cambierebbero in nulla questa urgenza. Essa è assolutamente troncante, decisiva, decisoria, lacerante, deve interrompere il tempo della scienza e della coscienza, rispetto al quale l’istante della decisione resterà sempre eterogeneo⁵⁷²

La temporalità della decisione in questo senso è la temporalità del mitico (dell’origine violenta) e dell’evento escatologico, del divino (la violenza che distrugge, pone fine ai tempi): è una temporalità eterogenea alla normalità, fondata sull’eccezione dell’irrompere. In questo è evidente l’influenza di Walter Benjamin, del resto esplicita nella seconda parte di *Forza di legge* ma richiamato anche in *Politiche dell’amicizia*. La giustizia non è mai presente per Derrida, ma è sempre rimandata all’evento del sopraggiungere della violenza (*Gewalt*) distruttrice del messianico, ma anche alla sospensione dell’atto d’inimicizia nel sopraggiungere dell’Altro,⁵⁷³ come condizione per pensare la democrazia sempre “a venire”.

Seguire Derrida nel suo rapporto con Benjamin ci porterebbe fuori strada rispetto al nostro obiettivo. È piuttosto necessario rivolgersi a Carl Schmitt – un pensatore significativamente spesso accostato al filosofo ebreo-tedesco e ad Heidegger stesso, a rimarcare l’importanza delle tematiche sollevate – per pensare affinità e differenze fra il “decisionismo ontologico”⁵⁷⁴ di Derrida e quello del pensatore tedesco. Del resto è proprio in alcuni passaggi del suo confronto con Schmitt che troviamo la chiave per pensare l’aporia della decisione, dell’indecidibilità e del *forse* e la sua proposta per pensare la decisione nel contesto della decostruzione. Un rapporto che però lascia evidenti tracce nel pensiero del filosofo franco-algerino, a partire proprio da un’affinità fondamentale che riguarda i presupposti ontologici dei due (anti)sistemi teorici. Seppur Derrida penserà una decisione diversa da quella Schmittiana, proprio a partire da Schmitt, nel nostro accostarci a Laclau possiamo pensare in

⁵⁷¹ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 107.

⁵⁷² Ivi, pp. 107-108.

⁵⁷³ Derrida parla di “*aimance*: l’amore nell’amicizia” come “condizione per aprirsi, tremando, al “forse” (Ivi, p. 97).

⁵⁷⁴ Cfr. A. Gruber, *Entscheidung für das, was ohnehin ist: Derridas différance als Spielart eines ontologischen Dezisionismus* «Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie», 5, 2/2018, pp. 192–215. Anche se per essere più precisi potremmo dire (in-)decisionismo ontologico, sottolineando così il doppio movimento decostruttivo della decisione presa su di un terreno indecidibile.

questa interazione una feconda tensione che lascia spazio ad un'alternativa teorica che li attraversa entrambi – più o meno consapevolmente.

§ 5.2) Da Derrida a Schmitt: il decisionismo nell'indecidibilità dello s-fondamento

È soprattutto in *Politiche dell'amicizia* che Derrida si confronta con Schmitt, anche se in realtà come abbiamo già accennato, nel saggio su Benjamin ci sono vari riferimenti, così come ci saranno nelle lezioni pubblicate come *La bestia e il sovrano*.⁵⁷⁵ Possiamo dire, come gli rimprovererà ad esempio Mark Lilla in un saggio polemico, che Derrida nelle sue riflessioni politiche considera Schmitt un interlocutore importante per decostruire la politica moderna,⁵⁷⁶ anche se egli stesso da decostruire e da superare a sua volta. Non cercheremo in questo luogo di ricostruire sistematicamente la presenza di Schmitt in Derrida, ma di metterne in luce alcuni aspetti che ci permettono di comprendere il rapporto fra le loro teorie della decisione, per poi mostrare in che modo Laclau si collochi fra questi.

Il punto di partenza è senza dubbio una convergenza fondamentale fra i nostri autori, ovvero il riferimento alla decisione come un taglio, come un momento di rottura della mediazione dialettica e della processualità storico-razionale. Abbiamo ampiamente trattato questo aspetto in Derrida, e rivolgendoci allo Schmitt della fase cosiddetta “decisionistica” troviamo il suo pensiero profondamente affine, tutto teso a pensare l'istituzione dell'ordine politico e giuridico a partire dal momento fondativo (e infondato) della decisione sovrana sullo stato d'eccezione. Questo momento è, come in Derrida, puntuale; ha la temporalità dell'evento, di un taglio che recide ogni processualità storica che possa pensarsi alla radice della decisione. Questo perché nello stato d'eccezione come momento della decisione radicale, non c'è continuità temporale con la condizione di normalità, dove appunto vige la legalità. In tal senso il momento della decisione è una sospensione. Anche in Schmitt quindi la decisione è un taglio che chiude la finestra di indecidibilità che si apre con la crisi, con il momento di dislocazione. Prima della decisione cioè il sovrano non è determinato, non ha una caratteristica specifica che lo qualifichi come legittimo decisore, ma è solo a partire da una

⁵⁷⁵ Cfr. J. Derrida, *La bestia e il Sovrano*, 2 voll., Jaca Book, Milano, 2002-3.

⁵⁷⁶ Scrive Lilla, crucciandosi del fatto che Derrida non abbia semplicemente deciso di non confrontarsi con un nazista come Schmitt, e di fatto ponendo questo confronto alla base di una presunta pericolosità delle derive della decostruzione: “Derrida non vede in Schmitt un puro e semplice apologeta del nazismo, mosso da sete di conflitto, bensì un profondo pensatore che ha reso espliciti i postulati impliciti all'intera filosofia dell'Occidente.” (M. Lilla, *Il genio avventato*, cit., p. 186) A nostro avviso il non essersi concentrato eccessivamente sulla componente biografica di Schmitt, e non averla connessa in senso troppo specifico con il nazismo (pur non occultando il rapporto), e al contrario l'averlo inserito dentro una complessiva indagine e decostruzione dei fondamenti del politico, è ciò che rende il lavoro di Derrida sul giurista tedesco particolarmente interessante.

condizione di indecidibilità sulla risoluzione dello stato d'eccezione (il disordine, l'anomia, nel discorso schmittiano) che un attore può decidere e così con un atto di potere effettivo chiudere il momento di indecidibilità. In sostanza, tanto in Derrida come in Schmitt, non c'è possibilità di determinare quale sia la decisione giusta, quali debbano essere i suoi contenuti, e chi sia titolato a prenderla, c'è una radicale indecidibilità che si ferma al fatto che qualcuno deve decidere. Una tensione che in Schmitt è pensata, per dirla con Carlo Galli come una "coazione all'ordine",⁵⁷⁷ cioè come una spinta ad instaurare, a partire dallo sfondamento originario, un ordine quale che sia. Tensione che invece in Derrida è etica, rispetto alla necessità di deliberare per la giustizia (che però nell'atto di deliberazione è impossibile, perché lì riemerge la fondazione violenta del diritto). Ma il vuoto d'ordine che precede questo momento è il medesimo e deriva dal movimento decostruttivo stesso che rende indeterminata ogni decisione.

Se ci rivolgiamo ad esempio al terzo capitolo di *Teologia politica* intitolato *Il problema della sovranità come problema della forma giuridica e della decisione* Schmitt affronta espressamente il tema della decisione come un problema giuridico, similmente a come Derrida farà in *Forza di legge*. Schmitt qui chiarisce il senso specificamente pubblicistico della decisione sovrana, che la allontana da ogni idea di prevedibilità e calcolabilità che si è andata diffondendo a partire invece da una concezione ispirata alle logiche dell'economico.⁵⁷⁸ Questa caratteristica riguarda in realtà ogni decisione giuridica dove vige il principio della *auctoritatis interpositio*, che nega un nesso causale fra norma e decisione, ovvero "la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse".⁵⁷⁹ Per Schmitt infatti "non è possibile ricavare dalla semplice qualità giuridica di una massima una esatta determinazione di quale persona individuare o quale concreta istanza possa pretendere ad una autorità del genere,"⁵⁸⁰ c'è cioè sempre nell'applicazione di una norma un momento decidente che interrompe la prevedibilità normativa stessa. Qui Schmitt sta criticando il normativismo kelseniano,⁵⁸¹ per affermare la "consapevolezza scientifica della peculiarità normativa della decisione giuridica" che appartiene in sommo grado al "tipo decisionistico"⁵⁸². Questa consapevolezza si fonda sull'idea che "la decisione diventa in quel momento indipendente dal suo fondamento ed acquista valore indipendente" cioè "in senso normativo la decisione è nata

⁵⁷⁷ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit.

⁵⁷⁸ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p.55.

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ Ivi, pp. 55-6.

⁵⁸¹ Cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000.

⁵⁸² Ivi, p. 57.

dal nulla.”⁵⁸³ In vari luoghi Schmitt insiste su questa assenza di fondamento normativo della decisione, il che beninteso, non significa che nella condizione di normalità giuridica si dia un radicale arbitrio del decisore: si deve distinguere fra la decisione in un radicale stato di disarticolazione dell’ordine (decisione sovrana sullo stato d’eccezione), e quella presa da un giudice in un tribunale.⁵⁸⁴ Tuttavia il principio logico sotteso a entrambi i casi (fonte teologico-politica del decisionismo schmittiano), come abbiamo visto in questa descrizione che non riguardava lo stato d’eccezione, è che non esiste un principio normativo previo alla decisione per l’ordine e, di conseguenza “anche l’ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma.”⁵⁸⁵ In sostanza ogni norma è derivata da una decisione in ultima istanza, e questo si manifesta anche nella decisione giuridica all’interno di un qualsiasi processo: la *auctoritatis interpositio* – ammessa nel diritto non solo da una prospettiva decisionistica – è una traccia lasciata dentro la procedura giurisdizionale dalla decisione primaria, fondativa, originaria. Qui il principio di norma o legge viene ricondotto da Schmitt al suo senso metafisico e infine teologico, ma che è anche la *ratio* di un conflitto di epistemologia storica, sociale e giuridica.

Il normativismo infatti, così come il pensiero economico, si basa teologicamente sul passaggio dal teismo, attraverso il deismo, all’idea panteistica di una immanentizzazione del principio d’ordine,⁵⁸⁶ modellato sul naturalismo delle scienze positive che aveva trionfato nell’illuminismo e poi nel positivismo, quel processo che avevano individuato e criticato i controrivoluzionari e Donoso Cortés in particolare.⁵⁸⁷ Legalità naturale, legalità sociale, legalità economica, legalità giuridica costituiscono in questo quadro metafisico quell’“ordine del calcolabile” – per richiamare Derrida – che Schmitt nega come fondamento del processo decisionale, a cui oppone l’eccezionalità del miracolo. Il giurista di Plettenberg è chiaro sul fatto che dall’immanenza non deriva una decisione per l’ordine. Scrive, in un passaggio de *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* che “dall’immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione.”⁵⁸⁸ La tecnica è solo la massima espressione della logica procedurale-formalistica che domina il diritto e la politica liberali, che calcola e prevede

⁵⁸³ Ivi, pp. 56.

⁵⁸⁴ Per un’analisi interna al discorso giusfilosofico, non schmittiana, che si articola intorno alla questione del rapporto fra norma e decisione cfr. A. Catania, *Decisione e norma*, Castelvecchi, Roma, 2023.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 37.

⁵⁸⁶ Cfr. Ivi, pp. 71 e sgg. e p. 82 e sgg.

⁵⁸⁷ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 75-86 e Id., *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano, 1996. Di Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Il cerchio, Rimini, 2007.

⁵⁸⁸ C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 178.

secondo una legalità immanente. La decisione al contrario istituisce e sospende l'ordine attraverso un gesto che – con Preterossi – potremmo definire di “autotrascendenza dell'immanenza”.⁵⁸⁹

Lo stesso problema si presenta, secondo Schmitt – con una critica che assomiglia in termini formali a quella che sarà di Laclau – rispetto ad un'aporia interna al marxismo: ovvero “collegare tra loro sviluppo dialettico e dittatura”,⁵⁹⁰ cioè l'immanenza del passaggio dal capitalismo al comunismo, e la necessità della dittatura del proletariato (la dittatura è sempre una decisione che rompe l'ordine delle cose) – problema che in Lenin si risolverà in senso decisionistico. Qui ovviamente si tratta del tema della scienza marxista, che però per Schmitt si fonda “sul principio della filosofia hegeliana della storia”.⁵⁹¹ In questo sembra che fra positivismo e pensiero dialettico non ci sia differenza. Il problema della dittatura nel marxismo si configura, andando a fondo, come una continuazione del problema del rapporto fra svolgimento storico e dittatura/decisione in Hegel. Scrive Schmitt:

Il processo infinito dello spirito del mondo che si sviluppa dialetticamente in antitesi dovette necessariamente includere anche la sua propria antitesi, la dittatura, e prenderle, così, la sua essenza, la decisione. Lo sviluppo prosegue ininterrotto, anche le interruzioni, in quanto negazioni, devono necessariamente servire ad esso per continuare. L'essenziale è che non entri mai un'eccezione dall'esterno, fuori dall'immanenza dello sviluppo. Del resto nella filosofia di Hegel non si può parlare di dittatura nel senso di una decisione morale che interrompe lo sviluppo [...] ⁵⁹²

Al contrario Schmitt, con i controrivoluzionari, riafferma il principio teologico teista del miracolo⁵⁹³ secolarizzato come interruzione della legalità ordinaria che sta alla base del suo decisionismo politico e giuridico. Si tratta di quell'analogia formale e funzionale fra concetti

⁵⁸⁹ G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 282.

⁵⁹⁰ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale*, cit., p. 78.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Ivi, p. 79.

⁵⁹³ “Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base all'oro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli. Infatti l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma. La convinzione teistica degli autori conservatori della controrivoluzione poté perciò tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ricavate da una teologia teistica.” (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61). Cfr. Ivi, p. 71 e sgg.

teologici e concetti politici della dottrina dello stato, che fonda la possibilità di operare una comparazione fra momenti in cui vigono “quadri metafisici epocali”⁵⁹⁴ differenti. L’eccezione in tal senso è il caso di massima criticità, dove si mostra la verità metafisica che soggiace all’elemento giuridico, perché qui “la decisione si rende libera da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio.”⁵⁹⁵ Nel saggio posteriore su *I tre tipi di pensiero giuridico* (dove attuerà una parziale torsione istituzionalista del proprio pensiero) Schmitt, prendendo sempre Hobbes come esempio del “tipo decisionistico”, ma con evidenti riferimenti al suo *Teologia politica*, scrive in maniera molto chiara, quasi a mo’ di auto-interpretazione:

Giuridicamente, si può rintracciare il fondamento ultimo di tutto ciò che ha validità e valore giuridico in un processo della volontà, in una decisione, che è in grado essa sola, in quanto decisione, di creare «diritto» e la cui «forza giuridica» non può essere derivata dalla forza giuridica di regole precedenti, relative alla decisione medesima. Infatti anche una decisione non corrispondente alla regola crea diritto. Questa forza giuridica di decisioni contrarie alla norma è propria di ogni «ordinamento giuridico».⁵⁹⁶

Tuttavia, come abbiamo visto in un senso più generale già nel primo capitolo, questa concezione decisionistica del politico è possibile proprio in virtù della crisi della teologia politica cristiana pre-moderna, che legava l’ordine politico a una trascendenza oggettiva. In quel contesto solo Dio era titolare di quella *potentia absoluta*⁵⁹⁷ che interrompe la legalità che egli stesso aveva istituito, e il potere politico si legittimava all’interno di questo quadro teologico. Con la modernità, con la rottura dell’unità teologico-politica sostanziale della *Res Publica Christiana* e più in generale della legittimità fondata nella religione, si è aperta la strada a quelle che sono due forme alternative di secolarizzazione: una è appunto la via immanentistica, della trasformazione del Dio trascendente in sostanza immanente, un discorso post-teologico, razionalistico, dove il principio dell’eccezione, del miracolo, della trascendenza viene negato ma c’è una transizione nella natura o nella Storia del principio dell’ordine divino. L’altra strada è quella dell’arretramento del fondamento religioso come

⁵⁹⁴ “Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica.” (Ivi, p. 69)

⁵⁹⁵ Ivi, p. 39.

⁵⁹⁶ C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit., p. 261.

⁵⁹⁷ Per una ricostruzione del rapporto fra teologia politica e assolutismo alla luce della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, e del dibattito conseguente, si veda, A. Rivera García, *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007. Si veda anche sul tema dell’onnipotenza divina M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di), *Sopra la volta del mondo: Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo ed età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986.

sostanza e oggettività, di una secolarizzazione che mantiene la trascendenza ma come un analogo formale della teologia, ovvero che vede nella decisione (quindi nella volontà) il medesimo atto di *creatio ex nihilo* dell'ordinamento.⁵⁹⁸ In questo senso Schmitt è chiaro quando sostiene che il “tipo decisionistico” può emergere solo dal ritirarsi delle concezioni “antiche e cristiane riguardo l'ordine del mondo” dove si pensa l'“ordine come presupposto della decisione”,⁵⁹⁹ “sostituite dal nuovo pensiero scientifico naturale.”⁶⁰⁰ È quindi la struttura metafisica del moderno che permette l'emersione di una nozione teologico-politica di decisione, come analogo in senso non sostanziale dell'onnipotenza del Dio teista (ormai negata nella legalità naturale, tanto in una prospettiva deista, quanto panteistica o definitivamente filosofico-storica). La concezione razionalistica con l'espulsione di una nozione di trascendenza intesa in senso sostanziale è il prodromo di una teologizzazione dell'immanenza ma è al medesimo tempo anche necessaria all'emersione del modello decisionistico. Anche se, e qui si trova l'esperienza epocale di Hobbes, perché si sviluppi questa nozione di decisione, è necessaria l'esperienza dell'anomia prodotta dalla fine dell'ordine teologico-politico premoderno: ovvero le guerre di religione come modello di ogni momento critico, riletto dal filosofo inglese nel paradigma dello “stato di natura”. “Il decisionismo puro – Scrive Schmitt – presuppone un *disordine* che viene tramutato in *ordine* solo per il fatto *che* viene presa una decisione.”⁶⁰¹ È necessaria cioè l'esperienza dell'assenza di fondamento perché si dia la necessità della decisione (infondata) come fondamento della normalità. Per Schmitt quindi è nell'ordine dell'indecidibile che si apre il moderno, e dove si innesta la possibilità di una comprensione scientifica della decisione. Perciò acquisisce tale centralità la figura di Hobbes, perché si affaccia direttamente sull'origine del moderno, quando l'assenza di fondamento si esibisce ma allo stesso tempo sta venendo suturata da forme immanentistiche di surrogati di fondamento (come legalità naturale, sociale, storica, giuridica). Hobbes è una figura liminale, che da un lato accetta questa radicale assenza d'ordine, l'indecidibilità decisionistica del politico, e dall'altro però apre uno spazio al razionalismo moderno, all'idea di Stato come macchina che porterà alle derive legalistiche e

⁵⁹⁸ Cfr. G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit.

⁵⁹⁹ “In tal modo l'idea che non esistesse altro prima della decisione era già preliminarmente limitata e resa relativa dal l'idea di ordine; la decisione stessa diventava espressione di un ordine presupposto.” (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit., p. 262).

⁶⁰⁰ Ivi., p. 261.

⁶⁰¹ Ivi., p. 264.

meccanicistiche,⁶⁰² cioè alla spersonalizzazione del potere sovrano e alla perdita dalla sua “trascendenza funzionale”.

Tornando al confronto con Derrida dobbiamo notare come un suo critico a cui abbiamo fatto accenno, Richard Wolin, colga la sostanziale continuità almeno su questo aspetto, con lo Schmitt decisionista e la specularità di decisionismo e indecidibilità. Scrive lo storico delle idee e politologo americano:

As a critic of logocentrism and a philosopher of the “undecidable” (i.e., the indeterminacy of all truth claims), he glorifies the moment of particularity in a manner that is frankly *decisionistic*: that is, in a way that stresses the arbitrariness and contingency of all judgments and decisions. [...] In point of fact, the similarities between Derridean undecidability and Schmitt’s decisionism are uncanny. For Schmitt, as for Derrida, the norm fails to do justice to the specificity of the individual case in its existential immediacy. Since general rules are inherently inadequate for purposes of adjudication, instead of following a norm, we must simply *decide*.⁶⁰³

Entrambe le filosofie sono filosofie dell’evento che rompe la struttura, del momento che irrompe nella normalità, della decisione che si impone sulla legge (che sia per istituirla, restaurarla o distruggerla). Questo è il punto di congiunzione fra l’indecidibilità e il decisionismo, che permette di pensare i due momenti in senso decostruttivo (dove cioè le condizioni di possibilità sono anche le condizioni di impossibilità) e *hauntologico*. Come abbiamo già visto in Derrida, anche nel momento della sutura decisionistica di Schmitt l’ordinamento è abitato (*haunted*) dalla minaccia del disordine, ne è una sua possibilità latente nella misura in cui questo si fonda sulla rimozione di un’indecidibilità strutturale data dall’andar via del fondamento nel moderno. La struttura teologico-politica del moderno impone solo un’analogia formale fra concetti teologici e concetti giuridici, ma non garantisce niente oltre a questo, non c’è nessuna forma di determinazione al di là della coazione alla produzione di ordine, ed è sul nulla di contenuti e norme che resta, che si incardina la decisione. Questa assenza di fondazione sostanziale e di determinazione della decisione apre in entrambi gli autori a quello che Schmitt definisce il “momento di indifferenza contenutistica”⁶⁰⁴ che abita ogni decisione giuridica. Se infatti la decisione rompe con la processualità razionale che la precede, se non può essere fondata in nessuna ragione: ciò che

⁶⁰² Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello stato*, cit.

⁶⁰³ R. Wolin, *The Seduction of Unreason*, cit., pp. 236 e 240.

⁶⁰⁴ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 55.

comanda il decidere stesso non sarà la potenza del suo contenuto che deve attualizzarsi, cioè il risultato determinato della decisione, ma solo la necessità dell'atto.

L'indifferenza contenutistica della decisione, la mancanza di fondazione certa, segna in qualche modo anche il suo rovescio, ovvero quello che in Schmitt è una sorta di "contenuto minimo" formale della decisione, e che in Derrida è la possibilità della giustizia come esito della decisione (del resto la decisione interessa il filosofo franco-algerino nella misura in cui si connette con la giustizia). Cioè in entrambi gli autori, in forme diverse – ed è qui che si apre la massima divaricazione, e si sviluppa anche una certa critica di Derrida a Schmitt – è solo a partire da questa impossibilità di determinazione che possiamo pensare una ricaduta della decisione. Qui Derrida richiama però il Benjamin della violenza divina, dell'escatologia che distrugge il diritto, mentre Schmitt rimane ancorato alla dimensione della violenza mitica, della fondazione dell'ordine.⁶⁰⁵ Come scrive efficacemente S. Chun, in un articolo sulla ricezione derridiana di Schmitt "entrambi i pensatori riconoscono l'abisso dietro la politica, ma uno decide di approfondirlo ed evidenziarlo, mentre l'altro cerca di chiuderlo a partire dalla figura sovrana."⁶⁰⁶ Carlo Galli sostiene, similmente, che Derrida opera una seconda decostruzione della genealogia decostruttiva del Moderno schmittiano, la quale secondo il filosofo franco-algerino, non riesce a comprendere il momento della pluralità e dell'eterogeneità.⁶⁰⁷ Il contenuto minimo della decisione schmittiana infatti è la sua "coazione ordinativa", quella relazione originaria tra forza e ordine, sulla base della contingenza strutturale, che ritorna ogni volta all'interno della decisione politica sovrana che istituisce il diritto come ordinamento. In tal senso secondo l'appropriazione derridiana di Benjamin saremmo nella violenza mitica, una coazione a ripetere il momento della violenza fondativa, momento di esclusione del nemico. È infatti questa centralità del nemico nel momento sovrano-decisivo, che produce anche l'identificazione di un Noi chiuso e statico, ciò che Derrida criticherà apertamente di Schmitt in *Politiche dell'amicizia*.⁶⁰⁸ Al contrario qui Derrida vuole pensare quell'esteriorità costitutiva, che Laclau e Mouffe tanto valorizzeranno del suo pensiero (ma in un senso paradossalmente più prossimo a Schmitt), contro Schmitt stesso, e – quindi – contro la stessa teoria dell'antagonismo dei teorici post-marxisti. Per Derrida l'accoglienza dell'avvenire dell'Altro dentro la decisione è ciò che permette di

⁶⁰⁵ Una trattazione di questo rapporto molto approfondita si trova in, J. P. McCormick, *Derrida on Law. Or Poststructuralism gets Serious*, «Political Theory», 29, 3/2002, pp. 395-423.

⁶⁰⁶ S. Chun, *La decisión imposible en Schmitt y Derrida*, «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 17, 1/2014, pp.135-150, qui p. 142.

⁶⁰⁷ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 752.

⁶⁰⁸ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 95 e pp.113 e sgg.

pensare una seppur sempre differita possibilità della giustizia. È qui che il filosofo franco-algerino introduce il concetto di “decisione passiva” come decisione “dell’altro assoluto in me, dell’altro come l’assoluto che decide in me”, “l’altro in me che decide e lacera.”⁶⁰⁹ Questo evento come irruzione operata dall’Altro ha “i tratti del concetto classico di decisione: che deve interrompere e segnare un inizio assoluto”, ma non è la decisione sovrana che decide inizio e fine dello stato di eccezione ma – scrive Derrida – “fa eccezione di me”,⁶¹⁰ cioè sovverte l’identità. È una decisione “inconscia”⁶¹¹ che non istituisce una struttura ordinamentale, ma la disloca. Questo tipo di decisione corrisponde all’irrompere dell’evento, che però è sempre “a venire”, non è mai determinato contenutisticamente se non per il suo rapporto con il concetto di giustizia, che però abbiamo visto essere una violenza distruttrice (quindi una negatività). Questa decisione è in tal senso specularmente opposta a quella schmittiana, che è *katechontica*, e infatti può essere pensata come decisione di un soggetto che si rende sovrano nel suo decidere, e in questo imprime forma al reale. La decisione passiva avviene nell’ambito del messianico, accade come evento dell’a-venire, sempre differito, della giustizia. L’attesa di una giustizia intesa come ritorno del divino che però distrugge e che irrompe nella soggettività sovvertendola. In entrambi i casi non c’è un contenuto determinato della decisione e la temporalità è la medesima, quella dell’eccezione, ma è un’eccezione che frena e che forma in un caso, che accelera e che rompe la forma nell’altro.

Una volta definita la prossimità e la differenza fra la teoria della decisione di Derrida e quella di Schmitt possiamo finalmente giungere alla trattazione di questo concetto nell’opera di Laclau, che come abbiamo accennato viene pensato come un’integrazione della teoria di quella decostruzionista. Tuttavia, come cercheremo di mostrare, troveremo elementi di continuità condivisi con entrambi gli autori, altri aspetti più originali, ma anche una prossimità nascosta a Schmitt che si rispecchia nella sua radicale politicità. Come abbiamo visto infatti nel primo capitolo, dove anche attraverso Derrida si discuteva la collocazione di Laclau nel pensiero della differenza ontologica/*différance* heideggeriana-derridiana o in quello del Politico schmittiano, è a nostro avviso rintracciabile una maggiore prossimità al secondo, nella misura in cui si deve definire una teoria della produzione di ordine come costruzione egemonica e non fermarsi al momento costituente o impolitico del pensiero negativo.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 96.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Ivi, p. 97.

§ 5.3) La decisione politica istituyente di Laclau

In Derrida e in Schmitt abbiamo visto che il problema della decisione è affrontato direttamente in relazione al terreno giuridico, verso la sua decostruzione nel caso del filosofo franco-algerino, laddove diviene un'istanza etica connessa al concetto di giustizia, in direzione invece della sua fondazione politica nel caso del giurista tedesco. Laclau non affronta mai esplicitamente il tema del giuridico, laddove l'interesse è prettamente legato al Politico, cioè al momento istituyente ogni struttura, che sia il diritto, l'etica, la società ecc. Politico quindi inteso in senso ontologico (e teologico) politico. La decisione riguarda in primo luogo questo momento fondativo (ma infondato), anche se dirà, limitando la radicalità del proprio discorso, che la decisione è un momento che può avvenire a partire da diversi livelli di disarticolazione della struttura – ma perché ci sia decisione è necessario che questa disarticolazione si produca in certa misura. Detto con un altro linguaggio: le sedimentazioni storiche non scompaiono mai del tutto, ma è necessaria una certa riattivazione affinché si possa parlare di decisioni, e in ogni caso il concetto di decisione esibisce la propria logica nel momento di massima crisi/eccezione. In tal senso possiamo riscontrare una certa prossimità con il discorso Schmittiano, ed attraverso questo possiamo evidenziare la rilevanza di Laclau per una comprensione della relazione fra diritto e politica, nella misura in cui ridefinisce il problema della decisione nel senso di un “decisionismo impuro”. E infatti, come abbiamo visto anche in relazione alla trattazione degli altri concetti (rappresentazione e popolo), la rilevanza teorica per il diritto pubblico di questi concetti per come trattati dai nostri autori muove da una comprensione dello stesso come problema dell'ordine e della sua unità. Temi che come abbiamo già detto permettono di leggere il problema giuridico in relazione con quello ontologico e teologico-politico.

Laclau, pur prendendo le mosse da Derrida dice in più luoghi che l'aspetto che più lo distanzia dalla decostruzione è il passaggio dall'apertura dello spazio di possibilità ontologiche dell'indecidibilità, alla necessità di un impegno etico per questa apertura all'alterità come tale. Al contrario il teorico argentino connette il tema della decisione a quello dell'egemonia, ovvero dall'apertura che la decostruzione produce procedono conseguenze che sono sostanzialmente politiche, riguardanti cioè rapporti di forza: si apre una disputa su chi deve prendere la decisione e su quale decisione debba essere presa. È vero che l'alterità rimane sempre come uno spettro nell'istituzione della nuova struttura, del nuovo ordine sociale, ma è un'alterità minacciante. Niente di simile alla decisione come atto passivo “consegnato

all'altro, sospeso al battito del cuore dell'altro"⁶¹² usando ancora le parole di Derrida. La rappresentazione del Politico che emerge dalla decostruzione laclausiana in tal senso assomiglia più a quella dell'eccezione schmittiana, che a quella del messianismo derridiano, non c'è ingiunzione etica all'apertura all'altro ma piuttosto la necessità che dalla disarticolazione emergano punti di frattura egemonica e quindi di conflitto e dell'istituzione di un ordine fondato su una frontiera di esclusione. Insomma quello che in Derrida è un problema che passa dalla decostruzione del diritto all'affermazione del momento etico (come modo di pensare una politicità e una decisione alternative a quelle decisionistiche) in Laclau diverrà pienamente politico, quindi fermo al momento della decisione come fondazione escludente ed istituyente (saremmo nel terreno della violenza mitica).⁶¹³ Del resto Laclau, leggendo *Spettri di Marx* ci dice esplicitamente che il fatto che “da una condizione ‘ontologica’ in cui l'apertura all'evento, ell'eterogeneo, al radicalmente altro è costitutiva, segua necessariamente una sorta di ingiunzione etica responsabile dell'eterogeneità dell'altro e che deve tenersi aperta”⁶¹⁴ è qualcosa di “illegittimo” che si trova nell'ambiguità degli stessi testi derridiani e che comunque nel contesto della decostruzione è stato spesso avanzato.⁶¹⁵ Ci si potrebbe interrogare se invece la conseguenza della scoperta di una ontologia pienamente politica, cioè della primazia ontologicamente istituyente della decisione politica sia una conseguenza che sta già nelle cose stesse (una “scoperta” più che una “decisione” essa stessa), come Laclau vuole asserire. Ma in ogni caso questo ci riporta di nuovo a Schmitt e alla sua lettura del tema della decisione letto insieme a quello dell'antagonismo politico su cui Derrida insiste nella sua critica al giurista tedesco. È necessario quindi, per sviluppare appieno questo confronto, seguire la trattazione laclausiana intorno al tema dell'indecidibilità/decisione, cioè l'esito alternativo a quello della risposta etica che la decostruzione ha proposto, cogliendone così di nuovo la prossimità a Schmitt, e al medesimo tempo come ci si muova su un terreno di problemi comuni a quelli posti dalla decostruzione.

Il teorico politico argentino propone una concezione di indecidibilità che è la medesima di quella che abbiamo visto agire in Derrida e Schmitt, come contrapposizione all'idea di una legalità oggettiva nel processo decisionale. Laclau, più nello specifico, pensa, a partire dalla decostruzione, il problema della decisione dentro la logica dell'identità fra le condizioni di possibilità e di impossibilità di un oggetto: solo laddove è impossibile la decisione certa,

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ Per una lettura critica di questo rapporto fra politica ed etica in Laclau a partire da Derrida, cfr. A. Kitus, *The Theory of Hegemony. Laclau's Path not Taken*, «Philosophy and Social Criticism», 46/10, 2020, pp. 1225-1243.

⁶¹⁴ E. Laclau, “*Il tempo è fuor di sesto*”, cit., p. 97.

⁶¹⁵ Cfr. Ivi.

perché ci troviamo nel terreno dell'indecidibile, è possibile prendere una decisione, perché si può agire in maniera libera (e la decisione, anche per lui, è tale solo se è libera). Questo significa però anche esercitare un potere: in tal senso la libertà aperta dalla "radicale indecidibilità nella struttura dell'oggettività"⁶¹⁶ "come qualcosa che "lavora" all'interno della struttura dell'inizio",⁶¹⁷ si rovescia immediatamente nella relazione di potere, cioè nella pratica egemonica. Questo perché la possibilità della decisione che si apre dalla strutturale indecidibilità come potere produce, nella sua attualizzazione, una soppressione di tutte le possibilità non attualizzate,⁶¹⁸ ovvero un rapporto di negazione di tutti i contenuti che la decisione – di per sé vuota, cioè aperta ad ogni esito – ha scartato. Per Laclau: "questa repressione è, allo stesso tempo, l'esercizio del mio potere e l'esercizio della mia libertà."⁶¹⁹ Potere e libertà vanno insieme per il teorico politico argentino perché quando si entra nel terreno della contingenza, cioè della rottura della pretesa di una "decisione algoritmica",⁶²⁰ completamente razionale, derivata logicamente da una sequenza, si aprirà necessariamente un conflitto per decidere. Se infatti non esiste a priori nessun contenuto necessario della decisione, ogni contenuto è virtualmente possibile (il che non significa che ogni contenuto sarà preso in condizione e scartato, o che non ci siano contenuti che chi prende la decisione possa ritenere più o meno razionali).⁶²¹ Ma questo – come del resto in Derrida – è alla base stessa della possibilità di pensare una libera scelta:

So, we can only be real choosers if the courses of action opened to ourselves are not algorithmically predetermined. Full rationality and possibility of choice are incompatible with each other.⁶²²

L'acquisizione decostruzionista dell'indecidibilità della struttura è chiara in Laclau, e viene esplicitata nel testo *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony* proprio a partire dai passi di *Forza di legge* di cui ci siamo occupati⁶²³ ma l'effetto è proprio l'emergere di quell'antagonismo schmittiano che Derrida aveva criticato. In tal senso anche la decisione di

⁶¹⁶ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 21.

⁶¹⁷ Ivi, p. 29 [trad nostra].

⁶¹⁸ "This power presupposes—as all power—the repression of possibilities which are not actualized." (E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 54).

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ Cfr. E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 171.

⁶²¹ "Thus the fact that a decision may, in the final instance, be arbitrary merely means that the person taking it cannot establish a necessary link with a rational motive. But this does not mean that the decision is not reasonable - that is to say that an accumulated set of motives, none of which has the value of an apodictic foundation, make it preferable to other decisions." (Ivi, p. 31).

⁶²² E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 54.

⁶²³ "Because the structure is undecidable, because there is no possibility of algorithmic closure, the decision cannot be *ultimately* grounded in anything external to itself." (Ivi, p. 55).

Laclau è presa contro altri possibili decisori, è in uno stato virtuale di conflitto rispetto a ciò che viene escluso dalla decisione stessa. Questo perché come abbiamo visto, la mancanza nella struttura, quel vuoto che determina l'emergere della contingenza, produce una differenza di posizioni (convinzioni, opinioni, bisogni, interessi ecc.) che facilmente si politicizza e sfocia in un antagonismo. In sostanza Laclau non crede che dall'apertura del terreno delle possibilità che deriva dall'infondatezza dell'ordine moderno si possa generare una politica dell'amicizia, ma al contrario vede la necessità di una lotta egemonica per l'articolazione, cioè per la decisione sulla composizione dello spazio sociale. È, come abbiamo già detto, l'assenza dell'ingiunzione etica di mantenere aperto lo spazio della decisione all'alterità dell'altro,⁶²⁴ che porta Laclau direttamente nell'iper-politicismo schmittiano. Dall'indecidibilità, intesa come impossibilità di determinare un valore fondato, si genera il conflitto e la decisione sulla sua risoluzione è un gesto di esclusione dell'alterità. Il che non significa che Laclau, scartando, sul piano ontologico, l'idea di una possibile apertura etica all'alterità come politica dell'amicizia, rifiuti la possibilità di una società democratica. Se anche per lui la decostruzione è una preconditione della democrazia, però la democrazia è pensata come esercizio dell'antagonismo, come lotta egemonica. L'emancipazione (concetto che però in Laclau può essere accettato solo de liberato della sua dimensione di liberazione assoluta e definitiva) e la trasformazione sociale in senso democratico sono il risultato di un conflitto e non di una decisione etica di accettazione dell'alterità.

Laclau qui pensa l'indecidibilità come radicale assenza di fondamento, che è un sinonimo di dislocazione della struttura, dell'assenza di criteri esterni alla decisione stessa che possano fondarla in maniera certa. La decisione in questo senso è sinonimo di istituzione politica, di autofondazione infondata:

A true decision escapes always what any rule can hope to subsume under itself. But a second— and correlative—dimension is that, in that case, the decision has to be grounded in itself, in its own singularity. Now, that singularity cannot bring through the back door what it has excluded from the main entrance—i.e. the universality of the rule. It is simply left to its own singularity.⁶²⁵

Nel concetto di decisione vediamo ancora come il tema ontologico della struttura e il problema della fondazione dell'ordine (sociale, ma anche giuridico) richi amino in sostanza il medesimo movimento. La decisione è una decisione per la determinazione di un sistema di

⁶²⁴ Cfr. Ibid. Questa critica al pensiero di Derrida è sviluppata da E., Laclau in *"Il tempo è fuor di sesto"*, cit.

⁶²⁵ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 53.

significazione (come abbiamo visto a partire dagli esordi del problema in Derrida) ed è il problema della decisione rispetto a come debba strutturarsi un ordine politico. In entrambi i casi non c'è un universale da cui dedurre razionalisticamente la struttura che poi determini la formazione delle identità, delle soggettività e le loro decisioni. La decisione appartiene al momento in cui tutto ciò viene istituito. Laclau pensa la decisione come un atto creativo, ovvero come il momento nel quale ciò che esisterà come oggettività viene ad essere istituito. In questo Laclau mostra una certa prossimità con lo Schmitt decisionista che abbiamo trattato: la decisione è il gesto genetico e la chiusura in un ordine delle possibilità che si aprono nell'eccezione, nel momento dislocatorio.⁶²⁶ Stato d'eccezione e dislocazione in tal senso possono essere pensati come la medesima cosa: una condizione di radicale disarticolazione che necessita di un momento di decisione istituyente affinché la struttura acquisisca una nuova e precaria articolazione.

In questo senso Laclau ci dice che la decisione è scissa. Da un lato è vuota, come in Schmitt ha un momento di indifferenza contenutistica, è la decisione per l'ordine quale che sia, è quindi più propriamente la funzione dell'ordinare. È, scrive Laclau, “una decisione” ovvero, “ha la funzione ontologica di produrre una certa chiusura di ciò che è strutturalmente aperto.”⁶²⁷ Questo è il volto più schiettamente decisionistico della sua teoria. Però, aggiunge che dall'altro lato è anche “questa decisione” ossia “un preciso contenuto ontico”,⁶²⁸ il che significa che nel caso concreto non si dà mai la decisione come pura decisione per l'ordine, ma questa deve assumere un contenuto determinato. In tal senso l'ordinare della decisione è un trascendentale rispetto all’“ordine concreto” (se vogliamo usare liberamente questa espressione schmittiana) che si viene a produrre.

Per Laclau però la concretezza dell'ordine è data dalla disputa egemonica per occupare lo spazio della decisione, l'egemonia rende possibile l'impossibile, ovvero fornisce fondamenti parziali alla struttura. Ma l'effetto sutura dell'egemonia è sostanzialmente una finzione performativa, perché, alla base, la decisione di cui si appropria rimane in sé stessa infondata, la sua logica fondamentale teologico-politica, richiama la schmittiana secolarizzazione del miracolo divino, aggiungendo però che questo avviene a partire da una realtà che è “sfondo di pratiche sedimentate che organizzano una cornice normativa in grado di operare

⁶²⁶ Sul rapporto fra dislocazione e decisione nella costruzione di una teoria del soggetto in Laclau Cfr. G. Guille, *Dislocación y decisión. Hacia una teoría deconstructiva del sujeto en el trabajo de Ernesto Laclau*, «Ideas y valores», 70/177, 2021, pp. 45-65.

⁶²⁷ E. Laclau, *Identità ed egemonia*, cit., p. 81.

⁶²⁸ Ibid.

come limite all'orizzonte delle opzioni.”⁶²⁹ In tal senso è lo stesso Laclau a dire esplicitamente: “mi distanzio dal ‘decisionismo’”, salvo poi aggiungere, “potrei anche dire che la decisione persiste nella sovversione dello sfondo,”⁶³⁰ ovvero che il momento puntuale della decisione fa riemergere sempre la contingenza e il rapporto di potere che strutturava la pratica routinizzata su cui si sviluppa. Ciò che viene prima della decisione e il suo contenuto ontico (la sedimentazione che permane, seppur disarticolata, che viene sovvertita e che infine è re-istituita), sono sempre sospesi al momento della decisione che in tal senso è abissale, ed è solo grazie ai processi egemonici (che come abbiamo visto si sostanziano in forme di articolazione rappresentativa) che questo abisso può essere colmato. Una decisione è cioè possibile solo grazie alla finzione per la quale si agisce come se si potesse dare un contenuto alla decisione, ma la sua produzione è segnata dalla contingenza, dal conflitto, dalla disputa fra attori che non hanno una maggiore o minore razionalità storica o verità etica. In tal senso il momento infondato della decisione non scompare mai e nella sua istituzione segna un taglio radicale. Il fatto che avvenga su uno sfondo di pratiche

La finzione che le pratiche egemoniche mettono in campo per colmare il divario fra l'impossibilità della decisione e la sua necessità, dice Laclau, è una funzione di supplemento⁶³¹ della carenza della razionalità strutturale. Ma questo è possibile solo grazie all'assunzione da parte di una soggettività – che come vedremo ora, solo nell'atto viene ad essere – di un compito che va oltre la propria capacità. È interessante che qui Laclau richiami l'idea di impersonare Dio, a partire dalla sua assenza. Noi come “dei mortali” possiamo solo fingere di avere quel medesimo potere per supplire alla mancanza di una prospettiva realmente universale, di una struttura che possa determinare dall'esterno la decisione e darle un fondamento, istituendo così solidamente l'ordine. Scrive Laclau:

To take a decision is like impersonating God. It is like asserting that one does not have the means of being God, and one has, however, to proceed as if one were Him. The madness of the decision is this blind spot in the structure, in which something totally heterogeneous with it—and, as a result, totally inadequate—has, however, to supplement it.

[...] decision presupposes abyssal undecidability and, however, the decision *has* to be taken (there is urgency for the decision, as Derrida puts it), what primarily

⁶²⁹ Ivi, p. 85.

⁶³⁰ Ibid.

⁶³¹ Si veda l'uso di questo concetto in Derrida che certamente influenza quello laclausiano. Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969 pp. 197-225. Per un'analisi dettagliata si veda N. Royle, *Jacques Derrida*, Routledge, Londra-New York, 2003, pp. 47-60.

matters is that there is a decision— its actual content being a secondary consideration. This follows from the previously mentioned split, and is the price that we have to pay for impersonating God. God=that who has not to give account of his actions before any tribunal of reason, because He is the source of any rationality. We, ‘mortal gods’=those who have to fill the gaps resulting from the absence of God on earth, simulating being Him and replacing with the madness of our decisions an omniscience that will always elude us.⁶³²

Questo passaggio richiama chiaramente una prospettiva teologico-politica in senso moderno sul concetto di decisione nella misura in cui l’analogo politico del divino deve supplire all’assenza di Dio sulla terra, anche se, a differenza di Schmitt, non è connesso in senso stretto con la nozione di sovranità, ma solo con la funzione ordinante (ma potremmo chiederci se non sia lo stesso in Schmitt, se cioè la sovranità non sia un altro modo di dire la funzione ordinante nel moderno).

Il “decisionismo impuro”, moderato dalla dimensione egemonica della decisione e dalla relativa permanenza delle strutture, presuppone – seppur qui sembri solo una metafora – una teoria della secolarizzazione alla base, cioè si deve spiegare il “come” della assenza di Dio. Dopo i numerosi richiami a questo concetto si dovrà a questo punto cercare nell’opera Laclausiana una teoria della secolarizzazione che ci spieghi il venir meno del fondamento da cui deriva quell’indecidibilità che abita le strutture, che impone la decisione come atto istituyente. Solo in tal caso infatti la nostra ipotesi interpretativa rispetto alla natura teologico-politica del concetto di decisione laclausiano, acquista un senso: senza un ritirarsi della sostanza divina e dei suoi surrogati, non si può pensare il moderno come sottrazione del fondamento dell’ordine mondano. Laclau abbozza in *New Reflections on The Revolution of Our Times* un’interpretazione che suggerisce come sia la generalizzazione delle relazioni capitalistiche e, in una correlazione non chiarita, la fine della credenza in un cosmo ordinato da Dio (similmente a ciò che dice nel passo appena citato), ciò che rende possibile l’emersione della contingenza strutturale di ogni ordine. Questi processi infatti hanno effetti dislocatori che rompono la stabilità del cosmo premoderno:

The uncontrolled dislocatory rhythm of capitalism meant that the elementary conditions of survival – once apparently guaranteed in a stable society where the direct producer was not separated from either the land or the means of production (and where the world thus appeared as guaranteed by a divine or natural order) –

⁶³² E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 57 e 59.

where now secured as a result of victory in a struggle. Society appeared more and more like an order constructed by man.⁶³³

Sono i rapporti sociali capitalistici che dissolvendo sia sul piano materiale che su quello della giustificazione teologico-metafisica la stabilità del cosmo pre-capitalista aprono lo spazio per quella che altrove abbiamo definito con Laclau come Rivoluzione Democratica. Il mondo sociale appare sempre meno come un *cosmo* e sempre più come prodotto dall'azione storica degli uomini. Si apre l'orizzonte di possibilità nella stessa misura nella quale si producono relazioni di potere. Emergono così antagonismi sociali ora interpretati come dispute egemoniche per la costruzione della struttura che ordina il vivere comune. Si allarga quindi il campo delle possibili decisioni, il terreno di operatività del mondo sociale, nella misura in cui la contingenza diviene sempre più la forma in cui si struttura l'esperienza.

Questa ricostruzione è in qualche modo una filosofia della storia, ma è al medesimo tempo un'anti-filosofia della storia nella misura in cui piuttosto che leggere un disegno di progressiva razionalizzazione, mostrare un senso immanente, come secolarizzazione della provvidenza divina, lascia invece il passo alla pura contingenza. Si può obiettare che anche questa concezione in qualche modo sia una interpretazione che individua una logica della storia e predetermina in senso teleologico (o destinale?) il corso dello sviluppo della "storia dello spirito". E allo stesso modo, rientrando nella comparazione con il problema teologico-politico, si può obiettare che anche in Schmitt ci sia una filosofia della storia (prospettiva da lui rifiutata come da Laclau) nella misura in cui c'è una lettura di una processualità seppur non pienamente immanente, ma in un nesso con la trascendenza, che però fornisce un senso, una direzione allo sviluppo storico del rapporto fra ordine politico-giuridico e metafisica. In sostanza in entrambi per poter pensare una teoria della decisione presa su di un terreno secolarizzato e in ultima istanza indecidibile, è necessario pensare una rottura, o per meglio dire, molteplici rotture che sono sempre la stessa: la riproposizione della dislocazione del rapporto fra ordine divino e ordine umano, fra struttura e politica.

Questa rottura possiamo pensarla, come nel primo capitolo, nel senso della consapevolezza che agisce in Derrida, nel passaggio della decostruzione oltre il razionalismo occidentale, come rottura della possibilità di determinare un significato a partire dalla struttura. Lo stesso passaggio può essere inteso ancora in relazione alla decostruzione derridiana, nel senso di una apertura del campo delle possibilità e dell'operatività della decisione che avviene nel post-

⁶³³ E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 39.

strutturalismo, quell'effetto di apertura che Laclau tanto valorizzerà in *Deconstruction, pragmatism, hegemony*. Al medesimo tempo, come abbiamo visto è la fine della società pre-moderna e il diffondersi delle relazioni capitalistiche che storicizzano l'agire umano, una bozza di teoria della secolarizzazione che è insieme sociale e metafisica (o critica della metafisica).⁶³⁴ Altrove, in Laclau si fanno altri riferimenti teologici, ad esempio nello stesso *New Reflections on the Revolution of our Time* si parla della contingenza come un concetto cristiano, ovvero tutto ciò che è creato dal nulla da Dio, e che può essere di nuovo annichilito.⁶³⁵ Questa ipotesi, anch'essa solo abbozzata, farebbe pensare ad una variante dell'idea della religione cristiana come religione dell'uscita dalla religione.⁶³⁶

Infine, possiamo leggerla come secolarizzazione in senso schmittiano, cioè il passaggio dal pre-moderno al moderno, e la rottura dell'ordine religioso e politico nelle guerre di religione. Questa ultima ipotesi ad esempio, pur non essendo centrale in Laclau viene proposta come abbiamo mostrato pocanzi, e si pone anche nella misura in cui riferendosi ad Hobbes lo considera un autore pienamente moderno, cioè nel dire che nella sua filosofia si comprende la differenza ontologica,⁶³⁷ e la dislocazione è pensata attraverso il concetto di stato di natura.⁶³⁸ In sostanza Hobbes, contrapposto a Platone (non a caso il moderno e l'antico), è un autore che scopre l'avanzare della contingenza sull'idea di una comunità strutturata, seppur poi la sua chiusura "assolutistica" lo renda inutilizzabile nella prospettiva di una democrazia radicale. Il fatto cioè che "le decisioni del sovrano [...] sono la sola fonte dell'ordine

⁶³⁴ È interessante segnalare come Menga proponga come lettura del moderno proprio una connessione fra la "frattura" di Derrida e la fine del cosmo ordinato premoderno: "L'impianto della riflessione moderna, col suo specifico modo di intendere il mondo e di strutturarne le varie dimensioni, nasce da un evento di «frattura» di portata epocale, ovvero dalla perdita di credenza in quel fondamento universale che, lungo l'arco della tradizione classica, si era rivelato in grado di fornire all'esperienza intera il luogo inconcusso del proprio sostentamento, orientamento e legittimazione. Vuoi innestata nella natura delle cose, vuoi inscritta nelle trame della storia o vuoi ancora fatta coincidere con la volontà di un'entità divina, tale istanza premoderna del fondamento costituiva il nucleo originario di un ordine onnicomprensivo, ossia «il culmine di un ordine già dato e necessario», capace di dare accoglienza e di assegnare il posto adeguato nel mondo ad ogni aspetto dell'umano. Con l'avvento della modernità, invece, siffatta condizione di armonia diffusa e di affinità onnipervasiva viene a crollare quale semplice ed inevitabile conseguenza del fatto che la consapevolezza della mancanza di un'unità sostanziale e incontrovertibile a fondamento del mondo comporta che quest'ultimo, nelle sue forme, istituzioni e regole, possa essere, per principio, anche altrimenti da come si dà di volta in volta. Il carattere distintivo della modernità, in tal modo, contrariamente a quanto sostengono non pochi interpreti, non è costituito tanto dall'agognata e, a tratti, persino esasperata ricerca di un fondazionalismo razionalistico, quanto piuttosto, e ancor più primariamente, dall'assunzione dell'irriducibile carattere di contingenza dell'esperienza, quale coerente conseguenza della radicale scoperta della natura illusoria della premoderna fede in un principio trascendente a fondamento e garanzia di ogni ordine del mondo." (F. Menga, *Potere costituente*, cit., pp.1-2).

⁶³⁵ Cfr. E. Laclau, *New Reflections*, cit., pp. 19-20.

⁶³⁶ Questa tesi come è noto è stata avanzata da M. Gauchet, *Il Disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992. Ovviamente questa bozza di ipotesi metafisico-teologica di Laclau si basa su una differente lettura.

⁶³⁷ Cfr. E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 80.

⁶³⁸ Cfr. E. Laclau, *New Reflections*, cit., p. 60 e sgg.

sociale”⁶³⁹ è sia la comprensione fondamentale della dislocazione della struttura, sia un modo troppo autoritario di gestirla. Laclau non va oltre nel qualificare la condizione storica di Hobbes come un momento decisivo, ma nella sua lettura del moderno, troviamo una ripetizione di punti di emersione della dislocazione strutturale, fino appunto alla decostruzione che forse è il punto più alto di comprensione di ciò.

Vediamo quindi che non possiamo trovare in Laclau una compiuta teoria della secolarizzazione ma molte linee di lettura che però mirano tutte verso quello stesso movimento che abbiamo descritto nel primo capitolo e in questo. In tutti i casi ci sembra che si riproduca un argomento di carattere teologico-politico, si parli cioè della medesima rottura o “frattura” detta in modi diversi, che ritorna sempre e abita la modernità, e che è alla base del decisionismo, cioè dell’idea che una volta svanite le certezze metafisiche sostanziali e normative (tanto trascendenti, quanto razionalistiche, immanenti), rimanga solo la possibilità di supplire a questo vuoto con una decisione infondata. In tal senso più che di una filosofia della storia – che è invece la re-istituzione di un rapporto fra un ordine, ora immanente e sotterraneo della provvidenza, e lo sviluppo della storia delle istituzioni umane – si può qualificare la prospettiva laclausiana come teologico-politica, a partire da un’analogia, sicuramente non esplicitata chiaramente come in Schmitt, ma più volte emergente, fra il concetto teologico della sospensione dell’ordine nel miracolo e la decisione istituyente. Ovvero fra una lettura dell’immanenza come disordine, disarticolazione, e della necessità di atti trascendenti di istituzione politica come decisioni. In tal senso è significativo che seppur Laclau parli della generalizzazione dei rapporti capitalistici come di una dinamica condizionante le modalità di esperienza della realtà, non giunga, come nel marxismo, ad una ri-sostanzializzazione di questa dinamica, ma la pensi come una “frattura” dopo la quale non è più possibile pensare alcuna logica storica soggiacente le decisioni contingenti (al massimo ci sono sedimentazioni sociali che continuano ad agire, ma non hanno uno sviluppo razionale né teleologico). In tal senso la struttura formale della “teoria della secolarizzazione” laclausiana è analoga a quella schmittiana, e si distanzia dalle filosofie della storia tipicamente moderne, razionalistiche, illuministiche, dialettiche e marxiste. Del resto abbiamo visto nel capitolo in cui ci siamo occupati del concetto di antagonismo la critica laclausiana alla filosofia della storia hegel-marxista, ovvero all’idea di una processualità immanente alla storia come sviluppo del capitalismo. Il fatto che il capitalismo sia ora un fenomeno epocale, che trasforma la concezione del rapporto fra necessità e contingenza non costituisce una

⁶³⁹ E. Laclau, *Il soggetto della politica*, cit., p. 80.

nuova idea di determinazione strutturale, ma al contrario è un evento che rompe con la stessa strutturalità. La storia in Laclau viene sempre demistificata quando intesa come processualità immanente e viene sempre valorizzata come storicizzazione, come valorizzazione cioè del momento contingente, irripetibile, di contro alla necessità strutturale. In maniera significativa il teorico politico argentino interviene, con una ridefinizione semantica, nel dibattito sulla cosiddetta “fine della storia” dicendo che di certo siamo nell’epoca della fine della Storia come una totalità trascendentale, ma che questo però è anche l’inizio della storia, se inteso questo inizio come la comprensione della condizione esistenziale di radicale storicità e contingenza dei fatti umani.⁶⁴⁰ La storicità della secolarizzazione appare quindi più come un evento che come un processo, ovvero come l’irrompere di una frattura che imprime un cambiamento alla stessa temporalità, precipitandola nell’urgenza della decisione, quindi nella temporalità della crisi. Come in Schmitt l’evento fa epoca, segna un salto, mai uno sviluppo, tantomeno teleologico.

In questo può essere utile prendere velocemente in esame i riferimenti ad un autore che è una presenza secondaria, talvolta misconosciuta o quasi banalizzata, ma che ci permette di pensare la temporalità della decisione e la sua connessione con la struttura teologica (che in Schmitt diviene teologico-politica). Ci riferiamo alla filosofia di Kierkegaard,⁶⁴¹ la cui occorrenza nei nostri autori è sporadica ma la cui rilevanza è a nostro avviso più significativa se intesa all’interno di una linea filosofica e di certi temi che nel teologo e filosofo danese emergono nella forma più chiara. Se infatti pensiamo all’interno della storia della filosofia un momento nel quale irrompe una concezione teologica della decisione, e della sua dimensione di evento che rompe la temporalità normale, o legale della storia, è al pensatore danese che dobbiamo rivolgerci. Del resto la sua critica al panlogismo hegeliano e alla correlata nozione di totalità, e la proposta di una filosofia dell’esistenza, rappresentano un momento inaugurale di una linea del pensiero moderno nella quale possiamo in modi diversi collocare i nostri autori.

In Derrida⁶⁴² (e in Laclau,⁶⁴³ che mutua questo interesse dal filosofo franco-algerino) c’è il riferimento, quando si deve parlare della natura di salto, di rottura della decisione, ad una

⁶⁴⁰ E. Laclau, *New Reflections*, cit., pp. 83-4.

⁶⁴¹ Su questo si veda soprattutto S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 2016 e Id., *Timore e tremore*, Mondadori, Milano, 2016.

⁶⁴² Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 81. Questa citazione compare già in epigrafe al saggio *Cogito e storia della follia* in Id., *La scrittura e la differenza*, cit. pp. 39-79, p. 39. Una trattazione approfondita e critica dell’uso di Derrida (individuando anche altre occorrenze) di questo riferimento kierkegaardiano si trova in G. Bennington, *A Moment of Madness: Derrida’s Kierkegaard*, «The Oxford Literary Review», 33, 1/2011, pp. 103-127.

⁶⁴³ Cfr. E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, cit., p. 55.

citazione kierkegaardiana sulla decisione come un momento o istante di follia.⁶⁴⁴ Qui vi è il chiaro riferimento alla decisione come una singolarità assoluta, un evento, che nell'urgenza del momento, rompe la sequenza dello sviluppo di una processualità logica. È follia nel senso che la decisione non è razionalmente fondata, perché decidere, o scegliere, significa affidarsi ad una dimensione che trascende la razionalità. Sulla stessa linea, non a caso, troviamo Schmitt, il quale in realtà è un attento lettore di Kierkegaard e molto più influenzato dal filosofo danese di quanto faccia intendere.⁶⁴⁵ Il giurista tedesco lo cita – fra le diverse occorrenze – come “un teologo protestante”⁶⁴⁶ che ha sottolineato la rilevanza dell'eccezione rispetto al caso normale. La citazione kierkegaardiana che riporta – senza riferimenti bibliografici – è un passaggio sull'importanza della singolarità esistenziale rispetto alla generalità astratta del razionalismo, che Schmitt accoglie per pensare la cesura che stabilisce il momento dell'eccezione e quindi della decisione.⁶⁴⁷ Kierkegaard in tal senso, seppur non declinandolo in termini politici, come faranno i nostri autori, coglie la temporalità specifica della decisione, che è quella dell'evento nel quale si interrompe la processualità. La decisione, se intesa qui come decisione per la fede, è per il “teologo protestante” il balenare della verità trascendente nell'istante, un evento che irrompe e spezza ogni razionalità, derivato nel suo caso da una trascendenza divina. Nella teoria politica della decisione c'è un'analogia con questa concezione della temporalità rispetto alla dimensione di urgenza e di rottura che la decisione impone, anche se non c'è un contenuto predeterminato (scegliere Dio) inteso in senso strettamente religioso, ma c'è solo la decisione auto-fondata. In definitiva, nella

⁶⁴⁴ Cfr. G. Bennington, *A Moment of Madness*, cit., pp. 108 e sgg.

⁶⁴⁵ Sull'influenza di Kierkegaard su Schmitt si veda la monografia di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, che si sofferma in molti luoghi su questo aspetto. Si vedano anche B. Löschenkohl, *Occasional Decisiveness: Exception, Decision and Resistance in Kierkegaard and Schmitt*, «European Journal of Political Theory», 18, 1/2019, pp. 89-107, G. Scotto, *Terra e mare nel pensiero di Carl Schmitt. Genesi e approdi di una teologia della storia*, Tesi di Dottorato, Università la Sapienza, Roma, 2017, pp. 28 e sgg.; B. Conrad, *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and his Rhetorical Concept of Decision*, «Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory», 12, 2018, pp. 145-171.. Un rapido però significativo riferimento alla centralità di Kierkegaard per pensare il rapporto diritto eccezione, in T. Gazzolo, *Teologia politica come teoria del diritto*, «Jus», 1/2023, pp. 86-130, qui pp. 121-122. Già Löwith in *Decisionismo politico*, cit., pp. 172 e sgg., aveva individuato questa prossimità a partire dal riferimento in *Teologia politica*.

⁶⁴⁶ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41.

⁶⁴⁷ “Nevertheless, Schmitt stresses the causal independence of the decision. It refuses to be linked to any higher aim or truth. The decision, thus, possesses an inner structure very similar to Kierkegaard's temporal moment. Schmitt uses that which we identified as the spatial metaphor of Kierkegaard's moment, i.e. the qualitative leap or the gap, in order to salvage the special character of the legal decision out of the muddle of positivist and psychological misunderstandings. These views, according to Schmitt, do not understand the qualitative difference between the legal norm, the psyche of the judge and the actual and real decision.” (B. Conrad, *Kierkegaard's Moment*, cit., p. 159) In questo interessante articolo Conrad interpreta la teoria della decisione di Schmitt come un'appropriazione retorico-politica distorsiva della nozione kierkegaardiana di “momento” (“Schmitt's concept of the decision may be understood as a politicisation and rhetorical transformation of Kierkegaard's concept of the moment.” (Ivi, p. 145)

concezione della decisione laclausiana, soprattutto in relazione alla struttura formale e temporale della decisione, alla sua dimensione di evento esistenziale (nel primo in senso individuale, in Schmitt e Laclau, in senso politico) risuonano questi temi kierkegaardiani, seppur in forma “secolarizzata” e “politicizzata.” Il filosofo e teologo danese in tal senso può essere considerato come Schmitt, un altro punto – come questo non individuato da Laclau, ma decisivo in una lettura che voglia dare una lettura più ampia del post-fondazionalismo moderno e post-moderno – di rottura della dinamica teleologica della storia, della sua temporalità immanente e progressiva, e di affermazione della centralità dell’evento come decisione.

In conclusione, per cogliere appieno la logica della decisione, il suo essere un punto (quasi) zero di istituzione, dobbiamo comprendere il problema della soggettività che si iscrive al suo interno. Anche su questo punto potremmo dire che Laclau si colloca fra Derrida e Schmitt. Nella sua definizione di una decisione passiva Derrida critica quella che egli ritiene essere l’“accezione comune ed egemonica” della decisione, quella che “sembra dominare ancora il decisionismo schmittiano, la sua teoria dell’eccezione e della sovranità,” che implica “l’istanza di un soggetto classico, libero e volontario, dunque di un soggetto al quale non accade mai nulla [...]”⁶⁴⁸ (l’evento come “accadere qualcosa a qualcuno” è per il filosofo franco-algerino necessariamente passivo, subito). Per Derrida “una teoria del soggetto è incapace di rendere conto della benché minima decisione.”⁶⁴⁹ La decisione deve

sorprendere tanto la libertà quanto la volontà di ogni soggetto [...] la soggettività stessa del soggetto, là dove il soggetto è esposto, sensibile, ricettivo, vulnerabile e fondamentalmente passivo, prima e al di là di ogni decisione, ancor prima di ogni soggettivazione, anzi di ogni oggettivazione.⁶⁵⁰

La natura evenemenziale della decisione, il suo sopraggiungere inaspettato, fuori da ogni possibilità di calcolo, fa sì che ogni soggetto non possa che essere investito dalla decisione, più che esserne attore. Se la decisione è passiva non può essere presa da un soggetto già costituito nella sua identità e volontà, ma nemmeno si può dire che nell’atto di decisione avvenga una soggettivazione, semmai ciò che si produce è un sovvertimento della soggettività per mezzo dell’evento. L’evenemenzialità del sopraggiungere della “decisione giusta” rompe la regolarità non nel senso di un volontarismo che spezza l’oggettività, ma al contrario di

⁶⁴⁸ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 95.

⁶⁴⁹ Ibid,

⁶⁵⁰ Ibid.

qualcosa di esterno che interrompe anche ogni possibile volontà. Se in Schmitt è sovrano *chi* decide, in *La bestia e il sovrano*, Derrida – in un gioco di rovesciamenti fra queste figure – significativamente dice che l’indecidibilità che attraversa qualsiasi decisione e la muta in decisione subita, rende il sovrano più simile alla bestia soggiogata, che quindi non decide niente in termini di volontà. Sovrana diviene qui la decisione, non il soggetto che la compie.

651

In questo troviamo un ulteriore punto di distanza con Laclau che si riconnette a ciò che abbiamo già trattato in questo capitolo. Anche nel teorico politico argentino c’è una critica della soggettività intesa come qualcosa di pienamente definito, dotato di identità e volontà che si colloca prima della decisione. Come nel caso della rappresentazione, così la decisione muta nel suo accadere l’identità dei soggetti coinvolti. Nel caso della decisione addirittura il soggetto è prodotto dallo stesso atto della decisione: nel punto in cui avviene questo atto si istituisce ciò che con un linguaggio tradizionale potremmo definire come oggettività e soggettività. In tal senso la soggettività è meno di ciò che Derrida attribuisce a Schmitt, nel senso che non è costituita e dotata di libera volontà prima della decisione. Ma è più, perché non c’è in Laclau la sua passività, ma la sua attività nel processo stesso di auto-costituzione che è la decisione stessa. Laclau definisce il soggetto come un vuoto nella struttura, ma è un vuoto che si riempie nell’atto della decisione come autopoiesi del soggetto. Descritto nei termini della decostruzione, il soggetto è la distanza fra la struttura indecidibile e la decisione. Ed è anche ciò che colma questa distanza “fingendosi Dio”, ovvero producendo attraverso atti egemonici una universalità fittizia che supplisce alla carenza strutturale. Nell’atto della decisione quindi, attraverso una simulazione, si produce un effetto di soggettivazione per sopperire al vuoto strutturale. Questi atti di egemonici di decisione sono processi di identificazione attraverso i quali il soggetto si attribuisce un’identità transitoria che gli permette di agire come se fosse un attore costituito, dotato di volontà, e di imporre d’imperio la costruzione dell’oggettività, dell’ordine, della struttura significante. Possiamo riassumere questa duplicità con un paradosso tipicamente laclausiano: se tutto fosse struttura non ci sarebbe soggettività ma solo determinazione oggettiva, ma senza l’idea di una re-istituzione

⁶⁵¹ “Poiché ogni decisione (per natura una decisione è eccezionale e sovrana) deve sfuggire all’ordine del possibile, del già possibile e programmabile per il presunto soggetto della decisione, poiché ogni decisione degna di questo nome deve essere lo scandalo eccezionale di una decisione passiva o di una decisione dell’altro, la differenza tra la decisione decidente e la decisione indecisa diviene a propria volta indecidibile, e allora la presunta decisione, la decisione eccezionalmente sovrana assomiglia, come una goccia d’acqua, a una indecisione, a una non-volontà, a una non-libertà, a una non-intenzione, a una in-coscienza e a una irrazionalità, ecc.; e allora il supposto soggetto sovrano inizia, per un’attrazione invincibile, ad assomigliare alla bestia che è supposto soggiogare [...]” (J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit. (vol. 1), p. 58).

della struttura dislocata, non emergerebbero gli atti di decisione della soggettività. In tal senso il soggetto non esiste prima della decisione e dell'identificazione ed è in questo atto performativo che si auto-costituisce e nel farlo l'identità degli attori viene radicalmente mutata.

Questa teoria della soggettività come vediamo ci porta lontano da Derrida, pur muovendo dal suo lavoro, nella misura in cui si pensa un compito impossibile ma necessario di una soggettività autopoietica che deve attivamente produrre, istituire un ordine. Laddove per Derrida il soggetto può essere pensato solo come passivo, in attesa dell'evento, in Laclau il soggetto è pura attività, come attualizzazione di una possibilità e soppressione delle altre nel gesto della decisione. Vediamo così che Laclau, pur criticando il decisionismo puro, è più vicino a Schmitt di quanto si possa pensare. Ancora una volta emerge la funzione istituyente della decisione, anche se nel suo caso questa istituzione è bidirezionale, ovvero il soggetto si istituisce nella decisione. Ma a questo punto, interrogandoci sulla presenza in Schmitt di un momento decostruttivo che implica l'indecidibilità strutturale, possiamo problematizzare la rappresentazione della soggettività che Derrida gli attribuisce.

Anche in Schmitt in effetti la natura della decisione è esistenziale, cioè produce l'unità politica che è qualcosa che trascende ogni attore coinvolto nel processo. Se a decidere sullo stato di eccezione fosse il sovrano, potremmo concordare con Derrida, ma Schmitt ci dice che "sovrano è *chi* decide sullo stato di eccezione", ⁶⁵² ovvero che il sovrano viene ad essere tale nella misura in cui riesce a rendere effettiva la sua decisione, cioè a istituire un ordine e così far cessare lo stato d'eccezione. In tal senso il sovrano si costituisce come tale solo nella decisione, insieme all'istituzione dell'ordine. Lo stesso si può dire della relazione fra il popolo come potere costituente e la sua realizzazione come potere costituito. È solo nel potere costituito, grazie alla *Verfassung* che lo legittima a posteriori che possiamo pensare l'esistenza del potere costituente. Se la condizione di esistenza di un soggetto è data da un atto, questi definirà la propria identità solo nella misura in cui viene creato dal processo di attualizzazione. C'è una circolarità che – come nel post-strutturalismo laclausiano – rimanda alla costituzione "radicale" delle identità. ⁶⁵³ Anche nel decisionismo schmittiano in qualche modo è la decisione il momento di istituzione dell'oggettività tanto quanto della soggettività, anche se forse si può sostenere che il suo costruttivismo rispetto all'attore della decisione sia limitato

⁶⁵² Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p.33.

⁶⁵³ T. Gazzolo ha mostrato bene questa circolarità, in *Teologia politica come teoria del diritto*, cit., pp. 116 e sgg. facendo riferimento in particolare al testo di C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari, 1975.

alla sua specifica funzione nell'ambito dell'ordine costituentesi, e non alla sua natura. Detto in altri termini l'identità del soggetto decidente nel momento dell'istituzione politica dell'ordine giuridico muta solo *relativamente* alla sua funzione in questo, e non rispetto alla sua propria essenza.

Ciò non toglie che fra i nostri autori ci sia una maggiore prossimità di quella che ci si potrebbe aspettare, e che la teoria della decisione di Laclau possa essere pensata dentro un decisionismo che abbiamo definito impuro, ma più vicina al movimento teologico-politico di costruzione dell'ordine dal caos, che a quello di un messianesimo della giustizia che sovverte il potere. La soggettività di Laclau ha un compito impossibile ma *deve* portarlo a termine e per questo è costretta allo sforzo titanico di impersonare il Dio che non c'è (l'universalità impossibile). In tal senso di nuovo vediamo nella decisione che Laclau ripropone quel gesto di "chiusura ontologica" che al medesimo tempo nega, dicendo che l'unità raggiunta sarà sempre abitata dalla scissione. La sutura dell'ordine è un gesto decisionistico, non può essere presupposto, ma non è questa la natura del decisionismo moderno? Non è lo stesso gesto che si ripete, da Hobbes a Schmitt?

Conclusioni: Una teologia politica populista?

Concludere questo percorso nella filosofia politica di Laclau, questo confronto con la teoria moderna del Politico, con la concettualità politico giuridica e i suoi fantasmi, ci sembra ci porti necessariamente a riassumere e specificare alcuni punti che potrebbero comporre quello che per certi versi può essere considerato un capitolo mancante della tesi. Studiare il decisionismo impuro di Laclau via Schmitt (e la tradizione moderna) infatti ci ha portato a sostenere in molti punti, e in maniera più estesa nel quinto capitolo, che vi sia nella sua teoria una struttura teologico-politica. Non si tratta qui di analizzare pezzo per pezzo ancora quello che si può scorgere come un *fil rouge* del nostro lavoro. Si tratterebbe in tal caso di ripetere o di dover cambiare radicalmente prospettiva d'indagine. Il nostro intento, a questo punto, è piuttosto quello di distillare il senso dell'itinerario analitico proposto, che non manchiamo di sottolineare anche in questo luogo, è frutto di una scelta ermeneutica "forte."

Su questo punto, di cui si è trattato nell'introduzione, dove cercavamo di fornire alcune indicazioni metodologiche, è necessario tuttavia spendere ancora qualche parola. La nostra interpretazione del pensiero di Laclau vuole certamente essere un lavoro scientificamente rigoroso, seppur spesso fondato solo sulla forza delle argomentazioni, delle comparazioni logiche concettuali. Quello che invece non pretende di essere, è una ricostruzione sistematica del pensiero di Laclau e delle sue fonti teoriche. Con ciò vogliamo rivendicare la possibilità di un lavoro serio, scientifico, e al medesimo tempo situato dal punto di vista ermeneutico. Che assuma cioè una prospettiva – ripetiamo: scientificamente fondata – e forzi tutto il pensiero dell'autore in quella direzione per permettergli di esprimere tutto ciò che ha da dire a tal proposito, nella misura in cui in quel nucleo vi si scorge la chiave dell'intero edificio teorico. Questo è possibile a nostro avviso solo se la prospettiva ermeneutica non è meramente una scelta fra le tante possibili vie che si possono percorrere, ma è basata su di un convincimento teorico di fondo rispetto alla fecondità di una data prospettiva per comprendere qualcosa sulla realtà – in questo caso, politico-giuridica – oltre la mera comprensione delle opere di un certo autore. In sostanza l'ipotesi che Laclau appartenga alla tradizione decisionistica e che nel suo pensiero ci sia una struttura teologico-politica, può essere proposta solo se si crede che attraverso questa prospettiva egli abbia potuto dire qualcosa sul politico e sul giuridico (fra modernità e post-modernità) di particolare interesse. Solo le interpretazioni feconde meritano di essere esplorate, che altrimenti ci troveremmo in uno sterile gioco ermeneutico, che può in ultima analisi trovare quasi ogni cosa ovunque, data la necessaria complessità di ogni pensiero che possa dirsi degno di essere esplorato. In tal senso possiamo

per esempio riferirci – con le dovute proporzioni che distinguono un maestro da uno studente – alla interpretazione radicalmente situate di Schmitt che emergono nelle opere *Geneologia della politica* di Carlo Galli e *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, ma ancor di più *Teologia politica e diritto* di Geminello Preterossi. La grandezza riconosciuta di queste letture di Schmitt (e non solo), di cui ci siamo ampiamente serviti, è proprio nel fatto di unire il rigore metodologico alla convinzione che fosse possibile “forzare” – concetto da non intendere in senso negativo – un autore per scoprirvi un nucleo distintivo della sua intera teoria che illumina qualcosa di fondamentale sulla realtà di cui si occupa. In entrambi i casi di questi autorevoli interpreti di Schmitt, ci sembra che ciò sia stato possibile perché si è creduto che con Schmitt si potesse far parlare qualcosa che andasse oltre Schmitt stesso, che cioè fosse un varco di accesso privilegiato al moderno come tale e alla sua logica filosofico-politica (letta da Galli in senso più “nichilistico”, e da Preterossi in maniera più sfumata attraverso l’interazione con Hegel e altri autori). Con la nostra lettura di Laclau, passando attraverso Schmitt, abbiamo cercato di trarre ispirazione – sapendo di non poterli eguagliare – da questi modelli. Ci siamo cioè spinti a interpretare il teorico politico-argentino all’interno della tradizione decisionistica e del paradigma teologico-politico, facendolo interagire con alcune sue fonti dirette e lasciandone da parte altre, come quella di Gramsci – per citare la più nota – perché convinti che attraverso questa lettura si potesse avere un punto di vista particolarmente interessante sulla teoria e la realtà politica del nostro tempo e così comprendere questa modernità che non passa, o meglio che ritorna come uno spettro nella post-modernità.

Alla luce di quanto detto è possibile interrogarci intorno al problema che ci siamo proposti senza rischio di fuoriuscire da una correttezza ermeneutica – dotata di un punto di vista, ma non per questo meno scientifica – rispetto all’indagine sul lavoro del teorico politico argentino. Nel corso del nostro lavoro abbiamo mostrato, attraverso l’analisi di vari movimenti del pensiero laclausiano, in che senso crediamo si possa parlare di teologia politica in senso moderno e post-fondazionale. Non abbiamo dato una definizione univoca, perché crediamo che non sia un concetto afferrabile in un unico senso (nemmeno riferendoci solo a Schmitt, che pure ha avuto qualche intento definitorio), quanto piuttosto che sia una grande ipotesi interpretativa che tiene dentro molte cose, ed è per questo che è emerso lungo tutta la nostra trattazione. Dalla questione del fondamento del politico nel suo rapporto con una sostanza trascendente (assente), a quella della rappresentazione come eccedenza, fino al tema della decisione nella sua analogia con il miracolo, il problema teologico-politico

riemerge multiforme. Attraverso questo sguardo quindi possiamo mostrare in che modo la natura teologico-politica del pensiero di Laclau getti una luce sulla possibilità di comprendere il nostro tempo, e in che rapporto si collochi rispetto alle sue manifestazioni politiche ed ideologiche.

In questo quadro possiamo intendere la teologia politica non solo – e di questo ci siamo comunque occupati – in relazione alla presenza esplicita di una teoria della secolarizzazione in Laclau, ma più in generale indagando la presenza di motivi teologico-politici nella logica fondamentale del suo discorso. In tal senso passeremo velocemente in rassegna – prima di concludere con alcune valutazioni sulla rilevanza del pensiero del teorico politico argentino per pensare il Politico nell’epoca della fine della politica – tre linee direttrici che a nostro avviso strutturano la teoria politica di Laclau come teologia politica: 1) i temi dell’unità e della totalità come risposta all’eterogeneità, alla pluralità e alla “falla strutturale” 2) il nesso trascendenza immanenza 3) il rapporto fra storicità e crisi.

Come abbiamo visto molto bene soprattutto nei capitoli dedicati ai concetti di rappresentanza/rappresentazione e popolo il dispositivo teorico laclausiano oscilla fra l’enfasi posta sulle possibilità di liberazione prodotte dall’apertura strutturale all’eterogeneo, dalla comprensione cioè della contingenza e della individualità di ogni identità politica, e la necessità attraverso pratiche articolatorie della costruzione dell’unità politica come spettro della totalità comunitaria assente. Come segnala acutamente Pasquale Serra, parlando del populismo argentino (fenomeno che per stessa ammissione di Laclau è stata l’esperienza viva alla base delle sue riflessioni teoriche), “il nodo teorico e politico in gioco, in questa discussione, riguarda *se e come* questa società radicalmente eterogenea è capace di essere soggetto di un’azione politica, di agire politicamente, e dunque di trasformarsi in una unità politica.”⁶⁵⁴ Il tema quindi della riduzione ad unità è la preoccupazione costante che deriva direttamente dall’esperienza della pluralità e dell’eterogeneità sociale, nonché dalla distruzione, dentro i movimenti per l’emancipazione, di una unità teorica intorno al tema classista del marxismo. Unità da considerarsi come totalità, perché solo pensando una totalità (e, vi sarebbe da aggiungere, una totalità universale) come orizzonte di restaurazione di un’armonia collettiva che viene a mancare a causa di un soggetto che lo impedisce, si può produrre un raggruppamento antagonistico. Ma, l’unità del soggetto politico agente (si veda ancora la logica dell’*objet petit a*) costituito come orizzonte di una comunità totale, è per

⁶⁵⁴ P. Serra, *Perché studiare il populismo argentino*, cit., pp. 16-17.

Laclau sempre fallita, perché non si può mai raggiungere un'unità totale pacificata. In tal senso come ha segnalato ancora Serra, definendo questa logica “teologico-politica” e contemporaneamente “critica della teologia politica”, Laclau pensa sempre la necessità che l'unità rimanga aperta, per non giungere ad una sua ontologizzazione e sostanzializzazione.⁶⁵⁵ In termini laclausiani siamo di fronte ad una ontologia della totalità fallita come risposta alla disarticolazione dell'unità. Questa logica, come abbiamo mostrato nel nostro lavoro, richiama il problema teologico-politico moderno della ricerca dell'unità a partire dalla frammentazione e giuridicamente il tema della costituzione di una *Verfassung* in un contesto post-fondazionale, cioè secolarizzato. Problema che non si risolve né in Schmitt né in Laclau nella dimensione meramente tecnico-procedurale, ma richiama la necessità della produzione di una trascendenza, seppur finzionale, nella forma della sovranità o del mito. Su questo aspetto quindi possiamo dire che in Laclau troviamo una maggiore attenzione, rispetto alla riflessione schmittiana, a mantenere aperta l'unità, a salvare la pluralità ontologica, ma questo non lo porta fuori dalla logica teologico-politica che afferma la necessità della totalità stessa come orizzonte di costituzione delle aggregazioni umane. Se l'unità non deve essere ontologizzata, essa tuttavia sopravvive come spettro, potremmo dire, con un espediente linguistico-concettuale che meriterebbe maggiore argomentazione, che è *hauntologizzata*.

Questa eccedenza rispetto alla pura tecnica, alla procedura, agli interessi ecc. ovvero la necessità della riproposizione in forma secolarizzata della trascendenza divina è il secondo aspetto della teologia politica laclausiana che deriva direttamente dal quanto abbiamo analizzato. Mentre i temi dell'unità, della totalità e dell'universalità nella loro opposizione con il loro rovescio sono ampiamente presenti in Laclau, il nesso trascendenza/immanenza è scarsamente tematizzato, nonostante i passaggi in cui viene operata una critica dell'immanenza, ad esempio, come abbiamo già visto, nella filosofia della storia marxista e poi hegeliana. Ma forse il terreno più significativo di tematizzazione della critica dell'immanenza è in quello che a nostro avviso è il più importante scontro ontologico-politico che Laclau ingaggi con la teoria politica del proprio tempo, ovvero quello con Toni Negri e Michael Hardt. La sua rilevanza viene anche dal fatto che in questa polemica si mostra, in termini più astratti, un conflitto che caratterizza un'alternativa strategica per sinistre occidentali, quella fra una teoria dell'articolazione che si concretizza nel populismo di sinistra latinoamericano (Chavismo e Kirchnerismo) e poi europeo (Podemos, La France Insoumise) – tutti casi con i quali Laclau ha avuto qualche tipo di rapporto – e una strategia movimentista

⁶⁵⁵ Ivi, pp. 69 e sgg. Serra tratta questi temi anche in *Populismo progressivo*, cit.

che è stata influenzata dal post-operaismo di Negri e Hardt. Non vogliamo qui sostenere che le esperienze concrete siano totalmente riducibili alle teorizzazioni di questi autori (e se si volesse indagare ciò, si dovrebbero operare molte distinzioni), ma che si possano comprendere queste alternative strategiche in termini teorici attraverso questo confronto. Nello scontro onto-teologico-politico che definisce il rapporto fra immanenza e trascendenza a nostro avviso si giocano i fondamentali di queste alternative, e Laclau in qualche modo ce lo conferma quando recensendo *Impero* intitola il suo saggio: *L'immanenza può spiegare le lotte sociali?* La risposta di Laclau, ovviamente, è che no, il modello teorico radicalmente immanentista dell'opera, non permette di rendere conto dell'emergere della conflittualità sociale, in primo luogo, e poi – anche se si volesse ammettere ciò – non permette di pensarla in termini politici,⁶⁵⁶ quindi produttivi.⁶⁵⁷ È Laclau stesso a tematizzare in termini teologici il problema dell'immanentismo. Lo dice in maniera impressionistica ma efficace in un confronto televisivo con Negri – riportato da Samuele Mazzolini nell'introduzione all'edizione italiana di *Dibattiti e Scontri*, libro nel quale appare il saggio su *Impero* – in cui dice che nella teoria del filosofo italiano “la realtà è piana, è già tutto lì”.⁶⁵⁸ Se tutto è già lì non può darsi nulla che trascenda il puro dato della dinamica immanente di sviluppo della sostanza, che può solo essere affermato, mai negato né trasceso. Questo principio alla base dell'immanentismo, di cui Hegel è la massima espressione filosofica ma anche parziale fuoriuscita, mentre Negri ne è il vero e proprio compimento senza resti, per Laclau viene dal problema teologico della teodicea, e risale addirittura al IX secolo d. C. con Scoto Eriugena. Prima delle sue forme secolarizzate moderne infatti l'immanentismo è solo una via fra le altre, una possibile risposta ad un problema fondamentale della teologia. Laclau mostra questa origine per relativizzare la necessità dell'immanentismo, non l'unica forma possibile di secolarizzazione ma solo una fra le altre. Scrive: “chiarire il contesto delle alternative teologiche, di cui l'immanentismo rappresentava solamente una possibilità, ha una diretta rilevanza per i problemi politici che stiamo discutendo oggi.” Ciò ci permette di vedere come sia possibile pensare in termini diversi il rapporto fra trascendenza e immanenza e, in maniera strettamente correlata, fra contingenza e necessità. Qui non siamo molto distanti dalla

⁶⁵⁶ “Credo che Rancière abbia correttamente rilevato ciò che a me sembra l'origine di molti limiti di *Impero*, tra cui il principale: che all'interno di questa cornice teorica risulta impossibile pensare la politica.” (E. Laclau, *L'immanenza può spiegare le lotte sociali?*, in Id., *Dibattiti e scontri*, cit., , pp. 145-157, qui p. 216).

⁶⁵⁷ Sulle diverse forme di tematizzazione del conflitto, in relazione con l'idea della sua produttività politica in relazione al concetto di simmetria e asimmetria, si veda F. Marchesi, *Geometria del conflitto: Saggio sulla non-corrispondenza*, Quodlibet, Macerata, 2020.

⁶⁵⁸ Cfr. S. Mazzolini, *Laclau vs Žižek e Negri (& Hardt)* in E. Laclau, *Dibattiti e scontri*, cit., pp. 25-42, qui p. 35. Il dibattito televisivo è parte della serie *Diálogos con Laclau*.

“decostruzione teologico-politica” di Schmitt, che mostra come il processo di sviluppo di un’idea immanentistica di legalità naturale e sociale sia solo un aspetto delle alternative metafisiche, e che anzi la teologia politica moderna della trascendenza sovrana come analogo del miracolo, ci consegna un’alternativa per pensare la stessa realtà moderna secolarizzata. Laclau descrive in questi termini il problema teologico:⁶⁵⁹

L’originale questione teologica – che occupava la riflessione, tra gli altri, niente meno che di un pensatore come Agostino – riguardava la compatibilità tra l’esistenza mondana del male e l’onnipotenza divina. Se Dio è responsabile del male, non può essere la divinità assoluta; se non è responsabile del male, non è onnipotente. L’immanentismo, nelle sue prime formulazioni, è una risposta a questo tema. Secondo Eriugena, il male non esiste veramente, perché le cose che noi definiamo malvagie sono stadi necessari che Dio deve superare per raggiungere la sua divina perfezione. Ma questo sarebbe ovviamente impossibile se Dio non fosse, in qualche modo, interno al mondo.⁶⁶⁰

Di qui procede tutta una tradizione “molto presente nel misticismo nordico e in alcuni degli autori discussi in *Impero*, come Niccolò Cusano e Spinoza, [che] raggiungerà il suo punto più alto in Hegel e in Marx.”⁶⁶¹ Come si è detto, Hegel, è punto più alto ma anche critico, laddove invece “l’immanenza con cui operano invece Hardt e Negri non è hegeliana, bensì spinoziano-deleuziana”⁶⁶² e dirà altrove, citando Rancière, “deleuziana-nietzscheana.”⁶⁶³ In sostanza è quella linea del moderno immanentista non dialettica, e affermativa, che non riconosce né la negatività intrinseca al reale (o pur riconoscendola, la rovescia immediatamente) né la sua eccedenza.⁶⁶⁴ In altri termini, come è stato scritto è la linea della filosofia contemporanea dell’abbondanza contro quella della mancanza (*lack*) lacaniana.⁶⁶⁵

In Laclau il nesso fra immanenza e trascendenza, al contrario di questa tradizione di cui *Impero* è il risultato più evidente, si struttura intorno alla tensione fra la mancanza costitutiva che caratterizza l’immanenza e produce una negatività conflittuale, e la necessità di una

⁶⁵⁹ Le stesse argomentazioni che ricorrono nel saggio su impero erano state proposte in E. Laclau, *Oltre l’emancipazione*, cit.

⁶⁶⁰ E. Laclau, *L’immanenza può spiegare le lotte sociali?*, cit., p. 147.

⁶⁶¹ Ivi, p. 148.

⁶⁶² E. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 230.

⁶⁶³ E. Laclau, *L’immanenza può spiegare le lotte sociali?*, cit., p. 145.

⁶⁶⁴ Come si è visto nel primo capitolo non si può dire che Nietzsche non riconosca la negatività, quanto che la rovescia immediatamente in un’affermazione tutta immanente, non accettando nessuna forma di sdoppiamento ontologico.

⁶⁶⁵ Cfr. L. Toender, L. Thomassen (a cura di), *Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack*, Manchester University Press, Manchester, 2014.

trascendenza per colmare questo vuoto.⁶⁶⁶ Nella modernità secolarizzata il problema teologico si ripresenta in termini sociali, descrivendo questo movimento:

la nozione religiosa di male diventa il nucleo di quello che possiamo chiamare “antagonismo sociale.” Ciò che il secondo conserva della prima è l’idea di una radicale separazione – radicale nel senso che non può essere riassorbita in alcuna oggettività più profonda che riduca i termini dell’antagonismo a momenti del suo movimento interno – ad esempio, lo sviluppo delle forze produttive o qualunque altra forma di immanenza. Ora, solo accettando questa nozione di antagonismo – e il suo corollario, ossia una radicale divisione sociale – ci troviamo di fronte a forme di azione sociale che possono essere definite autenticamente *politiche*.⁶⁶⁷

Tuttavia qui Laclau non evidenzia il concetto di trascendenza nel movimento che segue la negatività, e in generale non è un’espressione tipica del suo lessico. Ma ne troviamo una formulazione, sporadica ma significativa e molto efficace ne *La ragione populista*, dove riassume questo movimento nel concetto di *trascendenza fallita*:

Non si tratta, però, di difficoltà che si possono superare sul terreno dell’immanenza radicale. C’è bisogno, in realtà, di cambiare terreno. E questo cambiamento non consisterà in ogni caso nel tornare a una trascendenza dispiegata a tutto tondo. Il terreno sociale non è strutturato, per come lo vedo io, in maniera totalmente immanente, né da una struttura trascendente, ma da qualcosa che potremmo chiamare una *trascendenza fallita*. La trascendenza appare all’interno del sociale come la presenza di un’assenza. È intorno a questa mancanza costitutiva che il sociale è organizzato.⁶⁶⁸

Si tratta quindi di una trascendenza che risulta dall’impossibilità della sutura dell’immanenza, e al medesimo tempo dalla fine di un’idea di ordine trascendente che struttura la realtà politico-sociale. Per superare un vuoto ci si deve auto-trascendere (non individualmente, ma collettivamente, anche se attraverso la singolarità del significante vuoto/leader) operando un gesto ancora decisionistico: come abbiamo visto prima si deve imitare Dio per poter produrre una totalizzazione, un’unità che è fondamentalmente assente. In tal senso la trascendenza della teoria laclausiana è un altro capitolo della teologia politica nell’epoca (post)moderna, una tensione fra Lacan e Schmitt (per questo la trascendenza è fallita), di contro a quella fra

⁶⁶⁶ Per una critica gramsciana del nesso trascendenza-immanenza in Laclau si veda, F. Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit., pp. 105-120.

⁶⁶⁷ E. Laclau, *L’immanenza può spiegare le lotte sociali?*, cit., pp. 148-9.

⁶⁶⁸ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 230-231.

Spinoza e Nietzsche che opera nel lavoro negriano-hardtiano. È solo in questa tensione che, come abbiamo visto, si può creare quel rapporto fra negatività e totalizzazione/trascendenza fallita che è la base di un pensiero schiettamente politico, perché, del resto come in Schmitt, l'ordine risulta solo dalla messa in forma della contingenza originaria, dalla sua articolazione in unità (fallita).

Possiamo così trattare l'ultimo aspetto di questo rapido ripercorrimento del teologico-politico nell'opera di Laclau, mostrando un altro argomento fondamentale ma scarsamente tematizzato, ovvero quello del rapporto fra storicità e crisi. Abbiamo visto, chiedendoci se fosse presente una teoria della secolarizzazione in Laclau, che ci troviamo in una paradossale filosofia della storia che nega sé stessa nella misura in cui è perpetuamente sovvertita dalla dislocazione strutturale, che la riconsegna a una dimensione di contingenza. Ciò che rimane aperto è il rapporto fra dislocazione e storicità: se da un lato infatti quello di Laclau è uno storicismo radicale, che cioè sovrappone la storicità delle relazioni con la loro contingenza, dall'altro il procedere di questa dinamica in qualche misura sembra rispondere ad una logica (fine della mediazione religiosa, generalizzazione dei rapporti capitalistici ecc.) che è tipica del moderno e della sua Rivoluzione (ontologica) Democratica. La dislocazione nella struttura è qualcosa che da un lato sembra intervenire in un certo momento, ma dall'altro esserci sempre stata, visto che come nota Dotti, se è un'ontologia non può essere violata né sospesa. In tal senso, prosegue l'analisi del filosofo politico argentino, le rappresentazioni dell'oggettività che hanno preceduto l'epoca moderna (o quelle che hanno imposto surrogati di fondamento nel moderno), per Laclau, non possono che essere sbagliate, e si rientra quindi nell'ambito della critica della falsa coscienza.⁶⁶⁹ Questa condizione paradossale non è nulla di particolarmente originale in Laclau, nella misura in cui è un problema a cui deve rispondere ogni prospettiva radicalmente legata alla dimensione storica come contingenza. Ma come abbiamo in parte già detto, pensare la fine della filosofia della storia come filosofia della storia risponde ad una logica in cui l'ontologia è pensata in termini tradizionali, in quella che con Derrida, Laclau definirebbe metafisica della presenza. Se si entra in una prospettiva post-

⁶⁶⁹ Cfr. J. Dotti, *¿Como mirar el rostro de gorgona?*, cit., p. 489 e sgg. Sulla questione si sofferma anche F. Frosini, quando scrive “Se la dislocazione c'è sempre stata, vi è sempre stato mito, vi è sempre stato il processo di ricostituzione dell'oggettività sociale a partire dal suo “esterno costitutivo”, vi è sempre stata “egemonia”; di conseguenza il passaggio alla modernità non segna una discontinuità radicale, non introduce una nuova ‘forma’.” (*Gramsci dopo Laclau. Politica, verità e le due contingenze*, in F. Frosini, A. Vinale (a cura di) *Verità, ideologia e politica*, Cronopio, Napoli, 2009, pp. 137-164, qui p. 154) Intorno al problema del rapporto fra momento e processo, cioè nei termini di un certo Laclau, fra spazio e tempo, si concentra anche l'analisi di Mazzolini, che introduce un correttivo egemonico in senso gramsciano alla teoria del populismo laclausiano, Cfr. S. Mazzolini, *Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*, in F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista*, cit., pp. 33-74.

fondazionale, che – e qui la nostra ipotesi – ha la medesima struttura della teologia politica schmittiana, in quella che abbiamo definito anche come ontologia *politica* e dinamica, dove ad essere politica è la stessa natura dell'ontologia, l'aporia evidenziata da Dotti è risolta, o meglio, è tolta. Non ha cioè più senso porsi il problema del rapporto fra storicità e crisi come una contraddizione, nella misura in cui la storicità non è che il riproporsi del nesso dislocazione-riarticolazione: è quindi la storia della crisi del concetto stesso di Storia in senso filosofico-storico.⁶⁷⁰ La crisi si mostra così come la non-struttura della storia, che può essere obliata da forme relativamente stabili di sedimentazione sociale, ideologica, religiosa ecc. L'emergere della consapevolezza di ciò, è un momento (in realtà più momenti) nella storia, propiziato dai processi che abbiamo evidenziato. C'è un rapporto di internalità/esternalità fra storia e dislocazione. Il moderno si caratterizza così, a partire da questa scoperta, come la riemersione costante di questa dislocazione, e il populismo, non è che il fenomeno politico più adeguato a pensare dentro questa crisi la possibilità di fare politica, quindi di riarticolare forme di ordine. Villacañas ha sostenuto – pensando evidentemente a Laclau – che il populismo è una politica della ripetizione, perché vive nella crisi.⁶⁷¹ La filosofia di Laclau in tal senso si configura come una filosofia della riemersione della crisi come dislocazione e antagonismo,⁶⁷² e del tentativo, di cui il populismo è un esempio, di mettere in forma questa assenza radicale d'ordine. La storia non ha struttura né fine, ma è sospesa all'iterazione della decisione politica. In tal senso la risposta alla crisi ha una funzione di *katechon* che però – a differenza di questa figura nella teologia cristiana – dilaziona infinitamente la storia destrutturata perché non si dà un disegno provvidenziale né escatologia. La radicale storicità in questo senso non è l'indifferenza rispetto alla struttura temporale (non è la cronologia), c'è una qualità dei tempi, che è critica, è l'iterazione del tempo della decisione e della rottura, della crisi e dell'istituzione. La teologia politica di Schmitt, a nostro avviso, condivide questa idea di un momento in cui precipitano i tempi nel momento critico, che si ripropone a partire dalla rottura originaria (le guerre civili di religione, ma se volessimo richiamare Donoso Cortes, è la riproposizione del paradigma della ribellione luciferina che rompe l'ordine cosmico) e alla quale si può opporre solo una risposta *katechontica*, perché è la struttura della storia ad essere cambiata. Ci sembra cioè che il moderno segni, in Laclau come in Schmitt, una frattura assoluta che non può essere ricomposta, e che precipita l'uomo nella condizione

⁶⁷⁰ Su questo si veda R. Koselleck, non a caso allievo di Schmitt, *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna, 2009.

⁶⁷¹ Cfr. J. L. Villacañas, *Populismo*, cit., pp. 84-93.

⁶⁷² Sul tema del rapporto fra crisi e populismo si vedano alcune interessanti notazioni in B. Arditì, *Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason*, «Constellations», 17, 3/2010, pp. 488-497.

della piena politicità, ovvero nella sua vulnerabilità assoluta. La politica perde ogni legame con la salvezza, e diviene solo la possibilità di mettere in forma il caos, senza l'aspettativa di un momento di ricomposizione finale se non come finzione mitica (di qui l'assenza del tema del messianico e dell'escatologico). Ma questo non significa che non sia possibile pensare dentro questo contesto la trasformazione in senso emancipativo, ovvero l'istituzione di forme più giuste di rapporti sociali – semplicemente questa non è né fondata nella sua verità né garantita nella sua realizzazione.

Questo ci permette, in conclusione, di ricomprendere il senso della teoria laclausiana nel suo tempo. Si è sostenuto che vi sia una sotterranea affinità fra la struttura del sistema capitalistico nella sua fase neoliberale e la teoria di Laclau.⁶⁷³ Per molti aspetti questo è innegabile, e del resto è lo stesso Laclau a dire che la propria teoria muove dalla disarticolazione delle identità che avviene nella fine del capitalismo fordista, e addirittura parla di questi processi come qualcosa che ha un effetto positivo di apertura del sociale. Tuttavia, ciò che non ci sembra sia possibile dire, se si assume una prospettiva interna al discorso del teorico politico argentino, è che questa sia solidale con la volontà di radicale disarticolazione della possibilità di costituzione di una identità parziale che mira a farsi totale, trasformando così la società. C'è invece, oltre il riconoscimento della funzione positiva dell'apertura, la necessità di ripensare un'articolazione delle identità, secondo quel doppio movimento che abbiamo evidenziato. Se del marxismo il post-marxismo nega l'idea di un'oggettività determinante e di un fine della storia, ciò che riafferma è la necessità del mito (presente in certo marxismo), di un immaginario che nutra la politica, producendo quel necessario trascendimento dall'immanenza degli automatismi del capitalismo, dalla sua produzione di soggettività e dalla sua negazione dell'idea di alternativa storica. È in tal senso, al contrario della falsa libertà neoliberale, una riaffermazione della libertà complessa della politica, fatta di contingenza ma anche di istituzione. Se il neoliberismo – riprendendo quell'importante articolo del 1983 – è la fase psicotica della disarticolazione del senso, il populismo di Laclau è il tentativo di riaffermazione di una parziale stabilizzazione. Autentica? Inautentica? Questa distinzione, che è affrontata in altri termini nel confronto con Badiou in relazione al rapporto fra vero evento e simulacro,⁶⁷⁴ è negata radicalmente da Laclau, per il quale non esiste politica al di fuori dal simulacro, perché siamo già pienamente fuoriusciti dall'idea di una verità in

⁶⁷³ Cfr. È Fassin, *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*, Herder, Barcellona, 2018, e per una ricostruzione critica ed originale del dibattito cfr. A. Gómez Villar, *La Razón populista de Ernesto Laclau en la racionalidad neoliberal*, «Pensamiento», 79, 2023, pp. 409-434.

⁶⁷⁴ Cfr. E. Laclau, *Un'etica del compromesso militante*, cit.

senso fondazionale, siamo fuori dalla provvidenza (teologica e marxista) come rapporto fra verità e storia.

In tal senso la potenza della teoria laclausiana viene proprio dalla sua apparente debolezza, e cercarne un'altra sarebbe anti-storico: come per Schmitt, sulla scorta di Donoso, il legittimismo è condannato al fallimento, così la riproposizione, per esempio avanzata, secondo Laclau, da Žižek, dell'hegelo-marxismo, ha lo stesso destino. È solo attraversando la crisi della modernità che si può pensare la possibilità della riaffermazione, in senso deflattivo, di alcuni suoi contenuti di cui non vogliamo e non possiamo fare a meno. È solo nella consapevolezza che la politica non ha un rapporto con la verità, eppure ha bisogno di evocare il suo fantasma (questa potrebbe essere una definizione di teologia politica moderna), che possiamo pensare di rilanciare la politica "emancipativa" nell'epoca della fine della sua certezza. Se infatti l'emancipazione non è più una necessità filosofico-storica, ma solo un possibile esito dell'articolazione contingente e strategica di domande sociali, allora possiamo immaginare forme di ricomposizione dell'unità politica come soggettività e come ordine politico-giuridico. In questo consiste la ripolitizzazione di Laclau nell'epoca della fine della politica, e la riapertura della storia, nell'epoca della fine della storia. Nel riconoscimento che dentro la Rivoluzione Democratica, politica e storia non sono stati altro che un gioco infondato (che si fingeva come fondato in surrogati di totalità sostanziali) di apertura e chiusura, di trascendenza e immanenza, di disarticolazione e articolazione, di destituzione e istituzione. Se si assume questo punto di vista, che cioè siamo in un'epoca dove si può solo agire come se fossimo Dio, capaci di operare miracoli di cui non siamo capaci, se si assume cioè questa teologia politica della fine di ogni provvidenza, del precipitare radicale dell'uomo nella sua condizione immanente ma del suo costante anelito alla ricomposizione di un'unità trascendente sempre destinata ad essere fallita (cioè del desiderio come mancanza strutturale e strutturante le soggettività), allora anche nella fine della storia la storia non è finita.

Bibliografia

Accarino B., *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999

Albanese L., *L'eredità filosofica di Lucio Colletti*, «Syzetesis», VII/2020, pp. 217-237

Althusser L.,

- *Prefazione. Dal "Capitale" alla Filosofia di Marx*, in Althusser L., Balibar E., *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 11-76
- *L'oggetto del capitale*, in Althusser L., Balibar E., *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 77-214
- *Contraddizione e surdeterminazione*, in Id. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 69-82

Anderson P., *Consideration on Western Marxism*, Verso, Londra-New York, 1979

Andronico A.,

- *La decostruzione come metodo: Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano, 2006
- *La disfunzione del sistema: Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino, 2012

Anselmi M., Blokker P., Mazzoleni O., *Populism and Law*, in Heinisch R., Holtz-Bacha C., Mazzoleni O (a cura di), *Political Populism: Handbook of Concepts, Questions and Strategies of Research*, Nomos, Baden-Baden, 2021, pp. 543-553

Arditi B., *Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason*, «Constellations», 17, 3/2010, pp. 488-497

Arato A., *Political Theology and Populism*, «Social Research», 80, 1/2013, pp. 143-172

Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2016

Baldassari M., Melegari D. (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Ombre Corte, Verona, 2012

Bates D., *Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of the Undecidability*, «Representations», 90, 1/2005, pp. 1-27

Bazzicalupo L.,

- *La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione*, in Baldassari M., Melegari D. (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Ombre Corte, Verona, 2012, pp. 99-111
- *Topiche della teologia politica schmittiana dal loro fuori radicalmente post-fondazionale*, in M. Croce, A. Salvatore, *Teologia politica. Cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022, pp. 59-77

R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, Londra-New York, 1996.

Bech Dyrberg T., *The Political and Politics in Discourse Analysis*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004, pp. 241-255, qui p. 242

Bennington G., *A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard*, «The Oxford Literary Review», 33, 1/2011, pp. 103-127

Benjamin W., *Per la critica della violenza [Zur Kritik der Gewalt]*, in *Senza scopo Finale: Scritti politici (1919 - 1940)*, Castelvechi, Roma, 2017, pp. 49-74

Biglieri P., Perelló G., *The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity*. «Filozofski Vestnik», 32, 2/2011, pp. 47-64

Blokker P., *Populism as Constitutional Project*, «International Journal of Constitutional Law», 17/2, 2019, pp. 536-553

Bisogni G., *Weimar e l'unità politico-giuridica dello Stato. Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller, Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 2005

Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004

Brencio F., *Essere e fondamento in Martin Heidegger*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», XXV, 2002, pp. 81-99

Brown W., *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari, 2013

Buci-Glucksmann C., *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1975

Burgos R., *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente, Siglo XXI*. Buenos Aires, 2004

Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010

Cadahia L., *Il segreto del negativo. Populismo e dialettica*, in *Per un femminismo populista. Verso l'immaginazione politica del futuro*, Rogas, Roma, 2023, pp. 33-55

Cacciatore F. M., *Momento populista e resto democratico-radicale*, in Id. (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 99-116

Camargo R., *Rethinking the Political: A Genealogy of the "Antagonism" in Carl Schmitt through the Lens of Laclau-Mouffe-Žižek*, «The New Centennial Review», 13/1, 2013, pp. 161-188

Canovan M., *The People, Polity*, Cambridge, 2005

Capocchetti F., *Avanti popolo! Un salto nel "vuoto". Ernesto Laclau e la perdita dell'orizzonte veritativo*, in M. Baldassari, D. Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Ombre Corte, Verona, 2012, pp. 205-226

Cassatella A., *Beyond the Secular. Jacques Derrida and Theological-Political Complex*, Suny Press, New York, 2023

Catania A., *Decisione e norma*, Castelvecchi, Roma, 2023.

Chun S., *La decisión imposible en Schmitt y Derrida*, «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 17, 1/2014, pp.135-150, qui p. 142

Cintas R. A., *Orígenes heideggerianos de la diferencia política de Ernesto Laclau*, «Pensamiento al margen», 10/2019, pp. 107-135

Claviez T., *Where are Jacques and Ernesto when you need them? Ranciere and Laclau on populism, experts and contingency*, «Philosophy and Social Criticism», 45/9-10, 2019, pp. 1132–1143

Colletti L.,

- *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1969
- *Marxism and the Dialectic*, «New Left Review», 93, 1975. Trad. it Id., *Marxismo e dialettica*, in Id. *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 63-113
- *A political and Philosophical Interview*, «New Left Review», 86, 1974. Trad. It. Id., *Intervista politico-filosofica*, in Id. *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 3-62

Copjec J., *Imagine There's no Woman. Ethic and Sublimation*, MIT Press, Cambridge (USA), 2004

Conrad B., *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and his Rhetorical Concept of Decision*, «Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory», 12, 2018, pp. 145-171

Critchley S., *Is there a Normative Deficit in the theory of Hegemony?*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004, pp. 88-109

Critchley S., Marchart O. (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York, 2004

Croce M., Salvatore A., *L'indecisionista: Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2020

Derrida J.,

- *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969
- *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 359-376
- *Cogito e storia della follia* in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 39-79
- *Toward an Ethic of Discussion*, in Id., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, pp. 111-154
- *La doppia seduta*, in Id., *La disseminazione*, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 199-300
- *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto, e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994
- *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995
- *La bestia e il Sovrano*, 2 voll., Jaca Book, Milano, 2002-3
- *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano, 2017

De Ípola E.,

- *Populismo e ideología (A propósito de Ernesto Laclau: 'Política e ideología en la teoría marxista')*, «Revista Mexicana de Sociología» 41/3, 1979, pp. 925-960

- *La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau*, in C. Hilb (a cura di), *El político y el científico. Homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, pp. 197-220

De Ípola E., Portantiero J. C., *Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes*, in De Ípola E., *Investigaciones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989

De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977

De Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 2005

De Toffoli M., *Segnico, simbolico, politico. Note sulla teoria della significazione di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe*, «Materiali di Estetica», 8/2, 2021 pp. 59-86

Del Barco O., *Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la "Objectividad"*, «Cuadernos de Cultura», 59, 1962, pp. 29-41

Delle Donne G., Martinico G., Monti M., Pacini F., *Populismo e costituzione: una prospettiva giuridica*, Mondadori, Milano, 2022

Di Pierro M., *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa, 2020

Di Pierro M., Marchesi F., (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata, 2019

Donoso Cortés J., *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Il cerchio, Rimini, 2007

Dotti J., *¿Como mirar el rostro del Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo*, «Deus Mortalis», 3/2004, pp. 451-516

Duso G.

- (a cura di), *La politica oltre lo Stato. Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981
- *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003
- *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013

Esposito R., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino, 2018

Fabrizzi V., *Tra liberalismo politico e populismo. Riflessioni sul costituzionalismo contemporaneo*, «Etica e Politica», 1/2021, pp. 511-528

Facioni S., Regazzoni S., Vitale F., *Derridiario. Dizionario della decostruzione*, Il Melangolo, Genova, 2012

Fassin E., *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*, Herder, Barcellona, 2018

Forsthooff E., *Der Totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933

Frilli G.,

- *Beyond political postmodernism: Hegel and Laclau*, «Hegel-Jahrbuch», 1/2014, pp. 191-196
- *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2017

Frosini F.,

- *Gramsci dopo Laclau. Politica, verità e le due contingenze*, in F. Frosini, A. Vinale (a cura di) *Verità, ideologia e politica*, Cronopio, Napoli, 2009, pp. 137-164
- *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità, politica*, Derive Approdi, Roma, 2009

Fumagalli Beonio Brocchieri M. T. (a cura di), *Sopra la volta del mondo: Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo ed età moderna*, Lubrina, Bergamo, 1986

Galli C.,

- *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996
- *Ordine e contingenza: linee di lettura del Leviatano*, in *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 38-71
- *Presentazione*, in Schmitt C., *Romanticismo Politico*, Il Mulino, Bologna, 2021, pp. 9-37
- *Nietzsche e Schmitt*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp. 119-145
- *Forme della critica*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp. 15-56

Gasché R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, 1986

Gazzolo T., *Teologia politica come teoria del diritto*, «Jus», 1/2023, pp. 86-130

- Gómez Villar A., *La Razón populista de Ernesto Laclau en la racionalidad neoliberal*, «Pensamiento», 79, 2023, pp. 409-434
- Gorgone S., *Nel deserto dell'umano: Potenza e Macht nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine, 2011
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino, 1975
- Gregorio M., *Parte Totale: Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra otto e novecento*, Milano, Giuffrè, 2013
- Gruber A., *Entscheidung für das, was ohnehin ist: Derridas différance als Spielart eines ontologischen Dezisionismus* «Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie», 5, 2/2018, pp. 192–215
- Guille G., *Dislocación y decisión. Hacia una teoría deconstructiva del sujeto en el trabajo de Ernesto Laclau*, «Ideas y valores», 70/177, 2021, pp. 45-65
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999
- Heidegger M.,
- *Dell'essenza del fondamento*, in Id. *Segnavia*, Adelphi, Milano, pp. 79-131
 - *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano, 2007
- Habermas J., McCumber J., *Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective*, «Critical Inquiry», 15, 2/1989, pp. 431-456
- Herzog D., *Without Foundation. Justification in Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca,
- Hobbes T.,
- *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979.
 - *Leviatano*, Bompiani, Milano, 2012
- Hoffmann H., *Rappresentanza/rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007
- Kant I., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990
- Kantorowicz E. H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989

Kelsen H.,

- *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Giuffrè, Milano, 1989
- *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000

Kervégan J.-F.,

- *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Parigi, 1992
- *Sovereignty and representation in Hegel*, «The Philosophical Forum», XXXI, 3-4/2000, pp. 233-247
- *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari, 2016

Kierkegaard S.,

- *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 2016
- *Timore e tremore*, Mondadori, Milano, 2016

Kitus A., *The Theory of Hegemony. Laclau's Path not Taken*, «Philosophy and Social Criticism», 46/10, 2020, pp. 1225-1243

Koselleck R.,

- *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna, 2009
- *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona, 2012

Laclau E.,

- *The Impossibility of Society*, «Canadian Journal of Political and Social Theory», 7, 1/2, 1983 pp. 21-24
- *New Social Movements and the Plurality of the Social*, in D. Slater (a cura di), *New Social Movements and the State in Latin America*, CEDLA, Amsterdam, 1985 pp. 27-42
- *Psychoanalysis and Marxism*, «Critical Inquiry», 13/2, 1986, pp. 330-333
- *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londra-New York, 1990
- *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, in Mouffe C. (a cura di), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londra-New York, 1996, pp. 49-70
- *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2002

- *Glimpsing the Future*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004, pp. 279-328, qui pp. 318-319
- *On "Real" and "Absolute" Enemies*, «The New Centennial Review», 5/1, 2005, pp. 1-12
- *Identità ed egemonia. Il ruolo dell'universale nella costituzione delle logiche politiche*, in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 46-90
- *La costruzione dell'universale*, in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 281-306.
- *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza 2008
- *Potere e rappresentanza*, in Id., *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 103-123
- *Il soggetto della politica e la politica del soggetto*, in Id., *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 65-84
- E. Laclau, "Il tempo è fuor di sesto", in *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 85-102
- *Potere e rappresentanza*, in Id., *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 103-123
- *Oltre l'emancipazione*, in Id. *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 17-34
- *Perché i significanti vuoti interessano la politica?*, in Id., *Emancipazione(i)*, Orthotes, Napoli, 2012, pp. 53-63
- *Emancipazione/i*, Orthotes Napoli, 2012
- *Antagonismo, soggettività e politica*, in Id., *Le fondamenta retoriche della società. Morte e resurrezione di una teoria dell'ideologia*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, pp. 129-153
- *Le fondamenta retoriche della società. Morte e resurrezione di una teoria dell'ideologia*, Mimesis, Milano-Udine, 2017
- *Un'etica del compromesso militante*, in Id., *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 95-128
- *L'immanenza può spiegare le lotte sociali?*, in Id., *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 145-157

- *Perché costruire un “popolo” è il principale compito della politica radicale*, in Id. *Dibattiti e scontri, Per un nuovo orizzonte della politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 47-93
- *Politica e ideologia nella teoria marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Castelveccchi, Roma, 2021
- *Verso una teoria del populismo*, in Id., *Politica e ideologia nella teoria marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Castelveccchi, Roma, 2021, 177-233

Laclau E., Mouffe C., *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Il Melangolo, Genova, 2011

Laleff Ilieff R., *La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, in M. Rossi, Mancinelli E. (a cura di), *La política y lo político. En el entrecruzamiento entre posfundacionalismo y el psicoanálisis*, UBA-IIGG, Buenos Aires, 2020, pp. 143-163

Lefort C.,

- *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Parigi, 1994
- *Permanenza del teologico-politico?* in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2006, pp. 255-305
- *Il problema della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2006, pp. 17-31

Leibholz G., *La rappresentanza nella democrazia*, Milano: Giuffré, 1989

Lilla M., *Il genio avventato. Heidegger, Schmitt, Benjamin, Cojéve, Foucault, Derrida e i tiranni moderni*, Dalai, Milano, 2010

Lipping J., *Conceptual Affinities around the Political. The case of Laclau and Schmitt*, «Télos», 187, pp. 31-50.

Lyotard J.-F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano, 1981

Llorente R, *Marx Concept's of Universal Class: a Rehabilitation*, «Science&Society», 77/8, 2013, pp. 536-560

Lo Giudice A., *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.

Löschenkohl B., *Occasional Decisiveness: Exception, Decision and Resistance in Kierkegaard and Schmitt*, «European Journal of Political Theory», 18, 1/2019, pp. 89-107

Löwith K, *Decisionismo politico*, in AA. VV., *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197

Lucy N., *A Derrida Dictionary*, Blackweell Publishing, Malden-Oxford, pp. 147 e sgg

Macpherson C. B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano, 1973

McCormick J. P., *Derrida on Law. Or Poststructuralism gets Serious*, «Political Theory», 29, 3/2002, pp. 395-423

Marchart O.,

- *Politics and the ontological difference: on the "strictly philosophical" in Laclau's work*, in Critchley S., Marchart O. (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004
- *En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político*, «Cuadernos del Cendes», 62, 2006, pp. 37-58
- *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007
- *Thinking antagonism. Political Ontology after Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018

Marchesi F., *Geometria del conflitto: Saggio sulla non-corrispondeza*, Quodlibet, Macerata, 2020

Marx K.,

- *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id. *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 13-142
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id. *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 143-278, qui p. 203
- *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1979
- *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica*, Newton Compton, Roma, 1975, pp. 93-110

Martinico G., *Filtering Populist Claims to fight Populism: The Italian Case in a Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University press, 2022

Mazzolini S.,

- S. Mazzolini, *Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*, in F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, cit., pp. 33-74
- *Laclau vs Žižek e Negri (& Hardt)* in E. Laclau, *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 25-42

Melo J., Aboy Carlés G., *La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau*, «PostData», 19/2, 2014/2015, pp. 395-427

Mény Y., Surel Y., *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2004

Menga F., *Potere costituente e rappresentanza democratica: per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2009

Merker N., *Filosofie del populismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009

Metzinger S., *Finzioni del diritto medievale*, Quodlibet, Macerata, 2023

Mortati C., *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffré, 1998

Mouffe C.

- (a cura di), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londra-New York, 1996
- (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londra-New York, 1999.
- *The Democratic Paradox* Verso, Londra-New York, 2000
- *On the Political*, Routledge, Londra-New York, 2005

Muniz M., Rossi M. J., *El fantasma del populismo a la luz de otro fantasma: Laclau lector de Hegel*, VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 2014

Müller J-W., *Che cos'è il populismo?*, Egea/Università Bocconi Editore, Milano, 2017

Negri T., *Egemonia. Gramsci, Togliatti, Laclau*, «Euronomade», 2015, disponibile online al link (15/11/2023): <http://www.euronomade.info/?p=4956>

Nevo I., *What price deconstruction? Derrida on Heidegger and the question of Nazism: A critical study*, «Philosophia», 21, 1992, pp. 183–199

Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990

Norris A., *Ernesto Laclau and the Logic of the 'political'*, «Philosophy and Social Criticism», 32, 1/2006, pp. 111-134.

Ornaghi L. (a cura di), *Il concetto di "interesse"*, Giuffrè, Milano, 1984

Ornaghi L., Cotellessa S., *Interesse*, Il Mulino, Bologna, 2000

Palacios M., *Becoming the People: A Critique of the Populist Aesthetics of Homogeneity*. «Theory and Event», 23, 3/2020, pp. 787-809

Panizza F. (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londra-New York, 2005

Petruciani S., *Lucio Colletti e la crisi della dialettica*, in G. Vacca (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma, 2015, pp. 259-276

Pietropaoli S., *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012

Pitkin H. F., *Il concetto di rappresentanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017

Preterossi G.,

- *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e Associati, Milano, 1992
- *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996
- *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015
- *Le ragioni del populismo*, «Iride», 2/2017, pp. 599-612
- *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2022

Prince B., Sutherland M., *In Conversation with Ernesto Laclau: Not a Ground but a Horizon*, «World Picture», disponibile online al link (15/11/2023): <http://worldpicturejournal.com/article/in-conversation-with-ernesto-laclau-not-a-ground-but-a-horizon/>

Ramas C., *El ambiguo concepto de "democracia" de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo*, in C. Ruiz Sanjuán, *Perspectivas del populismo*, Cenaltes, Viña del Mar, 2019.

Rancière J., *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Milano, 2007

Radloff B., *Heidegger and Carl Schmitt: The Historicity of the Political*, «Heidegger Studies», 21, 2005, pp. 75-94

Rey-Araujo P. M., *Tensiones y confluencias en las obras de Jacques Rancière y Ernesto Laclau*, «Revista española de investigaciones sociológicas», 162, 2018, pp. 111-128

Retamozo M.,

- *Ernesto Laclau y Emilio de Ípola, un debate? Populismo, socialismo y democracia*, «Identidades», 6/4, 2014, pp. 38-55
- M. Retamozo, *Laclau y la dialéctica. Notas sobre un desencuentro con Hegel (y con Marx)*, «Izquierdas», 36/2017, pp. 278-295

Rinesi E., González H., Vernik E., Schuster F., *Imposibilidades y esperanzas. Entrevista a Ernesto Laclau*, «El Ojo Mocho», pp. 9-10/1997, pp. 5-33

Rivera García A.,

- *De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un «schmittiano antischmittiano»*, in Orellana R. C. (a cura di), *Poshegemonia: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 pp. 29-48
- *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007

Rodatos M., Trimçev R., *Die demokratische Repräsentation des Agon. Erkundungen mit Jacques Rancière und Ernesto Laclau*, in M. Westphal (a cura di), *Agonale Demokratie und Staat*, Nomos, Baden Baden, 2001, pp. 121-152

N. Royle, *Jacques Derrida*, Routledge, Londra-New York, 2003

Rosenfeld M, Carlson D. G. (a cura di), *Deconstruction and the possibility of justice*, Londra-New York, Routledge, 1993

Rosales M., *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Cea, Córdoba, 2013

Rousseau J.-J., *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2014

Sabsay L., *Beyond Populist Borders, Embodiment and the People in Laclau's Political Ontology*, «Theory and Event», 23/3, 2020

Salinas A. M., *Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau*, «Thémata. Revista de Filosofía», 66, 2022, pp. 159-181.

Scalone A., *La rappresentanza degli interessi*, Franco Angeli, Milano, 1996

Scotto G., *Terra e mare nel pensiero di Carl Schmitt. Genesi e approdi di una teologia della storia*, Tesi di Dottorato, Università la Sapienza, Roma, 2017

Serra P.,

- *Populismo Progressivo. Una riflessione sulla crisi della democrazia europea*, Castelveccchi, Roma, 2018
- *Perché studiare il populismo argentino*, Rogas, Roma, 2022

Schmitt C.,

- *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 29-86
- *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 245-275
- *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972
- *Il 'concetto' di politico*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 89-208
- *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari, 1975
- *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984
- *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, Adelphi, Milano, 1991
- *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano, 1996
- *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004
- *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010
- *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id. *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 35-128
- *Stato, movimento, popolo*, ECLO, Palermo, 2021
- *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021

Sferrazza Papa E., *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, «Rivista di Filosofia», CIX, 2/2018, pp. 245-264

Sieyès J.-E., *Che cos'è il Terzo Stato?*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, vol.1, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 207-298

Skinner Q., *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. Springborg (a cura di) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 157-180

- Spivak G. C., *Can the subaltern speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 66-111
- Smith A. M., *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, Routledge, Londra-New York, 1998
- Stäheli U., *Competing figures of the limit: dispersion, transgression in antagonism, and indifference*, in S. Critchley, O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, Londra-New York 2004, pp. 226, 240
- Staten H., *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984
- Stavrakakis Y., *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007
- Taggart P., *Populism*, Open University Press, Buckingham, 2000
- Thomas Y., *Fictio legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, Quodlibet, Macerata, 2016
- Thomassen L., *Representing the People: Laclau as a Theorist of Representation*, «New Political Science», 2019 (online), pp. 1-16
- Todescan F., *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova, 1979
- Toender L., Thomassen L. (a cura di), *Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack*, Manchester University Press, Manchester, 2014
- Tönnies F., *Thomas Hobbes: der Mann und der Denker*, Leipzig, 1912
- Trendelenburg F. A., *Logische Untersuchungen*, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1964
- Tronti M., *Marx e Schmitt. Un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato. Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981, pp. 25-40
- Urbinati N., *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2020
- Vieira M. B., *The Elements of Representation in Hobbes, Aesthetic, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*, Brill, Leiden, 2009
- Villacañas Berlanga J. L., *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009
- Wolin R.,

- *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, MIT Press, Cambridge (Usa), 1992
- *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton, 2004

Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. Qanon e dintorni, come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Alegre, Roma, 2021

Žižek S.,

- *Beyond Discourse-Analysis*, in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londra-New York, 1990, pp. 249-260
- *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003
- *Da Capo senza Fine*, in Butler J., Ernesto Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 214-262

Ringraziamenti

Arrivati alla tesi di dottorato, all'ultimo passo della propria formazione (almeno da studente), dopo più di venti anni passati a studiare, guardandosi alle spalle, si trovano talmente tante persone che si dovrebbero ringraziare per aver reso possibile questo risultato, che sembra impossibile rendere tutto in un breve testo. Sembra ancora più impossibile, o almeno incredibile avercela fatta, essere arrivati alla fine ancora più o meno in piedi, a allora però diventa doveroso, dopo essersi velocemente auto-congratolato, provare questa impresa. Chiaramente mi dimenticherò qualcuno, ma la speranza è che chi rimarrà fuori non si senta offeso, attribuendo la cosa alla poca lucidità data dalla stanchezza dello strappo finale.

In primo luogo devo ringraziare la mia famiglia, i miei genitori, i miei nonni e le mie nonne, mio fratello, tutti i miei amici di San Marino e più in generale tutto ciò che è stato l'approdo sicuro da cui prendere il largo sapendo di poter tornare. A questo vanno aggiunti due porticcioli un po' malandati, ma senza i quali non avrei fatto niente di quello che ho fatto, o forse sì, ma non ne sarebbe valsa comunque la pena. LA MIA MIGLIORE AMICA Ginestra, un confronto esistenziale ed intellettuale importantissimo, in un'inesausta ricerca della "rosa nella croce" (anche se più spesso troviamo la croce nella rosa), un compito che non a caso Hegel assegnava alla filosofia (speriamo non sia una pseudo-citazione che sennò perdo la credibilità che ho sempre avuto come studioso hegeliano proprio al dottorato). La mia ragazza Frani, che illumina i nebbiosi approdi nei porti tedeschi da sei anni, e che in questi anni di dottorato mi ha reso più difficile e più bella la vita, con la speranza che troveremo un porto sicuro dove costruire (e salpare ancora) assieme.

Ma ora basta con queste metafore marittime che io so nuotare pure male e in barca ci sono stato una volta sola, e veniamo al dottorato.

Devo ringraziare "La prima ruota del carro" come ha scritto un poeta, il mio tutor e se si può dire (ormai possiamo dirlo...) "maestro", Nello Preterossi, in primo luogo per essere stato una fonte letteralmente inesauribile di stimoli intellettuali, perché ha voluto condividere con noi allievi il suo percorso di ricerca, mostrandoci come si pensa in grande e di come non si debbano mai perdere di vista le cose importanti. Lo ringrazio anche per aver sempre saputo alleggerire il peso del lavoro intellettuale, a costo di qualche altro appesantimento più "materiale" che accettiamo tutti di buon grado.

Ma per questo traguardo devo ringraziare anche Giulio Di Donato, un amico vero, un sostegno e un confronto costante di studio e di lotta, e Donato Aliberti, un amico incontrato grazie al

dottorato, oltre che il collega con cui ho condiviso di più (“uno dei nostri”, come direbbe lui). Ma dell’Università di Salerno e del gruppo di ricerca del “Kelsen” devo ringraziare tutti, dagli amici e colleghi dottorandi (e qualcuno ormai dottore) Paolo Scanga, Vincenzo Peluso, Emanuele Cornetta, Annachiara Carcano, Alessio Frau, Gian Marco Galasso, Francesco Beatrice e Francesco Marabotti, e tutti i docenti e ricercatori con i quali ci sono stati importanti scambi, Dante Valitutti, Carmelo Nigro, Alfredo D’Attorre, Stefano Pietropaoli, Antonio Tucci, Giovanni Bisogni, Valeria Giordano, Francesco Mancuso, Sandro Luce e soprattutto e sopra a tutti, Anna Cavaliere, per la sua grandissima disponibilità, generosità e simpatia.

E poi ancora...prima e durante il dottorato...i tanti amici, maestri e colleghi (senza qui fare distinzioni) con cui mi sono confrontato, o che mi hanno sostenuto in qualche modo (che più accademico, chi più amicale)...a partire dai “bolognesi”, Stefano Marino, Rolando Vitali, Anna Preti, Vittoria Sisca, Olmo Nicoletti, Olimpia Malatesta, Elias Speroni, Gennaro Imbriano ecc... ai “madrileñi” José Luis Villacañas, Anxo Garrido, Elena Albanese (te metto qui che non c’è un gruppo romano), agli “argentini” Ricardo Laleff Ilieff, Luciana Cadahia, Raul Burgos, Martin Cortés e i tanti altri come Pasquale Serra, Fabio Frosini, Giuseppe Duso, Samuele Mazzolini, Damiano Palano, Francesco Marchesi, Pasquale Noschese, Umberto Vincenti, e tutta la grande famiglia dei frombolieri (troppo grande per potervi nominare uno ad uno) agli amici orvietani di ApertaMente, e a Tiziana Mari, la prima ad avermi fatto appassionare alla filosofia.

Un ringraziamento va alla serietà e competenza dei valutatori della mia tesi, le loro indicazioni sono state molto utili, e anche chi ha voluto, senza nessun obbligo formale, solo per gentilezza, dedicare tempo alla lettura di parte del mio lavoro: Pasquale Serra, Ricardo Laleff Ilieff, Luciana Cadahia e Giuseppe Duso.

Un grazie ancora più speciale a chi mi sono dimenticato.

La tesi non ha una specifica dedica, ed è dedicata a tutti/e.