



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

UNIVERSITA' DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca in

Dottorato Internazionale di Studi Umanistici

Testi, saperi, pratiche: dall'antichità classica alla contemporaneità

CICLO

XXXVI

ONTOLOGIA DEL SOCIALE, TEORIA DEL DISCORSO, IDEOLOGIA:

A PARTIRE DAL PENSIERO DI ERNESTO LACLAU

Storia della filosofia (M-FIL/06)

Coordinatore: Ch.mo Prof. Raffaele Perrelli

Firma _____

Supervisore: Prof. Fortunato M. Cacciatore

Firma Fortunato M. Cacciatore

Dottorando: Dott. Andrea Aversa

Firma Andrea Aversa

INDICE

Introduzione.....p. 1

Parte prima

Unità nella *dispersione*: Antagonismo, dislocazione ed eterogeneità.....p. 8

Capitolo 1: Sull'ontologia (sociale) della mancanza: per una teoria post-strutturalista del discorso

1.1 Premessa.....p. 10

1.2 Negativo come limite:
(im-)possibilità della società e
contingenza radicale.....p. 17

Capitolo 2: Le figure del limite: antagonismo sociale, dislocazione ed eterogeneità

2.1 I limiti dell'oggettività del sociale
in *Hegemony and Socialist Strategy*:
l'antagonismo sociale.....p. 32

2.2 La critica di Žižek e gli sviluppi teorici
di *New Reflection on the Revolution
of our Time*: verso la dislocazione.....p. 39

2.3 Spezzare il circolo: la dislocazione
alla luce dell'eterogeneità.....p. 44

2.3.1 *Eterogeneità sociale*.....p. 52

2.3.2 *I volti della dislocazione:
temporalità, possibilità, libertà
e irregolarità del sociale*.....p. 57

Parte seconda

Unità nella dispersione: discorso, egemonia e ideologia.....p. 72

Capitolo 3: Per un inquadramento storico intellettuale della relazione di mutua sovversione

3.1 Introduzione.....p. 74

3.2 Crisi del marxismo e cesure epistemologiche.....p. 75

3.2.1 *L'emergere di un duplice vuoto: da contingenza/necessità a contingenza-necessità*.....p. 79

3.3 Il confronto con il marxismo strutturalista.....p. 87

3.3.1 *Il confronto con il marxismo strutturalista: tensione tra surdeterminazione e determinazione in ultima istanza in Althusser*.....p. 89

3.3.2 *Il confronto con il marxismo strutturalista: la tensione tra determinatezza e indeterminatezza nella teoria dello Stato di Poulantzas*.....p. 97

Capitolo 4: Discorso, articolazione ed egemonia: oltre una figurazione topografica del sociale, verso una relazione di mutua sovversione tra contingenza e necessità

4.1 Introduzione.....p. 104

4.2 Articolazione, discorso e discorsività..... p. 105

4.2.1 *Oltre discorsivo/extra-discorsivo, pensiero/materia: ancora topografie*.....p. 114

4.3 Il concetto foucaultiano di “formazione discorsiva”: tra unità e dispersione.....p. 118

4.3.1 *Questioni preliminari*..... p. 118

4.3.2 *Coerenza e unità delle formazioni discorsive in Foucault*.....p. 128

4.4 In cerca di un'unità nella dispersione: la teoria dell'egemonia tra logica della differenza, logica, dell'equivalenza e punti nodali.....p. 135

4.4.1 <i>Differenza ed equivalenza</i>	p. 135
4.4.2 <i>Logica egemonica: punti nodali, significante vuoto e performatività della nominazione</i>	p. 141
4.4.3 <i>Un modello di unità per il discorso: l'egemonia gramsciana</i>	p. 143
4.5 <i>Punti nodali e significanti vuoti: l'egemonia alla luce del discorsivo</i>	p. 149

Ideologia e fine dell'ideologia:

per una teoria discorsiva dell'ideologico.....	p. 170
--	--------

Capitolo 5: Per un approccio discorsivo all'ideologia

5.1 <i>Ideologia senza discorsivo: l'ideologia nella fase althusseriana di Laclau</i>	p. 172
5.2 <i>Ideologico con discorsivo: l'emergere di un problema</i>	p. 177
5.2.1 <i>Ideologia e discorso</i>	p. 179
5.2.2 <i>Althusser: ideologia, riconoscimento-misconoscimento e scienza</i>	p. 187
5.3 <i>Laclau: misconoscimento come distorsione senza metalinguaggio</i>	p. 195
5.3.1 <i>Quale "distorsione"? La dimensione fantasmatica dell'ideologico</i>	p. 201
5.3.2 <i>Mito e immaginario sociale</i>	p. 209

Capitolo 6: La dimensione ideologica del discorso sulla

"fine dell'ideologia" (1955-1967): un caso di studio

6.1 <i>Premessa</i>	p. 218
6.1.1 <i>Atlantismo ed egemonia statunitense nel secondo dopoguerra: prospettive teoriche</i>	p. 220
6.2 <i>Le origini del CCF e la guerra fredda culturale: alcune coordinate</i>	p. 227

6.2.1 <i>Le conferenze sovietiche per la pace e la risposta atlantica: il CCF</i>	p.227
6.2.2 <i>In cerca di un consenso</i>	p. 231
6.2.3 <i>Koestler e la linea politico-militante</i>	p. 234
6.2.4 <i>Il Congresso di Milano e la “fine dell’ideologia”: l’emergere di un consenso</i>	p. 238
6.3 <i>Il discorso sulla fine dell’ideologia: loci classici</i>	p. 240
6.3.1 <i>Lettera da Milano</i>	p. 248
6.3.2 <i>Shils: Politica civile e Politica ideologica</i>	p. 254
6.3.3 <i>Bell: la fine dell’ideologia in Occidente</i>	p. 263
6.3.4 <i>Lipset: fine dell’ideologia ed equilibrio democratico</i>	p. 269
6.4 <i>In via conclusiva: la dimensione ideologica del discorso sulla fine dell’ideologia</i>	p. 276
 Bibliografia ragionata.....	 p. 286

Introduzione

Il presente studio consiste nel tentativo di circoscrivere criticamente una teoria dell'ideologia (o, più precisamente, dell'ideologico) nel pensiero di Ernesto Laclau (1935-2014) e di metterla *all'opera* attraverso l'esame di un caso di studio: il discorso sulla *fine dell'ideologia* della metà degli anni Cinquanta del secolo scorso. Questo tentativo si riflette nell'organizzazione stessa della nostra ricerca, la quale si divide in due momenti: il primo (a sua volta suddiviso in due parti) ospita l'apparato critico-teorico; il secondo, invece, è dedicato all'analisi del caso di studio.¹

Scelte ermeneutiche, teoriche...

Nel dipanare i diversi movimenti, obiettivi e presupposti della nostra ricerca, ci sembra importante, per enuclearvi una teoria dell'ideologico, muovere dalla stessa interpretazione dell'opera di Laclau qui adottata. In tal senso, sottoscriviamo gran parte delle avvertenze che Samuele Mazzolini consegna al paragrafo di apertura del suo *Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*. Si tratta di coordinate fondamentali per il lettore italiano che intende calarsi nell'opera di Laclau. Fra queste indicazioni, una (forse la più decisiva nell'economia del suo discorso) è per noi indispensabile. Lasciamo che sia Mazzolini stesso a parlare: «il populismo risulta sicuramente il tema laclauiano che maggior richiamo esercita nel dibattito contemporaneo e forse ciò può rappresentare un limite nella misura in cui rischia di oscurare il resto dell'impianto teorico sviluppato da Laclau» (Mazzolini 2019: 34). Queste righe condensano, in un certo qual modo, la coordinata-monito che ha guidato l'indagine preliminare e l'esposizione del nostro lavoro. In esso, infatti, abbiamo inteso rivolgerci proprio all'«impianto teorico» che la “questione del

¹ Senza dubbio, si tratta di una divisione sempre instabile e il cui scopo non può che essere puramente espositivo-analitico.

populismo” rischierebbe di oscurare, vale a dire: ciò che si è soliti designare come “teoria del discorso post-strutturalista” o “teoria del discorso di Essex” (dal nome dell’università nella quale si è sviluppato un fiorente centro di ricerca a essa dedicato). Si tratta di una teoria stratificata del sociale, le cui fondamenta sono state gettate da Laclau, assieme a Chantal Mouffe, negli anni Ottanta. Fondamenta sulle quali, successivamente – ovvero a partire dagli anni Novanta – il primo, in maniera più o meno autonoma, ha innestato i suoi ulteriori sviluppi.

Rispetto alla *ri*-costruzione di questa teoria, la presente indagine – come si vedrà di riflesso nella forma espositiva dei vari contenuti, ai quali rivolgeremo l’attenzione a breve – ha cercato di tenere insieme tanto la componente logico-*sincronica* del ragionamento quanto la sua dimensione, per così dire, *diacronica*. In tal senso, la nostra premura è stata quella di trattare le questioni e le risposte – nonché l’apparato concettuale necessario a formulare entrambe – della teoria del discorso come “entità” che si sviluppano, non solo logicamente, ma anche e soprattutto storicamente. Questo, nella convinzione che stabilire una cesura netta tra le due sia un’operazione costantemente esposta al rischio di schiacciare un pensiero o sulla mera successione logica sincronica, sacrificando la sua profondità storica e la sua dimensione intertestuale o, al contrario, di ridurlo alla mera giustapposizione e successione di fasi, tesi e concetti, perdendo di vista la loro comune tensione argomentativo-problematica.

Si tratta allora, a nostro giudizio, di *riattivare* tanto lo sfondo problematico che anima la produzione laclauiana (e, fino a un certo punto, mouffiana), quanto la complessa trama intertestuale nella quale essa si tiene in equilibrio. La nostra ipotesi intende sostenere che il perno teorico sul quale fa leva la teoria del discorso di Laclau (e Mouffe) coincide grossomodo con l’idea di “relazione di *mutua sovversione*” (degli opposti). Tale relazione, secondo noi, può essere meglio compresa se studiata sullo sfondo della “decostruzione”, facendo agire, nella lettura dei testi di Laclau, la “decostruzione” assieme agli *spettri* di Jacques Derrida.

Nel caso di Laclau (e, in parte, anche di Mouffe), è possibile interpretare la sua teoria del discorso come un tentativo di decostruire “la società” intesa come totalità autosufficiente e strutturata. Secondo questa chiave di lettura, riteniamo che il

problema che ne informa la sua ontologia del sociale sia quello che Herman Heller, in *Democrazia politica e omogeneità sociale* ([1928] 2017), riconosce come il nodo intorno al quale ruota l'intera tradizione di filosofia politica moderna: il rapporto tra unità e molteplicità. O, per usare i termini del post-strutturalismo, il rapporto tra unità (o sintesi) e dispersione. A partire dall'idea di "mutua sovversione", vorremmo mostrare in che modo la categoria di "discorso" teorizzata da Laclau e Mouffe offra un modello capace di illuminare il problema in questione, pensando il sociale nella tensione costitutiva (di mutua sovversione) fra questi due poli opposti. È ciò che, per le ragioni che esporremo nel testo, possiamo definire una *concezione discorsiva del sociale*.

Come abbiamo anticipato, la nostra decisione è stata quella di dividere la sezione critico-teorica in due parti, dedicandole rispettivamente al problema dell'«unità nella *dispersione*» e a quello dell'«*unità* nella dispersione». Cominceremo, allora, con una indagine sui modi in cui Laclau pensa la dispersione (nelle "figure" dell'*antagonismo*, della *dislocazione* e della *eterogeneità*) per trattare, in seconda battuta, le "figure" dell'unità (*discorso*, *egemonia* e *ideologia*). Così facendo, cercheremo di mantenere fisso lo sguardo sulle modalità in cui questi due momenti si compenetrano vicendevolmente e in maniera costitutiva. Questo ci permetterà di far emergere una particolare rappresentazione del sociale (che, appunto, possiamo chiamare "discorsiva") e la cui cifra, secondo l'interpretazione che sosteniamo, risiede nel suo carattere *post-topografico*. Vale a dire: che le topografie – come vedremo più avanti – devono essere intese, non più come il presupposto pre-discorsivo di una teoria del sociale, bensì come l'esito stesso di tali processi discorsivi. Ecco quindi emergere il problema più specifico della presente ricerca: *cosa ne è dell'ideologia una volta venuta meno la divisione del sociale in livelli o istanze sulla quale si reggeva? Qual è il destino dell'ideologia, se ne potrà avere uno, in una prospettiva post-topografica?* Come cercheremo di argomentare nella seconda parte, la soluzione che Laclau propone è, a nostro giudizio, la seguente: una volta venuta meno l'idea di "istanza ideologica" come luogo pre-discorsivo (ontico), è necessario pensare l'ideologia come una categoria *temporalizzata*, ossia come una (onto-)logica pervasiva del sociale. E questo si esprime, dal punto di vista del lessico, nel passaggio da "ideologia" a "ideologico". Ora, la funzione dell'ideologico così inteso è, rispetto al problema dell'unità-

dispersione, quella di rendere conto del momento sintetico. *Potremmo* dire: l'ideologico è un fattore di unità. Tuttavia, dal momento che la prospettiva è qui costantemente informata dalla decostruzione, *dovremmo* dire (e lo argomenteremo lungo tutta la seconda parte): l'ideologico è un fattore di unità *mediante dispersione*.

A partire da questo apparato critico-teorico, nella sezione finale del presente lavoro, cercheremo di far dialogare questa teoria discorsiva dell'ideologico con il caso del discorso sulla *fine dell'ideologia*. La scelta di tale oggetto di studio, oltre che dettata dall'attualità dei problemi che solleva, dipende dal fatto che in esso sono ravvisabili quelli che ci sembrano essere i tratti caratteristici delle pratiche ideologiche – ovvero: costruzione di una centralità discorsiva a partire da una congiuntura dislocata, processi di metaforizzazione, esclusione e spazializzazione, ecc.. Non solo, essa consente di interfacciarsi, indirettamente, con uno dei problemi che ha costantemente catturato l'attenzione di Laclau e Mouffe: il problema della fine del politico.

... e “metodologiche”

Nel ricostruire il discorso sulla *fine dell'ideologia*, abbiamo attinto a fonti di diverso tipo: riviste, documenti d'archivio, saggi, atti di convegno. A richiedere questa varietà di fonti è stata la natura stessa del nostro caso di studio. Difatti, il nostro interesse, come dicevamo all'inizio, è circoscritto a una particolare configurazione del tema della “fine dell'ideologia”: quella emersa tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. E, precisamente, nel contesto di un importante apparato egemonico transnazionale della guerra fredda, ossia il Congress for Cultural Freedom. In particolare, ci concentreremo sul modo in cui questo “motivo” è stato articolato da tre sociologi statunitensi legati variamente a quell'apparato: Edward Shils (1910-1995), Daniel Bell (1919-2011) e Seymour M. Lipset (1922-2006). Data l'estensione del fenomeno, e dato il taglio filosofico del presente lavoro, quella che proponiamo non è una ricostruzione storica esaustiva (anche se proveremo a fornire alcune coordinate che vanno in tale direzione), ma la problematizzazione di una particolare lettura del discorso sulla *fine dell'ideologia*: quella che la intende come una mera giustificazione ideologica dell'atlantismo. A ben vedere, in gioco qui non è tanto il discorso sulla *fine*

dell'ideologia in se stesso, quanto la concezione di “ideologia” (e dei processi egemonici) che informa l'interpretazione in esame. Tale concezione non può che influenzare il modo in cui la stessa specificità del discorso sulla *fine dell'ideologia* ci viene restituita. Alla luce della teoria discorsiva dell'ideologico, il tentativo sarà quello di interpretare questo *ideologema*, non nei termini di una giustificazione intellettuale di processi economico-sociali e militari (il piano Marshall e l'alleanza atlantica *in primis*) – ai quali sarebbe invece demandato il compito di strutturare (in senso forte) il sociale. Il tentativo sarà, piuttosto, quello di intendere lo stesso discorso sulla *fine dell'ideologia*, per così dire, *assieme a* questi processi, come parte di un intreccio di pratiche articolatorie volto a produrre discorsivamente il sociale.

Suddivisione del lavoro

Come accennato all'inizio, il presente lavoro consta di un apparato critico-teorico e di un apparato, per così dire, “empirico”.

La prima parte è dedicata al problema della dispersione (nell'unità) secondo le coordinate della teoria del discorso: in essa cercheremo di esporre l'ontologia del sociale laclau-mouffiana intendendola come una *ontologia della mancanza*. Esploreremo allora i modi in cui il problema del “negativo” (alla base di tale ontologia) viene pensato da Laclau e Mouffe a partire da *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) fino a *On Populist Reason* (2005), e passando da *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990). È in questa sezione che assumeranno particolare importanza i richiami alla “decostruzione” di Derrida.

La seconda parte si soffermerà, invece, sul problema dell'unità (nella dispersione): si tratta di un punto che cercheremo rimarcare attraverso il confronto con i modelli di unità rintracciabili, da una parte, nel marxismo cosiddetto “strutturalista” (in particolare, Althusser e Poulantzas) e, dall'altra, nell'archeologia foucaultiana. Questo ci permetterà di evidenziare, attraverso un esame dei punti critici di tali posizioni, la specificità del modello di unità offerto dalla teoria del discorso di Laclau.

All'interno di questa sezione dedicata al problema dell'unità (nella dispersione) collocheremo il problema dell'ideologico in Laclau. Anche in questo caso, si tratta di

sviluppare il problema dell'ideologico secondo una direttrice diacronica. Nello specifico, prenderemo le mosse dal modo in cui la questione dell'ideologia viene posta da Laclau in *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977), per rivolgere poi la nostra attenzione agli sviluppi disseminati nei testi successivi del pensatore argentino. Alla fine di questa stessa sezione – e proprio per dare un'idea di continuità tra teoria e caso empirico – collochiamo lo studio del discorso sulla *fine dell'ideologia*. Rispetto a quest'ultimo, muoveremo da una breve disamina dell'interpretazione che intendiamo problematizzare, alla quale seguirà poi una rapida ricostruzione del contesto storico nel quale tale “discorso” si colloca. Da ultimo, ci concentreremo sull'analisi di alcuni dei testi e interventi nei quali l'*ideologema* in oggetto viene elaborato, per provare a trarne alcune conclusioni provvisorie.

PARTE PRIMA

**Unità nella *dispersione*:
Antagonismo, dislocazione ed eterogeneità**

Capitolo 1

Sull'ontologia (sociale) della mancanza: per una teoria post-strutturalista del discorso

1.1 Premessa

Una delle condizioni di possibilità sulla quale si poggiano le teorie contemporanee del discorso è la progressiva perdita di consistenza teorica della cosiddetta “idea cartesiana di soggetto” (cfr. Laclau 1993: 542-3; Torfing 1999: 88-9).² Si tratta di un processo di lunga durata, il quale trova nello strutturalismo – a cui si attribuisce la celebre “morte del soggetto” – uno dei suoi momenti più significativi.

Nel *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure distingue tra due tipologie di rapporti linguistici: i rapporti associativi e quelli sintagmatici (cfr. Saussure [1922] 2005: 149 e sgg.). Queste due tipologie di rapporti vengono a loro volta ricondotte dal linguista ginevrino a due aree fondamentali dell'attività mentale del soggetto: da una parte, la facoltà di articolare *in praesentia* uno o più termini secondo un asse diacronico-lineare; dall'altra, la facoltà di associare questi elementi *in*

² La tesi secondo la quale l'origine della declinazione volutaristica di soggetto (qui sottintesa da Laclau) sia da ricondurre a Cartesio è stata notoriamente difesa da Martin Heidegger nel suo *Die Zeit des Weltbildes* ([1938] 2002: 91-136; cfr. De Biase 2005). Accanto a questa, però, una seconda e più recente tradizione di storia intellettuale – riconducibile a *Les mots et les choses* di Michel Foucault ([1966] 1996) – propone di ricondurre la nascita del soggetto volutaristico all'Ottocento, considerando la prima ricostruzione insoddisfacente da un punto di vista storiografico (cfr. Palti 2003). Nelle sue coordinate storiche circa l'emergere delle condizioni di esistenza della teoria del discorso, Laclau sembra riallacciarsi alla prima delle due.

absentia, ossia in una serie mnemonica virtuale (cfr. Saussure [1922] 2005: 150). Ciò che ci interessa sottolineare è che i rapporti sintagmatici sono fatti riconducibili tanto alla lingua (*langue*) quanto alla *parole*: vale a dire possono dipendere sia dall'uso sociale (di cui si può fare scienza) sia dalla volontà e dalla libertà del soggetto (di cui non si può fare scienza). Fanno parte del primo gruppo tutti quei sintagmi “precostituiti” in cui la volontà del soggetto non può intervenire per modificare la relazione tra gli elementi, la quale si trova determinata dal cosiddetto uso collettivo (ad esempio “da ogni dove”, “d’ora in poi”, “ben fatto”, ecc.). Per quanto concerne il discorso, per Saussure si tratta di una tipologia di sintagma che ricade a pieno nella sfera della *parole*, ovvero in quella sfera in cui i rapporti linguistici dipendono interamente dalla libertà del soggetto.

Da questo punto di vista, la “morte del soggetto” a cui fa riferimento Laclau coincide con la progressiva estensione del campo del *socialmente determinato* a quelle aree precedentemente relegate alla sfera dell’arbitrio soggettivo, compresa quella del discorso. E ciò dipende dall’emergere di tutta una serie di regolarità nel modo in cui i nostri discorsi vengono articolati, con la possibilità di una disciplina che ne studi l’origine. Insomma, anche il discorso è “collettivamente” condizionato: il discorso è sociale. Tuttavia, per meglio comprendere la teoria del discorso laclau-mouffiana in quanto teoria post-strutturalista del sociale dovremmo forse capovolgere la tesi secondo la quale *il discorso è sociale* nel suo apparente “opposto”: *il sociale è discorso*. Con ciò non si vuole affermare che Laclau e Mouffe rifiutino quanto implicitamente sostenuto nella prima – vale a dire che anche le operazioni discorsive sono strutturate socialmente –, bensì si vuole mettere in evidenza la loro profonda vocazione ontologica. Sostenere il carattere sociale delle operazioni discorsive non significa altro se non replicare un interrogativo fondamentale: cosa significa affermare il carattere sociale di un qualcosa? Vale a dire: che cos’è il sociale? Ed è in questo senso che la teoria del discorso di Laclau e Mouffe può essere intesa come una ontologia post-strutturalista del sociale.³

³ Cercheremo di esplorare il carattere discorsivo del sociale (il significato dell’espressione “il sociale è discorso”) lungo tutto il corso del presente lavoro (dal duplice punto di vista della dispersione e dell’unità), nella convinzione che si tratti di uno dei nodi cruciali della teoria del discorso laclau-mouffiana.

Difatti, nel ricco paesaggio dell'indagine socio-politica, la loro teoria del discorso appartiene a quella famiglia di approcci che, demarcandosi da un orientamento prevalentemente epistemico-metodologico, fa della riflessione ontologica il suo registro privilegiato. Tuttavia, il compito di un'ontologia non è, in questo contesto, quello di compilare una mera mappatura della realtà sociale, bensì quello di porre l'accento, da un lato, sul *modo* in cui i fatti sociali esistono e, dall'altro, sulle loro condizioni di possibilità (cfr. Glynos & Howarth 2007: 11). In altre parole, si tratta di un'indagine circa la natura dell'*oggettività del sociale* che, lungi dal determinarla *positivamente*, ne fissa un insieme di «limiti» e «impossibilità» costitutivi a partire dai quali tale oggettività viene a strutturarsi (cfr. Hansen 2014: 286). Nelle parole di Laclau: «To understand social reality, then, is not to understand what society is, but what *prevents it from being*» (Laclau 1990: 44). È per tale ragione che, nel riferirsi a tale quadro ontologico, gli studiosi hanno parlato in modo equivalente di “ontologia della mancanza” (*ontology of lack*), di “ontologia della negatività radicale” (*ontology of radical negativity*), di “ontologia del limite” o di “ontologia post-fondazionale”⁴ (cfr. Glynos & Howarth 2007; Hansen 2014; Marchart 2007).

Tutti questi titoli, infatti, cercano di restituire qualcosa della centralità che le categorie di “negativo”, “limite”, “impossibilità” e “contingenza” assumono nel seno della teoria del discorso laclau-mouffiana in quanto teoria del sociale.⁵ A loro volta, possiamo considerare tali concetti come embrici di un medesimo blocco semantico volto a segnalare «la costitutiva incompletezza del nostro sistema simbolico» o – e sarebbe lo stesso – l'impossibilità della società di costituirsi in quanto totalità compiuta (cfr. Glynos 2023: 31). Siamo di fronte all'assunto-perno di quella famiglia di approcci che facciamo solitamente ricadere sotto il titolo di “post-strutturalismo”: ogni sistema simbolico è costitutivamente incapace di consolidarsi in una totalità razionalmente unificata, essendo in ultima istanza manchevole; cioè segnato da un'apertura non-

⁴ Nel caratterizzare l'ontologia laclau-mouffiana come “post-fondazionale” (e non “anti-fondazionale”) seguiamo l'interpretazione di Olver Marchart (2007: 134-53). Difatti, il problema che anima l'intero progetto teorico di Laclau e Mouffe non scaturisce (come vedremo a breve) dalla negazione di qualsiasi fondamento del sociale, bensì dalla consapevolezza della necessità di un fondamento al contempo impossibile.

⁵ È Laclau stesso, nelle pagine di apertura di *New Reflections on the Revolution of Our Time*, a descrivere l'orizzonte storico-intellettuale nel quale si è sviluppato il progetto teorico inaugurato con *Hegemony and Socialist strategy* come un contesto caratterizzato da una crescente e generalizzata attenzione alle questioni del *limite* e del *negativo* (cfr. Laclau 1990: 3, 17).

addomesticabile in modo risolutivo (o addomesticabile in modo inevitabilmente parziale).⁶ Ma c'è di più. Questa impossibilità costitutiva non è una mera breccia che si staglia inerte nell'universo simbolico: essa costituisce (in un modo apparentemente paradossale) la condizione di possibilità attorno alla quale l'universo simbolico stesso viene a strutturarsi. Come ricorda Laclau, la teoria del discorso affonda le proprie radici nella svolta trascendentale della filosofia moderna concretizzatosi in quello slittamento di attenzione dai fatti alle loro condizioni di possibilità (cfr. Laclau 1993: 541). Tuttavia, il tipo di indagine trascendentale dipende dal modo in cui queste condizioni di possibilità vengono concepite. In tal senso, Derrida propone di distinguere un trascendentalismo “tradizionale” da uno “non-tradizionale” (cfr. Derrida 1996: 83-4).⁷ Sulla scorta di Laclau possiamo individuare nel primo due ulteriori ramificazioni, a seconda che le condizioni di possibilità vengano concepite in termini aprioristici o in termini storici. Nei termini di Kant, il “trascendentale” designa «ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori» (Kant [1987] 2004: 150).⁸ Senza addentrarci nella dottrina trascendentale kantiana, ciò che ci interessa sottolineare è che Kant individua queste condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza oggettiva in quelle strutture pre-empiriche, ovvero *a priori*, riconducibili al soggetto conoscitivo. In questo senso, l'indagine trascendentale viene a coincidere con una teoria dell'*a priori*. Per una serie di slittamenti teorici che qui non è possibile ripercorrere – parte dei quali sono sicuramente ravvisabili nel pensiero epistemologico francese tra la fine Ottocento e la

⁶ Come segnala Jason Glynos, è ciò che “indecidibilità” (*indécidabilité*) (cfr. Derrida [1972] 1989: 240-6), “mancanza nell'Altro” (*le manque dans l'Autre* o *il n'y a pas d'Autre de l'Autre*) (cfr. Lacan [1966] 2002: 765-831) o “l'eccesso” (*excès*) (cfr. Deleuze [1968] 1971: 419-82) *tentano* di nominare (“*tentano*”, nella misura in cui ci sembra opportuno segnalare l'inadeguatezza di un segno nel nominare la sua stessa impossibilità) (cfr. Glynos 2023: 30-1). Senz'altro l'elenco può essere ampliato. Tuttavia, “indecidibilità”, “mancanza nell'Altro” ed “eccesso” sembrano corrispondere alle tre modalità principali (o, almeno, alcuni aspetti di esse; se non il contrario, ossia che tali modalità non fanno che catturare alcuni aspetti dei primi) attraverso le quali il negativo viene a configurarsi nell'impianto teorico di Laclau (e, in parte, di Mouffe): antagonismo, dislocazione ed eterogeneità. Considereremo questo punto più dettagliatamente nel capitolo successivo.

⁷ Faccio riferimento all'intervento di Derrida dal titolo *Remarks on Deconstruction and Pragmatism* tenuto al simposio *Deconstruction and Pragmatism* e organizzato da Mouffe nella primavera del 1993 presso il Collège international de Philosophie di Parigi. Gli atti si trovano in Mouffe (1996).

⁸ O come dice nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto dei nostri concetti a priori degli oggetti in generale» (Kant [1981] 2004: 1369; corsivo nostro).

prima metà del Novecento (basi evocare i nomi di Émile Meyerson, Léon Brunschvicg, Gaston Bachelard, George Canguilhem) – si assiste a una contaminazione tra l’empirico e il trascendentale di cui il progetto archeologico foucaultiano, con il suo appello all’*a priori* storico (cfr. Foucault [1969] 1994: 169 e sgg.), è senza dubbio uno dei momenti più emblematici. In questa prospettiva, si parla di “trascendentalismo storico” nella misura in cui l’indagine circa le condizioni di possibilità del sapere, lungi dal considerare queste ultime condizioni universali e necessarie, prende le mosse dal riconoscimento del loro carattere storicamente e socialmente determinato (cfr. Foucault [1966] 1996).

Concependo le condizioni di possibilità dell’esperienza come campi discorsivi congiunturalmente determinati, le teorie contemporanee del discorso si collocano precisamente in quest’ultimo scenario. Ed è a quest’altezza che è possibile operare una ulteriore distinzione all’interno di tali approcci discorsivi tra coloro i quali mutuano le coordinate teoriche di “campo discorsivo” dalla concezione classica della “struttura” e coloro i quali, invece, ne riformulano il profilo a partire da una decostruzione dei principi dello strutturalismo. Scrive Laclau:

«[W]e must differentiate between those theories of discourse that are strongly related to transformations in the field of structural linguistics and those whose links to structural analysis are more distant and do not pass through an internal critique of the Saussurean notion of the sign» (Laclau 1993: 541).

La concezione non-tradizionale di trascendentalismo alla quale facevamo riferimento poc’anzi corrisponde alla prima delle due: pur mantenendo fisso lo sguardo alle condizioni di possibilità, essa fa della riflessione trascendentale una pratica paradossale nella misura in cui concepisce le condizioni di *possibilità* di un qualcosa come coincidenti con le sue stesse condizioni di *impossibilità*. Da qui l’espressione *quasi-trascendentale* impiegata da Derrida per descrivere questa “situazione paradossale” in cui condizioni di possibilità e condizioni di impossibilità si sovrappongono. Pertanto, quando Laclau connette la teoria del discorso al “trascendentalismo”, non dobbiamo intendere quest’ultimo solo nell’accezione

storico-tradizionale (le condizioni di possibilità di un gruppo di oggetti sono storicamente determinate), quanto nell’accezione derridiana del quasi-trascendentale in cui, come si è detto, condizioni di possibilità e impossibilità vengono a sovrapporsi (cfr. Laclau 1993: 541-47; Marchart 2007: 17). Risulta più chiaro in che modo il blocco semantico costituito dai concetti di “negativo”, “limite”, “impossibilità” e “contingenza” svolge un ruolo primario nell’economia dell’ontologia del sociale di Laclau e Mouffe: in quanto nomi di un’impossibilità strutturale, essi segnalano le condizioni di possibilità – il fondamento negativo – a partire dai quali l’oggettività del sociale viene a strutturarsi.

In questo senso, lo scopo di questa prima parte è quello di fare luce sui modi in cui la questione del negativo è stata teorizzata in seno alla teoria del discorso post-strutturalista. Faremo capo a tre concetti principali, quelli che possiamo definire le “figure” o i “nomi” mediante i quali il negativo guadagna una presenza concettuale: “antagonismo sociale” (*social antagonism*), “dislocazione” (*dislocation*) ed “eterogeneità sociale” (*social heterogeneity*). Prima di procedere oltre, però, è importante ritornare su un punto lasciato volontariamente in sospeso. Poc’anzi, segnalando come i concetti di “negativo”, “limite,” impossibilità” e “contingenza” mirino in modo analogo alla costitutiva incompletezza dell’ordine simbolico e/o all’impossibilità della società, abbiamo lasciato intendere che, tra società e ordine simbolico, è possibile stabilire (secondo la grammatica laclau-mouffiana) una continuità, se non un’identità. Infatti, quello del nesso tra ontologia semantica e ontologia sociale è tutto meno che una questione secondaria: esso costituisce un presupposto teorico indispensabile – talvolta lasciato sottinteso, talvolta segnalato esplicitamente – nella catena argomentativa laclau-mouffiana.

Come suggerisce David Howarth, riteniamo sia possibile interpretare buona parte dei contributi intellettuali della teoria del discorso di Laclau e Mouffe come un’*estensione* delle manovre teoriche della cosiddetta “prima generazione” del post-strutturalismo – e proprio a partire dalla messa in questione dell’idea di struttura come totalità centrata e chiusa – all’ambito dell’indagine empirica propria delle scienze socio-politiche, estrapolandone apertamente (e scandagliandone) le implicazioni per

una teoria critica della società (cfr. Howarth 2013: 15).⁹ Occorre, tuttavia, sottolineare che la teoria del discorso, oltre che ad arricchire la ricerca socio-politica, ha restituito innanzitutto fondamenta rinnovate a partire dalle quali ripensare le torsioni della società e della vita politica nel suo complesso. Ma se questa “estensione” ci appare trascinate lo si deve (almeno in parte) a questa “continuità” tra ontologia semantica e ontologia sociale. Difatti, la critica post-strutturalista agli assunti dello strutturalismo – la critica al concetto saussuriano di “segno” e all’idea di struttura come totalità razionalmente unificata – certo ha investito dapprima il modo di concepire il linguaggio, ma si è poi diretta di rimbalzo al complesso delle pratiche sociali in senso lato, ossia in quanto pratiche *significative*. Ora, una delle prime formulazioni consapevoli delle implicazioni socio-politiche dell’ontologia post-strutturalista può essere considerata, senz’altro, quella di Laclau e Mouffe, che trova in *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*¹⁰ del 1985 il suo *locus classicus*. E, questo, nella misura in cui la società è adesso l’oggetto diretto ed esplicito di un ripensamento radicale.

⁹ Nello specifico, Howarth propone di distinguere tre generazioni di pensatori post-strutturalisti. Nella prima fa rientrare quei pensatori che, tra il 1960 e il 1970, hanno per primi messo in questione gli assunti basilari dello strutturalismo classico. Fa riferimento al Jacques Lacan degli *Écrits* (1966) e al Michel Foucault de *Les mots et les choses* (1966) – e successivamente de *L’archéologie du savoir* (1969) –; al Jacques Derrida de *L’écriture et la différence* e *De la grammatologie* (1967); al Gilles Deleuze di *Différence et répétition* (1968); alla Julia Kristeva della *Semiotike* (1968); al Roland Barthes di *S/Z* (1969) e ai Gilles Deleuze e Pierre-Félix Guattari de *L’anti Œdipe* (1972). Nella seconda generazione compaiono quei pensatori che, tra la fine degli anni Settanta fino ai primi del Novanta, hanno “impiegato” gli assunti elaborati dalla prima generazione di post-strutturalisti per ripensare i concetti fondamentali della teoria critica della cultura e della società. In questo contesto, il testo fondamentale secondo Howarth è proprio *Hegemony and Socialist Strategy* di Laclau e Mouffe, a cui seguono, tra gli altri, *The sublime Object of Ideology* di Slavoj Žižek (1989), *Gender Trouble* di Judith Butler (1990), *Identity/Difference* di William Connolly (1991) e *Orientalism* di Edward Said (1995). Nella terza generazione di post-strutturalisti, Howarth inserisce tutti quegli indirizzi che hanno “esteso” il pensiero post-strutturalista allo studio di casi empirici specifici e di fenomeni culturali di ampia portata nell’ambito della teoria politica e sociale. In tal senso, menzioniamo in questa terza generazione il lavoro che Howarth stesso, assieme a Jason Glynos e altri esponenti della cosiddetta Scuola dell’Essex, stanno attualmente portando avanti. In particolare, ricordiamo come testo di riferimento *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory* di Howarth e Glynos (2007) come un’ulteriore spinta nella direzione di un dialogo tra scienze socio-politiche e tradizione post-strutturalista. Da quanto emerso sinora, c’è però una segnalazione da fare rispetto alla ricostruzione di Howarth: la sua scelta di includere *Les mots et les choses* nel novero della tradizione post-strutturalista sembra non essere condivisa da Laclau, il quale tende a separare il progetto archeologico foucaultiano dal post-strutturalismo di Kristeva, Barthes, Derrida e Lacan (cfr. Laclau 1993: 544).

¹⁰ Segnaliamo l’edizione italiana dell’opera: *Egemonia e strategia socialista*, trad. it. a cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini (il Melangolo, 2011).

Non è un caso che l'argomento di Laclau e Mouffe, ripercorrendo i passi di Derrida, muova proprio dalla critica della linguistica saussuriana e della sua ontologia semantica per giungere all'impossibilità della società come totalità compiuta. Questo perché, agganciandosi a una consolidata tradizione che concepisce la società come un complesso di pratiche significative, Laclau e Mouffe sostengono che i medesimi meccanismi (sociali) che sottendono la produzione (sociale) del senso devono di conseguenza essere alla base dell'istituzione di pratiche (significative): in breve l'ontologia sociale è un'ontologia semantica (e viceversa). L'incompletezza dei sistemi semantici doveva spiegare la crisi del paradigma fondazionale e dunque l'emergere dell'infinitudine del sociale come orizzonte. Ma quale concezione del sociale?¹¹

1.2 Negativo come limite: (im)possibilità della società e contingenza radicale

Soffermiamoci ora sull'assunto portante della teoria del discorso laclau-mouffiana: la tesi dell'impossibilità della società (o dei limiti del sociale). Si tratta di una posizione delineata per la prima volta da Laclau nell'articolo *The Impossibility of Society*, pubblicato nel 1983 per il *Canadian Journal of Political and Social Theory*.¹² Tuttavia, la formulazione compiuta di questa tesi verrà elaborata, assieme a Mouffe, solo due anni più tardi, in *Hegemony and Socialist Strategy*.¹³ Con la tesi dell'impossibilità della società assistiamo al gesto teorico attraverso il quale i due autori si congedano dalla figurazione oggettivista o essenzialista della società, concepita nei termini di una totalità razionalmente compiuta e fondante il complesso dei suoi processi parziali. Al suo posto, ciò che Laclau e Mouffe sostengono è l'idea di "incompletezza" o "apertura" del sociale come condizione di possibilità (o essenza

¹¹ Abbiamo deciso di riservare la discussione di un altro celebre titolo assegnato alla teoria del discorso laclau-mouffiana, quello di "post-marxista", alla seconda parte. Lì proveremo a rispondere all'interrogativo "quale concezione del sociale?" prendendo in considerazione il modo in cui Laclau e Mouffe pensano la sua unità a partire dalla decostruzione dell'idea marxista di "totalità sociale".

¹² L'articolo verrà incluso successivamente in *New Reflections on the Revolution of Our Time* (89-92).

¹³ Come viene segnalato nella prefazione all'edizione italiana di *Hegemony and Socialist Strategy*, fra gli scritti che preparano le tesi sostenute in quest'ultima opera, è doveroso menzionare gli interventi di Laclau e Mouffe al *Seminario di Morelia* del 1980 (UNAM): rispettivamente *Tesis acerca de la forma hegemónica de la política* (1985) e *Hegemonía, política, ideología* (1985) (cfr. Cacciatore & Filippini 2011: 9). A questi, senz'altro bisogna affiancare un altro testo di Laclau – che, peraltro, compare come annesso in *Tesis acerca de la forma hegemónica –: Populist Rupture and Discourse* (1980). Ci soffermeremo su quest'ultimo nel cap. 2, par. 2.1.

“negativa”) dei diversi “ordini sociali” (concezione non-oggettivista o non-essenzialista). Questi ultimi interpretati, a loro volta, non più come espressioni di un’essenza positiva, ma come tentativi in ultima istanza precari di addomesticare il campo delle differenze sociali e costituire questo oggetto impossibile chiamato “società” (cfr. Laclau 1990: 90-1; Laclau & Mouffe 1985: 95-6).

Nonostante l’apparente linearità con cui può essere condensata, la tesi dell’impossibilità della società, proprio in quanto estensione del problema del negativo alla sfera socio-politica, andrebbe considerata come una costellazione di concetti, rimandi, implicazioni e nodi teorici che è opportuno dipanare. In accordo con un’analisi di tipo logico-storico, l’idea è quella di sviluppare questa costellazione secondo un taglio diacronico che ripercorra le tappe di un percorso storico-teoretico tutt’altro che lineare. Riteniamo opportuno prendere le mosse da un testo che, nonostante sia “esterno” alla produzione laclau-mouffiana, può essere nondimeno considerato “interno” nella misura in cui rappresenta qualcosa come una sorgente inesauribile del loro progetto intellettuale: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* di Derrida.¹⁴ Di fronte ai vari modi in cui possiamo seguire le complesse venature dell’argomento di Laclau e Mouffe, la nostra scelta è stata quella di farlo attraverso una lettura che a un tempo mette in *parallelo* e *annoda* il testo derridiano con quello laclau-mouffiano. Questo nella convinzione che il nesso tra decostruzione e teoria del discorso sia imprescindibile, non semplicemente per esporre i tragitti teorici della seconda, ma, come vedremo più avanti, per dissolverne alcune contraddizioni e ambiguità interne. Questo doppio movimento di annodamento-confronto ricalca la doppia natura dell’esposizione, la quale intreccia lo sviluppo storico (diacronico) con quello logico-teoretico (sincronico). È per questo motivo che vorremmo partire “da lontano” per scandagliare la tesi dell’impossibilità della società: poiché tramite Derrida intendiamo portare a galla parte dei presupposti storici e teorici della teoria del discorso.

¹⁴ Si tratta dell’intervento tenuto al noto congresso dell’ottobre 1966 su *I linguaggi critici e le scienze dell’uomo* dell’Università John Hopkins. Evento al quale gli studiosi riconducono solitamente la nascita dell’orientamento post-strutturalista. Gli atti del convegno possono essere consultati in R. Macksey ed E. Donato ([1970] 1972). L’intervento di Derrida, oltre che in questa raccolta, verrà incluso (con alcune modifiche) ne *L’écriture et la différence* ([1967] 1990). Nel prendere le mosse da questo testo, seguiamo l’esempio, da un lato, di Cacciatore e Filippini (2011) e, dall’altro, quello di Marchart (cfr. 2007: 15-8).

Ma andiamo a *La structure, le signe et le jeu*. Il testo derridiano si apre con l'annuncio di un «avvenimento» (presunto) nella storia del concetto di «struttura». Un «avvenimento» che – nelle parole di Derrida – assume «la forma esterna di una *frattura* e un *raddoppiamento*» e segnala una crisi nel modo in cui la *strutturalità della struttura* è stata tradizionalmente concepita (Derrida [1967] 1990: 359). Struttura intesa come totalità unificata a partire da un centro (o fondamento) la cui funzione è essenzialmente duplice: da un lato, funge da principio organizzativo (e dunque razionale) della struttura – che in tal senso si costituisce in quanto oggetto intelligibile –; dall'altro, e simultaneamente, ne limita il cosiddetto «gioco» (*jeu*) – ovvero l'infinito rimando da segno a segno –, configurandola come una totalità compiuta (cfr. Derrida [1967] 1990: 359; [1967] 1998: 75-7). In questo senso, attraverso l'operazione di chiusura-organizzazione, tale centro-fondamento deve essere inteso anzitutto come la *condizione di possibilità* della struttura in quanto totalità razionalmente unificata, ciò che derridianamente chiamiamo una «presenza piena». Accanto alle funzioni formali appena menzionate, non dobbiamo però trascurare la metafora psicologica di questa operazione di centramento-organizzazione, la quale consiste nell'esorcizzare l'«angoscia» che l'instabilità del *gioco* suscita mediante il ricorso alla «rassicurante» certezza di un fondamento (cfr. Derrida [1967] 1990: 360-1). La crisi del concetto tradizionale di struttura – ovvero la crisi della sua configurazione essenzialista – ha dunque l'aspetto di un'esposizione a ciò che scuote la confortevole fissità: vale a dire la contingenza e l'inquietudine che il *gioco*, l'assenza di «significato trascendentale», incarna. Non a caso Derrida parla di «desiderio del centro», che altro non è se non il desiderio stesso della metafisica della presenza di «porre un termine rasserenante al rinvio da segno a segno» attraverso l'istituzione di tale «significato trascendentale» (cfr. Derrida [1967] 1998: 75). Crisi della concezione centrata di struttura e «scuotimento» della metafisica della presenza (od onto-teologia) – o, come preferiscono dire Laclau e Mouffe, crisi della concezione essenzialista (od oggettivista) – convergono così nel medesimo punto. Difatti, nel campo delle scienze umane, quella strutturalista – sostiene Derrida in *De la grammatologie* – non è che una

delle principali fattezze che la metafisica della presenza ha assunto nel XX secolo; l'altra è quella marxista (cfr. Derrida [1967] 1998: 72).¹⁵

Ma proseguiamo sul tracciato de *La structure, le signe et le jeu* e proviamo a dire qualcosa in più sulla crisi della concezione centrata di struttura. La *formulazione esplicita* di questo decentramento – che, come ricorda Derrida, è *già da sempre operante* – appartiene alla «totalità» dell'epoca contemporanea e coincide con il momento in cui:

«si è dovuto pensare che non c'era centro, che il centro non poteva essere pensato nella forma di un essere-presente, che il centro non aveva un posto naturale, che non era un posto fisso bensì una funzione, una specie di non-luogo nel quale si producevano senza fine sostituzioni di segni» (Derrida [1967] 1990: 359).

Ma cosa ne è della struttura a questo punto? Nell'assenza di centro-fondamento «tutto diventa discorso», sostiene Derrida. Ossia, tutto viene a delinarsi come un «sistema nel quale il significato centrale, originario o trascendentale, non è mai presente in assoluto al di fuori di un sistema di differenze» (Derrida [1967] 1990: 361). Percorrendo il sentiero già battuto da Derrida, in *The Impossibility of Society* Laclau per la prima volta ne estrapola le implicazioni per una teoria critica della società elaborando la tesi dell'impossibilità della società. In questo senso, portata alle sue estreme conseguenze, la logica differenziale del segno – che in una teoria della società si traduce nel carattere relazionale di ogni identità sociale – rende logicamente inconsistente convertire queste relazioni in un sistema di differenze razionalmente compiuto, «into an identifiable and intelligible object (i.e. into an essence)» (Laclau 1990: 90). Affermare che non si dà nulla oltre l'infinito gioco delle differenze rende impossibile innanzitutto un significato trascendentale che sia «in assoluto» presente a se stesso. Vale a dire, rende impossibile un'essenza determinabile oltre ogni relazione differenziale. Ogni chiusura *risolutiva*, pertanto, è fuori portata. Di conseguenza:

¹⁵ E forse proprio in questo avvertimento possiamo rintracciare l'esigenza storico-teorica sulla quale si regge il progetto di *Hegemony and Socialist Strategy*: quella di far convergere post-strutturalismo e post-marxismo.

«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*» (Laclau 1990: 90).

L'infinito rimando da significante a significante si traduce, nell'ambito della teoria sociale, nell'*infinitudine* o *apertura* del sociale, in un eccesso di significato in ultima istanza non addomesticabile. Si traduce, cioè, nell'impossibilità di pensare la società come un complesso tenuto insieme da leggi *necessarie* o, ed è lo stesso, come una totalità in cui tutti i significati sociali possono essere ricondotti a (e fissati a partire da) una singola matrice o centro. Ed ecco perché affermare che la società è impossibile equivale ad affermare quanto segue: «there is no system in the strongest sense of the term» (cfr. Laclau 1990: 52). Ciononostante, l'infinitudine del sociale – ovvero l'impossibilità di un significante trascendentale «in assoluto» (*à la* Derrida) o l'impossibilità della società in quanto oggetto razionalmente unificato (e dunque fondato) – è solo la premessa dell'argomento laclau-mouffiano, non il suo esito. Come ricordano Cacciatore e Filippini nella prefazione all'edizione italiana di *Hegemony and Socialist Strategy*: «Lacan entra in gioco dopo Derrida» (Cacciatore & Filippini 2011: 8-9; cfr. Biglieri & Perelló 2011: 48-9; Palti 2005: 105-6).¹⁶ Il riferimento è al Lacan del seminario III, e specificamente all'argomento che regge la sua nozione di “punto di capitone” (*point de capiton*) – dalla quale, come vedremo, Laclau e Mouffe mutueranno il loro proprio concetto di “punto nodale” (*nodal point*).¹⁷ Riecheggiando Lacan, infatti, la tesi centrale difesa da Laclau in *The Impossibility of Society* – e successivamente sviluppata in *Hegemony and Socialist Strategy* – sostiene quanto segue: malgrado una fissazione definitiva dei significati sociali tale da arrestarne «in

¹⁶ Nelle parole di Elías J. Palti: «La inerradicabilidad del vacío es, en fin, lo que obliga a llenarlo simbólicamente, hace inevitables (e imposibles, al mismo tiempo) las fijaciones identitarias. “Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias – asegura Laclau –. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden”. Éste es, justamente, el punto en que el marxismo postestructuralista se desprende del deconstruccionismo. [...] El marxismo postestructuralista se propondrá, sin embargo, ir más allá de la fase deconstruccionista e intentar pensar, a su vez, cómo se constituyen nuevos horizontes de sentido a partir de dicho vacío, esto es, la serie de operaciones que dan lugar a los procesos de *subjetivación*» (2005: 105-6).

¹⁷ Ci soffermeremo su questo concetto più avanti (cap. 4, par. 4.4). Per quanto concerne il punto di capitone, si veda Lacan ([1981] 1985: 294-307).

assoluto» il *gioco* sia un'operazione impossibile, fissazioni in ultima istanza parziali e precarie sono non semplicemente possibili, bensì *necessarie*.¹⁸ Preso isolatamente, l'inarrestabile riamando da segno a segno non porta ad altro se non all'impossibilità del senso in generale, a ciò che lacanianamente possiamo accostare al “discorso dello psicotico” (cfr. Laclau 1990: 90-1; Laclau & Mouffe 1985: 112-4).¹⁹ In tal modo, continua Laclau, se il primo momento dell'argomento coincide con la tesi dell'apertura del sociale in opposizione alla concezione essenzialista (e dunque in antitesi al sogno di ogni metafisica della presenza), il secondo nondimeno afferma il seguente: «The social is not only the infinite play of differences. It is also the attempt to limit that play,

¹⁸ Qui è fondamentale il rimando a un altro concetto della psicoanalisi lacaniana, quello di “sutura” (*suture*) discusso da Jacques-Alain Miller nella sessione di febbraio del 1965, nel contesto dei seminari lacaniani. Un concetto che, come ricorda lo stesso Miller, sebbene non esplicitamente “nominato” da Lacan, è tuttavia costantemente presente nel suo insegnamento (cfr. Miller 1978: 25). Laclau e Mouffe impiegano il termine per fare riferimento al momento della fissazione parziale del significato all'interno del discorso – come vedremo, parlano di *sutura egemonica*. In tal senso, ciò che rimarcano è il duplice movimento implicato dal momento della sutura: quello della *manca* a cui fa da contraltare il *riempimento* a opera di un elemento surrogato (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 97). Cogliamo l'occasione per segnalare di passaggio che, nel presentare la funzione suturante, Miller prende in considerazione il ruolo dello zero (inteso come un'impossibilità che è a sua volta condizione di possibilità rispetto allo) nello svolgersi della successione numerica dell'aritmetica di Frege. Un punto senza dubbio non trascurabile, se consideriamo che Laclau riprenderà un argomento analogo (nello specifico, il suo argomento prenderà le mosse dalla questione dello zero pascaliano) per fare luce sulla funzione suturante svolta dai processi discorsivi di esclusione (cfr. Laclau 2014: 79-99).

¹⁹ Per quanto concerne il “discorso dello psicotico” in quanto discorso incapace di generare una fissazione (parziale) del significato (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 112), il rimando è, come abbiamo detto, al seminario III (cfr. Lacan [1981] 1985). Tuttavia, sulla scorta di Lorenzo Chiesa ci sembra opportuno avanzare (sebbene di passaggio, in una nota) la necessità di disimpegnare la questione delle psicosi in Lacan da una lettura rigidamente sincronica. Difatti, secondo una direttrice diacronica, tale questione andrebbe letta in stretta relazione con le “variazioni” lacaniane intorno al problema della “strutturalità” della struttura. Variazioni che “alterano” (nel senso non-dispregiativo di “rendere diverso”) il quadro delle psicosi. Così, ad esempio, il passaggio dal momento “strutturalista” a quello più propriamente “post-strutturalista” di Lacan, collocato da Chiesa tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta – il passaggio dal cosiddetto “si dà Altro dell'Altro” dei seminari III, IV e V al “non c'è Altro dell'Altro” del seminario VI –, riconfigura la questione della psicosi nel modo seguente: «The openness or crack that earlier characterized the “deficit” of psychosis is now seen as structural: madness is a structural possibility for all beings of language that can only subsequently be obviated. It is in this shift that the passage from “there is an Other of the Other” to “there is no Other of the Other” essentially consists. In other words, at this stage, the Name-of-the-Father can suture the symbolic order only as a “cork” (*bouchon*): such a cork fills in the gap of a real hole which [...] somehow remains present in spite of being corked. At the same time, and for the same reason, Lacan relativizes the function of the Name-of-the-Father and, from the early 1960s, speaks of the Names-of-the-Father in the plural. The real hole in the Symbolic can now be corked in many different ways» (Chiesa 2007: 117). In tal senso, ci pare sensato concludere che il modo in cui Laclau e Mouffe (e soprattutto il primo, nei suoi successivi lavori) intendono la questione dell'infinitudine del sociale – il corrispettivo del “discorso dello psicotico” –, nonostante i continui rimandi al seminario III, sia più prossimo al modo in cui la questione delle psicosi viene reinterpretata da Lacan alla luce del “non c'è Altro dell'Altro” (Lacan [1966] 2002: 765-831). Per una disamina più approfondita del nesso tra “strutturalità” della struttura e psicosi si veda Chiesa (2007: 105-39).

to domesticate infinitude, to embrace it within the finitude of an order» (Laclau 1990: 91). Come verrà chiarito in *Hegemony and Socialist Strategy*:

«We must begin by renouncing the conception of “society” as founding totality of its partial processes. We must, therefore, consider the openness of the social as the constitutive ground or “negative essence” of the existing, and the diverse “social orders” as precarious and ultimately failed attempts to domesticate the field of differences» (Laclau & Mouffe 1985: 95-6).

Riprendendo il passaggio de *La structure, le signe et le jeu*, possiamo riformulare quanto detto in questo modo: portando alle sue estreme conseguenze la logica differenziale del segno, ciò che si staglia è l’idea di un «sistema nel quale il significato centrale, originario o trascendentale, *non è mai presente in assoluto al di fuori di un sistema di differenze*» (corsivo nostro). Il qualificatore «in assoluto» è determinante: se non è possibile un significato trascendentale *presente in assoluto* – vale a dire “slegato da ogni relazione differenziale” – un significante centrale, che tuttavia emerge dall’interno del sistema di differenze, è imprescindibile per l’ordine del senso.²⁰ La differenza è cruciale. L’ordine che ne risulta non sarà più pensabile nei termini di un’essenza fissa e necessaria che regge i suoi processi parziali, bensì «it is an attempt – by definition unstable and precarious – to act over that “social”, to *hegemonize it*» (Laclau 1990: 91). È in questo senso che Laclau e Mouffe distinguono tra “la società” (*society*) e “il sociale” (*the social*) (cfr. Laclau 1990: 91; 1999: 18; 2014: 113; Laclau & Mouffe 1985: 114, 125-7; Marchart 2007: 134-8). Mentre il primo termine fa infatti riferimento alla configurazione essenzialista di società – ovvero a quel tipo di totalità frutto di un processo di chiusura “risolutivo” –; con il sostantivo “il sociale”, invece, Laclau indica una concezione di società che, sulla scorta di Marchart, possiamo definire *post-fondazionale*. Vale a dire una forma di totalità sociale che si afferma nell’*irriducibile* tensione tra l’infinito rimando dalle differenze e i tentativi, sempre parziali e precari, di addomesticarlo: il sociale è questo tentativo

²⁰ Come vedremo nel cap. 4, è esattamente questo movimento di un particolare che viene investito di un valore universale a incarnare ciò che Laclau e Mouffe chiamano “logica egemonica”.

irrealizzabile di limitare la contingenza del *gioco*. In tal senso, se la società è impossibile, il sociale è tuttavia necessario:

«The problem of social totality is posed in new terms: the “totality” does not establish the limits of the “social” by transforming it into a determinate object (i.e. “society”). Rather the social always exceeds the limits of the attempts to constitute society. At the same time, however, that totality does not disappear: if the suture it attempts is ultimately impossible, it is nevertheless possible to proceed to a relative fixation of the social through the institution of nodal points» (cfr. Laclau 1990: 91).

È proprio a partire da questo secondo movimento che possiamo parlare di concezione *post-fondazionale* di società, ricordando che il prefisso “post” segnala non una negazione diretta (inversione), bensì una *sovversione* delle premesse del fondazionalismo classico. Sulla scorta di Donald J. Herzog, Marchart caratterizza il fondazionalismo come una particolare concezione del sociale e della politica secondo la quale le condizioni di esistenza della società – e dunque il centro-fondamento di cui ci stiamo occupando – sarebbero da rintracciare in principi permanenti e immutabili situati “fuori” dalle dinamiche proprie di ciò rispetto al quale costituiscono le condizioni di possibilità: vale a dire la società e, di conseguenza, la storia (cfr. Marchart 2007: 11-12). La specificità di un quadro ontologico post-fondazionale risiede precisamente nel suo svincolarsi tanto dalle dinamiche proprie del fondazionalismo quanto da quelle dell’anti-fondazionalismo. Difatti, se una prospettiva anti-fondazionale non è altro che l’inversione o negazione di quella fondazionale – almeno nella misura in cui si limita a negare l’esistenza di ogni tipo di fondamento –, ciò che il post-fondazionalismo tenta è un’operazione differente: si tratta ora di *sovertire* le premesse del fondazionalismo classico attraverso un ripensamento dello *status ontologico* di tale centro-fondamento. Si tratta non di affermare l’impossibilità di qualsiasi fondamento, ma l’impossibilità di un fondamento *ultimo e necessario*. Pertanto, partendo dalla necessità di fissare il gioco interno dei suoi elementi – e dunque del fondamento in quanto limite – e mettendo in questione il suo status ontologico, d’ora in poi si parlerà sempre e solo di *fondamento contingente*

(cfr. Marchart 2007: 14-8). Si tratta di un altro modo per dire che non si dà fondamento in assoluto ma solamente all'interno del gioco delle differenze.

Possiamo illustrare meglio questo punto tornando ancora una volta a *La structure, le signe et le jeu*. Abbiamo parlato dell'operazione di decentramento. Ciò che ci interessa sottolineare ora sono i tratti o le modalità che "tradizionalmente" sono stati attribuiti a questo centro-fondamento. Derrida ne individua tre principali: 1) la modalità dell'unicità; 2) la modalità "paradossale" di exteriorità/interiorità (rispetto a ciò che fonda); 3) quella della pura presenza (cfr. Derrida [1967] 1990: 359-61). Per i nostri scopi, particolarmente rilevante è, anzitutto, la seconda delle tre modalità, quella di exteriorità/interiorità. In che senso il centro intrattiene con gli elementi fondati tale relazione paradossale? Derrida sostiene: «Il concetto di struttura centrata è in effetti il concetto di un gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco» (Derrida [1967] 1990: 360). La sottrazione del centro-fondamento allo status ontologico proprio dei processi parziali che caratterizzano le dinamiche interne alla struttura può essere una via privilegiata per comprendere lo scarto sul quale si regge la paradossalità esterno/interno. In tal senso, la modalità paradossale di interiorità/esteriorità che il centro-fondamento intrattiene con i processi fondati si dà nella misura in cui il primo, sebbene fondi i secondi, ne rimanga per così dire "esterno", ossia sottratto alla loro contingenza. Annodiamo quest'ultimo punto all'analisi storica di Laclau dedicata alla concezione "moderna" o "tradizionale" di centro-fondamento. In *New Reflection of the Revolution of Our Time*, prendendo in considerazione i modi in cui si è venuta configurando la dinamica tra logica della contingenza e logica della necessità nel passaggio dal pensiero cristiano a quello moderno, Laclau sottolinea come tale logica sia alla base del modo in cui è stato strutturato il rapporto tra gli enti finiti e le loro condizioni di esistenza a cavallo tra le due epoche: mentre i primi sono stati generalmente relegati alla sfera della contingenza, le ultime vengono invece collocate in quella della necessità (cfr. Laclau 1990: 19-20).²¹ Tuttavia, continua Laclau, se nel pensiero cristiano le condizioni di esistenza degli enti finiti vengono collocate a un'infinita

²¹ Difatti, è proprio il nesso con la sfera della necessità ad essere rievocato dalle espressioni «certezza rassicurante», «immobilità fondatrice» e «origine fissa», usate da Derrida in *La structure, le signe et le jeu*.

distanza rispetto a questi ultimi – ossia in un creatore trascendente e infinitamente distante dagli enti creati –, con la svolta moderna tale distanza viene soppressa nella misura in cui queste condizioni di esistenza risultano situate all'*interno* della totalità di cui sono fondamento. Si fa così strada l'idea olistica di una totalità autogenerantesi e autoregolantesi. Ed è in questa prospettiva che riteniamo sia possibile individuare la modalità paradossale di interiorità/esteriorità di cui parla Derrida: da un lato, tali condizioni di esistenza sono *interne* poiché immanenti alla struttura da esse fondata – infatti non sono più situate in un piano trascendente, come accadeva nel pensiero cristiano –; dall'altro, sono da considerarsi esterne nella misura in cui, in quanto necessarie, non partecipano della contingenza che caratterizza le variazioni empiriche di questa totalità strutturata. Si tratta, sostiene Laclau, della tendenza del pensiero moderno nella traiettoria che, passando per Hegel, connette Spinoza a Marx. Ad ogni modo, nell'ambito di questo paradigma “olistico” ogni traccia di contingenza è in realtà solo *apparente*, essendo in ultima istanza fagocitata dalla dimensione del necessario (cfr. Laclau 1990: 20). Difatti, fissare il significato dei processi parziali a partire da un centro presente in assoluto – o, detto altrimenti, ricondurre i processi parziali a condizioni necessarie di esistenza – significa innanzitutto ricondurre la contingenza dei primi alla logica della necessità del secondo. Proseguendo lungo traiettoria storica delineata da Laclau, possiamo dire che la svolta post-fondazionale consiste *in primis* in un'estensione della dimensione della contingenza dagli enti fondati alle stesse condizioni di possibilità. A tal proposito, in *New Reflections*, sviluppando ulteriormente quanto precedentemente esposto in *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau introduce l'espressione «contingenza radicale» per descrivere la sua idea di società.²² Bisogna però intendersi sul senso da attribuire a questo concetto e, per prima cosa, bisogna precisare il senso da attribuire all'aggettivo.

²² Come ricordato precedentemente, *Hegemony and Socialist Strategy* puntava a mostrare l'emergere della logica della contingenza all'interno del discorso (o dei discorsi) marxista(i) e della categoria di “egemonia” come risposta teorica a questo “evento”. Tuttavia, si inizierà a parlare di “contingenza radicale” solo con *New Reflections*. Difatti, l'espressione “contingenza radicale” è assente in *Hegemony and Socialist Strategy*. In essa, l'aggettivo “radicale” è principalmente riferito a “democrazia”, mentre il sostantivo “contingenza” (o “logica della contingenza”) compare da solo o qualificato da aggettivi quali “pura” (*pure contingency*) (Laclau & Mouffe 1985: 51, 86) o “storica” (*historical contingency*) (Laclau & Mouffe 1985: 68, 70). Tuttavia, se l'espressione “contingenza radicale” è stata introdotta da Laclau solo in *New Reflections*, il concetto corrispondente è, come tenteremo di mostrare, anteriore e pervade *Hegemony and Socialist Strategy* (sebbene indicato più semplicemente con il termine “contingenza”).

Possiamo presentare la *radicalità* della contingenza, così com'è intesa da Laclau, rimarcando due aspetti principali: 1) il rapporto tra contingenza e necessità (o, come dicono Laclau e Mouffe, tra la «logica della contingenza» e la «logica della necessità»); 2) il rapporto tra contingenza empirica (o ontica) e contingenza ontologica.

Prendiamo in considerazione il primo rapporto. Contrariamente a quanto potrebbe suggerire *prima facie*, l'espressione "contingenza radicale", per Laclau, è lungi dall'essere sinonimo di "contingenza totale" (o "assoluta"), ovvero di "assenza di necessità". Anche in questo caso vale l'argomento lacaniano del "discorso psicotico": in un universo in cui ogni traccia di necessità è venuta meno, la pura indeterminatezza e la pura dispersione regnerebbero incontrastate, con la conseguenza che la possibilità di formare un discorso coerente verrebbe meno. La contingenza assoluta – cioè l'assoluta mancanza di ogni traccia di necessità – non è altro che l'esito dell'assoluto rinvio da significante a significante, del *gioco* senza il momento della sutura, dell'infinità e apertura del sociale senza il sociale come tentativo precario di addomesticamento. Ancora una volta, la radicalità della contingenza non equivale a una negazione frontale o *inversione* della logica della necessità, bensì a una sua *sovversione*. Intendendo con "sovversione" qualcosa di ben diverso da una relazione in cui contingenza e necessità costituiscono due aree esterne l'una all'altra e che, sempre dall'esterno, si limitano reciprocamente. Affermare che la logica della contingenza *sovrverte* quella della necessità significa sostenere che la contingenza opera dall'*interno* della sfera del necessario impedendone la sua piena realizzazione: «contingency is not the negative other side of necessity, but the elements of impurity which deforms and hinders its full constitution» (Laclau 1990: 27; Laclau & Mouffe 1985: 114). Dunque, più che descrivere un'inflazione della categoria di "contingenza" tale da implicare una proporzionale deflazione di "necessità", la radicalità di cui parla Laclau suggerisce una *riconfigurazione* del rapporto tra questi due poli: a essere ontologicamente primario in questa prospettiva non è più né la contingenza né la necessità, bensì la loro reciproca interazione sovversiva. In breve, a venire meno sono, da un lato, la piena necessità di un'oggettività compiutamente costituita (la società) e, dall'altro, la totale assenza di necessità o contingenza assoluta dell'infinito rimando da segno a segno (l'infinitudine del sociale). Ciò che emerge è la mutua tensione –

costitutiva e irriducibile – tra necessità e contingenza, tra la società e l’infinitudine del sociale (cfr. Laclau 1990: 26-7). Questo perché, come abbiamo appena visto, per Laclau e Mouffe il momento della fissazione parziale dei significati sociali è un momento imprescindibile. La logica della necessità non viene così eliminata: continua a esistere, ma come tentativo parziale di limitare la contingenza, la quale a sua volta «only exists in the necessary» (Laclau & Mouffe 1985: 114). Dunque, contingenza radicale come contingenza necessaria, insopprimibile, costitutiva. Ed è qui che entra in gioco la differenza tra contingenza ontologica e contingenza ontica. In quanto necessaria, ineliminabile, la contingenza radicale si muove su un piano che non è più ontico (o empirico), bensì ontologico (cfr. Glynos & Howarth 2007: 109-10; Laclau 1990: 28-9; Marchart 2007: 25-31). Una contingenza empirica o ontica coincide con una contingenza debole, non-costitutiva, ma che al contrario può essere assorbita (almeno in linea di principio) da una necessità superiore (è questa la logica del superamento dialettico, l’astuzia della ragione hegeliana che Laclau e Mouffe intendono superare). Come succedeva nel modello essenzialista, ciò che appare contingente in un primo momento potrebbe essere – almeno come possibilità – sussunto all’interno di un ordine superiore. Una contingenza empirica o debole potrebbe infatti segnalare l’incapacità circostanziale di un determinato ordine simbolico di sussumere nel suo perimetro la complessità e grandezza del mondo – lasciando così aperta la possibilità di un altro discorso (o di uno sviluppo di quello precedente) capace di rendere conto di tale complessità –, o l’incapacità epistemologica del soggetto di comprendere la necessità di un principio superiore (del cosiddetto “disegno”). Diversamente dall’incapacità transitoria, empirica, di un particolare sistema simbolico nell’abbracciare la complessità del reale, la contingenza ontologica punta a catturare qualcosa circa la costitutiva incompletezza dell’universo simbolico in se stesso. Un’incompletezza che pertanto è insuperabile e che è intrinseca – come sua condizione di (im)possibilità – a ogni processo di simbolizzazione (cfr. Glynos 2023: 30-1; Glynos & Howarth 2007: 109-10; Marchart 2007: 13-18, 25-31). Come afferma Laclau: «The ambiguity and incompleteness of the structure is conceived, not as the result of the empirical impossibility of its specific coherence being fulfilled, but as something which “works” within the structure from the beginning» (Laclau 1990: 29). In questo senso, siamo di fronte a una contingenza radicale nel senso di

necessaria, ineliminabile, che opera su un piano squisitamente ontologico. Per giustificare questa sua necessità-costitutività, Laclau e Mouffe ricorrono all'idea derridiana di *indecidibilità* della struttura (cfr. Howarth 2007: 39-40, 161-2; Derrida [1972] 1989: 203-46). Se il rinvio da segno a segno deve essere *arginato* affinché si produca *del senso*, se le differenze devono essere comprese in un sistema relazionale – una struttura –, questa nondimeno è segnata da un'apertura tale da prevenire ogni arginamento risolutivo. E questa apertura è da intendersi innanzitutto come un'*ambiguità* o un'*incoerenza* intrinseca della struttura, qualcosa che opera sin dall'inizio e dal suo interno (cfr. Laclau 1990: 29).²³

È precisamente in questo senso che Laclau e Mouffe parlano di “limite del sociale” (*limit of the social*) a corollario della tesi dell'impossibilità della società. Quando infatti parliamo di “limiti (del sociale)” nel contesto della teoria del discorso, dovremmo intendere questi ultimi, prima di tutto, come i *limiti dei limiti* stessi attraverso i quali la società tenta di costituirsi in quanto totalità compiuta. Ovvero, la contingenza come limite che sovverte dall'interno la logica della necessità che il sistema incarna (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 125-7). Insomma, parliamo di “limiti dei limiti” poiché il tentativo di arginare il cosiddetto «gioco delle differenze» è a sua volta arginato. In questo senso, proponiamo di interpretare il concetto di “limite” nell'espressione “limite del sociale” in un senso analogo a quello che Kant attribuisce

²³ Un esempio impiegato da Laclau per illustrare l'indecidibilità della struttura è il gioco linguistico delle serie numeriche di Wittgenstein, che riportiamo integralmente: «Let us now examine the following kind of language-game: when A gives an order B has to write down a series of signs according to a certain formation rule. The first of these series is meant to be that of the natural numbers in decimal notation. – How does he get to understand this notation? – First of all, a series of numbers will be written down for him and he will be required to copy them. (Do not balk at the expression “series of numbers”; it is not being used wrongly here.) And here already there is a normal and an abnormal learner's reaction. – At first perhaps we guide his hand in writing out the series 0 to 9; but then the possibility of getting him to understand will depend on his going on to write it down independently. – And here we can imagine, e.g., that he does copy the figures independently, but not in the right order: he writes sometimes one sometimes another at random. And then communication stops at that point. – Or again, he makes “mistakes” in the order. – The difference between this and the first case will of course be one of frequency. – Or he makes a systematic mistake; for example, he copies every other number, or he copies the series 0, 1, 2, 3, 4, 5,... like this: 1, 0, 3, 2, 5, 4,... Here we shall almost be tempted to say that he has understood wrong. Notice, however, that there is no sharp distinction between a random mistake and a systematic one. That is, between what you are inclined to call “random” and what is “systematic”. Perhaps it is possible to wean him from the systematic mistake (as from a bad habit). Or perhaps one accepts his way of copying and tries to teach him ours as an offshoot, a variant of his.– And here too our pupil's capacity to learn may come to an end» (Wittgenstein [1953] 1986: 56-7). A giudizio di Laclau, tale scenario offre l'opportunità di mostrare l'importanza del gesto politico in quanto decisione su un terreno indecidibile, giacché l'arresto della dispersione fotografata dal gioco linguistico wittgensteiniano dipende – secondo lui – da «who is in command» (cfr. Laclau 1990: 29).

al termine “confine” (*Schranke*) nei suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica che vorrà presentarsi come scienza*. In questo scritto del 1783, Kant distingue infatti tra «limite» (*Grenze*) e «confine» (*Schranke*):

«I limiti (negli esseri estesi) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che concernono una grandezza in quanto non ha completezza assoluta»
(Kant [1783] 1996: 106).

Come suggerisce Giovanni Ferretti, implicando uno spazio di *ulteriorità* rispetto a ciò che delimita o racchiude, il limite kantiano assume la conformazione di una soglia o elemento di passaggio fra due “spazi” tra loro contigui. Si tratta di un tipo di relazione specifica, che usando il lessico di Laclau e Mouffe possiamo chiamare *relazione oggettiva*, ovvero un rapporto fra due termini *positivi*.²⁴ Dall’altro lato, e contrariamente all’oggettività implicita nel concetto di “limite” (kantiano, *Grenze*), quello di “confine” (*Schranke*) esprime l’apertura a una pura *negatività*, limitandosi così a segnalare la *non-compiutezza* di un qualcosa o – e qui ammettiamo di stare operando una lieve, sebbene proficua, forzatura del testo kantiano – un *cortocircuito* nel suo costituirsi in quanto identità positiva (cfr. Ferretti 1996: 84-5). È in questa prospettiva che dobbiamo intendere l’impossibilità o i limiti del sociale, l’impossibilità costitutiva di ogni sistema differenziale a consolidarsi in una totalità: si tratta di un *auto-inciampo*, un’apertura, che – come vedremo nei prossimi paragrafi – è il “sottoprodotto” stesso del processo di chiusura-limitazione e che, proprio per questo motivo, è ineliminabile. Ecco delineato così un quasi-trascendentale: una pura negatività, un’impossibilità, che è allo stesso tempo condizione di possibilità di ogni senso. In quanto previene la piena costituzione dell’oggettività del sociale – e dunque la logica della necessità dall’essere pienamente realizzata –, pare sia il negativo così inteso a sostenere la contingenza.

²⁴ A breve (cap. 2, par. 2.1) torneremo in maniera diffusa su questo tipo di relazione allorché affronteremo in maniera la questione dell’antagonismo sociale.

Come abbiamo accennato precedentemente, in differenti momenti e luoghi del loro sviluppo teorico, Laclau e Mouffe hanno dato differenti nomi a questo *limite-Schranke*, vale a dire differenti modi di rendere conto, a livello teoretico, dell'impossibilità della società. Consideriamo "antagonismo", "dislocazione" ed "eterogeneità" come le figure principali attraverso le quali la teoria del discorso post-strutturalista ha dato un corpo concettuale più delineato alla questione del negativo. Precisando che, secondo la lettura che adottiamo in questa indagine, non bisogna intendere questi tre concetti come stadi successivi di un medesimo percorso concettuale, quanto di modi differenti *e strettamente interconnessi* di rendere conto del negativo come fondamento della società. Certamente vi è uno sviluppo concettuale, ma questo ha una portata limitata e non può essere esteso alla totalità del rapporto tra le tre categorie in questione. Detto ciò, possiamo rivolgerci all'esame di questo aspetto teorico.

Capitolo 2

Le figure del limite: antagonismo sociale, dislocazione ed eterogeneità

2.1 I limiti dell'oggettività del sociale in *Hegemony and Socialist Strategy*: l'antagonismo sociale

Il nome che, in *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe danno ai limiti del sociale (dunque al negativo, al *limite-Schranke*) è “antagonismo sociale”. Più precisamente, Marchart sostiene che “antagonismo” è un singolo termine usato dai due autori per designare la duplice esperienza di contingenze e conflitto tipicamente moderna (cfr. Marchart 2018: 82). Il fatto che Marchart consideri contingenza e conflitto sociale come aspetti di un'unica e medesima esperienza è il frutto di una decisione interpretativa circoscrivibile. Torneremo più avanti su questo punto. Per il momento, ciò che ci interessa sottolineare è che, nel lessico laclau-mouffiano, l'espressione “antagonismo sociale” è caratterizzata da un'ambiguità fondamentale: essa nomina, da un lato, il negativo, la contingenza, i limiti del sociale e, dall'altro, il conflitto sociale, la dimensione empiricamente ostensibile del *pólemos*.²⁵ Vale a dire, nomina allo stesso tempo qualcosa che, come si è visto, si situa su un piano ontologico e, al tempo stesso, qualcosa che, invece, saremmo portati a ricondurre a un piano più

²⁵ Marchart sarebbe probabilmente restio a impiegare, in questo caso, il termine “ambiguità” (in senso forte). Per lui, infatti, i due aspetti si sovrappongono perfettamente. Per un'interpretazione del conflitto sociale come figura privilegiata dei limiti del sociale, vd. Marchart (2014; 2018).

strettamente ontico. Lasciamo risuonare questa tensione. Ritorrerà con forza nel momento in cui discuteremo il rapporto tra un altro dei termini fondamentali del lessico di Laclau, ovvero “dislocazione”, e quello finora toccato, “antagonismo”. Sofferamoci adesso sulla tesi che sostiene l’equivalenza di antagonismo e limiti del sociale. Si domandano Laclau e Mouffe: esistono delle esperienze o forme discorsive in cui a manifestarsi è l’impossibilità stessa di ogni oggettività sociale? La risposta è affermativa: «This “experience” of the limit of all objectivity does have a form of precise discursive presence, and this is *antagonism*» (Laclau & Mouffe 1985: 122). L’antagonismo è qui presentato come l’*esperienza* o *presenza discorsiva* del limite interno al processo di oggettivazione del sociale, vale a dire come interruzione o cortocircuito nell’ordine del senso. In quanto tale, l’antagonismo *presentifica* una pura negatività (o negatività radicale), “qualcosa” che non può essere ricondotto né a un ordine positivo soggiacente, né può essere a sua volta oggettivato. Così facendo, Laclau e Mouffe situano la loro discussione dell’antagonismo sociale su un piano squisitamente ontologico. Si tratta, per loro, di una tappa obbligata, dal momento che ogni approccio empirico-descrittivo centrato sulle *condizioni storiche di esistenza* (o cause congiunturali) dei singoli antagonismi positivi deve fare i conti con la questione, logicamente anteriore, circa la *natura* della relazione antagonistica. La domanda “*come e perché* questo particolare conflitto sociale prende forma?” (un interrogativo indispensabile) ne chiama in causa un’altra: “*che cos’è* una relazione antagonistica?” (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 122-124).

Nel tentativo di rispondere a tale interrogativo, l’argomento presentato in *Hegemony and Socialist Strategy* prende le mosse da alcune riflessioni di Lucio Colletti esposte in *Marxismo e dialettica* (1975).²⁶ Informato dalle coordinate teoriche di Galvano della Volpe, Colletti naviga qui contro il materialismo dialettico. E lo fa muovendosi in direzione di una sociologia scientifica che metta in questione il valore analitico della categoria di “dialettica” in quanto strumento di comprensione (scientifica) dei processi sociali. Presupposto del suo argomento è la distinzione fra

²⁶ Si tratta di un saggio di approfondimento di alcuni dei temi discussi nell’intervista condotta dalla *New Left Review* nel 1974 (*A Political and Philosophical Interview*, n. 89). La traduzione italiana dell’intervista, insieme al saggio in questione, sono consultabili in Colletti (1974). La traduzione inglese di *Marxismo e dialettica* (“Marxism and the Dialectic”) – alla quale, peraltro, Laclau e Mouffe fanno riferimento – è stata pubblicata dalla *New Left Review* l’anno successivo (1/93, settembre-ottobre 1975).

due tipologie di opposizione: “contraddizione” (o opposizione dialettica) e “opposizione reale” (*Realopposition* o *Realrepugnantz*) – distinzione, questa, a sua volta introdotta da Kant a partire dagli scritti degli anni Sessanta.²⁷ Nel primo caso, siamo di fronte a un’opposizione logico-concettuale di tipo *inclusivo* (condensata dalla formula “A : ~A”): in quanto l’uno costituisce la negazione dell’altro, i due termini non possono darsi indipendentemente, ma si implicano vicendevolmente.²⁸ Nel secondo caso, invece, la relazione di contrarietà consiste in un’opposizione *esclusiva* senza contraddizione (la cui formula è “A : B”) tra oggetti reali (o extra-logici) in cui l’identità positiva dell’uno è indipendente dalla sua relazione con l’altro (e viceversa).²⁹ A differenziare la contraddizione logica dall’opposizione reale sono due elementi in particolare: a) la *natura* stessa dei termini della relazione; b) il *tipo* di relazione tra i termini in questione. Mentre la natura dei termini della contraddizione è di tipo logico-concettuale, quella degli oggetti di un’opposizione reale è extra-logica. In questo senso, il tipo di relazione che caratterizza i termini di una contraddizione è insieme *necessario* e *interno* rispetto alle identità di questi stessi termini: “A” è identico a se stesso in virtù della sua relazione con “~A” e viceversa. Al contrario, il tipo di relazione che caratterizza i termini di un’opposizione reale è di natura *contingente* ed *esterna* rispetto alle identità dei due termini. Difatti, “A” è uguale a se stesso indipendentemente dalla sua relazione con “B” (e viceversa).

A giudizio del filosofo italiano, il marxismo (come testimonia il *Diamat*) avrebbe per lo più ignorato questa distinzione fondamentale, impiegando il linguaggio della contraddizione dialettica per descrivere la realtà sociale.³⁰ In questo senso,

²⁷ Il testo di riferimento di Colletti è *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* del 1963, ma si può trovare un’elaborazione della distinzione in oggetto anche in *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio* dello stesso anno (cfr. Colletti 1975: 71).

²⁸ Scrive Colletti: «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. Esso è niente in sé e per sé: è *soltanto* la negazione dell’altro. Per poter dare quindi un significato a non-A, è necessario sapere al contempo che cos’è A, cioè l’opposto che esso nega. Ma anche A, a sua volta, è negativo. Come non-A è la sua negazione, cos’A è la negazione dell’altro» (Colletti 1975: 66).

²⁹ «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*» (Colletti 1975: 70).

³⁰ Come leggiamo in *Marxismo e dialettica*: «Nella enorme maggioranza dei casi, esso [il marxismo] non ha neppure sospettato che le opposizioni sono di *due* tipi e radicalmente diverse tra loro [...]. Non una parola sulla differenza tra opposizione reale e opposizione-contraddizione (ovvero tra

seguendo i solchi della distinzione pensiero/realità (caratteristica del suo approccio empirista), Colletti circoscrive la validità della contraddizione al campo delle realtà logiche, sostenendo che il principio della scienza sociale consiste nel riconoscere che: «La realtà non sopporta contraddizioni dialettiche ma solo opposizioni reali, conflitti di forze. E, questi, sono opposizioni *ohne Widerspruch*, cioè *non-contraddizioni*, anziché contraddizioni dialettiche» (Colletti 1975: 112). Alla luce di *Marxismo e dialettica*, la tesi difesa da Laclau e Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*, pur concordando con quella di Colletti nel ritenere la relazione antagonistica non assimilabile alla contraddizione logico-dialettica, se ne distanzia nella misura in cui ritiene l'opposizione reale un modello altrettanto insufficiente: l'antagonismo sociale non è né una relazione contraddittoria né una relazione di contrarietà. Questo nella misura in cui esso coincide con la negazione di ciò che entrambe presuppongono.

Prima di proseguire, è importante ricordare che un tentativo analogo di definizione dell'antagonismo sociale era stato tentato da Laclau – partendo proprio dall'articolo di Colletti – in occasione di un intervento tenuto presso l'Università del Québec alla fine degli anni Settanta, e pubblicato, nel 1980, con il titolo di *Populist Rupture and Discourse*. Il riferimento è interessante poiché ci consegna una profondità diacronica, permettendoci di comprendere la specificità dell'interpretazione avanzata in *Hegemony and Socialist Strategy*. Infatti, sebbene in *Populist Rupture* la questione teorica sia la medesima (“*che cos'è l'antagonismo?*”), e medesimo sia anche il presupposto (la critica dell'evolpiana al materialismo dialettico), la risposta è sostanzialmente differente, puntando addirittura in direzione opposta a quella intrapresa sei anni più tardi. In questo contesto, il tentativo di Laclau è quello di salvare – con buona pace di Colletti – la concezione dell'antagonismo in quanto relazione contraddittoria. Difatti, posto che alla conflittualità sociale (in quanto oggetto reale ed extra-logico) non può essere attribuito un predicato logico (quello della contraddittorietà), ma deve essere sussunto sotto la categoria empirica di opposizione reale, Laclau si domanda: se, partendo da un approccio empirista (come quello di Colletti), appare ragionevole concludere che il modo migliore per descrivere

contrarietà e opposizione) in Engels. Non una in Plechanov. Non una neppure in Lukács, il filosofo di professione e che ha cucinato la dialettica in tutte le salse. La confusione, infine, si tocca con mano nel caso di Lenin» (Colletti 1975: 77).

l'antagonismo non è attraverso una categoria logica (contraddizione), ma empirica (opposizione reale); cosa succede se partiamo (come si propone in *Populist Rupture*) dal presupposto del carattere discorsivo della realtà sociale? Insomma, cosa succede se ammettiamo che ogni oggetto si costituisce sempre in quanto oggetto di discorso, ossia in quanto differenza in un contesto significativo? «If it is true that negativity cannot logically be an attribute of a “real” object, it is not possible to signify it through an ensemble of positions and discursive operations?» (Laclau 1980: 88). Il problema della soluzione dell'avolpiana di Colletti riposa sulla illusione di un'immediatezza empirica (di cui la categoria di “opposizione reale” è in qualche misura espressione) che trascura il carattere mediato della realtà sociale. In una prospettiva discorsiva, infatti, è possibile affermare che gli oggetti, in quanto identità differenziali, possono *significare* la contraddizione a partire dall'assunzione di determinate posizionalità discorsive. In tal senso, Laclau descrive l'antagonismo nei termini di una relazione di contraddizione all'interno del discorso – una relazione contraddittoria fra oggetti in quanto elementi di discorso –, mediante la quale una serie di elementi differenziali, entrando in una relazione equivalenziale tra loro, significano una pura negatività (cfr. Laclau 1980: 88-9).³¹

Ora, ciò che ci interessa rilevare è una particolare scelta ermeneutica di Laclau in questa fase. Ovvero: antagonismo sociale, contraddizione e negatività si sovrappongono fra loro. Il negativo, il quale non può essere rappresentato positivamente all'interno del discorso, trova la sua espressione attraverso il convergere di una serie di posizioni differenziali in una catena equivalenziale come effetto di una relazione antagonistica con un'altra serie di elementi, rispetto alla quale i primi stanno in una relazione di contraddizione. Sebbene in *Hegemony and Socialist Strategy* si trovino alcuni dei presupposti teorici abbozzati in *Populist Rupture* – ossia l'impossibilità di rappresentare positivamente il negativo e (come abbiamo visto) l'idea di antagonismo come sua *presentificazione* discorsiva –, a venire meno è, però, proprio l'identificazione del negativo (e dell'antagonismo come sua espressione) con una relazione contraddittoria. La novità teorica introdotta da Laclau e Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*, infatti, risiede nel ritenere inadeguata la stessa

³¹ Ci soffermeremo più diffusamente sui rapporti di equivalenza nella seconda parte (vd. cap. 4, par. 4.4.1).

alternativa collettiana fra opposizione reale e contraddizione come uniche vie di accesso all'antagonismo. Entrambe le relazioni, al netto delle loro peculiarità, esprimono un rapporto *oggettivo* tra termini positivi o identità piene (reali nel primo caso, concettuali nel secondo), incompatibile con la negatività che l'antagonismo sociale *presentificherebbe*:

«in both cases, it is something that the objects *already are* which makes the relation intelligible. [...] In the case of contradiction, it is because *A is fully A* that being-not-A is a contradiction – and therefore an impossibility. In the case of real opposition, it is because *A is also fully A* that its relation with B produces an objectively determinable effect» (Laclau & Mouffe 1985: 124-5).

In questo tipo di relazione, proprio in virtù della pienezza dei suoi termini, la dimensione del negativo esiste come elemento “esterno” che si *aggiunge*, in un secondo momento, a delle identità già costituite. Ma l'antagonismo – argomentano Laclau e Mouffe – suggerisce uno scenario ben diverso: non l'incontro-scontro fra due identità piene, né tantomeno la contraddizione fra due opposti già delineati, bensì l'impossibilità stessa della loro costituzione; la condizione per la quale le forze in gioco sono reciprocamente impossibilitate a costituirsi (pienamente) in quanto tali. La presenza della forza antagonista rappresenta così un limite negativo, un *cortocircuito* nel processo di oggettivazione:

«in the case of antagonism [...] the presence of the “Other” prevents me from being totally myself. [...] Insofar as there is antagonism, I cannot be a full presence for myself. But nor is the force that antagonizes me such a presence: its objective being is a symbol of my non-being and, in this way, it is overflowed by a plurality of meanings which prevent its being fixed as full positivity» (Laclau & Mouffe 1985: 125).³²

³² Per catturare la specificità della (non-)relazione antagonistica in una formula, Jacob Torfing suggerisce che l'antagonismo non sarebbe espresso dai rapporti del tipo “A : B” o “A : ~A” bensì da quelli “A : *anti-A*” (cfr. Torfing 1999: 124-31).

Uno degli esempi di relazione antagonistica presi in considerazione da Laclau e Mouffe è quella che intercorre tra il contadino e il proprietario terriero che ne espropria la terra. Ciò che si verifica e determina il carattere antagonistico della suddetta relazione non è, in questo caso, né la mera contraddizione fra i valori (o posizioni) del contadino e quelli del proprietario terriero, né la mera opposizione reale data dallo scontro fra i due. Piuttosto, esso risiede nel fatto che, nell'esproprio, il proprietario terriero rappresenta ciò che ostacola il contadino nel suo processo di auto-costituzione e, nel resistere all'esproprio, il contadino indica viceversa il *limite* del proprietario terriero (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 122-124).³³

Per le medesime ragioni, una relazione antagonistica non può essere intesa – continuano Laclau e Mouffe – come una frontiera che separa due territori, «for the perception of a frontier supposes the perception of something beyond it that would have to be objective and positive – that is, a new difference». Essa coincide con l'esperienza del fallimento, con ciò che si mostra (come nel caso del noumeno kantiano) attraverso l'esperienza dei propri limiti (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 126-7; Laclau 1996: 39-40). Ed è proprio nella misura in cui l'antagonismo sociale costituisce un cortocircuito nel processo di oggettivazione che Laclau e Mouffe ritengono di rintracciare l'esperienza attraverso la quale gli stessi limiti del sociale – l'impossibilità del sociale, ciò che previene la società dal costituirsi in quanto ordine oggettivo – trovano una loro presenza discorsiva: «Antagonism, far from being an objective relation, is a relation wherein the limits of every objectivity are *shown* – in the sense in which Wittgenstein used to say that what cannot be *said* can be *shown*» (Laclau & Mouffe 1985: 125).

³³ Sebbene in questa fase Laclau e Mouffe non lo mettano in evidenza, *di per sé* l'atto fisico dell'esproprio non conduce (come chiarirà Laclau in un altro luogo) a una situazione antagonistica: il contadino potrebbe, infatti, accettare più o meno tacitamente l'operato del proprietario terriero (potrebbe, ad esempio, ritenere legittima la sua decisione o attribuire a se stesso la colpa per la perdita della sua terra). L'antagonismo è una risposta discorsiva che punta a segnalare un'impossibilità. Questo genere di considerazioni, le quali rafforzano la distanza che separa l'antagonismo sociale dai rapporti di contraddizione e opposizione reale, saranno prese in considerazione da Laclau nei suoi lavori successivi. In un'intervista degli anni Novanta, Laclau chiarisce questo punto affermando: «You construct the Other who dislocates your identity as an enemy, but there are alternative forms. For instance, people can say that this is the expression of the wrath of God, that this is an expression of our sins and that we have to prepare for the day of atonement. So, there is already a discursive organization in constructing somebody as an enemy which involves a whole technology of power in the mobilization of the oppressed» (Laclau 1999: 9).

2.2 La critica di Žižek e gli sviluppi teorici di *New Reflection on the Revolution of our Time*: verso la dislocazione

In *New Reflections*, Laclau si discosta dal modo in cui la questione dell'antagonismo sociale – come abbiamo appena visto – era stata profilata in *Hegemony and Socialist Strategy*. Come egli stesso afferma in un'intervista del 1999 condotta da Lynn Worsham e Gary A. Olson, con *New Reflections* il concetto di "antagonismo" subisce un *decentramento* nell'economia della teoria del discorso. Decentramento a cui corrisponde il movimento opposto di *accentramento* compiuto da una nuova categoria: quella di "dislocazione" (*dislocation*) (cfr. Laclau 1990: 39-60).³⁴ In tal senso, l'antagonismo sociale non costituisce più la figura esclusiva attraverso la quale possono essere *indicati* i limiti dell'oggettività del sociale. Si fa avanti, allora, l'idea secondo la quale, più che rappresentare un'esperienza originaria, l'antagonismo sociale costituisce già una *risposta discorsiva* a un'esperienza di impossibilità ontologicamente primaria, che adesso viene a coincidere con il momento, appunto, della *dislocazione* (cfr. Laclau 1999: 9; Critchley & Marchart 2004: 5-7; Marchart 2018: 24-6). Come scrive Laclau in *New Reflections*: «Dislocation is the primary ontological level of constitution of the social» (Laclau 1990: 44).

Questo ripensamento è il risultato di un proficuo dialogo con Slavoj Žižek, il quale, nel 1987, aveva mosso un'importante critica a due dei principali perni della teoria del discorso: il concetto di "antagonismo sociale", appunto, e quello di "posizione soggettiva" (*subject position*) (cfr. Laclau 1990: xvi; Torfing 1999: 128-9; Žižek 1990).³⁵ Ciò che il filosofo sloveno segnala è l'esigenza di ripensare, in una

³⁴ Nelle parole di Laclau: «When Chantal Mouffe and I wrote *Hegemony and Socialist Strategy*, we were still arguing that the moment of the dislocation of social relations, the moment which constitutes the limit of the objectivity of social relations, is given by antagonism. Later on I came to think that this was not enough because constructing a social dislocation – an antagonism – is already a discursive response. You construct the Other who dislocates your identity as an enemy, but there are alternative forms. For instance, people can say that this is the expression of the wrath of God, that this is an expression of our sins and that we have to prepare for the day of atonement. So, there is already a discursive organization in constructing somebody as an enemy which involves a whole technology of power in the mobilization of the oppressed. That is why in *New Reflections* I have insisted on the primacy character of dislocation rather than antagonism» (Laclau 1999: 9).

³⁵ Come segnala Laclau nell'appendice di *New Reflection*, la critica di Žižek all'impianto teorico di *Hegemony and Socialist Strategy* è stata formulata in occasione di una conferenza, organizzata nel 1987 a Lubiana dall'Istituto per gli studi marxisti dell'Accademia slovena delle arti e delle scienze, alla

cornice marcatamente lacaniana, la relazione fra le suddette categorie. In particolare, come egli dichiara nel suo contributo a *New Reflection* dal titolo *Beyond Discourse Analysis*, lo scopo della sua critica è quello di radicalizzare il concetto di antagonismo sociale per trarne ulteriori conclusioni relative a una teoria della soggettività (cfr. Žižek 1990: 249-50).³⁶ Conclusioni alle quali Laclau e Mouffe non sarebbero giunti, ma che sarebbe possibile cavare fuori dalle loro stesse premesse partendo da un confronto con alcuni snodi teorici della psicoanalisi lacaniana. Analizziamo nel dettaglio l'argomento di Žižek giacché riteniamo offra una chiave d'accesso privilegiata alle ragioni teoriche della cosiddetta "svolta" di *New Reflection*.

Il suo punto di partenza è il riconoscimento della novità incarnata dal concetto di "antagonismo sociale", indicato dal filosofo sloveno come il più significativo contributo della teoria del discorso post-strutturalista alla moderna indagine socio-politica (cfr. Žižek 1990: 249). In particolare, tale concetto avrebbe concesso a Laclau e Mouffe una via di uscita teorica dalla classica tesi postmoderna secondo la quale affermare il carattere discorsivo del reale equivarrebbe a ridurre quest'ultimo a un mero insieme di giochi linguistici incommensurabili (cfr. Žižek 1990: 249). A giudizio di Žižek, la teoria dell'antagonismo sociale permette infatti di pensare la realtà socio-simbolica come una realtà strutturata discorsivamente attorno a un'*impossibilità traumatica* che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione risolutiva. In tal senso, la funzione del concetto di "antagonismo" si approssima, per Žižek, a quella del "Reale" lacaniano (cfr. Žižek 1990: 249; Torfing 1999: 128). Tuttavia, agli occhi di quest'ultimo, il modo in cui Laclau e Mouffe concepiscono l'antagonismo sociale non sarebbe sufficientemente radicale.

Nel mettere in risalto questa insufficienza, Žižek prende le mosse dalla categoria di "posizione soggettiva" difesa in *Hegemony and Socialist Strategy* e dal modo in cui questa si lega al problema dell'antagonismo. Come segnalato all'inizio, uno dei presupposti teorici della teoria del discorso è il progressivo declino del soggetto come fondamento pre-discorsivo dell'esperienza e delle relazioni sociali (e

quale avevano preso parte anche lui e Mouffe (cfr. Laclau 1990: 247). La critica di Žižek appare per la prima volta come contributo a *New Reflections on the Revolution of Our Time* sotto il titolo di *Beyond Discourse-Analysis*.

³⁶ Come vedremo nel cap. 5, la radicalizzazione della questione dell'antagonismo sociale ha importanti conseguenze anche per quanto concerne il modo di concepire la dimensione dell'ideologico.

dunque della storia). In questa ottica: «Subjects cannot, therefore, be the origin of social relations – not even in the limited sense of being endowed with powers that render an experience possible – as all “experience” depends on precise discursive conditions of possibility» (Laclau & Mouffe 1985: 115). Lungi dal costituire l’origine incondizionata dell’esperienza, della storia e delle trame sociali nel quale è inserito, il soggetto è dunque il risultato di specifici processi discorsivi. Ciò induce Laclau e Mouffe a parlare di “soggetto” solo in termini di “posizioni soggettive” all’interno di determinate strutture discorsive.³⁷ Essendo queste strutture discorsive costitutivamente “aperte”, le stesse posizioni discorsive non potranno non riecheggiare la costitutiva incompletezza delle loro condizioni di possibilità. Ne risulta così l’impossibilità di cristallizzare in modo risolutivo le posizioni soggettive in un sistema chiuso di differenze. Ora, sappiamo da quanto esposto in precedenza quale sia, in *Hegemony and Socialist Strategy*, il volto di questa impossibilità: la presenza di una forza antagonista. Essa incarna un “quasi-trascendentale”, vale a dire la simultanea condizione di possibilità e di impossibilità della struttura discorsiva e, in questo modo, delle posizioni soggettive che tale struttura discorsiva rende possibili. Come possiamo osservare, nel modello laclau-mouffiano, l’impossibilità del soggetto viene a essere subordinata alla relazione antagonista che questa intrattiene con il nemico: l’antagonismo è ontologicamente anteriore, è cioè responsabile dell’interdizione del soggetto, dell’impossibilità di una fissazione definitiva delle differenti posizioni soggettive. Difatti, «if the subject is constructed through language, as a partial and metaphorical incorporation into a symbolic order, any putting into question of that order must necessarily constitute an identity crisis» (Laclau & Mouffe 1985: 126).

La critica di Žižek punta a capovolgere il rapporto tra soggettività e antagonismo prefigurato da Laclau e Mouffe, giacché ritiene sia proprio l’anteriorità del secondo rispetto all’impossibilità del primo a impedire di afferrare l’antagonismo nella sua dimensione radicale. Il punto di partenza di questo argomento è il ricorso alla concezione lacaniana di *sujet barré*, ossia l’idea di una soggettività contrassegnata da

³⁷ Žižek riporta il concetto laclau-mouffiano di “posizione soggettiva” nel solco della teoria althusseriana dell’interpellazione, sostenendo che la posizione soggettiva non è altro che uno dei modi attraverso i quali il soggetto riconosce la propria posizione di attore sociale all’interno di determinate cornici ideologiche. Scrive infatti: «the subject-position is a mode of how we recognize our position of an (interested) agent of the social process, of how we experience our commitment to a certain ideological cause» (Žižek 1990: 251).

un'impossibilità costitutiva: il soggetto, in quanto cortocircuito nel processo di soggettivazione, «the void which cannot be filled» (cfr. Žižek 1990: 254).³⁸ Il riferimento costante a Lacan consente al filosofo di Lubiana di situare l'impossibilità del soggetto prima della sua relazione antagonistica con un nemico: il soggetto è già da sempre *differito*. Risulta necessario – in quest'ottica – invertire la priorità logica tra antagonismo sociale e impossibilità del soggetto. Proprio in quanto costitutiva e strutturale, l'impossibilità del soggetto deve essere logicamente anteriore alla relazione antagonistica che questi intrattiene con un nemico esterno. In tal senso, Žižek propone di intendere l'antagonista, non come la causa del cortocircuito nel processo di soggettivazione, bensì come la *proiezione* o *esternalizzazione* discorsiva di una impossibilità interna e costitutiva del soggetto (cfr. Žižek 1990: 139-144).³⁹ È questa inversione, secondo lui, ad aprire la strada a una interpretazione più radicale dell'antagonismo sociale:

«[T]o grasp the notion of antagonism in its most radical dimension, we should invert the relationship between two terms: it is not the external enemy who is preventing me from achieving identity with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small piece, the rest of reality upon which we 'project' or 'externalize' this intrinsic, immanent impossibility» (Žižek 1990: 251-252).

Questa prima inversione tra antagonismo e impossibilità del soggetto ha un effetto diretto sul modo di interpretare la tesi della *positivizzazione* del negativo, secondo la quale, nella relazione antagonistica, il negativo troverebbe una espressione positiva. In *Hegemony and Socialist Strategy*, questa tesi ha un significato specifico: la mia identità non è altro che la positivizzazione della relazione antagonistica – dunque negativa – che io (soggetto) intrattengo con l'avversario: «Insofar as there is

³⁸ Sulla teoria lacaniana della soggettività, vdd. Bruce Fink (1995) e Lorenzo Chiesa (2007).

³⁹ Una delle principali conseguenze per la teoria critica dell'ideologia è l'identificazione della mistificazione ideologica con la convinzione secondo la quale il nemico è l'effettivo responsabile della manchevolezza del soggetto e che, di conseguenza, la sua "eliminazione" sia in grado di restituire al soggetto l'identità "rubata" (cfr. Žižek 1990: 254-260). Su questo punto, rimandiamo a Glynnos (2021).

antagonism, I cannot be a full presence for myself. But nor is the force that antagonizes me such a presence: its objective being is a symbol of my non-being» (Laclau & Mouffe 1985: 125). Dal punto di vista di Žižek, tuttavia, questa tesi viene ad assumere ora una curvatura differente: la negatività incarnata dalla figura dell'antagonista non è altro che la personificazione discorsiva dell'auto-impossibilità del soggetto a realizzarsi in quanto identità piena. Vale a dire, non più il soggetto come positivizzazione di una negatività "esterna", bensì il nemico come esternalizzazione simbolica di una negatività costitutiva, interna (cfr. Žižek 1990: 252-3). Se riprendiamo il passo di *Hegemony and Socialist Strategy* appena menzionato, possiamo dire che per Žižek la prima proposizione («insofar as there is antagonism, I cannot be a full presence for myself») è vera, ma solo dal punto di vista del soggetto interdetto. Dalla meta-posizione del critico,⁴⁰ tuttavia, questa proposizione nasconde una mistificazione ideologica: non è la presenza dell'altro, il nemico, a ostacolare il soggetto nel pieno costituirsi in quanto tale («insofar as there is antagonism, I cannot be a full presence for myself»), ma, proprio in quanto soggetto, questi è segnato sin dall'inizio da un'impossibilità ineliminabile (possiamo parafrasare nel modo seguente: «*insofar as I am a subject, I cannot be a full presence for myself*»). Pertanto, la proposizione finale («but nor is the force that antagonizes me such a presence: its objective being is a symbol of my non-being») è vera, ma in un senso totalmente differente da quello originariamente attribuito da Laclau e Mouffe: non perché l'altro è responsabile della mia manchevolezza che questo diviene simbolo della mia negatività, bensì perché non è altro che una costruzione simbolica del soggetto attraverso la quale questi esternalizza (celandola) un'impossibilità anteriore. L'esempio impiegato da Žižek è quello della dialettica Servo-Padrone di Hegel: il Padrone è simbolo del non-essere del Servo poiché «the Lord is ultimately an invention of the Bondsman, a way for the Bondsman [...] to evade the blockade of his own desire by projecting its reason into the external repression of the Lord» (Žižek 1990: 252). E questo significa che la vittoria contro la forza antagonistica, la vittoria del Servo sul Padrone, è lungi dal condurlo alla piena realizzazione della sua identità (alla libertà). Al contrario, essa conduce (o *dovrebbe* condurci) alla consapevolezza che ciò che

⁴⁰ Ritroveremo il problema dell'accesso a uno spazio metalinguistico da parte del teorico dell'ideologia nel cap. 5, par. 5.3, allorché analizzeremo il dibattito fra Žižek e Laclau sul populismo.

l'antagonista ci impediva di raggiungere è, in realtà, *già da sempre fuori portata*. Ora, se nell'interpretazione laclau-mouffiana siamo di fronte a una relazione simmetrica: entrambi i poli di una relazione antagonistica rappresentano l'uno per l'altro l'ostacolo al reciproco realizzarsi; in quella di Žižek, invece, la relazione antagonistica è fondamentalmente asimmetrica: il Padrone non è che il sintomo (Freud) – un segno che rimanda a qualcos'altro – o la “determinazione riflessiva” (Hegel) – una determinazione che dall'esterno rinvia a una qualità “interna” del soggetto – del Servo (cfr. Žižek 1990: 253).

Sulla scorta di quanto appena detto, Žižek distingue, da un lato, un antagonismo radicale (*radical antagonism*) o antagonismo puro (*pure antagonism*), dall'altro, un antagonismo tra posizioni soggettive (*antagonistic subject-positions*) o lotta antagonistica (*antagonistic fight*): «in Lacanian terms, we must distinguish antagonism as *real* from the social *reality* of the antagonistic fight» (Žižek 1990: 253). Si tratta di una distinzione che, in un certo senso, può essere letta in parallelo con la differenza ontologica heideggeriana: da una parte, abbiamo a che fare con un antagonismo inteso nella sua dimensione ontologica – e che ricalca il registro del Reale lacaniano –, dall'altro, una serie di antagonismi particolari che si danno su un piano ontico, empirico. Riteniamo sia proprio questa distinzione tra “antagonismo radicale” e “antagonismo tra posizioni soggettive” a doverci guidare (con le dovute cautele e, dunque, in un senso puramente euristico) nella comprensione del rapporto tra “dislocazione” e “antagonismo” così come viene a strutturarsi a partire da *New Reflection*. Infatti, come sostengono Paula Biglieri e Gloria Perelló, con quest'opera assistiamo a una svolta che, in gergo lacanese, è possibile descrivere nel modo seguente: all'antagonismo sociale inteso come un effetto del reale sul registro dell'immaginario viene ora a sovrapporsi la questione della dislocazione come disgiunzione tra reale e simbolico (cfr. Biglieri & Perelló 2011: 53-6).

2.3 Spezzare il circolo: la dislocazione alla luce dell'eterogeneità.

Come abbiamo visto, accogliendo positivamente la critica žižekiana, a partire da *New Reflections* Laclau complica ulteriormente il quadro ontologico precedentemente sviluppato in *Hegemony and Socialist Strategy* introducendo il

concetto di “dislocazione”.⁴¹ L’antagonismo sociale smette così di costituire un dato, per così dire, “immediato” e viene ora presentato come l’esito di una mediazione discorsiva, una risposta a un momento dislocatore anteriore.⁴² Ovvero: «a political way of constructing a given source of dislocation as a political “enemy”» (Marchart 2018: 24). Questo, se vogliamo, ha un significato teoretico ben preciso: i limiti del sociale, ciò che previene la società dal suo pieno costituirsi, non possono più essere individuati – o meglio, non lo possono in un senso assoluto e primario – nella frattura antagonistica della società, giacché quest’ultima li presuppone: l’antagonismo non è che un modo (politico) di rispondere a un campo dislocato. “Dislocazione” diviene così la figura *neutra* – anteriore, cioè, a ogni risposta discorsiva – mediante la quale il negativo può essere concettualizzato.⁴³ Come chiarisce Laclau in una serie di seminari tenuti nel 1997 presso l’Universidad de Artes y Ciencias Sociales di Santiago del Chile:

⁴¹ L’uso del termine “dislocazione”, in realtà, può essere rintracciato anche in scritti precedenti. Si veda, ad esempio, il contributo di Laclau al volume *Estado y política en América Latina* dal titolo *Teorías marxistas del estado* (1981) in cui “dislocación” viene inteso nel senso tradizionale di “crisi”, in relazione al concetto di sviluppo diseguale e combinato (*dislocación en la relación de fuerzas*) (cfr. Laclau 1981: 34). Si tratta, tuttavia, di un uso sensibilmente differente da quello inaugurato da *New Reflections*.

⁴² Potrebbero sorgere, a questa altezza, i seguenti interrogativi: cosa ne è dello status ontologico dell’antagonista una volta ridotto a una costruzione simbolica? Dobbiamo forse concludere che ogni conflitto è in realtà solo apparente e che non esiste, per così dire, un suo “referente” oggettivo? Se l’antagonista è il frutto di una risposta discorsiva a una situazione dislocatoria, non dobbiamo tuttavia dimenticare che la dimensione simbolico-discorsiva non è in antitesi con la realtà. Sulla base di queste premesse, Laclau sembra rispondere implicitamente a questo tipo di interrogativi in *New Reflections*, nella sezione in cui, difendendo la tesi della costitutività delle relazioni di potere – ovvero dell’antagonismo sociale – nella costruzione delle identità sociali, fa riferimento alla dicotomia Occidente/Oriente (cfr. Laclau 1990: 31-3). A suo giudizio, sebbene la categoria di “Oriente” sia il frutto del discorso accademico occidentale che ha disposto le differenti realtà di Cina, India, paesi arabi, ecc. in una relazione equivalenziale – equivalenti nel non essere “Occidente” –, unificandole in una medesima entità, è bene ricordare che questa unificazione non avviene su un piano meramente intellettuale (nei libri occidentali): «Insofar as its overriding discourse is embodied in the forms and institutions that have dominated the course of Western penetration of the Third World, the equivalence imposed by them will end up creating “oriental” identities that will, at the moment of anti-colonialist rebellion, inevitably turn upside down the hierarchy of Western values» (Laclau 1990: 32). Questa subordinazione è concreta nella misura non è semplicemente “linguistica”, ma si incarna in istituzioni e pratiche (significative) creando così le condizioni di possibilità per la nascita di identità subordinate. Un altro modo di presentare il medesimo problema lo si può trovare in quei passaggi di *Hegemony and Socialist Strategy* in cui Laclau e Mouffe discutono il nesso intrinseco fra rappresentazione, finzione e organizzazione (Laclau & Mouffe 1985: 119).

⁴³ “Neutra” nella misura in cui non rinvia più (o, per lo meno, non più in modo diretto e necessario) a una causa politica, costituendo piuttosto la condizione di possibilità di ogni articolazione egemonica. In modo analogo, David Howarth interpreta l’introduzione del concetto di “dislocazione” come il tentativo di rendere conto delle dinamiche *extra-discorsive* all’interno di una teoria discorsiva del sociale (cfr. Howarth 2004: 261).

«La idea de construir, de vivir esa experiencia de la dislocación como antagónica, sobre la base de la construcción de un enemigo, ya presupone un momento de construcción discursiva de la dislocación, que permite dominarla, de alguna manera, en un sistema conceptual que está a la base de cierta experiencia. Es decir, de alguna manera, se suponía que la dislocación llevaba, necesariamente, al antagonismo – ese es el resabio dialéctico – y es lo que no puede aceptarse de ninguna manera como un hecho dado. Entonces fue en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* que intenté desarrollar una noción de negatividad sobre la base de profundizar el momento de dislocación anterior a toda forma de organización discursiva, o de superación discursiva, o de sutura discursiva de esa dislocación» (Laclau 2002: 81).

Dunque, desistendo dal “vizio” dialettico (*resabio dialéctico*) che rende automatico identificare conflitto sociale e dislocazione (la dislocazione che previene la società dal suo pieno costituirsi coincide con l’antagonismo) e/o ritenere tale conflitto come l’esito spontaneo e naturale della dislocazione, l’antagonismo diviene ora *un* tentativo – in ultima istanza precario e parziale – di ricucire (superare discorsivamente) uno spazio dislocato. Vale a dire: esso rappresenta *una possibile* risposta discorsiva tra altre.⁴⁴ Ora, se è vero che l’antagonismo è un tentativo di superare simbolicamente (sutare) uno spazio dislocato, è fondamentale precisare che tale funzione stabilizzatrice non opera attraverso la totale “soppressione” della dislocazione, bensì mediante la sua riproduzione su un ordine diverso. Potremmo dire, sulla scorta di Roberto Esposito, che essa opera secondo una logica “immunitaria” o di “contenimento” (cfr. Esposito 1998; 2002): al fine di ricomporre una dislocazione è necessario però riprodurla all’interno del campo sociale sotto forma di frattura

⁴⁴ Ci preme riproporre qui, sotto una luce differente, un passaggio già evocato in una nota precedente (cfr. infra n. 33, p. 38), al fine di marcare il carattere contingente della risposta (discorsiva) antagonistica. Si tratta dell’intervista a cura di Worsham e Olson in cui Laclau, in riferimento alla dislocazione, afferma: «you construct the Other who dislocates your identity as an enemy, but there are alternative forms. For instance, people can say that this is the expression of the wrath of God, that this is an expression of our sins and that we have to prepare for the day of atonement. So, there is already a discursive organization in constructing somebody as an enemy which involves a whole technology of power in the mobilization of the oppressed» (Laclau 1999: 9).

antagonistica, imputando la responsabilità di questa impossibilità a un elemento particolare del campo differenziale. Se così non fosse, se la dislocazione non venisse riprodotta, saremmo di fronte a una sutura totale di un campo dislocato. Con la conseguenza che a fare capolino sarebbe, ancora una volta, lo spettro di una società pacificata. È per tale ragione che, rispetto al momento antagonistico, dovremmo parlare di *dominazione discorsiva* del momento dislocatore. Questo perché, attraverso la costruzione di frontiere antagonistiche, la dislocazione (cioè i limiti del sociale) vengono non eliminati, bensì simbolicamente *arginati* attraverso una loro riproduzione discorsiva in forma “addomestica”. Come ricorda Torfing, il ruolo dell’antagonismo sociale è infatti duplice: da un lato, svolge una funzione *stabilizzatrice* nei confronti dello spazio dislocato attraverso una *semplificazione* del campo sociale in due poli contrapposti; dall’altro, introducendo la divisione al suo interno, l’antagonismo non fa che riprodurre la dislocazione nella misura in cui esso stesso è a sua volta fonte di crisi (cfr. Torfing 1999: 52-3).

Ma la relazione tra antagonismo e dislocazione è tutt’altro che priva di ambiguità e zone d’ombra. Quello a cui spesso assistiamo negli sviluppi teorici successivi a *New Reflections* è ciò che, sulla scorta di Urs Stäheli, possiamo indicare con “circolo di dislocazione-antagonismo” (cfr. Stäheli 2004; Hansen 2014: 291-2). Si tratta di un nodo teorico che emerge nel momento in cui proviamo a rintracciare una definizione di “dislocazione” nel testo laclauiano. Ad esempio, in *New Reflections* leggiamo:

«The dislocation we are referring to is not one of a machine that has broken down because of the maladjustment of one of its components. We are dealing with a very specific dislocation: one that stems from the presence of antagonistic forces» (Laclau 1990: 40).⁴⁵

Sebbene questo passo lasci intendere che sia possibile ammettere altre forme di dislocazione che non siano immediatamente riconducibili a una fonte antagonistica

⁴⁵ Come mostreremo a breve, non bisogna dimenticare che, malgrado l’introduzione del concetto di “dislocazione”, l’antagonismo sociale rimane, per Laclau, uno dei canali privilegiati attraverso i quali i limiti del sociale si rendono manifesti.

(e dunque sociale), allo stesso tempo è evidente esso stabilisca un legame tra antagonismo e dislocazione che non faticheremmo a definire “indissolubile”. Difatti, poco prima del passaggio preso in considerazione, Laclau sembra comprovare questa interpretazione allorché scrive: «every identity is dislocated insofar as it depends on an outside which both denies that identity and provides its condition of possibility at the same time» (Laclau 1990: 39). Nella misura in cui in *Hegemony and Socialist Strategy* la produzione discorsiva di un “esterno costitutivo”⁴⁶ coincide con la formazione di una frontiera antagonistica, sembra si possa concludere il seguente: la dislocazione si regge sull’antagonismo sociale. In tal senso, il circolo vizioso segnalato da Stäheli può essere condensato nella formula A-D-A (antagonismo-dislocazione-antagonismo): se è vero che l’antagonismo sociale rappresenta una risposta discorsiva a un’esperienza dislocatoria, a un cortocircuito nel processo di oggettivazione, tuttavia è altrettanto vero che quest’ultimo deve dipendere in ultima istanza da una frattura antagonistica della società.

Ora, se lasciassimo irrisolta tale tensione, saremmo non semplicemente costretti a compiere un balzo teorico alla cieca, ma dovremmo anche rinunciare al presupposto sul quale si regge l’intero impianto teorico della teoria del discorso, ossia la tesi dell’impossibilità della società. Difatti, se a prevenire la società dal suo pieno costituirsi è, in ultima istanza, la sua frattura antagonistica, e se quest’ultima è il frutto di un’articolazione discorsiva *contingente*, dobbiamo a rigor di logica concludere che la società è, almeno in linea di principio, possibile. Svolgendosi su un piano discorsivo – e, dunque, squisitamente ontico, storico e contingente –, la frattura antagonistica potrebbe infatti non sussistere, con la conseguenza che l’idea stessa di una società pienamente riconciliata sarebbe almeno *ontologicamente* ammissibile. È proprio questo genere di incongruenze, interne già nel testo laclau-mouffiano, che Žižek ha cercato di mettere in evidenza nel suo *Beyond Discourse-Analysis* (cfr. Žižek 1990;

⁴⁶ Più esattamente, l’espressione “esterno costitutivo” (*constitutive outside*) viene introdotta da Laclau in *New Reflections* (il concetto, tuttavia, è anteriore) mutuandola da Henry Staten (1984). In particolare, quest’ultimo parla di “esterno costitutivo”, *in primis*, in relazione alla *différance* derridiana, rintracciando poi tale concetto anche nell’opera del tardo Wittgenstein. Il riferimento è, come stiamo vedendo, a un elemento costruito come “accidentale” *vis à vis* qualcosa che è pensato come una “pura presenza”, ma che è tuttavia *necessario* (costitutivo) alla costituzione di quest’ultima (che, in quanto tale, smette di essere una presenza immediata) (cfr. Staten 1984: 15-9). Che Laclau decida di ricorrere a tale concetto per designare, in *New Reflections*, i limiti del sociale è per noi sintomatico del fatto che questi ultimi non sembrano più coincidere immediatamente con l’antagonismo sociale.

Biglieri & Perelló 2011: 52). Ed è questo il motivo teorico per il quale Laclau ha ritenuto necessario far dipendere l'impossibilità della società da qualcosa di ontologicamente anteriore. Al fine di dissolvere tale circolo vizioso di antagonismo-dislocazione, proponiamo di prendere le mosse dal seguente interrogativo: si può pensare un esterno costitutivo che non sia *necessariamente* riconducibile alla sua configurazione antagonistica, pur segnando esso l'impossibilità della società? Il sentiero a questo punto può biforcarsi: o si nega tale possibilità e si conserva una sola accezione di "esterno costitutivo" (quella antagonistica), cercando altrove una via d'uscita dall'aporia in oggetto; oppure si prova a disambiguarlo, ammettendo la possibilità di un esterno costitutivo non (necessariamente) antagonistico. Per quanto riguarda la prima alternativa, possiamo prendere in considerazione la posizione difesa da Aletta Norval nel suo *Frontiers in Question* (1997),⁴⁷ laddove ella contesta la tesi di *Hegemony and Socialist Strategy* secondo la quale il principio di unità e individuazione di una formazione discorsiva sia da rintracciare nella costruzione di frontiere antagonistiche. La sua proposta è quella di scindere i due momenti: «the general logic of individuation has to be distinguished from the formation of political frontiers (and the constitution of antagonistic forms of identity)» (Norval 1997: 73). Il principio di unità di una formazione discorsiva non può consistere esclusivamente nella formazione di una frontiera politica che segua la logica amico/nemico. L'antagonismo sociale è solo *una* delle possibili declinazioni del rapporto con un "Altro":

«The site of identity formation can be regarded as one of *indeterminacy*, it is an open space for considering a variety of ways in which the relation between self and other may be conceived. From this site, it becomes possible to think of social division in terms other than the friend/foe relation. What is important, from this perspective, is the possibility of relating to those who are "different" without excluding them as "enemies"» (Norval 1997: 73-4).

⁴⁷ Attualmente, Norval è – assieme Glynos, Howarth e Yannis Stavrakakis – tra i principali esponenti della cosiddetta "scuola di Essex" di teoria del discorso. I suoi lavori (come quelli di Howarth) si sono concentrati prevalentemente sull'interpretazione del discorso dell'apartheid sudafricano a partire dalla teoria del discorso laclau-mouffiana (cfr. Howarth & Norval 1998).

Opponendo differenza (non antagonistica) ad alterità (antagonistica), Norval lascia intendere vi sia una equivalenza tra il processo di esclusione proprio della costruzione di un esterno costitutivo (alterità) e la formazione di frontiere antagonistiche (e dunque politiche).⁴⁸ In questa prospettiva, sostenere che il principio di unità/individuazione di una formazione discorsiva non coincide sempre con la formazione di frontiere antagonistiche, sembra comportare che la produzione (discorsiva) di un'esteriorità non possa essere intesa come "costitutiva" delle stesse formazioni discorsive (cfr. Stäheli 2014: 236-7).⁴⁹ Il processo di differenziazione può infatti seguire altre strade, fra le quali, appunto, quella di una differenza senza esclusione (e, dunque, senza antagonismo). Tuttavia, come argomenta Laclau:

«[T]rue limits can never be neutral limits but presuppose an exclusion. A neutral limit would be one which is essentially continuous with what is at its two sides, and the two sides are simply different from each other. As a signifying totality is, however, precisely a system of differences. This means that both are part of the same system and that the limits between the two cannot be the limits of the system» (Laclau 1996: 37).

Ecco perché è necessario che i limiti di una formazione non siano limiti neutri (differenze), ma implicino sempre un'esclusione radicale.⁵⁰

⁴⁸ Continuando, Norval scrive: «What is important, from this perspective, is the possibility of relating to those who are "different" without excluding them as "enemies"; of consolidating identity through the constitution of difference rather than otherness. This would involve doing justice to both sameness and difference» (Norval 1997: 74). Ciò che ci interessa rimarcare non è se Norval concepisca o meno altre possibili declinazioni del rapporto noi/loro al di fuori di quella antagonistica (cosa che chiaramente il suo articolo invita a fare). Piuttosto, il punto è che la sua posizione sembra concepire i processi di esclusione *solo* in termini di antagonismo, e non sembra considerare altre forme di costruzione di esteriorità mediante esclusione. Insomma, come testimonia il passaggio appena evocato, per Norval pare si possa concludere il seguente: esclusione (esterno costitutivo) = antagonismo (nemico).

⁴⁹ Un altro passaggio in cui risulta chiara l'associazione tra teoria dell'esterno costitutivo e teoria dell'antagonismo sociale è, ad esempio, il seguente: «The idea of a constitutive outside is misleading to the extent that it lends itself to be read simply as emphasising the distinction self/other, rather than leading to a deconstruction of that binary. [...] From this, it must be clear that the relation between "the self" and "the other" is infinitely more complex than the dichotomous friend/enemy distinction allows» (Norval 1997: 71).

⁵⁰ Vedremo meglio questo argomento nel corso della seconda parte (cap. 4, par. 4.4), allorché prenderemo in considerazione il problema dell'unità-coerenza di una formazione discorsiva.

Ora, la strada che ci appare più plausibile è quella tracciata dalla seconda opzione, ossia la necessità di disambiguare l'idea di "esterno costitutivo" e interromperne così il rapporto di perfetta sovrapposizione con "antagonismo sociale". Si tratta dell'ipotesi vagliata da Urs Stäheli (2004), il quale suggerisce di distinguere all'interno della teoria del discorso di Laclau due possibili declinazioni dell'esterno costitutivo di una formazione discorsiva: una antagonistica e una non-antagonistica. Nelle sue parole:

«The exclusionary nature of any discourse is not automatically antagonistic, yet the constitutive exclusion creates dislocations of the discourse in question. [...] A discourse only becomes antagonistic if the dislocations are articulated in an antagonistic way» (Stäheli 2004: 237).

Ed è questa la falsariga sulla quale lo stesso Laclau, proprio in risposta a Stäheli, dichiara di muoversi (cfr. Laclau 2004: 318-20). In particolare, ci pare che egli sviluppi questa posizione in modo più esplicito (sebbene senza azzerare del tutto le ambiguità poc'anzi segnalate)⁵¹ solo successivamente – almeno da *On Populist Reason* (2005a)⁵² in poi – attraverso l'elaborazione di un'ulteriore categoria, quella di "eterogeneità sociale" (*social heterogeneity*) (cfr. Laclau 2005a: 129-56; 2014: 151-69). Prima di procedere oltre, però, non ci pare superfluo precisare, ancora una volta, che qui non intendiamo cedere alla tentazione di leggere nel percorso intellettuale di Laclau uno sviluppo concettuale lineare, interpretando così le differenti categorie in esame ("antagonismo", "dislocazione" ed "eterogeneità") come "tappe" di un itinerario in cui le ultime in senso cronologico sarebbero anche le più valide in senso teorico (cfr. Biglieri & Perelló 2011: 61). Piuttosto, optiamo per intendere questi diversi sviluppi come ulteriori *complessificazioni* di un medesimo quadro teorico che ricordiamo essere per sua stessa natura in costante dialogo con la storia e, di

⁵¹ E, forse, l'idea di una teoria che non sia pienamente coerente con se stessa è perfettamente plausibile per un pensatore che afferma l'impossibilità di una trasparenza assoluta tale da dissolvere ogni traccia di ambiguità. Dovremmo almeno ammettere che, come avverte Quentin Skinner, il tentativo di rintracciare a tutti i costi una coerenza all'interno di un testo è, anzitutto, uno dei miti ai quali è sottomesso ogni tentativo di storia del pensiero (cfr. Skinner 1969).

⁵² Ed. it. *La ragione populista*, curata da Davide Tarizzo, e comparsa per la prima volta nel 2008 per i tipi Laterza.

conseguenza, intrinsecamente segnato dal suo divenire (cfr. Torfing 1999: 11-2). Sulla base di queste considerazioni, la nostra proposta ermeneutica è quella di chiarificare *retroattivamente* il concetto di “dislocazione” attraverso la categoria di “eterogeneità sociale”.⁵³

2.3.1 Eterogeneità sociale

Con quest’ultimo concetto Laclau propone di circoscrivere una (non-)relazione nella quale due elementi si trovano in una circostanza di incommensurabilità (cioè: non possono essere sussunti sotto un medesimo spazio di rappresentazione) tale da rendere impossibile l’inclusione dell’uno (che viene così a coincidere con l’eterogeneo) nel campo simbolico dell’altro (che costituisce l’omogeneo) (cfr. Laclau 2005a: 140; 2014: 33). A ripresentarsi è, ancora una volta, la logica della sovversione. Ma, questa volta, nella forma della tensione (sempre irrisolta e irrisolvibile) fra omogeneità ed eterogeneità: il secondo dei due termini rappresenta in questo modo il *resto* discorsivo che impedisce al primo di costituirsi in senso pieno. Ora, se l’esterno costitutivo inteso come *eccesso-eterogeneità* non è immediatamente sovrapponibile all’idea di “antagonismo sociale” è perché la relazione antagonistica non è che una *specie* afferente al *genere* eterogeneità (cfr. Laclau 2005a: 149). L’elemento di novità introdotto da Laclau è, infatti, l’elaborazione di una specie di “esterno costitutivo” (esplicitamente) non-antagonistico che, al fine di evitare confusioni terminologiche, indicheremo con “eterogeneità sociale *stricto sensu*”. La discrepanza principale tra le due forme di *esterno costitutivo* ci viene offerta in termini di “differenti gradi” di *radicalità*. Mentre nel caso dell’antagonismo sociale abbiamo a che fare con la negazione – ovvero un ostacolo alla realizzazione – di un elemento particolare (o catena di elementi) situato all’*interno* di un medesimo spazio di rappresentazione (l’esempio impiegato da Laclau è il conflitto tra il borghesia e proletariato nella società capitalista); nel caso dell’eterogeneità sociale *stricto sensu* siamo invece di fronte a un qualcosa che non trova alcuna possibilità di iscrizione nello spazio di rappresentazione

⁵³ Una lettura retroattiva, infatti, non sarebbe ammissibile in una prospettiva che sostiene lo sviluppo lineare del pensiero di un autore.

in questione (ciò che in questo modo *argina* la sua piena realizzazione). Leggiamo in *On Populist Reason*:

«The break involved in this kind of exclusion is more radical than the one that is inherent in the antagonistic one: while antagonism still presupposes some sort of discursive inscription, the kind of outside that I am now discussing presupposes exteriority not just to something within a space of representation, but to the space of representation as such» (cfr. Laclau 2005a: 140).

In particolare, Laclau illustra il concetto di “eterogeneità sociale” attraverso l’esame di due figure storiche: i “popoli senza storia” di Hegel e il sotto-proletariato (*Lumpenproletariat*) di Marx ed Engels. Procediamo per gradi e vediamo in che modo la discussione di questi esempi storici illumina la grammatica di Laclau. Prendiamo le mosse dalla tesi secondo la quale ogni formazione discorsiva prevede la produzione di un esterno costitutivo-eccesso che, a sua volta, ne previene la sua totale realizzazione. Scrive Laclau: «The construction of any “inside” is going to be only a partial attempt to master an “outside” which will always exceed those attempts» (Laclau 2005a: 147-8). Come egli chiarisce più avanti, la costruzione di un interno nella forma della *totalità* ha seguito storicamente due vie principali (da non intendersi però come due alternative): si può infatti parlare o di una totalità dialettica hegelianamente intesa o di una totalità semiologica secondo il modello offerto da Saussure. Se la totalità dialettica è una totalità dispiegata storicamente (o, se si preferisce, diacronicamente) in cui i processi storici parziali sono sussunti sotto una medesima logica (quella dialettica, appunto), nel caso della totalità semiologica ci troviamo di fronte a un complesso differenziale di elementi cementati insieme in un sistema (inquadrabile sincronicamente) a partire dall’istituzione di un centro. In entrambi i casi – sia essa una totalità diacronica o sincronica – è prevista la produzione di un eccesso non immediatamente riconducibile all’interno e attraverso il quale la totalità in questione costituisce i suoi limiti (e, conseguentemente, la sua unità). Usando un’immagine lacaniana, Laclau paragona questo eccesso al *caput mortuum*, il residuo o scarto di un

processo di distillazione.⁵⁴ Il paragone ha la funzione di discernere questo tipo di eccesso dall'idea di molteplicità *onticamente* declinata. In quest'ultimo caso, infatti, l'idea sarebbe quella di una totalità che, in quanto non sufficientemente “svilupata”, è solo temporaneamente incapace di simbolizzare questo eccesso. In linea di principio, però, sarebbe possibile per il sistema sussumere tale complessità-eccesso nella misura in cui riuscisse a incrementare la sua complessità (in questo caso, a ripresentarsi sarebbe la logica del procedere dialettico che Laclau e Mouffe hanno da sempre cercato di mettere da parte). Nel caso dell'eterogeneità *strictu sensu*, invece, abbiamo a che fare con un eccesso *ontologicamente* declinato: si tratta della necessità propria di ogni sistema di *produrre* un eccesso-molteplicità che, prescindendo dalle sue capacità integrative, non è in linea di principio sussumibile. Come osserva Cacciatore, l'eterogeneità sociale «[n]on è riconducibile a un'unica rappresentazione», ma si può definire «solo attraverso ciò che rende possibile e impossibile qualsiasi commensurabilità sociale» (Cacciatore 2019: 105-6).

Qui si inserisce l'esame della costruzione marxiana della storia come totalità dialettica a partire dall'individuazione del sottoproletariato (*Lumpenproletariat*) come suo *caput mortuum*, ovvero come esterno non dialettizzabile.⁵⁵ Nella prospettiva marxiana, almeno nell'interpretazione di Laclau, la totalità “Storia” è sottomessa a un principio organizzatore che abbraccia tutti i suoi processi parziali: la relazione tra lo sviluppo delle forze produttive e il relativo sistema dei rapporti di produzione, il quale mette in moto il teatro della società attraverso l'insorgere di una serie di contraddizioni tra i due poli (a cui corrisponde un superamento di tipo dialettico). Tuttavia, questo interno – la Storia come sviluppo di forze produttive e rapporti di produzione (e, dunque, la Società nel suo sviluppo dialettico) – prevede la presenza-assenza di un eccesso sociale non riconducibile alle logiche della produzione: il sottoproletariato,

⁵⁴ Ricordiamo che il *caput mortuum* viene impiegato da Lacan per illustrare il Reale di “secondo ordine”, vale a dire il Reale come resto (o rimanenza) del processo di simbolizzazione. Nel suo insegnamento, infatti, l'ordine simbolico prevede sempre, attraverso le sue operazioni, la “produzione” di tale resto non ulteriormente simbolizzabile. Un punto che Lacan illustra, ad esempio, con le matrici alfa-numeriche (cfr. Fink 1995: 26-8, 153-72). È alla luce di queste coordinate teoriche che l'eterogeneità laclauiana prende forma.

⁵⁵ Nel suo esame del *Lumpenproletariat*, Laclau attinge al saggio di Peter Stallybrass dal titolo *Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat* (1990). Per un esame dei testi marxiani presi in considerazione da Stallybrass e Laclau in relazione alla questione dell'eterogeneità sociale, si veda Cacciatore (2019: 105-16).

appunto. Scrive Laclau: «the character of pure outsider of the *lumpenproletariat*, its expulsion from the field of historicity, is the very condition of possibility of a pure interiority, of a history with a coherent structure» (Laclau 2005a: 144). Se interrompessimo qui il ragionamento sarebbe per noi incomprensibile il modo in cui l'esterno costitutivo non-antagonistico – in questo caso incarnato dal *Lumpenproletariat* – previene l'interno dal costituirsi pienamente. A questa altezza, il momento della dislocazione sarebbe assente e avremmo semplicemente un esterno simbolicamente delineato; un oggetto che non costituisce un limite-impossibilità, un cortocircuito nel processo di oggettivazione (nel senso della *Schranke* kantiana). Se nel caso dell'esterno costitutivo antagonistico non avremmo difficoltà a individuare il momento dislocatore (il quale dipende da una *resistenza* antagonistica), nel caso della sua variante non-antagonistica, tuttavia, dobbiamo compiere un passo in più. Il punto cruciale risiede, per Laclau, nel momento in cui Marx mostra che ciò che caratterizza il sottoproletariato – ovvero la “distanza dai processi produttivi” e dunque dalle logiche della storia – si trova in realtà già da sempre all'interno della totalità che si costituisce a partire dalla sua ostracizzazione: è il caso dell'aristocrazia finanziaria. Di conseguenza, tale caratteristica (la distanza dai processi produttivi) non può essere considerata un semplice tratto distintivo del sottoproletariato, bensì un “elemento” *che contamina la struttura stessa dal suo interno*. Siamo così davanti a una messa in questione della distinzione interno/esterno che disloca – letteralmente “mette fuori posto” – i momenti interni della totalità. Difatti, ciò che interessa Laclau non è solo che Marx ed Engels postulino un “esterno” rispetto ai processi di sviluppo della produzione, bensì che finiscano per riconoscere che la distanza dal processo produttivo che caratterizza il *Lumpenproletariat* segna allo stesso modo i momenti interni della totalità “Storia”, come esemplificato dal caso dall'improduttività dell'aristocrazia finanziaria (cfr. Laclau 2005a: 144-5; 2014: 163-4).

A questo punto, la nostra ipotesi è quella di mettere a fuoco il concetto di “dislocazione” proprio a partire da questa idea di “eterogeneità *stricto sensu*” come sovversione dei limiti interno/esterno. Sulla scorta di Biglieri e Perelló, possiamo accostare (con una finalità puramente espositiva) tale straripamento di interno-esterno all'*extimità* (*extimité*) lacaniana (cfr. Biglieri & Perelló 2011: 60) e, analogamente, al perturbante (*Unheimlich*) freudiano, lì dove tanto l'esternalizzazione di una intimità,

quanto la rivelazione del carattere perturbante ed estraneo di un qualcosa appartenente alla sfera del familiare, segnalano una continuità tra interno/esterno tale da sfumarne i confini.⁵⁶ Allo stesso modo, con Žižek (e oltre Žižek), si potrebbe sostenere che l'esterno costitutivo è il “sintomo” – un segno che rimanda a qualcos'altro – o la “determinazione riflessiva” – una determinazione che “dall'esterno” rinvia a una qualità “interna” del soggetto –, non però di un elemento particolare della società (come Žižek sostiene), bensì dell'ordine sociale nel suo complesso (cfr. Žižek 1990: 253). Difatti, se Laclau sostiene che l'eterogeneità è un altro nome per designare il Reale in senso lacaniano (cfr. Laclau 2014: 164), non dobbiamo dimenticare che quest'ultimo non è un *oggetto* concettualmente delimitabile, ma un *limite* interno che si manifesta solo attraverso un cortocircuito nel processo di oggettivazione (cfr. Laclau 2014: 152).⁵⁷ Insomma, l'eterogeneità è un altro nome del negativo.

Pertanto, sembra si possa concludere che non sia il sottoproletariato in sé, nel suo senso letterale, a esaurire l'eterogeneità (il sottoproletariato ha infatti il suo referente). Piuttosto, l'eterogeneo è la presenza di ciò che, simbolicamente, il sottoproletariato incarna – ciò che nega la storia come processo di sviluppo produttivo – all'interno della stessa totalità che l'ha esorcizzato. L'eterogeneità è una complessità che, dall'interno di uno spazio omogeneo, resiste a ogni tipo di omogeneizzazione dialettica, prevenendo così la piena saturazione di tale spazio (Laclau 2005a: 152). Ed ecco perché, a giudizio di Laclau, è importante riconoscere che la distanza dalla Storia come relazione tra forze produttive e rapporti di produzione non è solo un tratto del sottoproletariato, ma – come mostra l'esempio dell'aristocrazia finanziaria – un qualcosa che penetra i confini stessi della totalità “Storia”. In definitiva: «any internality will always be threatened by a heterogeneity which is never a pure outside, because it inhabits the very logic of the internal constitution» (Laclau 2005a: 152-3). Sembra allora si possa concludere che, alla luce dell'eterogeneità, la dislocazione è essenzialmente (auto-)decostruzione. In tale prospettiva, alla luce delle categorie di “eterogeneità” e “dislocazione”, la teoria dell'esterno costitutivo di Laclau pare demarcarsi dalle critiche di chi, come Norval, legge in essa l'impossibilità di pensare

⁵⁶ Decidiamo, tuttavia, di non seguire le studiose nella scelta di legare l'eterogeneità laclauiana alla questione lacaniana del *surplus-jouissance* (cfr. Biglieri & Perelló 2011: 56-61).

⁵⁷ E, probabilmente, quel Reale di “secondo ordine” al quale facevamo riferimento nella n. 54.

la contaminazione tra interno ed esterno (cfr. Norval 1997: 71). Vale a dire, l'argomento secondo il quale decostruzione ed esterno costitutivo siano in contraddizione. Piuttosto, dovremmo affermare l'esatto opposto: *non c'è decostruzione senza esterno costitutivo*. È solo perché vi è una polarizzazione che la contaminazione può operare in modo decostruttivo.

Abbiamo così tutti gli elementi per comprendere perché una totalità è dislocata nella misura in cui dipende da un esterno costitutivo (non antagonistico) che ne ostacola la sua piena riconciliazione: non perché questo esterno abbia bisogno di *resistere* (storicamente, discorsivamente) ai processi (storici) attraverso cui l'interno procede alla sua piena realizzazione (saremmo già in presenza di una relazione antagonistica), bensì perché ogni tentativo di costituire una totalità (sia essa chiamata "Storia", "Società", "Occidente", ecc.) prevede la costruzione di limiti che si propongono l'impossibile compito di arginare, relegare, in un esterno qualcosa di non-arginabile, non-relegabile, in senso risolutivo: ciò che a questo punto possiamo anche indicare con "indeterminatezza", "contingenza", "logica differenziale", "dispersione", "dislocazione", "negativo", ecc. Dunque, per la dislocazione vale lo stesso discorso che siamo soliti fare per decostruzione: sebbene si possa pensare che esista un soggetto della decostruzione (nella teoria del discorso, questo soggetto coinciderebbe, in parte, con la figura dell'antagonista), questa è in realtà *già da sempre all'opera*. Solo così la dislocazione può essere pensata come costitutiva. Per usare le parole di Laclau: «The ambiguity and incompleteness of the structure is conceived, not as the result of the empirical impossibility of its specific coherence being fulfilled, but as something which "works" within the structure from the beginning» (Laclau 1990: 29).

2.3.2 I volti della dislocazione: temporalità, possibilità, libertà e irregolarità del sociale

Chiarito questo punto, conviene tornare al modo in cui Laclau presenta la dislocazione in *New Reflections*. Qui il concetto viene accostato, da un lato, alle dimensioni della temporalità, della possibilità e della libertà (cfr. Laclau 1990: 39-45) e, dall'altro, all'idea di "irregolarità del sociale" (*unevenness of the social*) – mutuata a sua volta dalla teoria dello "sviluppo diseguale e combinato" di Trotskij (cfr. Laclau

1990: 46-51, 96). Riteniamo che i concetti di “temporalità” e “irregolarità (del sociale)” costituiscano dei canali privilegiati attraverso i quali esplorare le implicazioni del concetto di “dislocazione” alla luce di quanto discusso sinora.

Prendiamo le mosse dal primo dei due. Laclau afferma che la dislocazione è la vera forma della temporalità, intendendo quest’ultima come l’*esatto opposto* dello spazio (cfr. Laclau 1990: 41-2). Qui, “spazio” è e non è inteso in continuità con l’idea tradizionale di “spazio fisico”.⁵⁸ Non lo è nella misura in cui, per Laclau, si dà spazio anche all’interno del tempo comunemente inteso. Ad esempio, il cosiddetto tempo circolare tipico di certe comunità contadine, così come il tempo progressivo teleologicamente orientato sono, per lui, tutti casi di temporalità spazializzata. Questo perché “spazio” si riferisce a ogni tipo di ripetizione riconducibile a una legge strutturale: esso è essenzialmente simbolizzazione (spazializzazione) o ciò che è stato sottomesso a quest’ultima (spazio) (cfr. Laclau 1990: 41).⁵⁹ In breve: «spatiality means coexistence within a structure that establishes the positive nature of all its elements» (Laclau 1990: 69). Si tratta di ciò che precedentemente abbiamo visto rientrare nell’ambito della necessità, ovvero l’articolazione di differenze all’interno di una struttura relazionale che aspira a una chiusura risolutiva. La temporalità rappresenta, in tal senso, la logica della contingenza che, dall’interno, impedisce la chiusura dello spazio simbolico in quanto chiusura *risolutiva*. Insomma, la relazione di mutua sovversione fra logica della necessità e logica della contingenza si ripresenta ora nella tensione irriducibile fra spazio e tempo, simbolizzazione e dislocazione. *Mutatis mutandis*, nella misura in cui non possiamo avere un’inflazione indefinita della logica

⁵⁸ Dal momento che ci concentreremo sulla discontinuità tra “spazio” laclauiano e “spazio fisico”, qui ricordiamo velocemente che la continuità tra i due dipende dal fatto che, secondo Laclau, l’ultimo partecipa della concezione più ampia di spazialità intesa come “ripetizione” (e che evidenzieremo a breve).

⁵⁹ Laclau porta l’esempio del gioco del rochetto (o *Fort/Da*) analizzato da Freud nel conteso della coazione a ripetere (cfr. Freud [1920] 2003: 35-50). Qui, simbolizzando l’assenza della madre, il bambino istituisce un gioco in cui si succedono due movimenti: quello dell’allontanamento dell’oggetto (a cui corrisponde la parola “fort”) e quello del suo avvicinamento (a cui corrisponde la parola “da”). Ecco che si viene a creare una relazione di successione tra i due elementi, i quali diventano momenti (quello del dell’allontanamento e dell’avvicinamento) di una successione più ampia (il gioco del *Fort/Da*) e che, dunque, risulta essere “predicibile” in quando successione reiterata. In questo senso, l’allontanamento e l’avvicinamento non sono presi nella loro singolarità – non sono intesi come eventi autonomi – ma come momenti di una successione in cui un momento rimanda all’altro e viceversa: si tratta di eventi simbolizzati (cfr. Laclau 1990: 41).

della contingenza, allo stesso modo non possiamo parlare di temporalizzazione assoluta:

«While we can speak of the hegemonization of time by space through repetition), it must be emphasized that the opposite is not possible: time cannot hegemonize anything, since it is a pure effect of dislocation. The ultimate failure of all hegemonization, then, means that the real – including physical space – is in the ultimate instance temporal» (Laclau 1990: 42).

Accanto a questo, un altro modo in cui Laclau presenta la temporalità è mettendola in relazione con il concetto di “sedimentazione” – con il quale quello di “spazio” intrattiene un rapporto di continuità logica. Come vedremo meglio nel corso della seconda parte, in *New Reflections* Laclau suddivide il processo di formazione dell’oggettività sociale in tre momenti: istituzione, sedimentazione e riattivazione (cfr. Laclau 1990: 33-6).⁶⁰ Il momento istitutivo – quello che chiama “istituzione originaria” (*original institution*) – coincide con il momento della repressione di opzioni storiche similmente viabili a vantaggio di quelle che andranno poi a comporre il tessuto sociale. È il momento dell’istituzione dei limiti discorsivi attraverso la produzione di un *esterno costitutivo*. Conseguentemente, è anche il punto in cui la contingenza radicale, su cui poggia l’oggettività del sociale, si rende ostensibile: l’oggettività del sociale appare non come un’immediatezza, bensì come il frutto di processi di mediazione. Difatti:

«to reveal the original meaning of an act, then, is to reveal the moment of its radical contingency – in other words to reinsert it in the system of real historic options that were discarded – [...]: by showing the terrain of the original violence, of the power relation through which that instituting act took place» (Laclau 1990: 34).

⁶⁰ La distinzione tra sedimentazione e riattivazione, come spiega Laclau, è mutuata dall’Husserl della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* ([1959] 1972: 380 e sgg.).

Tuttavia, ogni atto istitutivo tende a far svanire ogni traccia di contingenza radicale presentando l'ordine sociale così istituito come una presenza oggettiva. Questo è il momento della sedimentazione:

«Insofar as an act of institution has been successful, a “forgetting of the origins” tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the instituted tends to assume the form of a mere objective presence. [...] Objectivity is thus constituted merely as presence» (Laclau 1990: 34).

Considerato questo, è possibile affermare che la sedimentazione è una forma della spazializzazione. Scrive Laclau: «The spatialization of the event's temporality takes place through *repetition*, through the reduction of its variation to an *invariable* nucleus which is an internal moment of the pre-given structure» (Laclau 1990: 41; corsivo nostro). In un senso analogo opera il processo di sedimentazione delle pratiche che costituiscono il campo dell'oggettività sociale, ossia attraverso la ripetizione o routinizzazione del momento istitutivo.⁶¹ Difatti, se la sedimentazione emerge dalla ripetizione del momento istitutivo, è proprio tale iterazione a generare lo spazio. Ciò comporta che, se l'oggettività del sociale è il risultato del processo di istituzione-sedimentazione e quest'ultimo coincide con la spazializzazione degli eventi, il campo dell'oggettività sociale combacia con il campo della spazialità: «social objectivity is by nature spatial» (Marchart 2018: 94). Detto ciò, comprendiamo perché Laclau presenti la dislocazione come la forma autentica della temporalità: quest'ultima è ciò che dall'interno dell'oggettività del sociale ne sovverte la sua piena e definitiva cristallizzazione. Un rischio ermeneutico è, a questo punto, quello di interpretare la dislocazione in termini *strettamente* “evenemenziali”, ovvero come un *evento* o *crisi* che scuote la regolarità di una struttura.⁶² Il fatto stesso che Laclau presenti il concetto

⁶¹ Una ripetizione che, come mette in evidenza Howarth, andrebbe letta secondo la derridiana “logica dell'*iterabilità*”, ossia, in breve, secondo il mescolarsi di continuità e discontinuità (cfr. Howarth 2004: 269).

⁶² Un esempio di questa lettura lo offre Howarth, allorché individua la dislocazione in quelle *crisi* o *eventi* che non possono essere rappresentati all'interno di un determinato ordine discorsivo e che, pertanto, squotono l'ordine simbolico (cfr. Howarth 2004: 261).

di “dislocazione” in relazione a quello di “temporalità” (e, in un certo senso, in relazione a quello di “sedimentazione”) potrebbe spingerci a sposare questa interpretazione. Ed è lui stesso, infatti, a parlare di “evento” in relazione alla dislocazione: «only the dislocation of the structure, only a maladjustment which is spatially unrepresentable, is an event» (Laclau 1990: 42). In questa prospettiva, Marchart evidenzia quanto segue: «*Seen from the perspective of the sedimented structures of the social*, dislocation is perceived as an *event* that cannot be integrated into the horizon of expectation: is something we did not expect and which therefore threatens the sedimented routines and process of social institutions» (Marchart 2018: 94, corsivo nostro).

Tuttavia, come abbiamo chiarito poc’anzi, limitare la dislocazione all’idea di “evento” comporta metterne in pericolo la sua natura costitutiva rispetto all’oggettività del sociale, giacché un *evento* è per definizione qualcosa di non-costitutivo (lo è, però, la sua possibilità). Piuttosto, dovremmo concludere che l’evento dislocatore – sia esso di natura sociale (come nel caso dell’antagonismo), sia esso non immediatamente riconducibile a fonti sociali (come nel caso di una catastrofe naturale) – non fa che *riattivare* o mostrare la dispersione, la contingenza (dunque la dislocazione *stricto sensu*) che *già da sempre* abita il cuore dell’oggettività del sociale.⁶³ Come giustamente nota Howarth, in *New Reflections* possiamo individuare due usi di “dislocazione” da parte di Laclau: il primo, ne fa una categoria ontologica – assimilabile all’idea heideggeriana di “gettatezza” (*Geworfenheit*) – intendendo la dislocazione come un quasi-trascendentale (nella misura in cui è allo stesso tempo condizione di possibilità e impossibilità del sociale), qualcosa di costitutivo, dunque, che permea la società ed è già-da-sempre-presente; il secondo, ne fa, invece, una categoria ontica – assimilabile all’idea heideggeriana di “evento” (*Ereignis*) – nella misura in cui la dislocazione è pensata (in termini evenemenziali) come l’irruzione di un qualcosa di irrepresentabile che sconvolge l’ordine simbolico e ne rivela la contingenza (cfr. Howarth 2004: 268).

⁶³ Ed ecco perché Marchart precisava, nel passaggio poc’anzi menzionato, che la dislocazione può essere *esperita in quanto* “evento”. Tale lettura della dislocazione ci pare includere tra le sue righe il seguente: la dislocazione non coincide con l’evento stesso, ma è senz’altro attraverso quest’ultimo che essa viene percepita (cfr. Marchart 2007: 140).

In risposta, Laclau chiarisce la relazione tra le due dimensioni affermando che, se un evento dislocatore è possibile, lo è proprio perché la dislocazione è costitutiva. Vale a dire: la dislocazione, intesa come carattere costitutivo del sociale, è la condizione di possibilità dell'emergere di eventi dislocatori particolari, i quali, nel loro "avvenire", rivelano l'impossibilità dell'ordine simbolico (ossia la dislocazione nella sua accezione ontologica):

«[T]hrownness does not only show what there is, the givenness of a situation, but also the constitutive fractures of that givenness. We can refer to these fractures – or dislocations – as the traces of contingency within the necessary. It is because these traces are not something "added" but are constitutive of thrownness as such that an "event of Being" is at all possible» (Laclau 2004: 324).

Questo è un punto che emerge in modo più nitido nel momento in cui Laclau descrive il terzo momento della costituzione dell'oggettività del sociale, quello della *riattivazione* (cfr. Laclau 1990: 34-5). Abbiamo visto come la società non sia altro che il frutto di processi di sedimentazione, ovvero di cristallizzazione di una data conformazione discorsiva che, in tal senso, viene ad assumere la forma di una presenza oggettiva in cui ogni traccia di contingenza viene occultata. Ma ciò che vale per la logica della necessità e per la dimensione simbolica dello spazio è valido anche per la sedimentazione: questa non potrà mai essere assoluta. Ogni tentativo di eliminare la contingenza e costituire una pura presenza è un compito impossibile: «If objectivity is based on exclusion, the traces of that exclusion will always be somehow present» (Laclau 1990: 34). Ma il fatto che la contingenza e la dispersione siano dimensioni mai completamente eliminabili non significa che queste siano anche immediatamente *visibili*. Il momento della riattivazione indica precisamente questo: il punto in cui la contingenza radicale, la dispersione, la dislocazione, il negativo – che sono già-da-sempre alla base dell'oggettività sociale (e che questa maschera) – si rendono manifeste. Come spiega Laclau: «Reactivation does not therefore consist of returning to the original situation, but merely of rediscovering, through the emergence of new antagonisms, the contingent nature of the so-called "objectivity"» (cfr. Laclau 1990: 34-5).

Pertanto, antagonismo sociale e dislocazione continuano a essere strettamente interconnessi, giacché l'esperienza della frattura antagonistica è *una* delle esperienze attraverso le quali i limiti del sociale si manifestano. È con queste lenti che possiamo leggere (retroattivamente) la nota affermazione contenuta in *Hegemony and Socialist* secondo la quale: «Antagonism, far from being an objective relation, is a relation wherein the limits of every objectivity are shown – in the sense in which Wittgenstein used to say that “what cannot be said can be shown”» (Laclau & Mouffe 1985: 122). L'antagonismo non genera (nel senso assoluto di “esserne la causa prima”) la dislocazione, bensì la *mostra* (nel senso che contribuisce anche a riprodurla).⁶⁴ È per questo che abbiamo proposto di interpretare la dislocazione come una *forma della dispersione*. In quest'ottica, il negativo e la contingenza non si danno separatamente dalla questione della molteplicità. Tuttavia, come più volte abbiamo sottolineato, il problema della molteplicità in questo contesto non è epistemologico bensì ontologico. Ed ecco perché Laclau fa coincidere dislocazione e irregolarità del sociale (*social unevenness*). Potremmo dire che il principio derivato da Trotskij della diseguaglianza o disomogeneità del sociale, inteso nel suo senso più profondo, non comporta che questo: il primato della differenza-dispersione. Ritornando al rapporto tra eterogeneità e dislocazione, possiamo finalmente offrire un quadro riassuntivo: se ogni formazione discorsiva prevede la costruzione di un *esterno costitutivo*, il negativo, che in questo modo l'articolazione argina – ma che è allo stesso tempo sua condizione di possibilità – è ciò che possiamo accostare alla differenza (*différance*) o *traccia originaria* derridiane. Solo questa coincide con il profilo di un negativo costitutivo che opera dall'interno e che viene simbolicamente arginato in un esterno costitutivo che, in quanto tale, ne diviene, per così dire, il “portatore”. Dislocazione, dunque, è il nome dell'indeterminatezza che è *già-da-sempre operante* dall'interno della struttura e che la dislocazione come evento – sia esso nella forma della lotta antagonistica o derivante da fonti non sociali – porta in primo piano. Sorge a questo punto un nuovo interrogativo: procedendo in questo modo non stiamo forse rendendo superfluo il momento dell'esclusione? La risposta è negativa. Il momento dell'esclusione è anzi imprescindibile: «Every “society” constitutes its own forms of rationality and

⁶⁴ Possiamo dunque continuare a sostenere che l'antagonismo è (una) “fonte” di dislocazione, ma solo in un senso ristretto, vale a dire non-assoluto.

intelligibility by dividing itself; that is, by expelling outside itself any surplus of meaning subverting it» (Laclau & Mouffe 1985: 137). O, alla luce di quanto detto sin qui, dovremmo precisare che ogni tentativo di esclusione è sempre un tentativo di costruzione di un *surplus* in termini di sovversione. Bisogna domandarsi: che ruolo ha in tutto questo la costruzione di un *esterno costitutivo*? Sembra che si possano riassumere i successivi sviluppi di Laclau nel modo seguente: all'esterno costitutivo è demandato il compito di assorbire tutta la contingenza così *esorcizzata*. Abbiamo visto con gli esempi dei “popoli senza storia” di Hegel e del *Lumpenproletariat* di Marx ed Engels che si tratta di casi in cui la costruzione di una totalità (la Storia, la Società, ecc.) comporta l'espulsione della contingenza dai suoi confini per arginarla in uno spazio socialmente delimitato. Tuttavia – e qui sta il punto – l'espulsione della contingenza è l'*espediente* sul quale si regge la costruzione del sociale, giacché essa continua a operare dall'interno in quanto ne rappresenta la condizione di possibilità.⁶⁵ È come se avessimo due livelli di esclusione discorsiva non isolabili l'uno dall'altro: da una parte, un'esclusione ontica che ha un referente storico individuabile (come nel caso del *Lumpenproletariat*); dall'altra, un'esclusione ontologica, non di un elemento particolare, bensì di ciò che in assoluto nega la possibilità della società in generale: quello che, insieme, i termini “dislocazione”, “irregolarità”, “contingenza”, “dispersione”, “indeterminatezza”, “eterogeneità”, “negativo” tentano di segnalare. In questa prospettiva, l'eccesso ontico non fa che divenire il simbolo attraverso il quale la totalità esorcizza (simbolicamente, appunto) ciò che ne impedisce la piena realizzazione. Insomma, potremmo dire che l'esterno costitutivo diviene così una *sineddoche*: una parte (un negativo particolare) a cui viene demandato il compito di rappresentare il tutto del negativo.⁶⁶

⁶⁵ Si potrà argomentare che non è logicamente inconsistente pensare che esistano formazioni discorsive che, invece di arginare la contingenza, eliminino dal loro orizzonte ogni traccia di necessità. Pensiamo, ad esempio, a quello che siamo soliti definire “discorso postmoderno”. In questo caso, cambia il contenuto, ma non la struttura generale: l'elemento che “minaccia” dall'interno, e che contemporaneamente viene “arginato”, consiste nella necessità. Optare per l'uno o per l'altro dipende, in parte, dalle circostanze storiche (dalle strutture discorsive sedimentate).

⁶⁶ Questo, almeno, pare suggerirci il modo in cui Laclau annoda insieme “dislocazione” e “irregolarità (disomogeneità) del sociale”. Ci teniamo a precisare che si tratta di una pista ermeneutica che, sebbene abbiamo deciso di riportare, si trova, al momento, in uno stato embrionale dal quale, in questa sede, non possiamo fare uscire. Approfondirla/svilupparla richiederebbe, infatti, uno spazio a parte.

Detto ciò, non ci rimane che esplorare le altre due modalità attraverso le quali la dislocazione si manifesta: la possibilità e la libertà. Prendendo in considerazione il primo termine, Laclau distingue la possibilità in senso aristotelico (o possibilità in senso debole) dalla possibilità *radicale* (o in senso forte), la quale viene identificata con la possibilità autentica (*authentic possibility*). La possibilità aristotelica è concepita a partire dall'idea di "movimento", vale a dire secondo il modello della transizione dalla potenza all'atto: la possibilità consiste nell'attualizzazione di ciò che è in potenza. Secondo Laclau, se seguiamo Aristotele nella sua definizione di *movimento* (inteso come paradigma di ogni *cambiamento*), il passaggio dalla potenza all'atto dev'essere pensato attraverso la categoria di *telos*: in questo senso, il movimento consiste in un cambiamento orientato da uno scopo (*telos*), ossia uno *sviluppo*. Laclau definisce *spaziale* questa concezione di possibilità nella misura in cui essa è sempre una possibilità "prevista" dalla struttura. La possibilità autentica (o radicale), al contrario, è propria di ciò che non può essere ricavato a partire da premesse strutturali. Essa sfugge alle categorie di *telos* e di *sviluppo*. Lungi dal costituire una figura *spaziale*, la possibilità radicale si colloca dalla parte della *temporalità*. Quando Laclau afferma «dislocation is the very form of possibility», "possibilità" è da intendersi proprio in quest'ultimo senso. E se la possibilità radicale aperta dalla dislocazione è ciò che non può essere previsto dalla struttura, se in questo caso la struttura non può fornire il principio della sua stessa trasformazione, è precisamente perché con la dislocazione è la struttura stessa a *tremare* (*trembler*).⁶⁷ La possibilità radicale, contrariamente a quella debole, è sempre una possibilità al plurale (*possibilities*):

⁶⁷ Il riferimento qui è Jean-Luc Nancy e alla sua "inquietudine del negativo" (cfr. Nancy 1998). Per una lettura comparata di "tremore" e "dislocazione" rinviamo a Marchart (2018: 103 e sgg.). Più in generale, sui presupposti teorico-ermeneutici sui quali Marchart fonda tale operazione, vd. Marchart (2007).

«with dislocation there is no *telos* which governs change [...] because structural dislocation is constitutive, the dislocated structure cannot provide the principle of its transformations. The dislocated structure thus opens possibilities of multiple and indeterminate rearticulations for those freed from its coercive force and who are consequently outside it. And the very possibility of this dislocation reveals the character of *mere possibility* of the articulatory ensemble forming the structure before dislocation» (Laclau 1990: 42-43).

Strettamente connesso a quest'ultimo punto vi è il rapporto fra dislocazione e libertà, rispetto al quale Laclau mostra in che modo l'introduzione della negatività radicale consenta di muoversi al di là della classica alternativa fra strutturalismo e esistenzialismo. Da una parte, troviamo l'idea secondo la quale il soggetto è interamente determinato dalla struttura («it is not me who is speaking, but the structures which are speaking through me»): qui la totale libertà del soggetto (la sua auto-determinazione) coincide con la totale determinazione da parte della struttura. Dall'altra, l'idea esistenzialista di un soggetto condannato ad agire in senso assoluto, ossia slegato da ogni determinazione strutturale. Se si muove dall'idea di totale determinazione del soggetto da parte della struttura, l'interrogativo diviene il seguente: «what happens if the structure I am determined by does not manage to constitute itself, if a *radical* outside – which does not share a common measure or foundation with the inside of the structure – dislocates it?» (Laclau 1990: 43-4). In questo caso – continua Laclau – il soggetto sarà capace di autodeterminarsi, non perché non vi sia alcuna determinazione strutturale (come vuole l'esistenzialismo), ma perché la struttura stessa (in quanto oggetto impossibile) è incapace di determinare in modo assoluto: l'autodeterminazione del soggetto diviene così un processo parziale che altro non è se non il volto rovesciato della parziale capacità della struttura di costituirsi in quanto totalità piena. Essendo il frutto della dislocazione, per Laclau la libertà mantiene i connotati traumatici che a essa gli attribuisce l'esistenzialismo, sebbene per ragioni teoriche differenti: «The freedom thus won in relation to the structure is therefore a traumatic fact initially: I am *condemned* to be free, not because I have no structural identity as the existentialists assert, but because I have a *failed* structural identity»

(Laclau 1990: 44). Così intesa, l'autodeterminazione soggetto (nel quale la sua libertà si esprime) è lungi dal coincidere con la realizzazione di un'essenza che la struttura impedirebbe di realizzare (e che la dislocazione permetterebbe di realizzare): essa si esprime nei processi parziali di identificazione. La soggettività – analogamente a ciò che può dirsi della società – non esiste: a esistere, invece, sono sempre e solo processi di soggettivazione parziali (il corrispettivo del *sociale*) in cui la libertà autentica trova il suo spazio.⁶⁸

Cerchiamo adesso di tirare provvisoriamente le fila. Il punto che qui ci interessa evidenziare concerne la rappresentazione del sociale alla luce della *costitutività* del negativo nelle sue varie dimensioni. Ciò che in questo modo si profila è, nelle stesse parole di Laclau e Mouffe, una concezione non-oggettivista e non-essenzialista di società. Si tratta, se vogliamo, del principale senso da conferire all'idea secondo la quale nella teoria post-strutturalista del discorso il punto risiede nel rovesciare la proposizione “il discorso è sociale” in “il sociale è discorsivo”: se il sociale condivide le medesime proprietà ontologiche del discorso (il sociale è discorsivo) e se quest'ultimo (in senso derridiano) non è che, in primo luogo, assenza di un significato trascendentale – con tutto ciò che abbiamo visto derivare da questa premessa –, l'oggettività del sociale non può che mostrare tale volto di costitutiva manchevolezza. In particolare, Laclau individua quattro caratteristiche principali delle relazioni sociali che derivano direttamente dalla tesi dell'ineliminabilità del negativo: esse sono la contingenza radicale, il potere, il primato del politico e la storicità radicale (cfr. Laclau 1990: 26-39). L'oggettività del sociale, ciò che assume la forma di una pura presenza (di un'immediatezza), non è che il frutto di mediazioni discorsive: in quanto processo di sedimentazione, essa riposa sulla dissimulazione del negativo che la innerva. È al momento istitutivo – al momento politico, dal quale dipende l'istituzione di relazioni

⁶⁸ Si può apprezzare, nei passaggi di *New Reflections* dedicati al rapporto tra soggettivazione, dislocazione e libertà, l'eco della critica žižekiana all'idea di “posizione soggettiva” difesa da Laclau e Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*.

di potere-esclusione – che viene demandato il compito di rendere *visibile* questo negativo: è qui che l’antagonismo, la contingenza e la dislocazione sono messi in primo piano.

Rimane in sospeso l’interrogativo circa il rapporto tra la negatività che abita il cuore del sociale e le sue figure ontiche (antagonismo, dislocazione, eterogeneità). Questione a sua volta non separabile dalla natura anfibia di antagonismo, dislocazione ed eterogeneità, i quali rimangono contesi fra le connotazioni ontica e ontologica. Alla luce di quanto esposto (e nonostante le ambiguità del testo laclauiano), ci pare plausibile escludere almeno una possibilità: l’impossibilità della società non può dipendere né dall’antagonismo sociale né dislocazione presi nella loro dimensione ontica e/o evenemenziali. Essi non possono essere, di per sé, *sinonimi* del negativo in senso ontologico. Difatti, nella loro dimensione ontica, una determinata risposta discorsiva a una dislocazione (antagonismo sociale) o a un evento destabilizzante (dislocazione) costituiscono, a rigor di termini, elementi contingenti: una dislocazione non necessariamente conduce a una risposta antagonistica (come abbiamo visto, pensare il contrario è per Laclau un residuo del pensiero dialettico), così come un evento dislocatore, a rigor di termini, non può essere un elemento necessario (accettare la contingenza radicale sembra comportare questo). Piuttosto, per Laclau sembra essere vero l’opposto: se l’antagonismo sociale e la dislocazione sono *possibilità* già-da-sempre-presenti, è proprio perché la società è già-da-sempre impossibile. Antagonismo e dislocazione sono sì costitutivi, ma in quanto possibilità sempre presenti – lì dove “possibilità” (nel senso radicale che Laclau conferisce al termine) andrebbe declinata in ogni caso al plurale (vale a dire: *più di una* possibilità).⁶⁹ È in tal senso che antagonismo sociale e dislocazione possono dirsi figure del negativo: essi

⁶⁹ Scrive Laclau: «[W]ith dislocation there is no *telos* which governs change; possibility therefore becomes authentic possibility, a possibility in the radical sense of the term. This means that there must be *other* possibilities, since the idea of a single possibility denies what is involved in the very concept of possibility. because structural dislocation is constitutive, the dislocated structure cannot provide the principle of its transformations. The dislocated structure thus opens possibilities of multiple and indeterminate rearticulations for those freed from its coercive force and who are consequently outside it. And the very possibility of this dislocation reveals the character of *mere possibility* of the articulatory ensemble forming the structure before dislocation» (Laclau 1990: 42-3). Ecco perché, se l’antagonismo è *una* possibilità articolatoria fra altre, essa non può essere il risvolto necessario, *la* possibilità (al singolare), della dislocazione (come invece pare leggersi in *Hegemony and Socialist Strategy*).

segnalano – mostrano (in senso wittgensteiniano) – un'impossibilità costitutiva difficilmente circoscrivibile.

Un discorso diverso sembra possibile nel caso dell'eterogeneità sociale. Nel momento in cui viene considerata come forma generale dell'esclusione – vale a dire come produzione di un *esterno costitutivo* –,⁷⁰ essa diviene costitutiva del sociale nel senso che gli è sempre-presente, non come possibilità, bensì come *condizione di possibilità-impossibilità*. Il fatto che il sociale (come vedremo meglio nella seconda parte) si istituisca mediante la produzione discorsiva di un esterno costitutivo (un resto, un *caput mortuum*) è un qualcosa che appartiene alla sua stessa struttura, non una semplice possibilità. E per Laclau la dislocazione nella sua dimensione ontologica e costitutiva – come dislocazione già-operante – sembra dipendere proprio dal fatto dell'esclusione e dalla presenza di un'eterogeneità. Come leggiamo in *New Reflections* (in un passaggio che mostra tutte le ambiguità poc'anzi segnalate): «the dislocation we are referring to is not one of a machine that has broken down because of the maladjustment of one of its components. We are dealing with a very specific dislocation: one that stems from the presence of antagonistic forces» (Laclau 1990: 40). Qui, tuttavia, sembra che “forza antagonista” debba essere assunto nel senso generale di eterogeneo ed esterno costitutivo *articolabile* in senso antagonistico. Se la nostra lettura non è eccessivamente fuori strada, è possibile concludere che l'impossibilità della società (la dislocazione in senso ontologico) dipenda in ultima istanza dalla costante presenza dell'antagonismo come *possibilità* ineliminabile. Possibilità a sua volta assicurata (nel senso di fissata stabilmente) dal modo stesso in cui il sociale si riproduce discorsivamente, vale a dire mediante processi di esclusione. Insomma, l'ineliminabile *presenza* dell'eterogeneo è garante dell'ineliminabile *possibilità* dell'antagonismo e della dislocazione assunti nel loro senso ontico. La società come totalità compiuta è possibile solo a patto di eliminare una volta per tutte

⁷⁰ E di cui l'antagonismo è una *specie*, nel senso che non tutte le forme di esclusione attraverso le quali il sociale viene istituito sono necessariamente antagonistiche o, al limite, possono esserlo solo se “antagonismo” viene “alleggerito” dalle sue determinazioni ontiche specifiche quali resistenza, lotta, costruzione di un nemico, ecc. rendendolo così sinonimo di “esclusione”. Bisognerebbe qui richiamare ancora una volta il fatto che: «[t]here is already a discursive organization in constructing somebody as an enemy which involves a whole technology of power in the mobilization of the oppressed» (Laclau 1999: 9).

queste *possibilità* (solo a patto di renderle *impossibili* in un senso radicale). Ma questo, a ben vedere, è impossibile.

Solo un dubbio rimane da chiarire a questo punto: se l'esterno costitutivo non è necessariamente declinabile in termini antagonisti, non dobbiamo forse mettere da parte l'idea del primato del politico sostenuta con forza da Laclau e Mouffe? Possiamo abbozzare una risposta replicando ancora una volta negativamente. Il momento politico non può essere ridotto al momento della pura lotta antagonistica, il momento della lotta-resistenza. Esso ne è un aspetto centrale, ma che deve essere fatto valere sul piano prescrittivo. In tal senso, sebbene siamo in accordo con le premesse dell'argomento di Allan D. Hansen, non condividiamo le conclusioni che ne deriva, ovvero che una volta dimostrata la priorità ontologica di dislocazione ed eterogeneità rispetto all'antagonismo sociale non è più possibile sostenere il primato ontologico del politico:

«I want to argue, first, that antagonism is not a deepening of dislocation, but a specific “ontic” way of dealing with the experience of a prior negativity and, second, to point out that the consequence for the political is that its ontological primacy cannot be maintained»
(Hansen 2014: 290).

Infatti, il momento istitutivo tramite il quale vengono istituiti limiti di una formazione discorsiva è anch'esso un momento politico. Questo perché il momento della lotta e della resistenza antagonistica non è l'unica performance politica possibile. Il momento istitutivo (l'atto di decisione su un terreno indecidibile) è altrettanto politico nella misura in cui comporta l'instaurazione di relazioni di potere. Per dirla con Žižek, non perché la relazione è asimmetrica vuol dire che essa sia meno politica, poiché politica non è semplicemente una relazione simmetrica in cui si contrappongono oppressore e oppresso. Che esista una forma di esclusione non antagonistica (e tuttavia politica), e che l'antagonismo sia un risvolto discorsivo successivo e contingente, è infatti indicato nell'esempio del discorso occidentale sull'Oriente di *New Reflections* che abbiamo commentato precedentemente e che ora vale la pena analizzare per intero:

«several recent studies have shown how the “East” is simply the result of the orientalist discourse of the Western academics. The unification of India, China and the Muslims world into a single entity can only be performed by establishing an equivalent relationship between the cultural characteristics of those peoples, a link that is based on the simple negative fact that none of them is Western. But it is important to point out that this unification does not just take place in Western books. Insofar as its overriding discourse is embodied in the forms and institutions that have dominated the course of Western penetration of the Third World, the equivalence imposed by them will end up creating “oriental” identities that will, at the moment of anti-colonialist rebellion, inevitably turn upside down the hierarchy of Western value» (Laclau 1990: 32).

Ciò che ci interessa notare del passaggio appena menzionato è che la costruzione dell'esterno costitutivo “Oriente” non comporta necessariamente la creazione di una relazione antagonistica, la quale è il risultato di un'articolazione discorsiva successiva, ovvero di una “reazione” (nella forma della resistenza) a una situazione di esclusione-subordinazione che inscena un teatro di lotta. Difatti, possiamo immaginare, senza entrare in contraddizione, un'altra alternativa: una sottomissione volontaria senza alcuna resistenza. Ma, a rigor di logica, dobbiamo anche precisare che l'esclusione non è necessariamente legata all'idea di subordinazione. Anche in questo caso, non è logicamente – lo è solo storicamente – impossibile affermare che l'esclusione possa avvenire secondo il registro dell'esaltazione: un'auto sottomissione nei confronti dell'Oriente. In tutti questi casi, però, ciò che importa sottolineare è che, sebbene sottomissione o esaltazione siano registri strettamente discorsivi da situare sul piano ontico, il linguaggio della contrapposizione subordinata inerente le relazioni di potere è non-aggirabile e, pertanto, costitutiva.⁷¹

⁷¹ Anche in questo caso, di fronte a questioni così pressanti, non si può che (dati gli scopi e le circostanze del presente lavoro) offrire suggestioni di argomenti che andrebbero sviluppati in sedi appropriate. Ci limitiamo così a segnalare almeno un punto: la *non univocità* delle premesse teoriche di una teoria discorsiva del sociale, vale a dire *le* possibilità (dunque in un senso radicale) che essa spalanchi.

PARTE SECONDA

Unità nella dispersione: discorso, egemonia e ideologia

The category of totality cannot be eradicated but that, as a failed totality, it is a horizon and not a ground

Laclau, On Populist Reason, 71

Capitolo 3

Per un inquadramento storico-intellettuale della relazione di mutua sovversione

3.1 Introduzione

Nell'espone quelle che abbiamo definito le "figure del negativo", abbiamo privilegiato un approccio ontologico-formale alla questione del sociale. Ora, vorremmo dare a quelle formule e a quegli argomenti un contenuto, per così dire, "determinato".⁷² Non a caso è rimasta in sospeso la questione del post-marxismo (nel duplice senso di *post-marxismo* e *post-marxismo*) di Laclau e Mouffe. In gran parte, esplorare quest'ultimo aspetto significa per noi iniziare a fornire i suddetti contenuti.

In particolare, in questa seconda parte cercheremo di mostrare in che senso la teoria del discorso post-strutturalista di Laclau e Mouffe sia una teoria post-marxista (e post-fondazionale) della società. Ovvero, come l'operatività della categoria di "discorso" riverberi, su basi epistemologiche rinnovate,⁷³ quella che Laclau e Mouffe attribuiscono al concetto di "blocco storico"⁷⁴ gramsciano (con le dovute differenze e parzialità imputabili ai diversi contesti epistemologici di riferimento) nel seno della

⁷² Non si tratta di muovere da un piano (ontologico formale) all'altro (storico-empirico), ma di *espandere* il presente discorso in modo tale da includere oggetti teorici usualmente ricondotti a registri o "regioni" differenti.

⁷³ Come vedremo a breve, stiamo impiegando il termine "base epistemologica" (e sinonimi) in un senso preciso, analogo al concetto foucaultiano di *episteme* (cfr. Foucault 1966) e, in particolare, analogo ai successivi rimaneggiamenti di questa categoria da parte di Elías J. Palti (cfr. 2003; 2008; 2017). Ci soffermeremo sul rapporto "problematico" fra *episteme* foucaultiana e teoria del discorso laclau-mouffiana a breve, attraverso un riferimento in nota (cfr. infra p.77, n.75).

⁷⁴ Cfr. infra p. 112, n. 109.

teoria sociale marxista: quella di un concetto totalizzante volto a superare la rigida rappresentazione topografica – sia nella sua versione classica di struttura/sovrastuttura, sia negli sviluppi successivi del marxismo strutturalista – della società. Nello specifico, si tratta di esplorare, da un triplice punto di vista, l'azione di questa categoria: dal punto di vista dell'*unità* delle formazioni sociali, dal punto di vista della *tensione* tra determinatezza e indeterminazione storica, dal punto di vista della divisione *topografica* dello spazio sociale. Andando ad agire su questi tre livelli di lettura, l'operatività della categoria di “discorso” può essere condensata in un solo punto: superare il modo specificamente marxista di raffigurare essenzialisticamente la “totalità” sociale.

Prima di addentrarci, però, riteniamo opportuno porre un interrogativo preliminare: che relazione si pone tra il post-marxismo e il post-strutturalismo di Laclau e Mouffe? Ci sembra che la questione vada inquadrata da una prospettiva storico-intellettuale, nella misura in cui questa ci permetterà di scorgere il modo in cui crisi del marxismo e crisi dello strutturalismo si intrecciano l'una con l'altra sino a formare un medesimo terreno problematico. Intendiamo, infatti, la teoria del discorso come la risposta a questo complesso intreccio di crisi, che possiamo in realtà ricondurre a un mutamento più generale nel modo di produzione dei concetti, ovvero a livello del campo epistemologico a cui tanto lo strutturalismo quanto il marxismo novecentesco fanno capo.

3.2 Crisi del marxismo e cesure epistemologiche

Com'è noto, i primi due capitoli di *Hegemony and Socialist Strategy* mettono in scena la cosiddetta “crisi” delle discorsività marxiste occidentali caratteristica dell'arco temporale che va tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo. Ma ci sembra importante precisare che di crisi, in realtà, la storia del marxismo è disseminata. Al punto che José Sazbón ha sostenuto che la “storia del marxismo” e la storia delle “crisi del marxismo” sono in realtà coestensive (cfr. Sazbón 2003: 50-71; Palti 2005). Tuttavia, quella occorsa tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento – la quale spinse Thomas Masaryk a coniare, nel 1898, la stessa espressione “crisi del marxismo” – costituisce per Laclau e Mouffe non una mera crisi transitoria, una crisi tra le altre,

quanto una cesura fondamentale oltre la quale il marxismo avrebbe perso la sua *innocenza* (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 18). Al di là di essa, infatti, le sue varie discorsività saranno segnate dall'esplosione di una antinomia fondamentale: quella tra logica della necessità e logica della contingenza. Vale a dire: tra il campo dello "strutturalmente determinato" e della necessità storica – quello che chiamano *campo della letteralità* – e il campo dell'indeterminatezza – del *simbolico*, di ciò che sovverte il senso letterale di un qualcosa. In quest'ottica, Laclau e Mouffe sostengono che la traiettoria del concetto di "egemonia"⁷⁵ (dalla sua comparsa nel contesto della socialdemocrazia russa fino agli sviluppi teorici di Antonio Gramsci) coincide, da un lato, con il sintomo più eloquente di questa crisi e, dall'altro, con il tentativo di una sua *sutura*.⁷⁶ Ne è il sintomo, nella misura in cui la vita del concetto di "egemonia" (proprio in quanto designa originariamente un intervento contingente nel punto in cui il normale corso della Storia sembra venire meno) ci mostra il progressivo retrocedere della logica della necessità storica di fronte all'incedere della contingenza (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 7-8). È un tentativo di suturare una dislocazione, nella misura in cui la teoria dell'egemonia permette di pensare esattamente questa breccia di contingenza (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 47).

Nella prima parte di questa sezione, intendiamo illustrare in che modo la cesura nella discorsività propria della Seconda Internazionale sia *irreversibile* e in che modo la tensione antinomica tra contingenza e necessità costituisca una frattura *epocale*. Per farlo, esamineremo il suo campo d'azione, partendo dall'ipotesi che la tensione tra necessità (storicamente determinato) e contingenza (storicamente indeterminato), inizialmente delimitata alle discorsività marxiste tra Otto e Novecento da Laclau e Mouffe, non sia confinata a queste discorsività, ma caratterizzi di fatto un'intera "epoca epistemologica". A entrare in crisi, insomma, non è semplicemente il "marxismo", bensì un intero orizzonte di intelligibilità di cui il "marxismo" stesso partecipa. Difatti, se al sostantivo "marxismo" è doveroso far seguire una puntualizzazione circa il suo carattere marcatamente eterogeneo (non il "marxismo" ma i "marxismi"), è altrettanto doveroso precisare che questa eterogeneità andrebbe

⁷⁵ vd. cap. 4, par. 4.4.3.

⁷⁶ Ed è questa la ragione per la quale parlano, rispetto alla ricostruzione di questa traiettoria, di "archeologia di un silenzio": non si tratta, lo ricordiamo, di ricostruire il tracciato di un elemento positivo, quanto del "silenzio" aperto da questa stessa crisi (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 7).

intesa in un duplice senso: 1) nel senso, appunto, che non esiste un marxismo inteso come campo discorsivo omogeneo, bensì una pluralità discorsi marxisti (cfr. Cacciatore & Filippini 2011: 5-20); 2) nel senso che il campo discorsivo marxista è abitato da elementi a lui “estranei” (eterogenei appunto), ossia non riconducibili, in senso stretto, al marxismo (cfr. Palti 2005: 92). Facciamo qui riferimento a un qualcosa che appartiene all’ordine delle *epistemai* foucaultiane (cfr. Foucault 1966).⁷⁷ In quest’ottica, con Palti possiamo affermare che la tradizione marxista (nella sua complessa eterogeneità): «se ve atravesada de cabo a rabo por las recomposiciones más vastas en los regímenes de saber que se produjeron en su transcurso en el pensamiento occidental» (Palti 2005: 92).⁷⁸

Quello che ci interessa portare alla luce in questa sezione è il modo in cui le rotture interne al discorso marxista analizzate da Laclau e Mouffe seguono, secondo modalità peculiari, quelle che una certa tradizione storico-intellettuale indica con “crisi di intelligibilità”, ovvero con le cesure nelle condizioni di possibilità discorsive del sapere (cfr. Foucault 1966). Prenderemo in considerazione allora due cesure epistemologiche rimarcate dalle ricerche storico-intellettuali di Palti: la prima, da collocarsi tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento; la seconda, riconducibile al secondo dopoguerra (cfr. 2003; 2017). Entrambe, nella misura in cui hanno prodotto

⁷⁷ Senza dubbio, parlare di *episteme* foucaultiana (un concetto che ha tenuto in qualche modo legato Foucault allo strutturalismo) in un contesto post-strutturalista potrebbe (e a ragione) far storcere il naso. Basterebbe qui rievocare la critica di Laclau all’impianto archeologico foucaultiano (Laclau 1993: 544-545). Allo stesso tempo, non bisogna dimenticare che la definitiva rinuncia a ogni categoria vagamente “totalizzante” è anche una delle tendenze ampiamente criticate dalla teoria del discorso laclau-mouffiana. Pensiamo, a questo punto, al concetto di “immaginario” (*imaginary*) in quanto orizzonte o limite assoluto che struttura un campo di intelligibilità, così come sviluppato da Laclau in *New Reflections* (cfr. Laclau 1990: 64-5). L’importante non è rinunciare a ogni tipologia di orizzonte di intelligibilità, altrimenti a venire meno sarebbe, *in primis*, la stessa operazione decostruttrice di *Hegemony and Socialist Strategy* (a rigor di termini, non potremmo neanche individuare una tensione nelle discorsività marxiste). Il punto è come questi orizzonti epistemici sono concepiti e come viene pensato il loro processo di istituzione. Laclau scrive in modo significativo in *On Populist Reason*: «The category of totality cannot be eradicated but that, as a failed totality, it is a horizon and not a ground» (Laclau 2005a: 71). In tal senso, parliamo di *episteme* in un senso vagamente foucaultiano, giacché l’adozione di questo concetto è mediata dalle critiche di Laclau e Mouffe (che avremo modo di esaminare più avanti, vd. cap. 4, par. 4.3). Se manteniamo l’uso, almeno in queste prime sezioni, è per non creare una sovrapposizione di “lessici” (l’esigenza è espositiva, non strettamente teorica). Per una critica dal lato “decostruzione” all’archeologia foucaultiana rimandiamo a Derrida ([1967] 1990: 39-79).

⁷⁸ Continua Palti: «El pensamiento marxista viene, de este modo, a reinstalarse sucesivamente en diversos nichos epistemológicos, se reconfigura en función de las diversas *epistemai* que definen, en cada momento dado, las condiciones de inteligibilidad de los fenómenos. En definitiva, éstos proveen la red teórica de base a partir de la cual se relee también retrospectivamente el pensamiento de Marx y se reformula su legado» (2005: 92).

mutamenti profondi nel terreno delle condizioni (discorsive) di possibilità del sapere occidentale – quello che Palti descrive come il *modo di produzione dei concetti* (2017: 145) –, riflettono le loro conseguenze *anche* all'interno della discorsività marxista (cfr. Palti 2008).⁷⁹ Il progetto teorico di Laclau e Mouffe, collocandosi al di là della cesura epistemologica di metà Novecento, intratterrebbe con questa (e con il terreno di intelligibilità che segue la sua ricomposizione) un rapporto che non è possibile trascurare. In tal senso, la tesi che fa da sfondo all'intero capitolo è che l'operatività esercitata dalla categoria di “discorso” – e dunque l'operatività delle categorie contigue di “egemonia”, “articolazione” e “ideologia” – è, per l'appunto, quella di rispondere positivamente alla crisi epistemologica in questione, così come la teoria dell'egemonia gramsciana, a suo tempo, ha rappresentato un tentativo di sutura di fronte alla crisi verificatasi tra fine Ottocento e inizi del Novecento (e che è una crisi “del marxismo” nella misura in cui è *prima di tutto* una crisi epistemologica).

In particolare, prendendo le mosse dai presupposti teorici del progetto archeologico foucaultiano, Palti questiona la periodizzazione che, sulla base dei primi, il pensatore francese propone in *Les mots et les choses* (1966). Le due discontinuità nell'*episteme* occidentale individuate da Foucault – vale a dire quella che inaugura l'età classica (da collocarsi intorno alla metà del XVII secolo), dunque la relativa episteme della rappresentazione, e quella che, dagli inizi del XIX secolo, segna la nascita dell'età moderna (e della corrispondente *episteme* della storia) (cfr. Foucault 1966: 12) – rimangono valide nella loro sostanza. Ad ogni modo, ciò che Foucault mancherebbe di riconoscere è, a giudizio di Palti, il carattere fondamentale eterogeneo della modernità. Difatti, quest'ultima verrebbe trattata da Foucault come un'epoca epistemologica che, dai suoi esordi nell'Ottocento, si estende in modo fondamentale omogeneo sino ai nostri giorni (o almeno sino agli anni in cui opera Foucault), senza esibire, così, alcuna discontinuità sostanziale al suo interno. In particolare, Palti sostiene che il pensatore francese avrebbe così mancato di riconoscere due ulteriori cesure epistemologiche al suo interno: la prima, da collocarsi

⁷⁹ Rispetto al legame tra cesure epistemologiche e crisi del marxismo, le ricerche di Palti si sono concentrate soprattutto sul legame tra queste ultime e la crisi epistemologica della seconda metà del Novecento (cfr. Palti 2008). Per quanto riguarda il rapporto tra la cesura epistemologica di fine Ottocento e la coeva crisi prodottasi nel discorso essenzialista della Seconda internazionale, invece, abbiamo cercato di esplorarne i legami con la consapevolezza che quanto qui esposto, più che un punto di arrivo, è semplicemente un primo approccio funzionale all'oggetto del presente lavoro.

tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, avrebbe posto fine alla stessa "età della storia" foucaultiana, inaugurando così una nuova epoca, quella che lo studioso argentino denomina "età della forma"; l'altra (più o meno contemporanea alla pubblicazione di *Les mots et le choses*) si collocherebbe intorno alla seconda metà del Novecento, segnando l'inizio di ciò che, sulla scorta di Derrida, indica con "età della *chōra*" (cfr. Palti 2003: 29 e sgg.; 2017: *passim.*). In tal senso, scrive lo storico argentino: «se observará la ocurrencia, en el período que cubre la modernidad, de dos rupturas conceptuales fundamentales (pudiendo todavía distinguirse una tercera, que estaría actualmente en curso), sólo una de las cuales fue analizada por Foucault en *Las palabras y las cosas*» (Palti 2003: 29). Ciò che caratterizza l'età della forma è, da un lato, l'emergere di una concezione della soggettività intesa come spazio della contingenza, come forza "destitutrice"; dall'altro, l'emergere della tensione tra due catene concettuali: forma/vita, struttura/soggetto, necessità /contingenza.

Ci sembra plausibile intendere la tensione tra logica della necessità e logica della contingenza che Laclau e Mouffe individuano all'interno delle discorsività marxiste successive alla crisi della fine dell'Ottocento come un indizio di questa continuità tra piano epistemologico e piano concettuale marxista.

3.2.1 *L'emergere di un duplice vuoto: da contingenza/necessità a contingenza-necessità*

Come sostenuto a chiare lettere in contributo dei primi anni Ottanta, per Laclau la crisi del marxismo tra XIX e XX secolo ha un significato preciso: essa coincide con la crescente consapevolezza che la storicità (contingenza) della totalità sociale è più radicale di ciò che gli strumenti concettuali disponibili in quella determinata congiuntura permettevano di pensare (cfr. Laclau 1981: 59). E pensare la storicità del sociale significa, anzitutto, fare i conti con la contingenza nel suo senso più radicale: si tratta di pensare il politico, o meglio la costituzione fondamentalmente politica del sociale (cfr. Marchart 2018).⁸⁰

⁸⁰ Com'è noto, Marchart fa dipendere tale costituzione politica del sociale dal suo strutturarsi secondo operazioni antagonistiche. Tuttavia, alla luce di quanto fatto emergere nella sezione precedente, possiamo lasciare fra parentesi (per il momento) il nesso politico-antagonismo, riallacciando la

Su tale scia, in *Hegemony and Socialist Strategy*, verrà enfatizzato il legame fra la crisi del marxismo di fine Ottocento e gli spasmi di un campo epistemologico dominato dalla logica della necessità, vale a dire: con la fine di ciò che Palti indica con “epoca della storia”,⁸¹ e di cui quella particolare *episteme* è, per così dire, espressione. In effetti, come mostra Palti, l’idea di “contingenza” (nell’accezione forte in cui la intendono Laclau e Mouffe) emerge in modo specifico dalla decomposizione del modello teleologico-evoluzionista di storia tipicamente ottocentesco:

«la emergencia de una noción “fuerte” de irreversibilidad temporal, de la constructibilidad de los procesos históricos, lejos de ser un legado iluminista-romántico, se asocia estrechamente con la dislocación del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de “organismo” pierde sus anteriores connotaciones teleológicas» (Palti 2003: 36).

Alla fine del XIX secolo, il paradigma teleologico-evoluzionista che aveva caratterizzato l’età della storia (la cui origine, secondo la periodizzazione adottata, sarebbe da ricondurre alla fine del secolo precedente) entra in crisi, inaugurando una nuova configurazione nel modo di produzione dei concetti. Vengono gradualmente meno le coordinate offerte da un suolo epistemologico secondo il quale la Storia (in quanto *trascendentale oggettivo*), dotata di una sua propria logica, incede in direzione di una progressiva realizzazione dei suoi fini intrinseci, ovvero verso la progressiva riconciliazione delle differenti contraddizioni che ne segnano il corso (cfr. Palti 2017: 104). E questo è particolarmente vero per quanto concerne la totalità sociale, il cui sviluppo si conforma all’idea di una progressiva semplificazione delle sue differenze e contraddizioni interne. Non a caso, la successiva epoca epistemologica (denominata da Palti “età della forma”) sarà contraddistinta proprio dalla tensione irresolubile tra l’idea di sistema autoregolato (campo della necessità) e di soggetto volontaristico

costituzione politica del sociale al suo strutturarsi a partire da atti di decisione (esclusione discorsiva) che si danno su un suolo *indecidibile*.

⁸¹ Si tenga presente che non si tratta, in senso stretto, della stessa “età della storia” di cui parla Foucault in *Les mots et les choses*, ma di quella “ridimensionata” di Palti. La differenza principale, come accennato prima, risiede nelle differenti periodizzazioni adottate dai due autori: l’età della storia dello studioso argentino, lungi dal raggiungere i giorni nostri, si interromperebbe proprio tra la fine dell’Ottocento e i primi del Novecento.

(campo della contingenza) (cfr. Palti 2003; 2017: xvii-xx; 103 e sgg.). In breve, una volta sfiorita l'idea di "Storia" come principio unificatore, cioè come totalità nella quale le tensioni sono da ultimo assorbite, le contraddizioni che un tempo erano tenute insieme dal suo corso (e, dunque, contraddizioni "apparenti", se considerate dal punto di vista della loro risoluzione) vengono adesso a riconfigurarsi in *antinomie*. È in una direzione analoga che Laclau, in un contesto epistemico successivo, stabilisce una cesura netta tra il suo concetto di "negativo" e quello ottocentesco di "contingenza": in quest'ultimo caso, abbiamo a che fare con una negatività solo apparente, poiché ridotta a un momento interno allo sviluppo dialettico della totalità (cfr. Laclau 1990: 16, 26).⁸²

In questo contesto, con la crisi del paradigma teleologico-evoluzionista, assistiamo a una disarticolazione dell'idea di "totalità" da quella di "finalità": il problema della struttura sarà posto sempre meno nei termini del suo *autosviluppo*, vedendo ora oscurato dall'affiorare dell'enigma della sua *autoriproduzione*. Di conseguenza, non potendo più essere imputata a un principio teleologico immanente, la causa del suo divenire storico (dunque il passaggio da una struttura all'altra) verrà assegnata a un'istanza trascendente: il soggetto volontaristico (cfr. Palti 2003: 40). Ed è proprio questo nesso tra mutamento storico e volontarismo, ossia l'incursione del soggetto intenzionale nella storia (sia esso sotto forma di Stato, di classe sociale, di popolo, ecc.) a spalancare le porte alla contingenza, interrompendo così la linearità che precedentemente erano dei processi evolutivi. Scrive Palti:

⁸² Emblematica è in particolare, per Laclau, l'idea hegeliana di "astuzia della ragione" (cfr. Laclau 1990: 8-16 e sgg.).

«dentro de la nueva episteme nacida a fines del siglo XIX, [...] el sujeto trascendental (la acción intencional) dejaría de ser garantía de orden para convertirse en aquello que destruye toda identidad en la historia, que quiebra la linealidad de los procesos evolutivos y hace emerger lo nuevo, lo que no puede pensarse a partir del “espacio de experiencia” presente, en fin, abre aquello que era impensable para la Ilustración, pero también para el evolucionismo decimonónico: la radical contingencia de los procesos históricos» (Palti 2003: 35-6).

Due sono, a questo punto, le conseguenze che ci interessa rimarcare: 1) l'affiorare della tensione fra quegli estremi precedentemente riconciliati dalla “Storia”: in particolare, l'antinomia fra struttura e necessità, da un lato, e vita, soggetto volontaristico e contingenza, dall'altro; 2) l'insorgere di una concezione della temporalità in cui la dimensione della contingenza fa adesso capolino e a cui viene assegnato il nome di “storia”.

Tornando ora alle analisi di Laclau e Mouffe, possiamo riannodare le estremità del presente ragionamento affermando che è questo genere di dislocazioni a essere rinvenuto nel terreno discorsivo marxista attraverso i densi passaggi di *Hegemony and Socialist Strategy*. In questo modo, ci sembra importante ribadire ancora una volta che la progressiva espansione della logica della contingenza a cavallo tra XIX e XX rilevata da Laclau e Mouffe costituisce un importante indicatore di questo mutamento epistemico di più ampia portata. Non a caso, ad esempio, la scelta di collocare *Il programma di Erfurt*⁸³ (1892) redatto da Karl Kautsky al di qua della cesura in questione è giustificata dal fatto che in esso si profila un corso storico della società caratterizzato da una necessità teologica che non lascerebbe alcun margine di gioco alla contingenza (cfr. Laclau e Mouffe 1985: 14-6). L'immagine offerta da Kautsky è, infatti, quella di una società che si muove verso una crescente semplificazione delle sue differenze strutturali e dei suoi antagonismi interni; e dove tali differenze e

⁸³ Si fa riferimento, qui, a *Das Erfurter Programme in seinem grundsätzlichen Theil* (1892), ovvero al commento di Kautsky a *Il programma di Erfurt* (1891) redatto da Kautsky, August Bebel e Eduard Bernstein.

schieramenti antagonisti sono fissati a priori a partire da un centro. Di conseguenza, Laclau e Mouffe commentano: «Here the logic of necessity is not limited by anything: this is what makes *The Class Struggle* a pre-crisis text» (Laclau & Mouffe 1985: 16). Ora, l'irruzione della logica della contingenza e la conseguente dislocazione del terreno della necessità danno vita all'antinomia caratteristica dei discorsi marxisti post-cesura (al di qua dell'*episteme* della forma) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 13-8; Arato 1979: *passim*). Più precisamente, in *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe parlano di un *duplice vuoto* emerso nel discorso essenzialista della Seconda internazionale, il quale assume in questa congiuntura l'aspetto di un'*opposizione frontale* tra logica della necessità e del determinato – o della letteralità, vale a dire di un senso fissato a priori – e la logica della contingenza e dell'indeterminato – o del simbolo, ovvero di ciò che interrompe il senso letterale di un qualcosa (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 12-3; 47-8).⁸⁴ Opposizione frontale che ricalca da vicino quella tra forma e vita, struttura e soggetto di cui parla Palti rispetto al contesto più generale dell'*episteme* della Forma. Infatti, quella tra forma e vita o tra struttura e soggetto non sono che le principali configurazioni di questa tensione antinomica, sulla scia delle quali prolifereranno tutta una serie di opposizioni analoghe, quali identità/cambio, libero arbitrio/determinismo, scienza/etica, ecc. (cfr. Palti 2003: 40).⁸⁵

Dunque, (anche) nel marxismo della Seconda internazionale, tra fine Ottocento e inizi del Novecento, si riscontra il dualismo tra l'area dello “strutturalmente determinato” e l'area opaca di indeterminatezza gravitante attorno al soggetto volontaristico. Così in *Hegemony and Socialist Strategy*:

⁸⁴ Un esempio emblematico è, in tal senso, la teoria dello spontaneismo di Rosa Luxemburg (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 8-14).

⁸⁵ In un certo senso, è quanto non mancano di riconoscere anche Laclau e Mouffe, allorché precisano: «The concept of “hegemony” [...] will offer a socialist answer in a politico-discursive universe that has witnessed a withdrawal of the category of “necessity” to the horizon of the social. Faced with attempts to tackle the crisis of an essentialist monism through a proliferation of dualisms – free-will/determinism; science/ethics; individual/collectivity; causality/teleology – the theory of hegemony will ground its response on a displacement of the terrain which made possible the monist/dualist alternative» (Laclau & Mouffe 1985: 13-4).

«This crisis, which served as the background to all Marxist debates from the turn of the century until the war, seems to have been dominated by two basic moments: the new awareness of the opacity of the social, of the complexities and resistances of an increasingly organized capitalism; and the fragmentation of the different positions of social agents which, according to the classical paradigm, should have been united. [...] It would be wrong to see this as merely a transitory crisis; on the contrary, Marxism finally lost its innocence at that time. [...] A proliferation of caesurae and discontinuities start to break down the unity of a discourse that considered itself profoundly monist» (Laclau & Mouffe 1985: 18).

Arrivati a questo punto, è importante sottolineare le connotazioni specifiche che questa tensione tra struttura e soggetto – tra logica della necessità e logica della contingenza, secondo il lessico di *Hegemony and Socialist Strategy* – assume nel discorso essenzialista della Seconda internazionale. Due sono gli elementi peculiari rilevati da Laclau e Mouffe: 1) la sua irriducibilità: l’opposizione frontale tra la sfera della contingenza e quella della necessità si configura come un confronto tra due dimensioni positive esterne l’una all’altra; 2) il suo carattere spurio: ovvero la sua sottomissione alla logica della *supplementarietà*, secondo la quale un polo (quello inessenziale) viene subordinato all’altro (essenziale).⁸⁶ Nel caso specifico dell’opposizione tra necessità e contingenza avremmo così il seguente quadro: essendo

⁸⁶ Il riferimento è alla *logica del supplemento* (cfr. Derrida [1967] 1998: 197-225). Il “supplemento” (*le supplément*), assieme ad “archi-scrittura”, rappresenta una delle *sostituzioni non-sinonimiche* di “differenza” – «supplemento, altro nome della differenza [differenza]» (Derrida [1967] 1998: 208). Come scrive Francesco Vitale: «la differenza, in virtù della sua portata illimitata, [...] “si lascia sottomettere ad un certo numero di sostituzioni non-sinonimiche, secondo la necessità del contesto” [...]. L’archi-scrittura è uno di questi sostituti. Altri, disseminati nella tramatura della differenza, sono la traccia, la spaziatura, la riserva, il *pharmakon*, l’imene, il supplemento, lo spettro...» (Facioni, Regazzoni e Vitale 2012: 15). In tal senso, si tratta di un altro modo con il quale Derrida segnala che la pura presenza e immediatezza riposa sulla subordinazione di qualcosa (il supplemento) che, sebbene costruito come il polo inessenziale, è tuttavia la condizione di possibilità su cui si regge quello necessario-autosufficiente. Questo è ben espresso dal caso del “doppio gesto” nel rapporto “scrittura/parola” in Rousseau, analizzato in *De la grammatologie*, e dal quale Derrida mutua lo stesso termine “supplemento”: per Rousseau, la scrittura è degenerazione della parola (quest’ultima polo essenziale e nome della presenza), e tuttavia essa «promette la riappropriazione di ciò di cui la parola si era lasciata spossessare» (Derrida [1967] 1998: 198). «La parola *supplemento* – continua Derrida – sembra qui render conto della strana unità di questi due gesti» (Derrida [1967] 1998: 200).

la sfera della necessità (o letteralità) – ovvero dello strutturalmente determinato – il polo privilegiato (il polo essenziale), quanto è legato alla dimensione della contingenza verrà conseguentemente ricondotto al polo subordinato del supplemento (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 47-8). Ciò che Laclau e Mouffe considerano caratteristico del discorso essenzialista della Seconda internazionale è proprio l'impossibilità di superare, in un senso specifico, questo dualismo frontale e suppletivo. Il rapporto tra logica della necessità e logica della contingenza si trova intrappolato in una configurazione dualistica – che segue la duplice conformazione poc'anzi specificata – in cui ognuna delle due logiche viene pensata come un elemento positivo che si confronta, dall'esterno, all'altro. Secondo il loro giudizio, tale configurazione dualistica impedisce al contesto della Seconda internazionale di pensare adeguatamente il *duplice vuoto* così emerso:

«Seen from the category of necessity, the duality of logics merges with the determinable/indeterminable opposition [...]. But the same thing occurs from the point of view of spontaneism: the field of "historical necessity" presents itself as a limit to the working of the symbolic. The *limits* are, in actual fact, *limitations*. If the specificity of this limitation of effects is not immediately evident, this is because it is thought of as a confluence of two positive and different explanatory principles, each valid in its own area, and not as what each of them is: the purely negative reverse of the other. The double void created by dualism hereby becomes invisible» (Laclau & Mouffe 1985: 13).

In definitiva, pensare adeguatamente questo duplice vuoto significa comprenderlo in una cornice teorica non-essenzialista che ne de-sostanzializzi i poli. Ossia: concepirlo nei termini di una *mutua sovversione* in cui necessità e contingenza operano l'una all'interno dell'altra, non come limiti positivi, bensì come *limitazioni*. Ma il fatto stesso che questa configurazione proposta da Laclau e Mouffe resti impensata nel contesto discorsivo del marxismo della Seconda internazionale è in realtà indicativo dal fatto che il campo epistemologico di riferimento, in quella congiuntura, non consentiva di articolare differentemente la questione. La

caratteristica saliente di tale *episteme* è, infatti, la biforcazione tra sistema autoregolato (forma, necessità) e un'istanza ad esso esterna, il soggetto intenzionale (contingenza, indeterminato). Affinché il duplice vuoto venga compreso nel senso non-dualistico e non-essenzialistico indicato da Laclau e Mouffe è necessaria, secondo Palti, una nuova cesura epistemologica, al di là della quale possiamo per l'appunto collocare il loro progetto teorico. Come spiega lo studioso argentino, la specificità dell'epoca epistemologica tardo novecentesca, da lui denominata “età della *chōra*”,⁸⁷ consiste nella dissoluzione della tensione tra struttura/soggetto – o, se vogliamo, tra necessità (determinato) e contingenza (indeterminato) – a partire dalla messa in questione tanto dell'idea di sistema autoregolato e autosufficiente, quanto dell'idea di soggetto volontaristico nelle sue varianti sostanzialistiche:

«Once the assumption of the presence of an instance transcendent to systems, which comes to dislocate them from without, is seen as revealing the persistence in political philosophy of the vestiges of the theological-metaphysical universe out of which it emerged, the very idea of form must be twisted upon itself to find within that which taints it with the stain of contingency. That is, the change of forms would be conceivable only if we think that they are never completely self-enclosed and self-regulated systems; that in their center lies a void, which determines their permanent disjunction with respect to themselves and their opening to an exterior, which is not just an exterior but also inhabits and founds them» (Palti 2017: 141).

A prendere piede è l'idea di “totalità aperta” secondo la quale, come abbiamo visto (vdd. capp. 1-2), ogni sistema differenziale è segnato da una breccia insuperabile, costitutiva. La dimensione dell'indeterminatezza, pertanto, non si configura più come un'istanza che *dall'esterno* destabilizza l'autoriproduzione della struttura. Piuttosto,

⁸⁷ Il riferimento qui è a Derrida ([1993] 1997a), il quale mutua il termine *chōra* dal *Timeo* platonico, lì dove tale termine «nomina lo spazio che permette l'articolazione [...] del sensibile e del l'intelligibile» (Facioni, Regazzoni e Vitale 2012: 50). In breve: un vuoto che è a sua volta condizione di possibilità.

l'indeterminatezza assume ora la forma di una *chōra* che dall'interno stesso della struttura ne ostacola ogni tentativo di chiusura definitiva, costituendo, al tempo stesso, la condizione di possibilità dei suoi mutamenti e della sua storicità. Il concetto di "soggetto" che emerge da questo nuovo campo epistemologico non è più né quello di un soggetto pre-strutturale (inteso cioè come forza istitutrice/destitutrice che opera dall'esterno) né come mera determinazione strutturale. A prendere piede, piuttosto, è l'idea di soggetto come effetto di una de-strutturazione della struttura (cfr. Palti 2017: 141-2).⁸⁸ In breve, la fonte della contingenza non è più da imputare a un'istanza che dall'esterno confronta un sistema autoregolato, omeostatico. Al contrario, essa scaturisce dall'interno della struttura stessa in quanto sistema aperto. È in questa congiuntura epistemica che il *duplice vuoto* segnalato da Laclau e Mouffe si svincola dalle maglie del dualismo: la relazione tra contingenza-indeterminato e necessità-determinato appare sempre più come una relazione di *mutua sovversione* in cui l'una limita il pieno costituirsi dell'altra dall'interno (e viceversa) proprio nella misura in cui il pieno costituirsi della totalità è impedito da un suo "cedimento" strutturale (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 13, 114; Laclau 1990: 26-7). È secondo queste coordinate che dobbiamo comprendere l'operatività (decostruttiva) della categoria di "discorso".

3.3 Il confronto con il marxismo strutturalista

Sulla base di quanto esposto finora, possiamo ulteriormente approfondire la questione del post-marxismo di Laclau e Mouffe partendo da un confronto con il marxismo strutturalista. Sappiamo che la teoria del discorso laclau-mouffiana configura un'ontologia negativa della società che si congeda dalle sue restituzioni essenzialiste. Nella sezione precedente (vd. cap. 1, par. 1.2), abbiamo visto Derrida indicare di sfuggita quelle che, secondo lui, sono le principali fattezze con le quali la metafisica della presenza si riproduce nel panorama intellettuale a lui contemporaneo: lo strutturalismo e il marxismo (cfr. Derrida [1967] 1998: 72). La crisi tra queste due tradizioni rappresentativa dell'opera di Louis Althusser e del cosiddetto marxismo

⁸⁸ La concezione di soggettività che Žižek propone in alternativa all'idea di "posizione soggettiva" di *Hegemony and Socialist Strategy* costituisce un caso assai emblematico di questo modello di soggettività (cfr. Žižek 1990). In tal senso, a essere emblematica è anche la concezione di soggettività che Laclau sviluppa più diffusamente in *New Reflections* (1990: 60 e sgg.). Rimando al cap. 2, par. 2.2.

strutturalista è, in buona parte, l'immediato bersaglio critico di Laclau e Mouffe (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 160 e sgg.; Palti 2008: 87 e sgg.). Il fatto che la teoria del discorso si dica tanto "post-strutturalista" quanto "post-marxista" è per noi indicativo, non semplicemente del nesso "estrinseco" tra marxismo e strutturalismo (proprio del marxismo strutturalista), quanto del nesso "intrinseco" esemplificato dall'appartenenza del marxismo novecentesco e dello strutturalismo a un "comune terreno epistemico" in cui si delineano le condizioni di possibilità del sapere e delle sue virtualità oggettive.

Ora, se quella althusseriana può essere intesa come un'impresa di rinnovamento teorico del marxismo a partire da una forma specifica di sapere (lo strutturalismo), è altrettanto vero, come ricorda Palti, che i risultati di questa impresa si affermano proprio in un periodo storico nel quale il terreno epistemologico sul quale si reggeva quella forma di sapere iniziava a mostrare i primi segni di cedimento. Scrive Palti: «La "crisis del marxismo" se combinaría así con una crisis más general de la filosofía, y ambas habrían de fundirse y confundirse en el "marxismo postestructuralista"» (Palti 2008: 92). In tal senso, in *Hegemony and Socialist Strategy* le riserve nei confronti del marxismo strutturalista enfatizzano la resistenza di quest'ultimo ad aprirsi alla contingenza nel suo senso radicale. E questo equivale a mostrare come esso rimanga ancora intrappolato nel dualismo di determinatezza/indeterminatezza che attraversa le discorsività marxiste novecentesche. A fare da guida nelle successive pagine saranno i tre problemi segnalati all'inizio del presente capitolo: quello dell'unità del sociale, quello della sua configurazione topografica e quello della dinamica tra determinatezza e indeterminatezza che essa mette in scena. In particolare, vedremo come questi elementi si siano configurati in Louis Althusser e Nicos Poulantzas, le cui elaborazioni teoriche rappresentano due tentativi differenti di rendere conto della contingenza sociale, nel senso considerato leggendo Laclau e Mouffe (cfr. Laclau 1977; Mouffe 1979). Successivamente mostreremo come, in tale quadro, il concetto post-strutturalista di "discorso" si inserisca in modo tale da riconfigurare la dinamica contingenza/necessità.

2.3.1 *Il confronto con il marxismo strutturalista: tensione tra surdeterminazione e determinazione in ultima istanza in Althusser*

La critica di Laclau e Mouffe al marxismo strutturalista di Althusser mette in rilievo le modalità con le quali esso riproduce, al suo interno, il dualismo che contraddistingue l'impresa marxista dalla fine del XIX secolo (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 99). A loro giudizio, la tensione tra necessità e contingenza riecheggia, nel quadro althusseriano, attraverso l'oscillazione tra due poli concettuali in linea di massima incompatibili: da un lato, quello di "determinazione in ultima istanza dell'economico", dall'altro, quello di "surdeterminazione".⁸⁹ Prendendo in prestito quest'ultimo concetto dalla psicoanalisi e dalla linguistica, Althusser si proponeva di illustrare le discontinuità tra le *strutture basilari* della dialettica hegeliana e quelle (*spogliate* del guscio mistico hegeliano) della dialettica marxiana (cfr. Althusser [1965] 1972a: 71-107; [1965] 1972b: 178-194, 183n).⁹⁰ In particolare, delle «strutture basilari» della dialettica hegeliana – vale a dire contraddizione, negazione, scissione, alienazione, negazione della negazione, identità dei contrari, superamento

⁸⁹ In questo senso, l'oscillazione tra questi due poli concettuali si ripercuote, secondo quanto mostrano Laclau e Mouffe, in due suoi articoli: *Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche)*, pubblicato nel dicembre 1962, e *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, pubblicato nell'agosto del 1963. Essi costituiscono, rispettivamente, il III e il VI capitolo di *Pour Marx*. Secondo Laclau e Mouffe, il fatto che Althusser trascuri le implicazioni del suo concetto di "surdeterminazione" è testimoniato dal progressivo abbandono di questa categoria, il quale inizia proprio con la stesura di *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)* e si assesta, poi, in *Lire le Capital* (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 98).

⁹⁰ Com'è noto, la tesi difesa da Althusser in *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)* (ma in generale in *Pour Marx*) sostiene che la differenza specifica tra la dialettica hegeliana e la dialettica marxista – a cui fa riferimento la celebre sentenza del Poscritto alla seconda edizione di *Das Kapital* («La dialettica, in Hegel, è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dietro il guscio mistico») – non concerne semplicemente la natura degli oggetti a cui essa dovrebbe essere applicata (come sostiene Friedrich Engels in *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*), quanto la trasformazione delle sue stesse strutture: «Non si tratta più qui del "rovesciamento" di Hegel in generale, vale a dire del rovesciamento della filosofia speculativa come tale. Dopo *L'ideologia tedesca*, sappiamo che questo tentativo non ha senso: chi pretende puramente e semplicemente di rovesciare la filosofia speculativa (per ricavarne ad esempio il materialismo) non sarà mai che il Proudhon della filosofia, il suo inconscio prigioniero, come Proudhon lo era dell'economia borghese. Adesso si tratta della dialettica, e soltanto della dialettica» (Althusser [1965] 1972a: 72-3). Dunque, «l'opposto della dialettica hegeliana» non significa che questa, prima applicata al mondo sublimato dello spirito (filosofia speculativa), vada ora calata nel mondo reale, materiale, dei rapporti sociali. Questa operazione lascerebbe intatta la dialettica nelle sue strutture basilari. Il rovesciamento della dialettica hegeliana da parte di Marx, invece, coinvolge, oltre all'oggetto (il «sistema», come direbbe Engels), precisamente tali strutture: «il guscio mistico altro non è che la forma mistificata della dialettica stessa, ossia non un elemento relativamente esterno alla dialettica (come, il « sistema »), bensì un elemento interno, consustanziale alla dialettica hegeliana. [...] Non il problema del rovesciamento di "direzione" della dialettica, ma il problema della trasformazione delle sue strutture» (Althusser [1965] 1972a: 73-4).

(*Aufhebung*), totalità, unità, semplicità, identità –, Althusser prende le mosse dalla prima (non per puro arbitrio, ma per il ruolo che essa svolge rispetto alle altre), indicando il punto in cui la contraddizione marxiana si discosta da quella hegeliana in un senso decisivo: la prima, contrariamente alla seconda, è una contraddizione *surdeterminata* (cfr. Althusser [1965] 1972a: 82 e sgg.). Come spiega Althusser: «La surdeterminazione designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso» (Althusser [1965] 1972b: 185). Per comprendere meglio questo punto non è possibile trascurare le differenze sostanziali che intercorrono tra la concezione marxiana e quella hegeliana di “totalità”, dal momento che queste ultime entrano in gioco (una esplicitamente, l’altra implicitamente) nella definizione stessa di “surdeterminazione”.⁹¹ Facciamo qui riferimento a una *totalità* specifica, quella sociale e, più esattamente, alla *società nel suo sviluppo storico*. La “totalità” nell’accezione hegeliana è, per Althusser, una totalità semplice nella misura in cui il complesso delle sue differenze interne è ricondotto alla semplicità di un principio soggiacente. In essa:

⁹¹ E il fatto che la definizione di “contraddizione surdeterminata” (e, dunque, di dialettica marxiana, di cui la contraddizione è un elemento strutturale) implichi quella di “totalità”, vale a dire che la definizione del “metodo” implichi quella del “sistema” o dell’“oggetto” al quale essa si “applica” (per citare una distinzione engelsiana), è in realtà caratteristico del modo in cui Althusser interpreta il rovesciamento della dialettica hegeliana da parte di Marx, sul quale ci siamo soffermati nella nota precedente. Come abbiamo visto, il rovesciamento della dialettica hegeliana da parte di Marx non riguarda solamente l’oggetto a cui la dialettica si applica, secondo la rappresentazione semplicistica per cui Hegel avrebbe applicato la dialettica alla realtà spirituale (in quanto essenza del mondo materiale), mentre Marx l’avrebbe riportata alla realtà materiale (in quanto essenza del mondo spirituale). Il rovesciamento di Marx, dice Althusser, non cambia semplicemente l’oggetto o il sistema della dialettica, bensì la sua stessa struttura. Ora, tra sistema/oggetto e metodo non esiste una separazione netta per cui, modificando l’ultimo, l’altro rimane invariato. Piuttosto, esiste una continuità per cui trasformando uno dei due termini l’altro viene per così dire “investito” (surdeterminato, direbbe Althusser) da questa trasformazione: «se non si mostra il legame necessario che unisce la struttura propria della contraddizione in Marx alla sua concezione della società e della storia, se non si fonda questa surdeterminazione sui concetti della teoria marxista della storia, questa categoria resterà “campata in aria”». Pertanto, continua Althusser: «non più il modello astratto della contraddizione, bensì il modello concreto della concezione della storia che si riflette in esso» (Althusser [1965] 1972a: 88). Ecco perché esaminare le differenze tra la dialettica hegeliana e la dialettica (rovesciata) marxiana richiama, in modo non accidentale, la differenza tra la totalità hegeliana e quella marxiana. Non si dà una dialettica (metodo) divorziata dalla totalità (oggetto, sistema) nella quale opera: le due si implicano. Come vedremo fra poco, siamo già nel terreno della surdeterminazione.

«tutte le differenze concrete che [vi] figurano, ivi comprese le “sfere” distinguibili in questa totalità (società civile, Stato, religione, filosofia, ecc.), [...] sono negate non appena affermate poiché non sono nient’altro che i “momenti” dell’alienazione del principio interno semplice della totalità, che si realizza negando le differenze alienate che pone» (Althusser [1965] 1972b: 180).

Com’è noto, la distinzione tra Stato e società civile (in senso hegeliano) delinea i macro-tratti, i momenti fondamentali nei quali si articola la totalità sociale: da una parte, il cosiddetto «mondo dei bisogni», vale a dire l’insieme dei comportamenti economici individuali; dall’altra, lo Stato, la «realità dell’Idea», la verità della società civile. Laclau e Mouffe concordano con Althusser nel definire queste «sfere distinguibili» come «differenze indifferenti», dal momento che non esistono per sé stesse, ma sempre come espressione alienata dell’unità di tipo spirituale (l’Idea) che costituisce il principio semplice di questa medesima totalità (cfr. Althusser [1965] 1972b: 180-1). In tal senso, scrive Althusser:

«La dialettica hegeliana è tutta qui: ossia tutta quanta sospesa a questo presupposto radicale di un’unità semplice, che si evolve nel suo stesso seno in virtù della negatività, e non ristabilisce mai, in tutto il suo sviluppo – ogni volta nella forma di una totalità più “concreta” – che questa unità e questa semplicità originarie» (Althusser [1965] 1972b: 175).

Di tutt’altra natura è la totalità sociale (e, metonimicamente, di tutt’altra natura sono i presupposti teorici sui quali essa si fonda) che Althusser legge *sintomaticamente* in Marx (e che fa propri). Questa non è una totalità che indica la semplicità come suo «universale originario», bensì un «tutto sociale strutturato» che, congedandosi dall’idea di unità semplice originaria, esclude ogni tentativo di risalire a un principio anteriore a questo tutto-complesso. In questo quadro, la semplicità può essere pensata solo come il prodotto *surdeterminato* della complessità (cfr. Althusser [1965] 1972b: 173-4). Nelle parole di Althusser:

«Al posto del mito ideologico di una filosofia dell'origine e dei suoi concetti organici, il marxismo stabilisce come principio il riconoscimento della struttura complessa di ogni "oggetto" concreto, struttura che condiziona e lo sviluppo dell'oggetto e lo sviluppo della pratica teorica che produce la sua conoscenza. [...] Non abbiamo dunque più un'unità semplice ma un'unità complessa strutturata; non abbiamo dunque più (qualunque ne sia la forma) una unità semplice originaria, ma il *sempre-già-dato d'una unità complessa strutturata*» (Althusser [1965] 1972b: 176).

Più precisamente, riferendosi a questa concezione di totalità sociale in cui la dimensione della complessità fa ora da punto nodale, Althusser parla di *totalità complessa strutturata a dominante*. Le differenze nelle quali essa si articola, oltre a essere differenze *autentiche* (e non più «differenze indifferenti», come in Hegel), sono trasformate nella sostanza: la distinzione hegeliana tra Stato e società civile cede ora il passo alla distinzione struttura/sovrastruttura. Se la struttura non raccoglie più i comportamenti economici individuali (società civile), ma pone questi in rapporto alle loro condizioni di esistenza (almeno nella misura in cui contiene in sé il rapporto tra lo sviluppo delle forze di produzione e i relativi rapporti di produzione); la sovrastruttura, adesso, fa capo al rapporto tra Stato e classe sociale, intendendo il primo come strumento della classe sociale dominante. In questo modo, lo Stato: «non ha più come missione di adempiersi nell'arte, nella religione, e nella filosofia, ma di mettere queste al servizio degli interessi della classe dominante, di costringerle anzi, a costituirsi in funzione delle idee e dei temi che esso rende *dominanti*» (Althusser [1965] 1972a: 91).

Ora, se nel passaggio da totalità organica semplice a totalità strutturata complessa a essere «abbandonata» è l'idea di un principio unitario semplice – ovvero di un'origine dalla quale tutti i suoi momenti si sviluppano come fenomeni di una medesima essenza –, non dobbiamo dimenticare che un fattore di unità è tuttavia indispensabile per pensare la totalità in quanto complessità strutturata. Tutto sta nel modo in cui questo fattore viene pensato: se esso corrisponde a un'origine semplice dalla quale tutta la complessità (in questo senso «indifferente») della totalità si

sviluppa e alla quale può essere parimenti ricondotta, ci troviamo ancora nel campo della totalità hegeliana; se, invece, viene concepito come un principio che, lungi dall'essere l'origine semplice della complessità, è interamente determinato da questo tutto strutturato complesso, allora ci troviamo già nel campo della surdeterminazione (cfr. Althusser [1965] 1972b: 185-6). In particolare, Althusser attribuisce questa condizione di unità al concetto di “struttura a dominante”.⁹² Come scrive, la struttura a dominante «è la condizione assoluta che consente a una complessità reale di essere unità e di essere realmente oggetto di una pratica che si proponga di trasformare questa struttura: la pratica politica» (Althusser [1965] 1972b: 181).⁹³ E, qui, torniamo al punto dal quale lo stesso Althusser prende le mosse per introdurre il concetto di “surdeterminazione”: la differenza tra la contraddizione marxiana e quella hegeliana. Abbiamo detto che la totalità che qui stiamo considerando è una totalità sociale *nel suo sviluppo storico*. La contraddizione, tanto per Marx quanto per Hegel, costituisce la «funzione motrice» nello sviluppo di un processo (cfr. Althusser [1965] 1972b: 190). Ma la contraddizione svolge questa funzione in due modi distinti: se in Hegel lo sviluppo di un processo segue il dettame dell'*autosviluppo* – «la contraddizione è dunque motrice in Hegel come negatività, ossia come riflesso puro dell'“essere in sé nell'essere altro da sé”, dunque come riflesso puro del principio stesso dell'alienazione: la semplicità dell'Idea» (Althusser [1965] 1972b: 190) –; in Marx, invece, la contraddizione è motrice nel senso che essa implica una *lotta reale* «in determinati punti della struttura del tutto complesso». Punti non fissati a priori, bensì determinati dal complesso delle contraddizioni della struttura a dominante: *surdeterminati*. L'esempio che Althusser prende in considerazione sono le rotture rivoluzionarie tra XIX e XX secolo. La domanda che si pone è puntuale: com'è possibile che classi sociali divise fra loro (contadini, proletari, piccoli borghesi) possano convergere in un'azione trasformativa dell'ordine sociale costituito? La

⁹² A questo punto, possiamo dipanare i singoli termini che compongono l'espressione *tutto strutturato complesso a dominante*: 1) la totalità è *strutturata* perché le sue articolazioni interne non sono apparenti (come nel caso della totalità hegeliana) ma costitutive; 2) “totalità *complessa*” perché alla base non vi è più un'origine semplice ma la complessità stessa; 3) “totalità con struttura *a dominante*” poiché il fattore di coesione è presente nella forma della surdeterminazione (cfr. Althusser [1965] 1972b: 181).

⁹³ Come possiamo notare, rispetto alla questione dell'unità della totalità sociale i riferimenti principali si trovano in *Sur la dialectique matérialiste*, l'articolo nel quale Laclau e Mouffe, per l'appunto, scorgono i primi segnali di un distanziamento, da parte di Althusser, dalla logica della surdeterminazione.

risposta è assai eloquente e mostra nel concreto l'operare della surdeterminazione. Riportiamo per intero il passaggio:

«Quando in una situazione entrano in giuoco, nel medesimo giuoco, un enorme cumulo di “contraddizioni”, di cui alcune radicalmente eterogenee, che comunque non hanno tutte la stessa origine né lo stesso significato né lo stesso *livello* e *campo* d'applicazione, e tuttavia “si fondono” in un'unità di rottura, non è più possibile parlare dell'unica virtù semplice della “contraddizione” in generale. Certamente la contraddizione di base che domina questo tempo (in cui la rivoluzione “è all'ordine del giorno”) è attiva in tutte queste “contraddizioni” e persino nella loro “fusione”. Ma non si può tuttavia sostenere, a stretto rigore, che tutte queste “contraddizioni” e il loro “fondersi” non siano altro che un *mero fenomeno*» (Althusser [1965] 1972a: 81).⁹⁴

La surdeterminazione, nella sua “essenza”, indica questo: la relazione a doppio senso di marcia tra ciò che è dominante in una totalità complessa strutturata e questa stessa complessità. Pertanto, ciò che è dominante non può darsi prima o separatamente rispetto al tutto sociale nel quale si colloca: esso è modificato a sua volta nel suo intimo dai diversi livelli e istanze che compongono la formazione sociale che anima (cfr. Althusser [1965] 1972a: 82). Ecco perché Laclau e Mouffe sostengono che il concetto di “surdeterminazione” si colloca dal lato del simbolico (dal lato di ciò che sovverte il significato letterale di un qualcosa): poiché pensata in modo surdeterminato, e non a partire dall'idea di un'origine semplice, «la contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi) poiché essa riflette in sé, nella sua essenza stessa, il rapporto con la struttura inegualitaria del tutto complesso» (Althusser [1965] 1972b: 186). In breve, a partire

⁹⁴ E questo perché: «le “circostanze” o le “correnti” che la realizzano – continua Althusser – sono qualcosa di più del puro e semplice fenomeno. Dipendono dai rapporti di produzione che sono sì uno dei *termini* della contraddizione, ma al contempo la sua *condizione d'esistenza*; dipendono dalle sovrastrutture, istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie; dipendono dalla stessa congiuntura internazionale che interviene come una delle determinanti con una sua funzione specifica. Il che significa che le “differenze” che costituiscono le varie istanze in giuoco [...], se si “fondono” in un'unità reale, non si “dissolvono” come puro fenomeno nell'unità interna di una contraddizione semplice» (Althusser [1965] 1972a: 81-2).

dalla surdeterminazione sarebbe possibile pensare la contingenza con la quale la discorsività marxista ha cercato di fare i conti a partire dal XIX secolo.

E, tuttavia, per Laclau e Mouffe il marxismo strutturale continua a riprodurre all'interno di sé una tensione dualistica. L'interrogativo che ci permette di svelare questo nucleo di essenzialismo che "resiste" all'interno del discorso althusseriano è il seguente: se è vero che il luogo della contraddizione dominante varia in funzione dello *spostamento* di dominante tra le contraddizioni, cosa determina questi spostamenti? Qui entra in gioco l'altro polo concettuale del discorso althusseriano: la determinazione in ultima istanza dell'economia. Come scrive Althusser: «la determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia si esercita appunto, nella storia reale, nelle permutazioni della funzione protagonista tra economia, politica, teoria, ecc.» (Althusser [1965] 1972b: 189).

Certo, siamo lontani dall'economicismo nelle sue vesti classiche, giacché quest'ultimo stabilisce *a priori* e in *modo definitivo* quale sia la contraddizione dominante (forze produttive-rapporti di produzione), così come l'istanza primaria su cui si fonda l'intera totalità sociale: la struttura economica. In tal senso – direbbe Althusser –, esso riproduce la logica hegeliana dell'origine semplice, questa volta invertendo i termini in gioco: non è più la sovrastruttura (lo Stato) a rappresentare l'essenza della struttura (società civile), bensì l'opposto. Insomma, in quest'ultimo caso ci troveremo di fronte a una concezione della totalità sociale interamente dominata, al pari di quella hegeliana, dalla dimensione della *letteralità*. Tuttavia, questa stessa logica della letteralità (sebbene non più nei panni dell'economicismo classico), secondo Laclau e Mouffe, resiste ancora all'interno del discorso althusseriano sotto forma di determinazione in ultima istanza da parte dell'economico. È questa istanza a determinare quale tra le diverse istanze in cui si articola una formazione sociale (ideologico, economico, politico) svolgerà il ruolo di dominante. Ma questo ruolo non è a sua volta determinato in senso differenziale.⁹⁵ C'è dunque un'area del sociale che sfugge alla logica della surdeterminazione e che, ponendovisi

⁹⁵ Prendendo in prestito le parole di Fabio Frosini possiamo sostenere che il nodo aporetico riguarda qui: «il modo in cui viene pensato lo spazio economico. E [...], fino a quando si mantiene la dicotomia struttura/suprastruttura, sarà inevitabile dire che lo spazio dell'economia viene sottratto alla logica della contingenza, sia pure con tutte le sottigliezze della "determinazione in ultima istanza", la cui "ora solitaria [...] non suona mai, né al primo momento né all'ultimo"» (Frosini 2009a: 109-10).

affianco, ne riduce la portata. La conclusione che Laclau e Mouffe traggono è la seguente:

«If society has a last instance which determines its laws of motion, then the relations between the overdetermined instances and the last instance must be conceived in terms of simple, one-directional determination by the latter. We can deduce from this that the field of overdetermination is extremely limited: it is the field of contingent variation as opposed to essential determination. And, if society does have a last and essential determination, the difference is not constitutive and the social is unified in the sutured space of a rationalist paradigm. Thus, we are confronted with exactly the same dualism that we found reproduced since the end of the nineteenth century in the field of Marxist discursiveness» (Laclau & Mouffe 1985: 99).

Il problema, come vedremo, non è tanto la presenza del necessario, di uno spazio di letteralità, nel discorso althusseriano, *ma il modo in cui questo lo mette in relazione con la contingenza*: ossia in senso puramente frontale.⁹⁶ A questo bisogna aggiungere che, nella tensione tra “surdeterminazione” e “determinazione in ultima istanza”, sarà quest’ultimo concetto (con quello che comporta), alla fine, a prevalere. Ciò nella misura in cui, come abbiamo ricordato in una nota precedente (cfr. infra p. 89, n. 88), la presenza del primo nella riflessione althusseriana viene progressivamente meno di fronte al crescente peso dell’idea di totalità chiusa (con quello che comporta) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 98). Proprio in un rapporto di tensione-continuità con questo quadro teorico si posiziona lo sforzo teorico di un altro importante interlocutore di Laclau e Mouffe: Nicos Poulantzas. Il suo caso è rilevante nella misura in cui, nei due testi che prenderemo in considerazione (e, soprattutto, nel secondo dei due), si può osservare un progressivo distanziamento dalle posizioni squisitamente strutturaliste di Althusser (lasciando altresì intatti alcuni presupposti), estendendo ulteriormente, non

⁹⁶ E ci pare importante precisare che è il modo in cui si struttura tale relazione a segnare la comprensione tanto della contingenza quanto della necessità.

solo da un punto di vista quantitativo ma soprattutto qualitativo, lo spazio della contingenza.

2.3.2 *Il confronto con il marxismo strutturalista: la tensione tra determinatezza e indeterminatezza nella teoria dello Stato di Poulantzas*

In *Teorías marxistas del estado* (1981), Laclau sviluppa un discorso analogo rispetto alla teoria dello Stato di Poulantzas, mostrando in che modo l'ambiguità determinato/indeterminato attraversi la sua opera per intero. La crisi della tradizionale concezione marxista dello Stato è, per lui, indicativa dei più ampi spasmi nella discorsività marxista. Seguendo tale criterio, le riflessioni poulantziane sullo Stato – elaborate nel ventaglio temporale che va dal 1968, anno di pubblicazione di *Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste* ([1968] 1971a), al 1978, in cui viene pubblicata l'ultima opera *L'État, le pouvoir, le socialisme* ([1978] 2023)–, tracciano un itinerario intellettuale che vede la progressiva *espansione* dell'area della contingenza e dello storicamente indeterminato, a cui fa seguito la progressiva *contrazione* della dimensione della necessità e determinatezza strutturale. La quale coincide, grossomodo, con il progressivo allontanamento dall'impianto strutturalista di matrice althusseriana.

Come afferma Laclau, l'ambiguità irrisolta tra l'area dello strutturalmente determinato e quella dell'indeterminato è una tensione che possiamo rintracciare sin dal primo testo di Poulantzas, allestito, com'è noto, in una cornice marcatamente althusseriana.⁹⁷ Si tratta, infatti, di un tentativo di elaborazione di una “teoria regionale” dell'istanza politica, vale a dire di uno studio il cui obiettivo è quello di individuare la posizione strutturale dello Stato all'interno di una concezione topografica della totalità sociale (cfr. Hall 1980: 262; Laclau 1981: 48). Nonostante ciò, in *Pouvoir politique et classes sociales*, è già presente un primo punto di rottura con lo strutturalismo althusseriano, il quale coincide con l'introduzione del concetto di “pratiche sociali”. Difatti, con quest'ultimo veniva innestata una componente di

⁹⁷ Come segnalano Stefano Pippa e Michele Parodi nella Prefazione all'edizione italiana di *L'État, le pouvoir, le socialisme*, il riferimento privilegiato di Poulantzas in questo contesto è, nello specifico, il contributo di Étienne Balibar a *Lire le Capital* (cfr. Pippa & Parodi 2023: xxx-xxi).

indeterminatezza all'interno di un quadro formalistico saturato dalla categoria di "struttura". Proprio questo spinge Laclau a parlare di una tensione irrisolta tra struttura (determinatezza) e pratiche sociali (indeterminatezza), che si dà specificamente nella forma di una tensione tra il problema dell'articolazione tra le istanze del modo di produzione capitalistico e il problema della lotta di classe (cfr. Laclau 1981: 48). Si tratta di un punto sollevato un anno prima anche da Stuart Hall nel suo articolo *Nicos Poulantzas: State, Power, Socialism*, il quale sosteneva che l'introduzione del concetto di "pratiche sociali" in un contesto strutturalista dava vita a una *duplice prospettiva* in cui leggere ogni problema (dal punto di vista delle pratiche sociali o/e dal punto di vista della struttura, appunto) (cfr. Hall [1980] 2021: 262-3; Pippa & Parodi 2023: xxxi). In quest'ottica, Laclau rileva:

«aquí nos enfrentamos con una dificultad: porque o bien las prácticas son un *efecto* de las estructuras y por lo tanto un momento estructural más – con lo que se reduciría a una duplicación conceptual innecesaria – o bien son una fuerza autónoma que no puede explicarse totalmente a partir de la estructura sobre la que operan – con lo que se instituiría un dualismo y se concluiría por referir la unidad de una formación social determinada a un sujeto transcendental. La obra de Poulantzas no ha logrado superar esta antinomia fundamental. En la práctica, la lucha de clase se ha tornado en su análisis en un *Deus ex machina* que funciona como factor explicativo en todo aquello que no puede ser reducido fácilmente al momento necesario de las estructuras» (Laclau 1981: 48-9).

L'acuirsi delle divergenze con lo strutturalismo althusseriano si viene a consolidare con la produzione di fine anni '70 e, in particolare, con l'ultima opera *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Il principale punto di rottura concerne, ora, il rapporto tra Stato e lotta di classe. La teoria dello Stato in quanto condensazione materiale di un rapporto di forze (tra classi o frazioni di classe), centrale nel testo appena menzionato, intendeva superare la canonica alternativa tra Stato in quanto soggetto razionalizzatore e Stato in quanto oggetto-strumento della classe dominante. In

particolare, rispetto a quest'ultimo, il problema è quello di superare il rapporto di esteriorità tra lo Stato e i suoi apparati, da un lato, e le lotte di classe per il dominio politico, dall'altro; come se ci fosse una classe dominante pienamente costituita prima dello Stato, la quale solo in un secondo momento se ne approprierebbe come sua appendice. La preoccupazione teorica di Poulantzas è quella di pensare la materialità stessa dello Stato come permeata da capo a piedi dalle stesse lotte di classe:

«L'urgenza teorica è dunque la seguente: cogliere l'iscrizione della lotta fra le classi, più in particolare della lotta e del dominio politico, nell'ossatura istituzionale dello Stato [...] in modo tale che essa riesca a rendere conto delle forme differenziali e delle trasformazioni storiche di questo Stato» (Poulantzas [1978] 2023: 167).

A giudizio di Laclau, il ruolo crescente attribuito alla lotta sociale rappresenta un indice significativo del maggiore spazio concesso alla contingenza nel quadro teorico poulantzasiano.⁹⁸ Tuttavia, questa espansione della dimensione dell'indeterminatezza non riesce a superare il dualismo fondamentale, dal momento che lascia intatta la dimensione della determinatezza strutturale (sebbene in una forma assai contratta). Ma procediamo per gradi. La teoria dello Stato come condensazione materiale di un rapporto di forze (tra classi o frazioni di classe) può essere intesa come un tentativo di pensare il negativo – sotto forma di contraddizione e lotta politica – come costitutivo alla strutturazione e riproduzione storico-materiale dello Stato e della società. Ed è proprio in quest'ottica che Laclau parla di una progressiva espansione del campo della contingenza-indeterminatezza tra il cosiddetto “primo” e “secondo” Poulantzas. Vale a dire: nella crescente centralità assegnata alle lotte di classe nella costituzione del sociale (cfr. Laclau 1981: 50). Come abbiamo accennato prima, nel pensare il rapporto tra classi dominanti, lotte di classe e Stato, l'idea di “Stato” come condensazione materiale di un rapporto di forze si propone di superare l'*impasse* tra concezione dello Stato come soggetto razionalizzatore dei conflitti interni alla società

⁹⁸ In un senso analogo, ci sembra si muova il giudizio di Hall rispetto *L'État, le pouvoir, le socialisme*, il quale individua una “svolta” tra il cosiddetto “primo” Poulantzas, caratterizzato da una sorta di chiusura e sistematicità dogmatica, e il “secondo” segnato, invece, da una apertura teorica “metodologica” (cfr. Hall [1980] 2021: 265-6; 270-1).

civile (Hegel, Weber, corrente istituzionalistico-funzionalista della sociologia politica, ecc.) e concezione dello Stato come oggetto-strumento della classe dominante (marxismo) (cfr. Poulantzas [1978] 2023: 170-4). Tanto nella teoria dello Stato-soggetto quanto nella teoria dello Stato-oggetto abbiamo a che fare con un rapporto di pura *esteriorità* tra Stato e classe dominante: tale *esteriorità* si può esprimere o come *autonomia assoluta* dello Stato rispetto alla classe dominante (Stato-soggetto) – e in generale dai conflitti che attraversano la società civile – o come *assenza di autonomia* dello Stato, ridotto così a mero strumento passivo, «se non neutro», impugnato da una classe il cui dominio politico si costituisce prima e fuori da esso. In entrambi i casi, lo Stato, sia esso un oggetto-strumento o un soggetto razionalizzatore, viene presentato come un *blocco monolitico* «privo di incrinature», in cui le contraddizioni (le lotte politiche fra classi) si trovano al suo esterno o, se presenti al suo interno, lo sono solo in un modo essenzialmente secondario, accidentale e non fondamentale. In breve, esse non svolgono alcun ruolo nella «costituzione della sua politica» (cfr. Poulantzas [1978] 2023: 174 e sgg.). Difatti, se nello Stato-soggetto la sua unità «è l'espressione necessaria della sua volontà razionalizzatrice [che] fa parte della sua essenza contrapposta ai frazionamenti della società civile»; nel caso dello Stato-cosa, le contraddizioni non esistono «se non come effetti indiretti di conflitti esterni fra frazioni dominanti o gruppi d'interesse», ovvero come elementi subordinati (Poulantzas 1978: 175). Con la teoria dello Stato-condensazione di rapporti di forze (fra classi o frazioni di classe) la contraddizione non viene più pensata né come esterna né come un qualcosa che dall'esterno ne spezzerebbe l'omogeneità dello Stato. La contraddizione rappresenta, adesso, un elemento che penetra la stessa carne istituzionale di quest'ultimo, vale a dire: è *proprio* attraverso la contraddizione (e non nonostante essa) che lo Stato struttura la sua politica e si riproduce storicamente. Scrive Poulantzas:

«Non basta dire semplicemente che le contraddizioni e le lotte attraversano lo Stato, come se si trattasse di perforare una sostanza già costituita [...]. Le contraddizioni di classe costituiscono lo Stato, in quanto sono presenti nella sua struttura materiale, e strutturano così la sua organizzazione: la politica dello Stato è l'effetto del loro funzionamento in seno allo Stato» (cfr. Poulantzas [1978] 2023: 176).

Si tratta sia di contraddizioni inerenti al *blocco dominante* – il quale, lungi dall'essere a sua volta un blocco monolitico, è internamente diviso in frazioni di classe –, sia contraddizioni tra questo blocco dominante e le *classi dominate* (cfr. Poulantzas [1978] 2023: 186). Come sostiene Poulantzas: «ogni settore o apparato dello Stato, ogni faccia e grado, [...] costituisce di solito la sede del potere, e il rappresentante privilegiato, di questo o di quella frazione del blocco al potere», dando così vita a una costellazione di micropolitiche diversificate (Poulantzas [1978] 2023: 177). Ma se Poulantzas rifiuta di pensare lo Stato come un mero «assemblaggio di pezzi separabili», il problema, a questo punto, è quello di individuare, di fronte alla sua dispersione, ciò che rende conto della sua unità. La soluzione di Poulantzas al problema della dispersione statale è proprio ciò che, a giudizio di Laclau, reintroduce un nucleo di determinazione essenzialista nel suo discorso: l'unità dello Stato, dice, si ritrova negli interessi della frazione dominante interna al blocco egemonico (nel caso specifico preso in considerazione da Poulantzas: gli interessi della frazione monopolistica del capitale) (cfr. Laclau 1981: 50; Poulantzas [1978] 2023: 182 e sgg.). Non solo. Strettamente connesso a quest'ultimo punto, per Laclau, si trova un altro enclave di determinatezza essenzialista: il riduzionismo di classe.⁹⁹ Per Poulantzas, infatti, i soggetti politici sono sempre e solo le classi sociali. In tal senso:

⁹⁹ Si vedano a tal proposito le critiche che Laclau, a partire da presupposti teorici differenti, muove a Poulantzas circa il carattere ambiguo dei concetti di “economico” e di “politico” nel discorso del marxismo strutturalista (cfr. Laclau 1977: 51-80). Torneremo sul dibattito Poulantzas-Laclau a proposito dell'ideologia nel cap. 5.

«La trayectoria de Poulantzas muestra de modo ejemplar la crisis en la que ha entrado la concepción marxista tradicional y las aporías básicas a las que se ve enfrentada: la disolución de la homogeneidad de la “economía”, la ausencia de una conceptualización de lo “político” que llene el vacío creado por el colapso de la oposición base/superestructura, la imposibilidad de afirmar el carácter homogéneamente clasista de los sujetos sociales» (Laclau 1981: 52).

Più in generale, questa tensione viene ricondotta alla formulazione generale del problema da parte di Poulantzas: quello dell'autonomia (relativa) dello Stato a partire dall'assunto della società come spazio suturato. In questa cornice si generano problemi analoghi a quelli incontrati in Althusser. Il concetto di “autonomia” risulta superfluo nella misura in cui ogni tentativo di stabilire l'autonomia relativa di uno degli elementi dello spazio sociale (e non solo quella dello Stato) dovrà necessariamente partire dalle determinazioni strutturali dell'identità dell'elemento in questione e dalla determinazione strutturale dei limiti di tale autonomia (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 139-40). Da qui il rischio costante di riprodurre spazi di determinatezza ontologica in un orizzonte che tende, almeno in linea di massima, a rendere conto della complessità e contingenza del sociale.

Capitolo 4

Discorso, articolazione ed egemonia: oltre una figurazione topografica del sociale, verso una relazione di mutua sovversione tra contingenza e necessità

4.1 Introduzione

Sin qui abbiamo analizzato come il dualismo contingenza/necessità – o, se si preferisce, la tensione antinomica di indeterminato/determinato –, caratteristico di quella che Palti indica con “episteme della Forma”, viene a riprodursi nel campo discorsivo strutturalista-marxista. Questo ci è sembrato un passaggio necessario al fine di far emergere le specificità della teoria del sociale di Laclau e Mouffe, rispetto alle loro concezioni topografiche di totalità sociale: ossia la specificità della loro soluzione al problema dell’unità di contro alla molteplicità e dispersione del sociale. Ciò che abbiamo tentato di sottolineare è che il problema, di per sé, non è né la concezione topografica del sociale né lo strutturalismo e neanche il marxismo, ma i presupposti epistemici stessi che attraversano (non certo dall’esterno) ognuno di loro. L’operazione di rilevamento delle tensioni antinomiche di *Hegemony and Socialist Strategy* non è che un tentativo di portare a galla questi stessi presupposti e rintracciare in essi una certa “regolarità”. È per tale ragione che abbiamo ripetuto più volte che la teoria del discorso è una teoria del sociale (nel senso di una sua ontologia) su basi epistemiche rinnovate. Ciò che Palti indica con “età della *chōra*” condensa questi cambi nell’orizzonte di intelligibilità nel quale ora operano Laclau e Mouffe. Come abbiamo visto precedentemente, quest’orizzonte intellettuale è caratterizzato, per un verso,

dall'idea di sistema aperto – ovvero segnato da una breccia-fessura costitutiva –; per altro verso, dalla conseguente riconfigurazione delle precedenti coppie antinomiche necessità/contingenza, determinato/indeterminato, ecc. nella forma della *mutua sovversione* (cfr. Palti 2003: 44 e sgg.; 2008: 87-107; 2017: 110 e sgg.). Come afferma Laclau, se il grande merito dello strutturalismo è quello di aver teorizzato il carattere relazionale di ogni identità sociale; il suo limite, tuttavia, è quello di aver cristallizzato queste stesse relazioni in un sistema chiuso (cfr. Laclau 1990: 90). Da questo punto di vista, i concetti di “articolazione” e “discorso” sono gli strumenti privilegiati a partire dai quali Laclau e Mouffe tentano di ricostruire una teoria del sociale su basi epistemiche nuove e a partire dall'integrazione di due grammatiche: quella (post-)marxista e quella (post-)strutturalista. In questo capitolo cercheremo di vedere come, attraverso una teoria discorsiva del sociale, venga ripensato il problema dell'*unità* della dispersione. Si tratta di esaminare il modo in cui, a partire da un terreno epistemico rinnovato, Laclau e Mouffe pensano il sociale oltre una configurazione antinomica del rapporto contingenza-indeterminatezza, necessità-determinatezza. Questo dovrebbe condurli, secondo l'interpretazione qui adottata, verso una rappresentazione post-topografica del sociale.

4.2 Articolazione, discorso e discorsività

Prendiamo le mosse da una delle formule più eloquenti di *Hegemony and Socialist Strategy*: «The social *is* articulation insofar as “society” is impossible» (Laclau e Mouffe 1985: 114).¹⁰⁰ Non è esagerato dire che in questa proposizione si venga a condensare l'intera ontologia laclau-mouffiana (o quantomeno il complesso delle sue coordinate fondamentali). Bisogna pertanto distenderne gli argomenti in essa compresi. Innanzitutto, la teoria del sociale come articolazione condivide il medesimo presupposto sul quale si fonda la teoria althusseriana della società come *totalità complessa strutturata a dominante*: una critica serrata dell'idea hegeliana di “totalità” (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 93-97). Laclau e Mouffe concordano con Althusser nel considerare la complessità della totalità sociale di Hegel (le sue differenze interne)

¹⁰⁰ Tenteremo qui di “espandere”, dal punto di vista dell'*unità*, ciò che abbiamo preso in considerazione nei capp. 1 e 2 a proposito della tesi dell'impossibilità della società.

come «indifferente», apparente, in quanto ricondotta, da ultimo, a un principio razionale soggiacente.¹⁰¹ In Hegel, il rapporto unità-molteplicità, frammentazione-ricomposizione comporta sempre una relazione necessaria tra gli elementi dispersi, giacché il momento della ricomposizione-unità si svolge, non secondo un'articolazione contingente, ma secondo la logica della *mediazione*. In tal senso, la categoria di “surdeterminazione”, attraverso la quale Althusser caratterizza la concezione marxiana di totalità sociale *vis-à-vis* quella hegeliana, costituisce, per Laclau e Mouffe, il suolo teorico (potenziale) di una teoria dell'articolazione (cfr. Laclau e Mouffe 1985: 97-8). Essa promette, come abbiamo visto, una concezione del sociale non riconducibile a una letteralità ultima,¹⁰² annunciando piuttosto una rottura con l'essenzialismo «through the critique of every type of fixity, through an affirmation of the incomplete, open and politically negotiable character of every identity» (Laclau e Mouffe 1985: 104). Insomma, secondo il giudizio di Laclau e Mouffe, ciò che conduce a una teoria del sociale come articolazione è il medesimo sentiero prefigurato e poi accantonato da Althusser: la radicalizzazione della teoria della surdeterminazione. Inteso in questo senso, il concetto di “surdeterminazione” e quello di “discorso” vengono a intrecciarsi.

Ma proviamo a fornire una definizione. Possiamo intendere la teoria dell'articolazione come una teoria della fondazione, sedimentazione e dislocazione del

¹⁰¹ Il rigetto di Hegel come pensatore della “totalità chiusa” sarà uno dei principali punti di rottura teorici fra Laclau, da un lato, e Žižek e Judith Butler, dall'altro. Scrive significativamente Laclau: «I have found myself allied with Žižek against Butler in the defence of Lacanian theory; with Butler against Žižek in the defence of deconstruction; while Butler and Žižek have found themselves allies against me in the defence of Hegel» (cfr. Laclau 2000b: 281). Tuttavia, sebbene la posizione di Laclau e Mouffe rispetto a Hegel possa essere, in generale, assimilata a questo paradigma, è importante ricordare che in *Hegemony and Socialist Strategy* i due esprimono un giudizio più complesso rispetto a quelli espressi da Laclau nei suoi scritti posteriori. Essi, infatti, collocando il pensatore di Stoccarda a cavallo tra l'apice del razionalismo (nella misura contempla un momento di sintesi della molteplicità a partire da un unico principio razionale) e la sua dissoluzione post-illuministica (giacché tale sintesi razionale contiene in sé l'elemento capace di disinnescarla: la contraddizione, il negativo, la differenza). Scrivono Laclau e Mouffe: «It is precisely here that Hegel's modernity lies: for him, identity is never positive and closed in itself, but is constituted as transition, relation, difference. If, however, Hegel's logical relations become contingent transitions, the connections between them cannot be fixed as moments of an underlying or sutured totality. This means that they are articulations. [...] On the other hand, “dialectics” exerts an effect of closure in those cases where more weight is attached to the necessary character of an a priori transition, than to the discontinuous moment of an open articulation» (Laclau & Mouffe 1985: 95). Sull'importanza del *negativo* hegeliano nel pensiero politico contemporaneo, rimandiamo a Diana Coole (2000: 43-84).

¹⁰² Come scrive Althusser, in un campo surdeterminato «la contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi)» (Althusser [1965] 1972b: 186).

sociale attraverso l'istituzione, riproduzione e disarticolazione di relazioni tra identità differenziali attorno a dei punti privilegiati di raccordo (punti nodali), che esclude dal suo orizzonte ontologico ogni tipologia di fissità *incondizionata* (tali relazioni non posseggono un piano di costituzione esterno rispetto alla dispersione degli elementi così articolati);¹⁰³ sostenendo, allora, il carattere costitutivamente *incompleto* di ogni identità sociale così istituita, tale che queste ultime risultino sempre modificate dalle operazioni articolatorie stesse (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 95, 105-109, 113-4). L'impossibilità della società in quanto totalità compiuta si esprime, precisamente, nel carattere incompleto, costitutivamente aperto, delle sue identità differenziali. E se la società come un tutto-dato non esiste, a esistere sono, tuttavia, le pratiche sociali articolatorie (costitutivamente parziali) attraverso le quali si cerca di arginare l'apertura delle identità differenziali (ossia di costituire questo tutto-dato). Ad ogni modo, se "articolazione" è il nome di una pratica che istituisce, riproduce e disarticola relazioni tra identità differenziali intorno a dei punti nodali, essa presuppone tanto un'esistenza separata degli elementi articolati, quanto un'esistenza (parzialmente) congiunta degli elementi disarticolati. Nel primo caso, Laclau e Mouffe parlano di "campo della discorsività" o, più semplicemente, "discorsività" (*field of discursivity*); nel secondo, di "discorso" (*discourse*).¹⁰⁴ Cerchiamo di fare chiarezza. È importante, qui, comprendere l'implicazione reciproca di *discorso* e *discorsività* (dunque quello

¹⁰³ Si intravede, qui, la profonda continuità con l'idea althusseriana di "surdeterminazione". Nel seguente passaggio (assai eloquente), Laclau e Mouffe renderanno questa continuità assai più esplicita: «[I]f we accept the non-complete character of all discursive fixation and, at the same time, affirm the relational character of every identity, the ambiguous character of the signifier, its non-fixation to any signified, can only exist insofar as there is a proliferation of signifieds. It is not the poverty of signifieds but, on the contrary, polysemy that disarticulates a discursive structure. *That is what establishes the overdetermined, symbolic dimension of every social identity*» (Laclau e Mouffe 1985: 113; corsivo nostro).

¹⁰⁴ Non è possibile tracciare una singola traiettoria genealogica della categoria di "discorso" in Laclau e Mouffe. Come osservano nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Hegemony and Socialist Strategy*: «the category of "discourse" has a pedigree in contemporary thought going back to the three main intellectual currents of the twentieth century: analytical philosophy, phenomenology, and structuralism. In these three the century started with an illusion of immediacy, of a non-discursively mediated access to the things themselves – the referent, the phenomenon and the sign, respectively. In all three, however, this illusion of immediacy dissolved at some point, and had to be replaced by one form or another of discursive mediation. This is what happened in analytical philosophy with the work of the later Wittgenstein, in phenomenology with the existential analytic of Heidegger, and in structuralism with the post-structuralist critique of the sign» (Laclau & Mouffe 1985: x-xi). Un'altra ricostruzione la possiamo trovare in un documento didattico di Laclau dal titolo *The Philosophical Roots of Discourse Theory* e nel contributo *Discourse* al volume *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (cfr. Laclau 1993). Per una ricostruzione più generale dell'itinerario di "discorso" nel panorama contemporaneo, si vedano Macdonell (1986), Mills (1997) e Howarth (2000).

tra articolazione e disarticolazione), poiché proprio pensandola come costitutiva è possibile scorgere il modo in cui necessità e contingenza si danno nella forma di una *mutua sovversione*.

Una distinzione fondamentale è, in questo senso, quella fra “elementi” e “momenti”. Laclau e Mouffe definiscono “momenti” tutte le posizioni differenziali in quanto articolate discorsivamente, mentre parlano di “elementi” in riferimento a tutte quelle differenze prive di articolazione discorsiva (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 105). Ciò che subito bisogna aggiungere è che i due estremi non si danno mai in forma pura: il passaggio di una differenza dall’essere elemento al costituirsi in quanto momento discorsivo (e viceversa) non è mai completo e fissato una volta per tutte, ma sempre “sospeso”. Tale indeterminatezza o *indecidibilità* delle identità differenziali (la non-fissità tra significante e significato) spinge Laclau e Mouffe a parlare più dettagliatamente di “significati fluttuanti” (*floating signifiers*) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 113 sgg.; Laclau 2005a: 129 e sgg.). La fluttuazione, l’indeterminatezza, l’ambiguità del significante, sono quindi i tratti costitutivi di ogni identità socio-discorsiva. Eliminare ogni traccia di fluttuazione significherebbe ricondurre le identità a una fissità ultima (o matrice soggiacente) e, pertanto, sancire il ritorno a una totalità chiusa e autoregolata: «A fully successful system of differences, which excluded any floating signifier, would not make possible any articulation; the principle of repetition would dominate every practice within this system» (Laclau & Mouffe 1985: 134).

Ma perché si dà fluttuazione? Questo equivale a chiedersi: perché la “società” si costituisce sempre come uno spazio aperto, una totalità frustrata? La risposta di Laclau e Mouffe è netta: poiché ogni tentativo di costituire “la società” attraverso processi articolatori non riesce mai ad addomesticare l’*infinità delle differenzialità*, ma (come abbiamo visto in precedenza a proposito di “antagonismo”, “dislocazione” ed “eterogeneità”) implica necessariamente la produzione di un surplus di significazione (un resto di *discorsività*), di un *esterno costitutivo*, di uno scarto (*caput mortuum*) o eterogeneità, che la sovrverte (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 136-7; Laclau 1990: 12, 18-9, 39-40; 2005a: 140 sgg.; 2014: 84-5).¹⁰⁵ Ciò che emerge da queste operazioni

¹⁰⁵ Scrivono Laclau e Mouffe: «the ambiguous character of the signifier, its non-fixation to any signified, can only exist insofar as there is a proliferation of signifieds» (Laclau & Mouffe 1985: 113). Rimandiamo al cap. 2, par. 2.3.

articolatorie è sempre una totalità relazionale aperta – il discorso – che è tale (cioè aperta) nella misura in cui la sua articolazione prevede sempre la disarticolazione (costruzione di un eccesso di discorsività) come suo esito e come sua condizione di possibilità (campo della discorsività). Dunque, discorsività come quasi-trascendentale, condizione di possibilità e impossibilità, del discorso (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 111-4). In *Populist Rupture and Discourse* (1980), già citato in precedenza, incontriamo uno dei primi tentativi di definizione dello statuto teorico della categoria di “discorso” (in realtà, qui, si parla di “discorsivo”) da parte di Laclau.¹⁰⁶ Sebbene non sia la più compiuta da un punto di vista teorico, la definizione di “discorso”/“discorsivo” proposta nel corso di questo breve articolo è importante (oltre che dal punto di vista del mero sviluppo concettuale laclauiano) poiché offre spunti significativi per esplorare la sua *operatività* nell’ottica di una teoria del sociale post-marxista e post-strutturalista. Laclau definisce il “discorsivo” come l’insieme dei fenomeni *attraverso* i quali e *nei* quali avviene la produzione sociale del significato. Insieme di fenomeni che coincide con la società stessa (cfr. Laclau 1980: 87). Nello specifico, ci interessa mettere in risalto due elementi: il primo è il presupposto sul quale si regge l’intero articolo, vale a dire la tesi secondo la quale sociale e discorsivo sono coestensivi – «History and society are an infinite text» (Laclau 1980: 87) –;¹⁰⁷ il secondo è una delle sue principali implicazioni, ovvero la rinuncia a ogni sua rappresentazione topografica.

Come abbiamo visto in precedenza (vd. cap. 1), affermare che società e discorsivo coincidono – ovvero invertendo *il carattere sociale del discorso* in *il carattere discorsivo del sociale* – significa in primo luogo attribuire alla prima, nella sua interezza, lo statuto ontologico del secondo. In questo senso, il discorsivo smette

¹⁰⁶ È importante ricordare che, a quest’altezza (siamo tra la fine degli anni Settanta e i primi dell’Ottanta, giacché il testo in esame è la traduzione un intervento tenuto in francese nell’ottobre del 1979 presso l’Università del Québec), Laclau usa i termini “discorso” (*discourse*) e “discorsivo” (*discursive*) (come aggettivo sostantivato) in modo fondamentalmente intercambiabile, prediligendo il secondo al primo. Inoltre, manca qui la distinzione – divenuta successivamente imprescindibile – tra “discorso” e “(campo della) discorsività”, formalizzata cinque anni dopo in *Hegemony and Socialist Strategy* (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 111). Non meno importante è l’assenza in questo testo, per ragioni sia circostanziali (ad esempio, l’obiettivo dello scritto) sia teoriche (la concezione dell’antagonismo come contraddizione tra posizioni differenziali all’interno del discorso alla quale facevamo riferimento nel cap. 2), di una riflessione sul legame costitutivo tra negativo e discorso.

¹⁰⁷ Sul rapporto tra il concetto di “testo” elaborato da Derrida e quello di “discorso” rimandiamo alle osservazioni di Cacciatore e Filippini nella Prefazione all’edizione italiana di *Hegemony and Socialist Strategy* (cfr. Cacciatore & Filippini 2011: 8). Ritorneremo più avanti, seppur brevemente, su questo punto.

di essere confinato a uno dei livelli in cui si articola la società (quello sovrastrutturale) per includere tutti gli altri. O meglio, è proprio caratteristico dell'operatività della categoria di "discorso" estesa alla società nel suo complesso il disfacimento di ogni sua *rigida* topografia. È possibile descrivere questo stesso punto afferrandolo da un'altra prospettiva: la categoria di "discorso" permette di pensare la società nel momento in cui la sua configurazione topografica perde di consistenza di fronte alla sempre crescente infiltrazione tra i suoi diversi livelli. È quello che hanno sperimentato, secondo modalità sempre specifiche, i discorsi marxisti a partire dalla cosiddetta crisi tra Otto e Novecento, ovvero a partire dalla progressiva estensione dell'area dell'indeterminatezza e contingenza (del politico) e dalla conseguente rottura dell'omogeneità dell'economico (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 75-85; Laclau 1981). Insomma, pensare la società come discorso consente di fotografare l'*apertura* delle sue relazioni come il frutto di pratiche articolatorie (ovvero politiche, fondate su un terreno indecidibile): si tratta di affermarne il carattere costitutivamente contingente. Ma l'apertura e la contingenza non sono caratteri che possono essere predicati solo della società in quanto "totalità" (la quale cessa di essere tale nel momento in cui viene pensata alla luce del "discorsivo"), ma di ogni sua sub-totalità, di ogni spazio, di ogni identità sociale e di ogni sua relazione. È soprattutto rispetto a quest'ultimo punto che la loro decostruzione si distanzia da quella "logica" di Barry Hindess e Paul Hirst, la quale lascia intatto l'essentialismo degli elementi (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 100-5; Hindess & Hirst 1977). Da questo segue che pensare la società come divisa in livelli o regioni stabili (siano essi riconducibili alla distinzione classica tra struttura/suprastruttura o a quella althusseriana tra economico, ideologico e politico) significa reintrodurre la logica della determinatezza a livello di queste stesse "aree", la cui circoscrizione, le cui funzioni specifiche, nonché le relazioni che esse intrattengono fra loro, sfuggono alla logica dell'articolazione (dal momento che entrano in relazione l'una con l'altra solo secondo rapporti esterni, ovvero come rapporti tra oggetti positivi). O meglio, bisognerebbe dire che è ancora possibile pensare delle topografie del sociale, ma in un senso radicalmente diverso da quello proposto sinora. Consideriamo il problema dell'autonomia delle varie istanze (si potrebbe rievocare, come Laclau e Mouffe fanno, il dibattito sull'autonomia relativa dello Stato). L'argomento procede nel modo seguente. Il problema delle istanze, della

loro autonomia e delle loro interazioni, è sempre stato posto a partire da un'idea di società saturata: l'identità, le funzioni, così come la portata dell'autonomia delle istanze era spiegata a partire (o determinata) da una cornice strutturale di riferimento (sicché il concetto di autonomia risulta inefficace). Si prenda in considerazione, ad esempio, il ruolo di “determinante in ultima istanza” svolto dall'*economico* esaminato nel capitolo precedente. Partendo dal presupposto dell'apertura del sociale, non potendo più essere costituita a partire da una centralità strutturale, ogni istanza deve essere necessariamente il frutto di processi articolatori: «the autonomization of certain spheres is not the necessary structural effect of anything, but rather the result of precise articulatory practices constructing that autonomy» (Laclau & Mouffe 1985: 140). Ma ciò comporta che tali “sfere” non possano più essere considerate come un insieme di elementi tenuti insieme da un tratto comune positivo (il carattere economico, politico, ideologico, ecc.), giacché – come vedremo meglio a breve allorché considereremo il problema della coerenza di una formazione discorsiva – l'unità (parziale) frutto di un'articolazione discorsiva non segue questa logica di costruzione (quella che, semplificando, possiamo chiamare la logica del “minimo comune multiplo”). Sfuggendo all'articolazione, le unità di elementi accomunati da caratteristiche positive sarebbero unità-già-date a partire dalle quali il sociale si struttura, e non il frutto di queste stesse pratiche (è il problema che abbiamo visto emergere, in modi distinti, in Poulantzas e Althusser). Nel caso di unità discorsive, invece, avremo sempre e solo unità spurie (spurie, certo, se considerate dal punto di vista delle “istanze pure”) di elementi raccordati secondo centri nodali.

Questa posizione *post-topografica*¹⁰⁸ è al centro di *The Impossibility of Society*, articolo nel quale Laclau introduce la distinzione tra “società” e “sociale”. Come chiarito nell'intervista condotta da Worsham e Olson, il sostantivo “la società” (*society*) viene ora impiegato per fare riferimento alla concezione classica di totalità sociale dello strutturalismo – ovvero all'idea di un sistema di relazioni chiuso e autosufficiente –, mentre l'aggettivo sostantivato “sociale” (*the social*) viene riservato alla concezione post-strutturalista di società intesa come totalità discorsiva aperta (cfr.

¹⁰⁸ Non possiamo parlare di posizione “anti-topografica” per le stesse ragioni che ci vietano di parlare di “anti-fondazionalismo”: il problema non è la topografia in sé, ma il modo in cui essa viene intesa. Come dicevamo, una topografia è ancora possibile, ma solo come *esito* di processi articolatori.

Laclau 1999: 18). Come già rimarcato nella sezione precedente, in *The Impossibility of Society*, il concetto di “discorso” viene presentato nello stesso senso “generale” che Derrida gli fornisce in *La structure, le signe, le jeu*, vale a dire come infinito gioco di differenze non sottomesso *in assoluto* ad alcuna fissità (centro o significato trascendentale) (cfr. Derrida [1967] 1990: 361; Laclau 1990: 90; Laclau & Mouffe 1985: 111-2). Questo carica di ancora più enfasi il fatto che, in un quadro permeato dall'*indecidibilità*, viene meno, non solo l'idea di una società i cui processi parziali sono ricondotti alla sua struttura economica (altra determinazione del centro o significato trascendentale di cui parla Derrida), ma anche tutte quelle concezioni che, pur decentrano l'economico e rendendo conto dell'autonomia del livello politico-ideologico, finiscono con il concepire la società, oltre che secondo il profilo di una totalità chiusa, come articolata a sua volta in istanze regionali i cui confini e la cui identità-funzioni sfuggono – secondo modalità specifiche da autore ad autore – al gioco della contingenza.¹⁰⁹ Il concetto di “discorso”, dice Laclau, permette di pensare la società nei termini di una “configurazione globale” – analoga all'idea gramsciana di “blocco storico” –¹¹⁰ in cui l'ideologico, l'economico e il politico costituiscono un intreccio la cui separazione possiede un valore puramente analitico e non ontologico (cfr. Laclau 1990: 26). La questione, a questo punto, è la seguente: cosa ne è del politico, dell'ideologico e dell'economico una volta venuta meno la possibilità di una loro caratterizzazione topografica? Bisogna rinunciare definitivamente a questi termini e a ciò che essi comportano, come ad esempio al tentativo di formulare una teoria

¹⁰⁹ Da questo punto di vista, non ci sembra casuale il fatto che Poulantzas abbia preso le distanze da una concezione rigidamente topografica del sociale proprio nel “momento” in cui la sua teoria dello Stato è arrivata a concedere sempre maggiore spazio alla dimensione della contingenza.

¹¹⁰ Si tratta, in realtà, di un concetto che Gramsci dice di mutuare da George Sorel (cfr. Gramsci 1975: 1321). Tuttavia, come si ricorda nell'apparato critico dei *Quaderni del carcere*, l'espressione “blocco storico” non compare in Sorel, e il concetto al quale Gramsci fa riferimento tramite quell'espressione sembra piuttosto riallacciarsi a quello di “mito” (cfr. Gramsci 1975: 2632, 8n). Il “mito” soreliano, infatti, implica l'idea di *blocco omogeneo*. Almeno nella misura in cui la superficie mitica, come Sorel scrive nell'Introduzione a le *Réflexions sur la violence*, non va analizzata «allo stesso modo che un oggetto si scompone nei suoi elementi», bensì presa «in blocco» come forza storica (cfr. Sorel [1908] 2006: 104-5). In tal senso, mediante l'espressione “blocco storico”, Gramsci intende segnalare «la coesione organica tra le diverse componenti di una formazione storica relativamente consolidata» (Prestipino 2004: 69). È questo che Laclau sembra avere in mente nel momento in cui accosta il suo concetto di “discorso” al gramsciano “blocco storico”: un'unità in cui le fratture topografiche cedono il passo a un'unità in cui le diverse componenti di una formazione si trovano “fuse” e, sorelianamente, non scomponibili (se non, però, per scopi puramente analitici). Nei termini di Laclau: «there are global configurations – historical blocs, in the Gramscian sense – in which the “ideological”, “economic”, “political” and other elements are inextricably fused and can only be separated for analytical purposes» (Laclau 1990: 26).

critica dell'ideologia? La risposta di Laclau e Mouffe è negativa. In questo senso, come vedremo meglio più avanti, già a partire da *The Impossibility of Society* – ma soprattutto con *New Reflections* e *On Populist Reason* – questi inizierà a parlare di ideologico, politico e sociale non più come “livelli” o “istanze” della società, bensì come *logiche articolatorie*.

Per ora, cerchiamo di fissare un primo punto e vediamo nello specifico il modo in cui la dinamica determinatezza-indeterminatezza viene a riconfigurarsi in una concezione del sociale come discorsività. Se la necessità, la letteralità e la fissità dipendono dalla possibilità di una transizione definitiva da elementi a momenti, ossia dalla possibilità di depurare ogni ambiguità e azzerare la fluttuazione delle differenze in una presenza piena, comprendiamo che la necessità è strettamente legata all'idea di una società autoregolata. Di contro, risulta che l'assoluta contingenza, la non-fissità e l'indeterminatezza, dipendono dall'impossibilità di un qualsiasi tentativo di costruire il sociale: ovvero dall'esatto opposto della necessità. Se ci fermassimo qui, avremmo semplicemente due principi positivi che si confrontano l'uno con l'altro e che stanno in un rapporto di pura exteriorità: l'uno è la pura negazione frontale dell'altro. Tuttavia, pensare il sociale come articolazione significa mettere in relazione discorso e discorsività, articolazione e disarticolazione, società e sociale in un modo indissolubile, ossia in modo tale che l'uno sia, nel medesimo tempo, condizione di possibilità e impossibilità dell'altro. Significa, cioè, rimodulare il rapporto tra contingenza (indeterminatezza) e necessità (determinatezza) secondo l'idea della *mutua sovversione* – ossia di pensare il “duplice vuoto” rilevato da Laclau e Mouffe nelle discorsività marxiste tra Otto e Novecento. In quest'ottica, nella misura in cui necessità è sinonimo di fissazione delle identità differenziali, di letteralità: «necessity only exists only as partial effort to limit contingency» (Laclau & Mouffe 1985: 114).¹¹¹

¹¹¹ Come abbiamo visto, la società in quanto totalità discorsiva aperta non è pensabile se non nei termini del *sociale*. Vale a dire: nei termini di un intreccio di processi articolatori di domesticazione (costitutivamente parziali) del campo della *discorsività* attorno a dei punti nodali che la caratterizzano come incessante tensione (nel senso di una mutua sovversione) tra determinatezza e indeterminatezza (cfr. Laclau 1990: 90-2; 1999: 17-9).

Passiamo ora a esplorare, ancora più a fondo, l'*operatività* della categoria di “discorso” e vedere in che senso la coincidenza di società e discorso modifica la comprensione ontologica della prima.

4.2.1 *Oltre discorsivo/extra-discorsivo, pensiero/materia: ancora topografie*

Il genere di domande che, a questo punto, è necessario porre è il seguente: che tipo di elementi sono gli elementi discorsivamente articolabili? Sono elementi linguistici? Sono elementi puramente concettuali, oppure includono anche aspetti materiali? Insomma: quali elementi compongono il “discorso”?

Una possibile risposta passa per il disfacimento (nel senso della sua deontologizzazione) della distinzione tra discorsivo ed extra-discorsivo, così come delle opposizioni a essa legate quali: pensiero/realità, concettuale/materiale, aspetti linguistici/aspetti non-linguistici di una pratica sociale, linguaggio verbale/non-verbale, ecc. Si tratta, in altri termini, di altre *topografie* da decostruire. In particolare, la decostruzione tra pratiche discorsive e pratiche extra-discorsive è uno dei passaggi in cui Laclau e Mouffe distanziano maggiormente il loro concetto di “discorso” da quello di “formazione discorsiva” elaborato da Foucault ne *L'archéologie du savoir* (l'altro, come vedremo nel paragrafo successivo, riguarda il problema della coerenza o unità del discorso) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 107-10). Come segnalano Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, nel distinguere tre tipologie di relazioni sociali, vale a dire relazioni *primarie* (o *reali*), relazioni *secondarie* (o *riflessive*) e relazioni *discorsive*, Foucault stabilisce, non semplicemente una separazione tra il non-discorsivo (nel quale rientrano le relazioni primarie e secondarie) e il discorsivo, ma fonda tra esse un gerarchia nella misura in cui attribuisce un ruolo maggiormente determinante (in quanto articolatorio) a quest'ultimo (cfr. Dreyfus & Rabinow 1983: 62-4; Foucault [1969] 1994: 60-5 e sgg.). Da una parte, avremo così dei fattori non-discorsivi – ovvero istituzioni, pratiche economiche, eventi politici (relazioni primarie) così come ciò che i soggetti hanno detto rispetto ai primi (relazioni secondarie) –, e dall'altra, dei fattori discorsivi che articolano le relazioni primarie e le relazioni secondarie (cfr. Dreyfus &

Rabinow 1983: 63).¹¹² Ciò che Laclau e Mouffe contestano è proprio questa distinzione tra discorsivo e non-discorsivo, che coinvolge di conseguenza la gerarchia tra i termini.¹¹³ In tal senso, Laclau e Mouffe sostengono che, se analizzati, i cosiddetti complessi non-discorsivi appaiono come forme più o meno complesse di posizioni differenziali, le quali non rimandano ad alcuna necessità oggettiva riconducibile a un centro. Ovvero: appaiono come altre articolazioni discorsive (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 107; Torfing 1999: 90-1). La distinzione tra discorsivo ed extra-discorsivo risulta essere allora inconsistente, essendo essa stessa una discriminazione discorsiva. Nessun oggetto, in quanto tale, può darsi come oggetto extra-discorsivo, vale a dire fuori da ogni condizione discorsiva di emergenza.

Allo stesso modo, il campo dell'oggettività abbracciato dal discorso va al di là della distinzione pensiero/realità, ponendosi su un terreno diverso rispetto a quello su cui si erge il problema dell'alternativa tra idealismo e materialismo. Un possibile interrogativo di fronte alla tesi dell'inconsistenza della distinzione discorsivo/non-discorsivo potrebbe essere il seguente: una volta affermato che ogni oggetto è un oggetto di discorso e che non si dà oggetto fuori da ogni condizione discorsiva di emergenza (ovvero che non si dà una realtà pre-discorsiva o extra-discorsiva), dobbiamo forse concludere che, se un oggetto non è parlato, scritto o pensato, non *esiste*? Questo interrogativo era stato posto (almeno implicitamente) da Norman Geras nel suo articolo *Post-Marxism?*, pubblicato sulla *New Left Review* nella primavera del 1987. In questo intervento, rispondendo affermativamente, Geras finiva per ridurre la teoria del discorso laclau-mouffiana a una forma di idealismo "impacciato" (cfr. Geras 1990: 97-100). Una risposta a questa e altre critiche (che lasciamo per il momento da parte) si può trovare nell'articolo *Post-Marxism Without Apologies* pubblicato da Laclau e Mouffe sulla medesima rivista (e poi confluito in *New Reflections*) l'autunno dello stesso anno. Il perno dell'argomento in esso svolto è che la loro teoria del discorso lavora, non tanto con la categoria di "esistenza", quanto con quella di "significato". Uno degli esempi che Laclau e Mouffe offrono per spiegare la loro

¹¹² Questo non significa, come spiegano Dreyfus e Rabinow, che Foucault non riconosca un ruolo determinante anche agli altri tipi di relazioni. Più "semplicemente", il *ruolo cruciale* nella formazione degli oggetti di discorso viene attribuito ai fattori discorsivi.

¹¹³ La distinzione tra discorsivo e non-discorsivo non viene messa in discussione, però, da Dreyfus e Rabinow, i quali, piuttosto, tendono a soffermarsi sulla questione della gerarchia tra discorsivo e non-discorsivo.

posizione è quello dell'*oggetto pietra*: in base al sistema relazionale nel quale è inserita, la pietra può essere un'arma da lancio, un oggetto di contemplazione estetica, un materiale per un'impresa di costruzioni, un oggetto di studio per il mineralogista, finanche un simbolo di resistenza per i minatori sfruttati. Sebbene il *fatto fisico* sia lo stesso (la sua esistenza non è messa qui in discussione), il suo *significato* varia in funzione del sistema di relazioni nel quale è articolato (cfr. Howarth 2000: 126-33). Il punto cruciale è che a essere socialmente costruiti sono questi sistemi di relazioni e non l'esistenza materiale della pietra, la quale potrebbe logicamente sopravvivere alla totale scomparsa di questi sistemi di relazioni (in questo caso semplicemente cesserebbero di esistere armi, materiali di costruzione, simboli di resistenza, ecc.) (cfr. Laclau & Mouffe 1990: 102). Affermare che non si dà oggetto fuori dal discorso significa, dunque, mettere da parte l'illusione – caratteristica della “metafisica della presenza”, nel senso attribuitogli da Derrida – di un'*immediatezza* al di là del discorsivo; significa che non si dà nulla al di fuori della mediazione socio-simbolica (differenziale). Dunque, nulla a che vedere con il problema dell'esistenza o non-esistenza di un qualcosa. Ciò che importa è che ogni elemento si dà sempre all'interno di uno o più sistemi di relazioni (discorsi), e che la sua esistenza materiale non sarà mai *immediatamente* presente oltre questo sistema di relazioni (la sua esistenza è sempre simbolizzata). Allo stesso tempo, è importante notare come tale sistema di relazioni non è semplicemente un livello, per così dire, “virtuale” che si adagia educatamente sull'esistenza materiale degli elementi, ma è qualcosa che interagisce con essa in un modo profondo tale da non permettere sempre una netta demarcazione tra i due aspetti. La discorsività si iscrive nella materialità stessa dei suoi momenti: per ritornare al nostro esempio, la materialità della pietra-arma sarà molto probabilmente differente dalla materialità della pietra-oggetto d'arte, e così via.

In particolare, parlando di “carattere materiale” del discorso, Laclau e Mouffe dicono di inserirsi nella medesima traiettoria di quei tentativi teorici che hanno cercato di fornire unità di analisi capaci di superare la dicotomia pensiero/realtà materiale, linguistico/non-linguistico. Esempi di tali tentativi includono la teoria degli atti linguistici di John L. Austin (1962), i giochi linguistici di Ludwig Wittgenstein ([1958] 1986), così come i tentativi di Gramsci e Althusser di elaborare un'analisi materiale

dell'ideologia (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 108-9).¹¹⁴ In tutti questi casi, abbiamo a che fare con delle unità di analisi che non riducono i loro elementi al mero aspetto mentale o linguistico-verbale della realtà, ma abbracciano anche aspetti materiali e comportamentali. In questo senso, il discorso è definito come un sistema differenziale aperto che incorpora elementi tanto linguistici quanto non-linguistici (cfr. Laclau & Mouffe 1990: 100-3). Laclau e Mouffe spesso richiamano l'esempio wittgensteiniano del gioco linguistico dei costruttori come *exemplum* utile per comprendere il loro concetto di "discorso". Esso procede nel modo seguente:

«Let us imagine a language [...] meant to serve for communication between a builder A and an assistant B. A is building with building stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass the stones, and that in the order in which A needs them. For this purpose they use a language consisting of the words "block", "pillar", "slab", "beam". A calls them out; B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call»
(Wittgenstein [1958] 1986: 3).

Analogamente al concetto di "discorso", come possiamo vedere, l'espressione "gioco linguistico" non coinvolge solamente l'insieme delle parole pronunciate dai costruttori ("blocco", "pilastro", "lastra", "trave", ecc.), ma anche il sistema delle azioni che essi compiono, nonché il sistema degli oggetti materiali corrispondenti (vale a dire i blocchi, i pilastri, le lastre e le travi), e così via (cfr. Laclau 1985: 108; Laclau 1990: 100). La distinzione tra discorsivo – il chiedere dei blocchi, dei pilastri, ecc. – ed extra-discorsivo – le attività che queste richieste implicano, così come le proprietà materiali degli oggetti, ecc. – viene così a perdere di consistenza. Come evidenziato da Cacciatore e Filippini, così inteso, il concetto di "discorso" viene ad approssimarsi (con le dovute differenze) a quello derridiano di "testo" (nel suo senso *infrastrutturale*) (cfr. Cacciatore & Filippini 2011: 8; Derrida 1997b: 197 e sgg.). Come chiarisce lo

¹¹⁴ Sui contributi di Althusser e Gramsci ci soffermeremo più avanti, vd. rispettivamente cap. 5, par. 5.2 e par. 4.4.3 .

stesso Derrida in *Toward An Ethic of Discussion* rispondendo a Gerald Graff, il concetto di “testo”

«non si limita né alla grafia, né al libro, e neppure al discorso, ancor meno alla sfera semantica, rappresentativa, simbolica, ideale o ideologica. Ciò che chiamo “testo” implica tutte le strutture cosiddette “reali”, “economiche”, “storiche”, socio-istituzionali, in breve tutti i referenti possibili» (Derrida 1997b: 220).

La tesi laclau-mouffiana circa l’inconsistenza della distinzione tra discorsivo ed extra-discorsivo – non si dà alcun oggetto fuori dalle sue condizioni discorsive di emergenza – sembra così intrecciarsi con la nota espressione derridiana contenuta in *De la grammatologie*: «non c’è fuori-testo» (*il n’y a pas de hors-texte*) (cfr. Derrida [1967] 1998: 219). In questo senso, possiamo affermare che la coincidenza tra discorso e sociale non significa altro se non che ogni realtà sociale «ha la struttura di una traccia differenziale» e che questa «dà o prende senso solo in un movimento di rinvio differenziale» (Derrida 1997b: 221; cfr. Laclau 2005a: 68-9). Si tratta, ora, di vedere come questo rinvio differenziale trovi una sua interruzione parziale (costituendosi propriamente in un discorso) attraverso il momento della chiusura (*sutura*) egemonica. Proprio qui il concetto derridiano di “testo” e quello laclau-mouffiano di “discorso”, dopo un lungo tragitto assieme, *sembrano* congedarsi (cfr. Cacciatore & Filippini 2011: 8). Dobbiamo adesso occuparci del problema della coerenza-unità delle formazioni discorsive. E ci pare opportuno farlo in modo “contrastivo”, ossia a partire da un confronto con il modo in cui questo problema è stato affrontato da un altro importante teorico delle formazioni discorsive: Foucault.

4.3 Il concetto foucaultiano di “formazione discorsiva”: tra unità e dispersione

4.3.1 Questioni preliminari

Nel primo capitolo de *L’archéologie du savoir*, Foucault introduce il concetto di “discorso” (*discours*) nel contesto della critica di alcune unità d’analisi fondamentali delle scienze umane. Tali unità possono essere raggruppate in tre insiemi: 1) le nozioni

di “tradizione”, “influenza”, “sviluppo”/“evoluzione” e “spirito”; 2) i grandi tipi di discorso e i raggruppamenti in forme e generi quali religione, scienza, filosofia, storia, ecc.; 3) le nozioni di “opera” e “libro”. Foucault si riferisce a queste nozioni usando termini differenti come, ad esempio, “unità”, “sintesi”, “raggruppamenti”, “continuità”, “forme di continuità”, “insiemi”, “operatori di sintesi”. Attraverso essi, gli è permesso di sottolineare un aspetto determinato: tutte queste nozioni, sebbene differenti, sono tra loro equivalenti rispetto alla *funzione* che svolgono all’interno del campo delle “scienze umane”,¹¹⁵ ovvero quella di unificare o totalizzare un campo di elementi/fenomeni dispersi, di connetterli riconducendoli a un medesimo termine. Insomma, si tratta di quelle nozioni attraverso le quali pensiamo – secondo modalità specifiche per ogni categoria – la coerenza di un insieme di elementi. In particolare, questo risulta evidente se prendiamo in considerazione più da vicino il primo gruppo di unità, ovvero le nozioni di “tradizione”, “influenza”, “sviluppo”/“evoluzione” e “spirito”. In questo senso, ci sembra opportuno soffermarci brevemente sul tipo di funzione svolta da ciascuna di queste al fine di intendere meglio la portata del concetto di “discorso”, giacché la possibilità di quest’ultimo, come dicevamo, è aperta precisamente dalla messa in questione delle prime.

Rispetto alla nozione di “tradizione”, la funzione di *raggruppamento* di elementi dispersi viene descritta nel modo seguente: «essa tende a dare uno statuto temporale particolare a un complesso di fenomeni al tempo stesso successivi e identici (almeno analoghi); permette di ripensare la dispersione della storia sotto la specie dell’identità» (Foucault [1969] 1994: 29). In modo analogo opera la nozione di “influenza”, attraverso la quale siamo in grado di collegare nel tempo e nello spazio – e sulla base di una supposta somiglianza o di una esplicita ripetizione – una serie di elementi quali individui, opere, libri o teorie, stabilendo tra loro un nesso causale, creando così i presupposti per parlare di trasmissione (come nel caso della trasmissione nel tempo di alcune idee o del loro *influsso* sulla storia successiva). Per quanto concerne le nozioni di “sviluppo” ed “evoluzione”, queste ci consentono di raggruppare una successione di elementi dispersi e di metterli in relazione con un

¹¹⁵ Ricordiamo che la limitazione di questo campo d’indagine è assunta da Foucault, non come definitiva o assolutamente valida, ma come un’approssimazione iniziale (cfr. Foucault [1969] 1994: 41-2).

principio organizzatore. In questo senso, “sviluppo” ed “evoluzione” ci restituiscono la possibilità di ordinare e dominare la dispersione temporale mediante il ricorso a «un rapporto perpetuamente reversibile e sempre operante tra un’origine e una conclusione che non vengono mai dati» (Foucault [1969] 1994: 30). Se con le unità precedenti si è *enfaticata* la funzione di raggruppamento “diacronica”, con la quarta nozione, quella di “spirito” (il riferimento è al concetto di *Zeitgeist*) – sebbene essa non escluda il riferimento all’asse “diacronico”, come lo stesso Foucault rileva –, si privilegia la funzione di connessione “sincronica” tra fenomeni dispersi, tutti in riferimento a una comunità di significato relativa a un determinato periodo, che assume l’idea di una “coscienza collettiva” come principio di unità esplicativa (cfr. Foucault [1969] 1994: 30).

Tuttavia, l’interesse di Foucault per questi operatori di sintesi è – come lui stesso dichiara – negativo: il suo intento è precisamente quello di “metterli da parte” al fine di fare spazio a un tipo di operatore di sintesi diverso: le *formazioni discorsive*. Al fine di comprendere il passaggio, bisogna porsi due ordini di interrogativi: 1) come bisogna intendere l’operazione foucaultiana di “messa tra parentesi” degli operatori di sintesi in uso nelle scienze dell’uomo? si tratta di un superamento definitivo di queste nozioni? 2) quali sono le ragioni di questa operazione di “messa tra parentesi”? cosa appare problematico, agli occhi di Foucault, in queste nozioni di unità, tale da richiederne una loro “sospensione”? Prendiamo le mosse dal primo ordine di questioni. Foucault indica questa sua operazione di “messa in questione” in modi diversi, attraverso l’uso di verbi quali “liberarsi”, “rinunciare”, “mettere fuori gioco”, “mettere in questione”, “tenere in sospeso”. Nonostante l’ambiguità del linguaggio impiegato – la quale potrebbe giustificare un’interpretazione più o meno drastica di superamento –, una chiarificazione ci viene offerta dallo stesso Foucault allorché afferma:

«Bisogna dunque tenere in sospeso tutte queste forme preventive di continuità, tutte quelle sintesi che non vengono problematizzate e a cui si accorda pieno valore. *Naturalmente non si tratta di rifiutarle definitivamente, ma di scuotere l'acquiescenza con cui si accettano; dimostrare che non sono evidenti, ma costituiscono sempre l'effetto di una costruzione di cui bisogna conoscere le regole e controllare le giustificazioni* [...]. In pratica, bisogna strapparle dalla loro condizione di quasi evidenza, far emergere i problemi che pongono [...] bisogna riconoscere che hanno bisogno di una teoria» (Foucault [1969] 1994: 35-6; corsivo nostro).

Alla luce di questo passaggio, risulta evidente che qui non si ha a che fare con un superamento definitivo di tali nozioni, quanto con la messa in discussione della loro supposta naturalezza attraverso la riattivazione dei problemi che ne abitano lo sfondo. Le ragioni di questa operazione di “messa in discussione” (siamo quindi nel secondo ordine di questioni poc’anzi sollevato) possono essere chiarite attraverso un’analisi del modo in cui Foucault mette in evidenza gli aspetti problematici degli operatori di sintesi in oggetto. Questi possono essere raggruppati in tre punti: naturalizzazione, carenza di rigore concettuale e incapacità di rendere conto della dimensione della “dispersione”.

Prendiamo in considerazione il primo punto. Le nozioni in questione vengono associate da Foucault a dei tratti specifici dotati di valore negativo, come “immediatezza”, “naturalezza”, “universalità”, “irriflessività”, “non problematizzazione”, i quali ci suggeriscono che il primo elemento critico legato agli operatori di sintesi che compongono il lessico delle scienze dell’uomo concerne precisamente la loro *sedimentazione* nell’apparato concettuale, attraverso il quale pensiamo il tema della continuità. In questo senso, Foucault rileva la necessità di una messa in questione della loro supposta naturalezza o immediatezza, portando l’attenzione a quei processi attraverso i quali tali operatori di sintesi sono stati costruiti, insieme a una riattivazione dei problemi che li contornano. Oltre a questo primo nodo critico, Foucault sembra individuarne un secondo, il quale è relativo alla struttura

interna delle nozioni in esame. L'impiego del termine "nozione", infatti, non è casuale: esso pare mettere in evidenza la mancanza di una struttura concettuale ben definita, la quale emerge più nitidamente se comparata a quella dei concetti.¹¹⁶ In tal senso, è emblematico il modo in cui Foucault descrive, ad esempio, la nozione di "influenza", la quale viene caratterizzata come "supporto magico" al problema della trasmissione e della comunicazione (cfr. Foucault [1969] 1994: 30). Per quanto concerne il terzo aspetto, invece, siamo di fronte l'incapacità di ognuna di queste nozioni di rendere conto della dimensione della *dispersione*. Difatti, tutti questi operatori di sintesi assolvono la loro funzione di *garante della continuità* tra elementi e/o fenomeni differenti potenziando la dimensione della continuità.

Dunque, per le ragioni appena esaminate e nel modo in cui abbiamo visto poc' anzi, Foucault propone di sostituire questi operatori di sintesi con uno nuovo, il *discorso*. Data la sua importanza, conviene riportare per intero il passaggio in questione:

«Non accetterò gli insiemi che la storia mi propone se non per metterli subito in questione; per smontarli e sapere se si possano legittimamente ricomporre; per sapere se sia necessario ricostruirne altri; per ricollocarli in uno spazio più generale che, dissipando la loro apparente familiarità, permette di farne la teoria. Messe da parte queste forme immediate di continuità, viene a trovarsi libero tutto un campo d'indagine [...] costituito infatti dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di avvenimenti e nell'istanza propria di ciascuno di loro. [...] Si delinea in tal modo il progetto di una descrizione pura degli avvenimenti discorsivi come orizzonte per la ricerca delle unità che vi si formano» (Foucault [1969] 1994: 36-7).

Lo scarto con le precedenti nozioni di unità si dà, innanzitutto, nel diverso modo di rendere conto del complesso rapporto tra coerenza e dispersione, il quale,

¹¹⁶ Si prendano in considerazione i passaggi nei quali, ad esempio, Foucault riconosce che tali nozioni di unità «[i]ndubbiamente non hanno una struttura concettuale molto rigorosa» (Foucault [1969] 1994: 29), e nei quali esse vengono descritte nei termini di forme concettuali oscure attraverso le quali colleghiamo tra loro i discorsi di vari uomini (cfr. Foucault [1969] 1994: 29-31).

adesso, viene descritto attraverso l'idea di *regolarità nella dispersione*. Nel passaggio appena citato, viene fornita una prima coordinata utile a tracciare i contorni del concetto di “discorso”, alla quale Foucault fa seguire una prima definizione: il discorso consiste in una *totalità limitata*¹¹⁷ di *enunciati (énoncés) effettivi*. Gli “enunciati effettivi” rappresentano gli elementi costitutivi del discorso. E l'uso dell'aggettivo “effettivo” in riferimento a “enunciati” serve a Foucault per tracciare una differenza tra il suo concetto di “discorso” e quello di “lingua” (*langue*). In francese, infatti, bisogna distinguere tra *langue*, termine che indica le lingue cosiddette naturali (ovvero spagnolo, francese, ecc.), e *langage*, ovvero il linguaggio in generale o il linguaggio nel senso ampio in cui parliamo, ad esempio, di linguaggio della scienza, linguaggio della religione, ecc. Il termine “lingua” traduce il francese *langue*, cosicché la differenza di cui ci occupiamo ora è quella tra il concetto di “discorso” e quello di “lingue naturali”. Foucault definisce la lingua come: «un sistema [di] enunciati possibili: è un insieme finito di regole che autorizzano un numero infinito di realizzazioni» (Foucault [1969] 1994: 37; corsivo nostro). A tale sistema infinito di possibilità, Foucault contrappone il discorso (o, più in generale, il «campo degli eventi discorsivi») inteso come «l'insieme sempre *finito e attualmente limitato* delle sole sequenze linguistiche che siano state formulate», le quali «possono anche essere innumerevoli [...], tuttavia costituiscono un *insieme finito*» (Foucault [1969] 1994: 37; corsivo nostro). La differenza tra *langue* e *discours*, resa attraverso il contrasto possibile-infinito/realizzato-limitato, può essere allora compresa se collochiamo il concetto di “lingua” e quello di “discorso” nei rispettivi campi di applicazione, ovvero la linguistica strutturale e l'archeologia foucaultiana. Difatti, è la specificità dell'archeologia rispetto al progetto strutturalista a restituirci il tratto distintivo del discorso rispetto alla *langue*. In primo luogo, Dreyfus e Rabinow distinguono due modelli principali di strutturalismo: il paradigma olistico e quello atomistico. La specificità dell'uno rispetto all'altro risiede nel modo in cui concepiscono il rapporto fra “parti” e “totalità”. In particolare, se nel caso dello strutturalismo atomistico le parti sono individuabili a prescindere dal ruolo che svolgono all'interno del sistema nel quale sono inserite; nel caso dello strutturalismo olistico, gli elementi differenziali

¹¹⁷ L'aggettivo “limitato” anticipa l'importanza dei meccanismi di *esclusione* trattati da Foucault soprattutto ne *L'Ordre du discours* ([1971] 2020).

possono essere individuati solo a partire dal ruolo che questi ricoprono all'interno del sistema differenziale di cui sono parte (cfr. Dreyfus & Rabinow 1983: 52-58). Rispetto a questi due modelli di strutturalismo, il progetto archeologico intrattiene un rapporto di analogia con il secondo, nella misura in cui entrambi prendono le distanze dal paradigma atomistico. Dunque, è precisamente la differenza tra archeologia e strutturalismo *olistico* a restituirci la specificità del discorso rispetto alla *langue*. In questo senso, Dreyfus e Rabinow mettono in evidenza quanto segue:

«While the structuralist claims to find cross-cultural, ahistorical, abstract laws defining the total space of possible permutation of meaningless, the archeologist only claims to be able to find the local, changing rules which at a given period in a particular discursive formation define what counts as an identical meaningless statements» (Dreyfus & Rabinow 1983: 55).

La specificità del discorso rispetto alla *langue* risiederebbe nel carattere storicamente determinato e dinamico delle strutture (o regolarità) discorsive rispetto a quelle indagate dalla linguistica strutturale. Questo punto risulta più evidente se ci spostiamo ora verso gli elementi che costituiscono il campo degli eventi discorsivi: gli enunciati (*énoncés*). Come si legge nella prima parte de *L'archéologie*: «[u]n enunciato [...] resta sempre un evento che non può essere esaurito né dalla lingua né dal senso» (Foucault [1969] 1994: 39). Nello specifico, Foucault distingue gli *enunciati* dalle seguenti unità linguistiche: 1) le *proposizioni dichiarative* (ovvero, quelle proposizioni che esprimono un enunciato) proprie della logica formale;¹¹⁸ 2) le proposizioni, frasi o periodi propri della grammatica; 3) gli *speech acts* teorizzati da John L. Austin e John Searle. Come spiega Foucault:

¹¹⁸ Dove il termine “enunciato”, qui, deve essere inteso nella sua accezione logico-formale e non in quella foucaultiana. Useremo *enunciato* (in corsivo) per riferirci alle unità linguistiche individuate da Foucault, mentre “enunciato” (senza corsivo) verrà riservato alle unità linguistiche della logica formale.

«Quando si vogliono individuare gli enunciati, non si può dunque accettare senza riserva nessuno dei modelli presi dalla grammatica, dalla logica o dalla “analisi”. In tutti e tre i casi si nota che i criteri proposti sono troppi e troppo gravosi [...] e che se talvolta l’enunciato assume le forme descritte e vi si adatta esattamente, succede anche che non vi obbedisca affatto: si trovano degli enunciati senza struttura proposizionale legittima; si trovano degli enunciati laddove non si può assolutamente riconoscere una frase; si trovano più enunciati di quanti “*speech acts*” si possano isolare» (Foucault [1969] 1994: 111-12).

Innanzitutto, Foucault sostiene che i criteri di identificazione impiegati nella logica formale, nella grammatica e nella teoria degli atti linguistici al fine di individuare le rispettive unità linguistiche di riferimento, non coincidono con quelli che si dovrebbero impiegare per individuare i suoi *enunciati*. Vale a dire: le condizioni necessarie e sufficienti per ciascuno dei tre elementi elencati non corrispondono con le condizioni necessarie e sufficienti degli *enunciati* foucaultiani. In primo luogo, questi ultimi non coincidono con le *proposizioni dichiarative* (o enunciati) della logica formale nella misura in cui i criteri che quest’ultima impiega per identificare una determinata proposizione dichiarativa (ovvero in virtù dei quali stabilisce l’equivalenza o la non equivalenza logica fra sue elementi) si fondano sul valore di verità.¹¹⁹ In base a questo criterio, ad esempio, lì dove distinguiamo due *enunciati* diversi – appartenenti, cioè, a due formazioni discorsive distinte – dal punto di vista logico formale, invece, potremmo trovare due proposizioni dichiarative equivalenti che esprimono il medesimo enunciato (cfr. Foucault [1969] 1994: 107-8). Passando a esaminare la differenza con i periodi grammaticali, il criterio di identificazione di questi ultimi, a differenza di quello degli *enunciati*, non dipende dalle loro mere strutture grammaticali. Insomma, anche in questo caso, le strutture linguistiche di un periodo grammaticale non esauriscono i criteri di individuazione di un *enunciato* (cfr. Foucault

¹¹⁹ In un senso tecnico, possiamo dire che due proposizioni dichiarative sono equivalenti se e solo se i valori di verità delle rispettive *colonne principali* delle loro tavole di verità coincidono: ovvero se in esse non si dà alcuna riga in cui il connettivo principale di una proposizione è vero mentre il connettivo principale dell’altra è falso.

[1969] 1994: 108-9).¹²⁰ Rispetto al rapporto tra gli enunciati foucaultiani e gli atti linguistici teorizzati da Austin e Searle, invece, la questione si fa più complessa. Ne *L'archéologie*, sebbene venga riconosciuta una certa analogia tra le due unità di analisi, a prevalere è il rifiuto di stabilire una identità tra enunciati e atti linguistici (cfr. Foucault [1969] 1994: 110-1).¹²¹ Sulla scorta della “differenza nella risonanza” tra *speech acts* e *énoncés*, Dreyfus e Rabinow propongono di distinguere tra atti linguistici *ordinari* e atti linguistici *autorevoli* (*serious speech acts*), ovvero quegli atti linguistici dotati di una carica istituzionale tale da essere validati da una qualche forma di autorità (cfr. Dreyfus & Rabinow 1983: 48; Mills 1997: 54-55). Nelle parole di Dreyfus e Rabinow: «Any speech act can be serious if one sets up the necessary validation procedures, community of experts, and so on» (Dreyfus & Rabinow 1983, 47-48). La differenza è ben espressa dall'esempio della proposizione “sta per piovere”, la quale può convertirsi in un atto linguistico autorevole (e dunque in un *enunciato* foucaultiano) se pronunciata da un meteorologo durante una trasmissione curata dall'istituto meteorologico nazionale. Pertanto, un *enunciato* (atto linguistico autorevole) è tale se legato a una posizione soggettiva rilevante per una determinata società o comunità. Una caratteristica che emerge da questa tipologia di atti linguistici è precisamente il fatto che questi, per essere considerati autorevoli (*serious*) nel senso in cui ne parlano Dreyfus e Rabinow, devono necessariamente rimandare a un sistema

¹²⁰ Scrive Foucault: «una tavola classificatoria delle specie botaniche è costituita da enunciati, non da frasi (i *Genera Plantarum* di Linneo sono un intero libro di enunciati, nel quale si possono riconoscere solo un ristretto numero di frasi); un albero genealogico, un libro contabile, le stime di una bilancia commerciale sono degli enunciati: dove sono le frasi? Si può andare più in là: un'equazione di ennesimo grado, o la formula algebrica della legge della rifrazione si devono considerare come degli enunciati: e se possiedono una grammaticalità molto rigorosa (poiché sono composte di simboli il cui significato è determinato dalle regole d'uso e la cui successione è stabilita dalle leggi di costruzione), non si tratta degli stessi criteri che permettono, in una lingua naturale, di definire una frase accettabile o interpretabile. Infine, un grafico, una curva di crescita, una piramide di età, una nube di ripartizione formano degli enunciati: le frasi da cui possono essere accompagnati ne costituiscono il commento, non l'equivalente [...] In conclusione, non sembra possibile definire un enunciato in base ai caratteri grammaticali della frase» (Foucault [1969] 1994: 109-10).

¹²¹ Tuttavia, come ricordano Dreyfus e Rabinow, in una lettera in risposta a Searle del 15 maggio 1979, Foucault ridimensiona la cesura (che ne *L'archéologie* era netta) tra *speech acts* ed *énoncés* (cfr. Dreyfus e Rabinow 1983: 46). Ciò risulta interessante se consideriamo che, nel 1969, in risposta alla domanda «[n]on si può dire che ci sia un enunciato ogni volta che si può riconoscere e isolare un atto di formulazione, qualcosa come quello “*speech act*”, quell'atto “illocutorio” di cui parlano gli analisti inglesi?», Foucault rispondeva: «[s]i può [...] supporre che l'individuazione degli enunciati dipenda dagli stessi criteri del reperimento degli atti di formulazione [...]. Ma una correlazione di questo tipo non resiste all'esame» (Foucault [1969] 1994: 111). Nonostante la revisione della posizione difesa ne *L'archéologie*, è bene precisare che Foucault non rinuncerà mai a rintracciare una certa differenza tra il suo interesse per gli *enunciati* e quello di Searle e Austin rispetto agli atti linguistici. Una differenza riconducibile all'ordine del “punto di vista” dal quale un fenomeno analogo può essere studiato.

di relazioni nel quale sono articolati, il che impedisce di pensarli come unità atomiche, isolate (cfr. Dreyfus e Rabinow 1983: 52-53). Non possiamo pensare la differenza tra l'atto linguistico ordinario "sta per piovere" e quello "autorevole" pronunciato dal meteorologo se non tramite il rimando al sistema di relazioni nel quale essi sono inseriti, il quale sistema, ad esempio, conferisce alla posizione soggettiva del meteorologo un rilievo all'interno della nostra società. Questo riferimento al carattere fortemente relazionale degli enunciati foucaultiani ci apre al concetto di "funzione enunciativa". Difatti, quello che ci rimane dalla serie di distinzioni poc'anzi affrontate è una pura trattazione negativa dell'enunciato, la quale non ci restituisce, in forma positiva, le sue condizioni necessarie e sufficienti e, dunque, i relativi criteri di identificazione che stavamo cercando. Tuttavia, questo esito non costituisce una debolezza all'interno dell'impianto argomentativo foucaultiano. Piuttosto, secondo Foucault, questa impossibilità nell'isolare i criteri identificativi degli enunciati dipende dal fatto che gli enunciati stessi non sono unità linguistiche nel senso comune del termine. Gli *énoncés* esprimono, piuttosto, una *funzione*. Di conseguenza, attribuire loro un criterio identificativo – nello stesso modo in cui è richiesto nel caso delle unità linguistiche – sarebbe fuorviante. Scrive Foucault:

«Non ci si deve dunque meravigliare se per l'enunciato non si sono saputi trovare dei criteri strutturali di unità: in se stesso, l'enunciato non costituisce un'unità, ma una funzione che incontra un campo di strutture e di unità che le fa apparire nel tempo e nello spazio, con dei contenuti concreti» (Foucault [1969] 1994: 116).

La conclusione, dunque, è quella di indagare l'identità degli enunciati, non tanto in termini di "criteri di individuazione" (questo è valido per degli oggetti linguistici), bensì prendendo in considerazione, appunto, la loro *funzione*. È in questo senso che Foucault parla di *funzione enunciativa*. Detto ciò, al fine di evitare divagazioni eccessive, possiamo finalmente esplorare il campo nel quale tali enunciati operano: il discorso.

4.3.2 Coerenza e unità delle formazioni discorsive in Foucault.

Come abbiamo visto, Foucault intende il discorso come un'unità o totalità finita di enunciati. A questo punto, però, sorge il seguente interrogativo: quale tipo di unità e coerenza appartiene alle formazioni discorsive? (cfr. Foucault [1969] 1994: 43). Foucault prende in considerazione le seguenti quattro ipotesi: 1) un gruppo di *enunciati* costituisce una formazione discorsiva se questi si riferiscono a un medesimo oggetto; 2) un gruppo di *enunciati* costituisce una formazione discorsiva se questi condividono una medesima forma o stile; 3) un gruppo di *enunciati* costituisce una formazione discorsiva se questi condividono un "alfabeto" coerente di concetti fondamentali; 4) un gruppo di *enunciati* costituisce una formazione discorsiva se questi fanno capo al medesimo tema.

La prima ipotesi sostiene che il criterio di unità di una formazione discorsiva – ovvero l'elemento in virtù del quale possiamo riconoscere una certa coerenza tra un determinato numero di enunciati – è precisamente l'oggetto al quale ciascuno di questi enunciati si riferisce. Si tratta dell'ipotesi sostenuta da Foucault nei suoi lavori sulla follia, allorché sosteneva che il discorso della psicopatologia è dato dall'insieme degli enunciati che si riferiscono all'oggetto "follia" (cfr. Foucault [1969] 1994: 44; [1961] 2011). Essa si fonda su due premesse principali: la prima sostiene che l'esistenza e l'identità dell'oggetto degli enunciati (in virtù del quale questi formano un'unità coerente) sono pre-discorsive, ovvero che si danno indipendentemente dal discorso e, pertanto, che il discorso, attraverso gli enunciati che lo compongono, si limita a rappresentare (o a riferirsi) più o meno adeguatamente (al)l'oggetto in questione; la seconda sostiene che tutti gli enunciati di una formazione discorsiva si riferiscono a un solo e medesimo oggetto. L'argomentazione foucaultiana procede dunque in maniera duplice: da un lato, contro il paradigma rappresentativo di teoria della conoscenza, sostiene una posizione costruttivista; dall'altro, muove serie critiche all'unità e continuità ideale dell'oggetto. La prima linea argomentativa sostiene che gli enunciati che compongono un discorso, lungi dal rappresentarlo, *costituiscono* l'oggetto del quale parlano. In questo senso, ne *L'archéologie* Foucault riformula la posizione sostenuta nei lavori sulla follia nel modo seguente:

«la malattia mentale è stata costituita dall'insieme di ciò che è stato detto nel gruppo di tutti gli enunciati che la nominavano, la delimitavano, la descrivevano, la spiegavano, ne raccontavano lo sviluppo, ne indicavano le diverse correlazioni, ed eventualmente la prestavano la parola articolando in nome suo dei discorsi che dovevano passare per suoi» (Foucault [1969] 1994: 44).

Come osservano Dreyfus e Rabinow, questa posizione “costruttivista” è messa bene in evidenza alla fine del capitolo dedicato alla “formazione degli oggetti” del discorso, lì dove Foucault esorta ad abbandonare una concezione del discorso come punto di contatto (e/o scontro) tra le parole e le cose, tra l'esperienza e il linguaggio. Piuttosto, il discorso va oltre la semplice funzione rappresentativa, va oltre ciò che si intende comunemente con *langue e parole*, nella misura in cui i discorsi vengono intesi non semplicemente come insiemi di segni dotati di referente, ma come pratiche che *formano* gli oggetti di cui parlano.¹²²

La seconda ipotesi circa la coerenza-unità delle formazioni discorsive sostiene che la coerenza tra gli enunciati raggruppati in una formazione discorsiva non dipende tanto dai loro contenuti (dai suoi oggetti), quanto dalla *forma* e dal *tipo di concatenazione* che può essere riscontrata fra loro (qualcosa che Foucault stesso presupponeva nei suoi lavori). Come leggiamo ne *L'archeologia del sapere*:

«Mi era sembrato [...] che a partire dal XIX secolo, la scienza medica fosse caratterizzata più da un certo stile, da un certo carattere costante dell'enunciazione che dai suoi oggetti o dai suoi concetti. Per la prima volta la medicina non era più costituita da un insieme di tradizioni, di osservazioni, di ricette eterogenee, ma da un corpus di conoscenze che presupponeva uno stesso modo di guardare le cose, una stessa squadratura del campo percettivo» (Foucault [1969] 1994: 46).

¹²² I discorsi – sostiene Foucault – «sono fatti di segni; ma fanno *molto di più* che utilizzare questi segni per designare delle cose». In tal senso, essi devono essere trattati «come delle pratiche che *formano sistematicamente* gli oggetti di cui parlano» (Foucault [1969] 1994: 67; corsivo nostro).

Anche questa ipotesi viene accantonata da Foucault, il quale riconosce che le nozioni di “stile” e “formulazione” non possono essere trattate come oggetti omogenei tali da conferire coerenza a un gruppo di enunciati. A suo giudizio, l’analisi del discorso della scienza medica del XIX secolo, ad esempio, mostra esattamente questo: per quanto possiamo isolare una particolare forma e/o tipo di correlazione tra enunciati, essa non riesce a imporsi come l’elemento in base al quale gli enunciati stessi si costituiscono in un’unità discorsiva. Questo perché tipologie di stile, modi di vedere le cose e tipologie di formulazione diversi, si sovrappongono e si affiancano nel contesto di una medesima formazione discorsiva.¹²³

Passando alla terza ipotesi, essa fonda la coerenza di una formazione discorsiva sulla coerenza e stabilità del sistema di concetti che implica. La strategia argomentativa di Foucault nei confronti di questa ipotesi procede in modo analogo a quella impiegata per le precedenti. Difatti, se nei confronti della prima ipotesi aveva messo in discussione l’unità e la continuità del oggetto dal quale il discorso avrebbe dovuto trarre la sua unità e coerenza e, rispetto alla seconda, aveva messo da parte la coerenza formale sulla quale avrebbe dovuto fondarsi l’unità degli enunciati, ora si tratta di scuotere la coerenza del “sistema di concetti” come fattore d’unità. La coerenza di un sistema di concetti, infatti, non resiste se analizzata secondo una direttrice diacronica: l’introduzione di nuovi concetti, la scomparsa di altri, nonché il diverso modo di impostare la loro reciproca relazione rende instabile la sua auto-identità (cfr. Foucault [1969] 1994: 47-9). Infine, per quanto concerne la quarta ipotesi, essa propone di rendere conto dell’unità di una determinata formazione discorsiva a partire dall’identità e dalla persistenza dei suoi temi. In questo caso, l’argomento di Foucault procede in un modo leggermente differente (si tratta di una differenza di accento, per così dire) dai precedenti. A suo giudizio, se l’unità tematica non può essere considerata un’ipotesi viabile è principalmente perché attorno a un medesimo tema possono consolidarsi più formazioni discorsive, talvolta anche in antitesi fra loro. Foucault riporta, ad esempio, il caso dell’evoluzionismo:

¹²³ In particolare, il discorso medico preso in considerazione da Foucault non era costituito solo da un insieme di enunciazioni *descrittive* – come ipotizzava all’inizio –, ma anche da altre modalità enunciative, quali ipotesi, scelte, decisioni terapeutiche, regolamenti, ecc.

«l'idea evoluzionista, nella sua formulazione più generale, forse è identica in Benoît de Maillet, Bordeu o Diderot e in Darwin; ma in pratica ciò che la rende possibile e coerente è qualcosa di ordine completamente diverso nei due casi. Nel XVIII secolo l'idea evoluzionista viene definita a partire da una parentela della specie che forma un *continuum* prestabilito fin dall'inizio [...]. Nel XIX secolo il tema evoluzionista non concerne tanto la costituzione della tabella di continuità della specie, quanto la descrizione di gruppi discontinui [...]. Un unico tema, ma procedendo da due tipi di discorso» (Foucault [1969] 1994: 50).

Una volta mostrato in che modo le quattro ipotesi appena delineate siano insufficienti a rendere conto dell'unità delle formazioni discorsive, Foucault introduce un nuovo elemento per fare luce sulla questione della coerenza discorsiva: la *regolarità nella dispersione*.¹²⁴ Scrive ne *L'archéologie*:

«Si era cercata l'unità del discorso negli oggetti stessi, nella loro distribuzione, nell'articolazione delle loro differenze, nella loro prossimità e nella loro distanza, insomma in ciò che si dà al soggetto parlante: e alla fine ci si rimanda a relazioni che caratterizzano la stessa pratica discorsiva; e si scopre così non una configurazione o una forma, ma un insieme di *regole* che sono immanenti a una pratica e la definiscono nella sua specificità» (Foucault [1969] 1994: 63).

In tal senso, possiamo individuare una formazione discorsiva lì dove, tra un numero limitato di enunciati, è possibile descrivere una certa *regolarità* tra (immanente a) i suoi elementi. È quest'ultima a rappresentare il criterio in base al quale possiamo individuare una certa coerenza tra un determinato numero di enunciati, rispetto ai quali – e in virtù di essa – possiamo dire che si strutturino in una determinata

¹²⁴ Più precisamente, Foucault introduce questa ipotesi già in alternativa alla prima, allorché afferma: «La relazione caratteristica che consentirebbe di individualizzare un insieme di enunciati non potrebbe essere allora questa: la regola di emergenza simultanea o successiva dei vari oggetti che vi sono nominati, descritti, analizzati, valutati o giudicati?» (Foucault [1969] 1994: 45).

formazione discorsiva. A questo punto, l'interrogativo è il seguente: come intendere, in termini formali, la "regolarità nella dispersione"? Ne *L'archéologie* la "regolarità" denota le *regole di formazione* – ovvero le *condizioni* di esistenza, di coesistenza, di mantenimento e di modificazione – a cui sono sottoposti gli elementi portanti di una formazione discorsiva: ossia gli oggetti, le modalità di enunciazione, i concetti e le relative scelte strategiche (cfr. Foucault [1969] 1994: 51-4). Il concetto di "regolarità", tuttavia, solleva una serie di questioni teoriche non trascurabili. Il primo rischio è quello di intendere queste regole di formazione (o condizioni di esistenza) come qualcosa di separato dal piano del discorso, cioè come un "oggetto" che si "applica" alle pratiche discorsive dall'*esterno*. Al fine di evitare questo tipo di fraintendimenti, Foucault precisa: «Non si devono prendere questi sistemi di formazioni per dei blocchi d'immobilità, delle forme statiche che s'impongono al discorso dall'esterno e ne definiscano una volta per tutte i caratteri e le possibilità. [...] Questi sistemi [...] sono insiti nel discorso stesso» (Foucault [1969] 1994: 51-4).¹²⁵ È in questo senso che Foucault sembra insistere nel caratterizzare la regolarità come *regolarità di una pratica* (discorsiva), ovvero come un insieme di regole *immanenti* a una pratica. I tentativi di svincolarsi da tale concezione oggettivista delle regole di formazione sembrano emergere in diversi passaggi (cfr. Foucault [1969] 1994: 97-101). Parallelamente, Foucault prende esplicite distanze da altri due modelli di "regolarità", in parte legati a questa concezione oggettivista: da un canto, quello che le riconduce a forme che hanno origine nella mente degli individui e nelle meccaniche delle loro rappresentazioni; dall'altro, quello che le concepisce come determinazioni che hanno origine nelle istituzioni, nei rapporti sociali o nell'economia. In tal modo, le regolarità o condizioni di esistenza, nel senso in cui ne parla Foucault, vengono accuratamente distinte, da una parte, dall'*a priori* d'ispirazione kantiana e, dall'altra, dalle regolarità dei rapporti socio-economici propri di una certa concezione del materialismo storico. Nonostante queste precauzioni, ci sentiamo di condividere le osservazioni di Dreyfus e Rabinow circa le ambiguità che caratterizza l'esposizione positiva che Foucault offre delle sue "regole di formazione" (cfr. Dreyfus & Rabinow 1983: 79-85). In particolare,

¹²⁵ Ricordiamo che la critica a questa concezione essenzialista di "regola" la si deve a Wittgenstein, il quale, non a caso, parla di "seguire una regola" (cfr. Wittgenstein [1953] 1986: 80 e sgg.). È altrettanto importante menzionare, anche solo di passaggio, l'estensione di questa critica al campo delle scienze sociali da parte di Peter Winch nel suo importante *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, al quale rimandiamo ([1958] 1990: 24 e sgg.).

nella nozione foucaultiana di “regola” è possibile individuare una “strana” tensione tra aspetto *immanentistico* e aspetto *causalistico* (cfr. Howarth 2000: 61-3). La natura immanentistica coesiste, infatti, con l’attribuzione di una specifica funzione causale alle regole di formazione, almeno nella misura in cui Foucault, talvolta, sembra suggerisce che tali regolarità esercitino una qualche influenza attiva sugli elementi discorsivi. Questo può essere messo in risalto, ad esempio, nel seguente passaggio tratto dalle osservazioni conclusive della sezione dedicata alle regolarità discorsive:

«Per sistema di formazione si deve dunque intendere un complesso fascio di relazioni che funzionano come regola: esso *prescrive* ciò che si è dovuto mettere in rapporto, in una pratica discorsiva, perché essa si riferisca a questo e a quell’oggetto, perché essa faccia intervenire questa e quella enunciazione, perché essa utilizzi questo e quel concetto, perché essa organizzi questa e quella strategia» (Foucault [1969] 1994: 98; corsivo nostro).

In questo modo, le regole di formazione non sembrano essere semplicemente dei criteri identificativi attraverso i quali possiamo riconoscere una certa coerenza-regolarità operante in un determinato grappolo di enunciati, ma anche qualcosa capace di *operare sul* (non solo *nel*) discorso stesso, in un modo che confligge con l’idea immanentistica di regola. Sulla scia di quanto messo in evidenza da Dreyfus e Rabinow, Howarth osserva:

«Foucault thus conflates the idea that rules represent empirical regularities between statements, on the one hand, with prescriptive and causal conceptions of rule-following on the other. [...] Not only does this contravene his archeological method, which is predicated on a “*pure description of the fact of discourse*”, it hypostatized rules by making them the underlying cause of practices» (Howarth 2000: 62).

L’individuazione di queste tensioni apre la strada a un secondo ordine di aporie nel ragionamento foucaultiano circa il rapporto tra coerenza delle formazioni discorsive e regolarità. Come abbiamo visto, la questione che rende necessaria

l'introduzione del concetto di "regolarità" è quello del criterio di individuazione delle formazioni discorsive. La dispersione di enunciati che caratterizza il discorso è arginata dalla presenza di un *insieme di regole o fascio di relazioni* alle quali queste pratiche discorsive "sottostanno" (cfr. Foucault [1969] 1994: 97-8). A questo punto, però, un "nuovo" problema sembra emergere: in virtù di cosa possiamo riconoscere in queste regole o relazioni un insieme o un fascio? Vale a dire: qual è il criterio in base al quale stabiliamo un legame o una coerenza tra queste stesse "regolarità"? Forse è qui opportuno ricorrere, ancora una volta, a un concetto wittgensteiniano, quello di "somiglianze di famiglia", per spiegare la regolarità nella regolarità?

Come si può vedere, il problema risiede nel fatto che, al fine di rendere conto della coerenza di un determinato gruppo di elementi, Foucault sembra ricorrere a un altro insieme di elementi (ma di ordine differente), la cui unità (come mostrano Dreyfus e Rabinow), però, è tutta da chiarire. In sintesi, il concetto di "regolarità" pare presupporre esattamente ciò che dovrebbe in realtà spiegare. È in quest'ottica che Laclau e Mouffe affermano che, sebbene necessarie, le regole di formazione non sono tuttavia sufficienti per rendere conto dell'unità di una formazione discorsiva: la sua coerenza non può essere ricondotta *esclusivamente* alla sua regolarità (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 105 e sgg.). Senza addentrarci ulteriormente in questioni che eccedono lo scopo del presente lavoro, ciò che a quest'altezza ci interessa mettere in risalto sono le ragioni che spingono Laclau e Mouffe a ritenere insufficiente il modo in cui Foucault concepisce l'unità discorsiva.¹²⁶ A loro giudizio, il criterio foucaultiano soffrirebbe ancora di un difetto teorico specifico: l'oggettivismo che caratterizza il concetto di "regole di formazione". Accanto a questo punto, però, ne troviamo un secondo (non necessariamente indipendente dal primo): la regolarità nella dispersione non esaurisce il problema dell'unità-coerenza di una formazione discorsiva. Difatti, come sostenuto più esplicitamente da Laclau in un altro contesto, ciò che in tal modo il concetto di "regolarità nella dispersione" lascia in sospeso è la questione dei *limiti* di una formazione discorsiva (cfr. Laclau 1994: 545).¹²⁷ Ed è proprio in questi "limiti" (che

¹²⁶ L'altro punto, come abbiamo già visto (par. 4.2.1), concerne la distinzione foucaultiana fra discorsivo e non-discorsivo.

¹²⁷ Se è in parte vero che Foucault lascia "in sospeso" il problema dei limiti discorsivi ne *L'archéologie*, è tuttavia doveroso ricordare che tale questione sarà al centro della sua lezione inaugurale al Collège de France del 1970, pubblicata con il titolo di *L'Ordre du discours* (cfr. Foucault [1971] 2004). Vi è però una differenza fondamentale fra il modo foucaultiano di declinare la questione dei

nella prima parte abbiamo analizzato da un punto di vista squisitamente ontologico) che Laclau e Mouffe individuano il criterio privilegiato per rendere conto della coerenza discorsiva. Non ci rimane che esaminare tale snodo.

4.4 In cerca di un'unità nella dispersione: la teoria dell'egemonia tra logica della differenza, logica dell'equivalenza e punti nodali

4.4.1 Differenza ed equivalenza

Prendiamo le mosse dalle battute finali della terza sezione di *Hegemony and Socialist Strategy* (dal titolo *Beyond the Positivity of the Social: Antagonisms and Hegemony*) dedicata allo sviluppo di un'ontologia post-strutturalista del sociale. Qui viene posto il problema di ciò che il loro concetto di "formazione discorsiva"¹²⁸ comporta (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 143-5). In particolare, "formazione" implica l'idea di una totalità che abbraccia una serie di momenti discorsivi, *contraddistinti* in virtù della comune opposizione a un qualcosa di esterno. O meglio, una serie di momenti che si trovano articolati all'interno della medesima formazione proprio in virtù di questa loro comune opposizione a un'esteriorità. Il concetto di "formazione", dunque, richiama immediatamente quello dei suoi limiti: «The problem [...] is that the very possibility of the signification is the system, the very possibility of the system is the possibility of its limits» (Laclau 1996: 37).

A questo punto, si tratta di pensare i suddetti limiti in modo tale da preservare, al contempo, la dispersione degli elementi che tengono insieme. La strategia adottata da Laclau e Mouffe prevede l'inversione della questione mediante l'isolamento delle condizioni che favoriscono l'emergere della situazione opposta, vale a dire le condizioni attraverso le quali è possibile arrestare *definitivamente* (cioè in modo assoluto) ogni dispersione: le condizioni di possibilità di una totalità chiusa (lo scopo,

limiti discorsivi e quello laclau-mouffiano, ed esso risiede nel "livello" in cui operano le due analisi dei limiti di esclusione: ontico, per quanto riguarda Foucault; ontologico, nel caso di Laclau e Mouffe (cfr. Hansen 2014: 286-9).

¹²⁸ Più precisamente, Laclau e Mouffe pongono il problema per quanto riguarda i concetti di "formazione sociale" e "formazione egemonica". Tuttavia, per lo scopo che ci interessa adesso, possiamo tranquillamente riformulare la questione in termini più generali parlando di "formazione discorsiva", giacché tanto quelle egemoniche quanto quelle sociali sono, a ben vedere, formazioni discorsive.

come si può immaginare, è quello di *sovertire* tali condizioni). Una totalità piena è caratterizzata da uno spazio chiuso nel quale ogni differenza è fissata in modo assoluto: in essa l'oggettività – la presenza piena e immediata – è possibile (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 127). Ora, come abbiamo visto più volte, se ciò che caratterizza una totalità chiusa è la fissazione assoluta dei suoi momenti interni, il primo elemento di una totalità aperta dovrà essere la sovversione della specificità di ogni posizione differenziale. Tuttavia, una sovversione totale (un puro “rovesciamento”) delle differenze non condurrebbe ad altro se non al venire meno delle stesse condizioni di possibilità del significato: l'azzeramento di ogni differenzialità.¹²⁹ La sovversione deve, dunque, configurarsi in modo quasi-trascendentale, come *una sovversione a sua volta internamente sovvertita da ciò che argina*. I limiti di una formazione discorsiva devono rispettare queste coordinate ontologiche. Ma ecco venire a galla un nodo fin qui affrontato solo in parte: come è possibile pensare una tale sovversione del processo differenziale di significazione?

A questo punto, Laclau e Mouffe introducono due elementi portanti della loro teoria del discorso: la logica differenziale e la logica equivalenziale (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 127).¹³⁰ Prima di proseguire nel ragionamento, conviene soffermarsi brevemente sul concetto di “logica”. Per limitarci solo a *Hegemony and Socialist Strategy*, dove per altro il concetto compare per la prima volta in maniera massiccia, “logica” viene a declinarsi in molti modi: si parla di “logica della contingenza” (*logic of contingency*), “logica della necessità” (*logic of necessity*), “logica egemonica” (*logic of hegemony*), “logica del sociale” (*logic of the social*), “logica della letteralità” (*logic of the literal*), “logica della fissazione” (*logic of fixation*), “logica politica” (*political logic*), “logica del simbolo” (*logic of the symbol*). Per dirla con Aristotele, tutte queste declinazioni non sono, però, equivoche. Esse sono infatti riconducibili, in un modo più o meno diretto, alla più generale dinamica tra logica dell'equivalenza e logica della

¹²⁹ Il presupposto, qui, è senz'altro la teoria saussuriana del segno: il significato è possibile solo all'interno di un sistema differenziale di segni (cfr. Saussure [1922] 2002: 97-83).

¹³⁰ La centralità di questi due concetti è fotografata, ad esempio, dal seguente passaggio nel quale Laclau, rispondendo ad alcune osservazioni di Howarth, afferma: «let me say that I have never established an “analogy” between language and society, so I do not think it is really a pertinent question such as “how far we can extend Laclau’s resultant analogy between language and society”. What I have said, which is entirely different, is that social practices – language included – are structured by logics of equivalence and difference; that the discursive model is not a linguistic one which should be opposed to a certain “social” constituted through a different paradigm» (Laclau 2004: 323).

differenza.¹³¹ Ma non sono equivoche anche per una seconda, ma non meno importante, ragione: in tutte le accezioni menzionate, il termine “logica” viene usato nel medesimo senso. Al fine di metterne in evidenza gli aspetti salienti, bisogna operare una serie di distinzioni utili a far emergere il suo pedigree teorico. Innanzitutto, bisogna svincolare il termine “logica” dalla sua eredità razionalistica, la quale lo riconduce all’accezione settoriale di “logica formale”.¹³² Laclau e Mouffe seguono infatti un uso consolidato nel panorama post-strutturalista francese, nel quale si parla, ad esempio, di “logica del senso” (*Logique du sens*) (cfr. Deleuze [1969] 2005), “logica del significante” (*Logique du signifiant*) (cfr. Miller [1966] 1978), “logica del supplemento” (*Logique du supplément*) (cfr. Derrida [1967] 1998: 227 e sgg.). Più che indicare le regole logiche di inferenza, in tutti questi casi abbiamo a che fare con il tentativo di nominare le condizioni di possibilità di ogni sistema di regole in quanto sistema significante (e di cui il sistema della logica formale è solo un caso particolare). In occasione di uno scambio con Butler, Laclau offre una definizione di “logica” proprio a partire dal confronto con il concetto di “sistema di regole” e “grammatica”:

«I understand by “grammar” the set of rules governing a particular “language game” [...]. By “logic”, on the contrary, I understand the type of relation between entities that makes possible the actual operation of that system of rules. While the grammar merely enounces what the rules of a particular language game are, the logic answers to a different kind of question: how entities have to be to make those rules possible» (Laclau 2000b: 283-4).

In *On Populist Reason*, ricollegandosi alla distinzione tra “politico” e “sociale” di *New Reflections*, Laclau farà confluire questa distinzione tra “grammatica” e “logica” in quella tra “logica sociale” (*social logic*) e “logica politica” (*political logic*): mentre la prima fa riferimento a un sistema di regole in cui vige un orizzonte di

¹³¹ Bisogna precisare che la relazione tra logica dell’equivalenza e logica della differenza, sebbene venga presentata in *Hegemony and Socialist Strategy*, verrà formalizzata in modo esaustivo solo a partire dagli anni Novanta. In tal senso, *Emancipation(s)* (1996) inaugura questa fase di riflessione.

¹³² Sull’erronea interpretazione del concetto laclau-mouffiano di “logica” in termini razionalistici si fondano, ad esempio, le critiche Joseph Hillis Miller (cfr. Miller 2004). In tal senso, rimandiamo alla risposta di Laclau (cfr. Laclau 2004: 304-7).

possibilità (di oggetti ammessi) e di impossibilità (di oggetti esclusi); la seconda, piuttosto, concerne il momento dell'istituzione/destituzione del sociale, vale a dire le condizioni che rendono possibile-impossibile l'emergere un determinato sistema di regole o regime pratiche (cfr. Laclau 2005a: 117-8; cfr. Glynos & Howarth 2007: 134-7). In questo senso, il termine "logica" può designare tanto la dimensione ontica di una pratica (il suo *rule-following*) quanto quella ontologica (il momento istitutivo/destitutivo). Per fare luce sul concetto di "logica" nel senso preso in esame, Glynos e Howarth – che recentemente hanno sviluppato un approccio sociologico fondato proprio su tale concetto – si sono serviti del caso della "logica del mercato" (cfr. Glynos & Howarth 2007: 136-7). Da un punto di vista ontico, il sistema di regole del mercato (che dipenderà sempre dal tipo specifico di mercato in oggetto) comprende determinate posizioni soggettive (acquirente e venditore), determinati oggetti (beni, mezzi di scambio, ecc.), determinate pratiche (vendere beni, acquistare, ecc.) determinati sistemi di relazioni e di significati, un determinato contesto istituzionale e legislativo; così come implica l'esclusione di altre posizioni soggettive, altri oggetti, e così via. In questo caso, la logica del sociale concerne il momento (ontico) della riproduzione/sedimentazione di questo sistema. Da un punto di vista ontologico, invece, la logica politica si situa a livello delle condizioni di possibilità che permettono al sistema "mercato" (a quel determinato sistema di regole) di istituirsi in tale o talaltro modo.

Ed è a quest'altezza che entra in gioco la dinamica tra logica equivalenziale e logica differenziale: queste rappresentano i rapporti fondamentali a partire dai quali il sociale in quanto campo discorsivo (dunque l'articolazione) viene istituito-destituito (politico) e riprodotto (sociale). Riprendiamo il punto che abbiamo lasciato in sospeso più sopra. Come dicevamo, Laclau e Mouffe sostengono che la logica differenziale (la pura differenzialità), sebbene sia una condizione necessaria di ogni sistema significante, non è di per sé *sufficiente*. L'altra condizione è il rovesciamento di questo flusso differenziale attraverso la produzione di un *effetto* di totalità (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 127-8). Come sappiamo, questo arresto non può assumere né la forma di una chiusura definitiva di tale flusso – pena la reintroduzione dell'ipotesi di una totalità piena e l'eliminazione di ogni traccia di contingenza –, né quella di un suo rovesciamento speculare – pena l'eliminazione di ogni differenza e l'impossibilità del

significato. Esso deve assumere, allora, la forma di una *sovversione parziale* del rapporto differenziale.¹³³ In altre parole, si deve configurare come un *limite costitutivamente limitato* dalle stesse differenze che argina: non solo dobbiamo considerare la limitazione del flusso differenziale – condizione *sine qua non* del significato –, ma anche teorizzare i limiti di questa stessa limitazione. La logica dell'equivalenza opera precisamente in questo senso, ossia non semplicemente sovvertendo la logica differenziale, ma lasciandosi contemporaneamente arginare (in un modo che Laclau e Mouffe definiscono “interno”) da quest'ultima. Vediamo nello specifico il suo funzionamento. Poniamo un certo numero di elementi differenziali. Nel momento in cui viene stabilita una relazione equivalenziale fra essi, ognuna di queste differenze esprime *qualcosa in comune* a tutte quante; ciascuna di esse è considerata equivalente alle altre di fronte a questo “qualcosa”: viene così stabilita una catena equivalenziale (*chain of equivalence*) tra elementi differenziali. A questo punto, la loro identità differenziale può considerarsi sovvertita nella misura in cui al significato differenziale si sovrappone un secondo significato (quello equivalenziale) *parassitario* del primo. “Parassitario” nella misura in cui il rafforzamento dell'equivalenza si regge sull'*indebolimento* (che è lungi dall'essere un mero annullamento) del carattere differenziale degli elementi eguagliati (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 127; Laclau 1996: 38 e sgg.). Difatti, due elementi possono dirsi equivalenti (dunque, non identici) proprio perché ospitano un grado minimo di diversità (stabilire un'equivalenza in un campo interamente dominato dalla coincidenza è un non-senso). In questo scenario, una sovversione totale della logica differenziale da parte dell'equivalenza tale da azzerarne le differenze porterebbe al collasso la stessa equivalenza, convertendola così in pura identità (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 128). Ecco in che modo la logica differenziale previene la realizzazione dell'equivalenza dal suo interno. Ancora una volta, ciò che si viene a delineare non è una relazione frontale tra due principi, bensì un rapporto di *mutua sovversione*. In tal senso, se la società è impossibile, se a esistere è il sociale in quanto processo di articolazione volto a costruire quell'oggetto impossibile, allora ogni processo articolatorio non può che svilupparsi in questa dinamica di mutua sovversione tra

¹³³ L'argomento al quale facciamo capo, nella sua versione più nitida, è contenuto nel saggio *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?* di Laclau, pubblicato indipendentemente nel 1994 e successivamente incluso in *Emancipation(s)* (1996: 36-46).

differenza ed equivalenza. Ecco perché la logica dell'equivalenza viene considerata da Laclau e Mouffe come la più astratta e generale condizione di possibilità di ogni *formazione* (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 144). Ciò che resta da chiarire, però, è la natura di questo “qualcosa in comune” in virtù del quale può essere stabilita una relazione equivalenziale tra elementi differenziali.

Vi sono due ragioni principali per le quali questo “qualcosa in comune” non può essere concepito come un'entità positiva: in primo luogo, un'entità positiva può essere significata direttamente (in modo concettuale) senza il ricorso a una “significazione indiretta” – senza, cioè, la costruzione di catene di equivalenza. In secondo luogo, proprio in quanto entità positiva, essa non costituirebbe che un'ulteriore differenza, con la conseguenza che il flusso differenziale non troverebbe in essa alcuna limitazione – non si produrrebbe alcun effetto di totalità – e la possibilità del significato verrebbe a questo punto meno (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 127-9, 143-5; Laclau 1996: 37-9). La soluzione che Laclau e Mouffe prospettano è che questo “qualcosa in comune” debba consistere allora in una *pura negatività*. L'unico modo attraverso il quale un sistema differenziale può costituirsi in quanto tale è attraverso il riferimento a una pura negatività posta al di là dei suoi limiti (o, meglio, che li costituisce) e che incarna la sovversione di ciò che sta all'interno di essi. Per le ragioni che abbiamo appena esposto, Laclau ritiene che tali limiti non possano essere concepiti come meri limiti *differenziali* (limiti *neutri*), bensì come limiti *esclusivi* o *antagonistici* (cfr. Laclau 1996: 37).¹³⁴ Essi non sono, dunque, dei limiti-differenze (nel senso di “confini” tra identità appartenenti a un medesimo campo sistemico) ma dei limiti-interruzione (nel senso dalla *Schranke* kantiana analizzata nel cap. 1, par. 1.2) che si manifestano solo attraverso il collasso della loro adeguata rappresentazione: si tratta della produzione di una *discorsività* o *eterogeneità* (cfr. Laclau 1996: 37).

¹³⁴ Ritorna qui il la questione del negativo affrontata nella prima parte del presente lavoro. In accordo con le ragioni esposte nel cap. 2, interpretiamo la costruzioni di limiti discorsivi come non immediatamente sovrapponibile alla questione dell'antagonismo sociale. Cogliamo così l'occasione per ricordare che il concetto al quale Laclau e Mouffe (ma soprattutto il primo) fanno capo è quello di “esterno costitutivo” (*constitutive outside*), mutuato dall'interpretazione di Staten della *différance* derridiana (cfr. Staten 1984). Con tale concetto, si fa riferimento all'argomento – disseminato in tutto il post-strutturalismo sotto vesti differenti – secondo il quale la costruzione di una regolarità sistemica si regge sull'esclusione da essa di una serie di elementi. Su questo punto, oltre Derrida, ci sembra opportuno il rimando agli argomenti di Miller (1978).

Tuttavia, dire che l'arginamento del surplus di significazione, e la conseguente produzione di una totalità aperta (discorso), richiedono l'articolazione equivalenziale di una serie di *elementi in momenti* discorsivi mediante la produzione di limiti non esaurisce ancora l'argomento teorico laclau-mouffiano. Un secondo (secondo solo in un senso puramente analitico-espositivo) momento consiste nella produzione discorsiva di una *centralità*.¹³⁵

4.4.2 Logica egemonica: punti nodali, significante vuoto e performatività della nominazione

Una volta istituita una relazione equivalenziale tra elementi a partire da un processo di esclusione, la fissazione *parziale* di questi elementi in momenti (ovvero la produzione di una formazione discorsiva) avviene attraverso operazioni di *centramento* (cfr. Laclau 2005a: 105). Qui bisognerebbe evocare, ancora una volta, la definizione derridiana di “discorso” in quanto «sistema nel quale il significato centrale, originario o trascendentale, non è mai presente *in assoluto* al di fuori di un sistema di differenze» (Derrida [1967] 1990: 361; corsivo nostro). Nella sezione precedente (vd. cap. 1, par. 1.2), abbiamo specificato che l'avverbio “in assoluto” svolge un ruolo centrale: esso chiarisce che *non ogni centro* è ontologicamente inammissibile, ma ogni centro costituito *al di fuori di relazioni differenziali*. Questo ci permette di marcare più nitidamente i confini dell'interrogativo laclau-mouffiano di fronte al problema della centralità: *come pensare questo processo discorsivo di centramento in modo tale che esso sia sempre il risultato di operazioni differenziali?* (cfr. Žižek 1989: 97). Ciò che Laclau e Mouffe hanno in mente è qualcosa di diverso tanto da un centro strutturale dotato di una capacità *a priori* di determinazione in ultima istanza, quanto da una centralità che sia il frutto di tale determinazione. Prendiamo in esame il concetto di “modo di produzione” per come ci viene presentato da Poulantzas nel testo che inaugura la sua riflessione sullo Stato in seno allo strutturalismo althusseriano: *Pouvoir*

¹³⁵ La scelta di presentare questa operazione di centralizzazione come un “secondo momento” (che è appunto semplicemente espositiva) *vis à vis* il “primo momento” dell'articolazione equivalenziale non deve farci pensare che esista una necessaria priorità ontologica dell'uno sull'altro. Non si dà alcuna equivalenza senza la produzione di centralità, così come non si dà alcuna centralità (nel modo in cui ne parlano Laclau e Mouffe) senza equivalenza. Come leggiamo in *On Populist Reason*: «without nodal points, there would be no [discursive] configuration at all» (Laclau 2005a: 105).

politique et classes sociales de l'État capitaliste ([1968] 1971a). Da un punto di vista astratto-formale, per Poulantzas il “modo di produzione” è una «totalità complessa a dominante [determinante in ultima istanza] economica» (Poulantzas [1968] 1971a: 6-7).¹³⁶ Si tratta di una concezione topografica articolata in differenti livelli o istanze: *l'economico*, *il politico* e *l'ideologico*. Ognuno di questi livelli consta a sua volta di elementi (i quali costituiscono la sua parte “invariabile”) e di una combinazione particolare di questi elementi (la sua parte “variabile”). A loro volta, questi livelli (o istanze) sono tra loro sfalsati e seguono sviluppi diseguali, trovandosi combinati fra loro in modi specifici (ovvero: modo di produzione capitalistico, feudale, ecc.). Ciò che ci interessa è che le differenti istanze possono svolgere due funzioni strutturali fondamentali: la prima è la funzione di *determinante* (del modo di produzione); la seconda è quella di *dominante*, detta anche “indice di dominanza e surdeterminazione” (del modo di produzione). L'istanza che detiene la prima funzione determina quale livello occuperà il ruolo dominante all'interno di un determinato modo di produzione. In questo senso, *l'economico* è l'*unico* livello a svolgere la funzione di determinante in ogni modo di produzione (da qui la definizione di “modo di produzione” come “totalità a determinante economica”). Nei diversi modi di produzione, *l'ideologico*, *il politico* e *l'economico* possono svolgere, quindi, dei ruoli dominanti a seconda della conformazione economica (ad esempio: in una certa fase del modo di produzione capitalistico, l'istanza economica è sia determinante che dominante; nel caso di modi di produzione precapitalistici, *l'ideologico* svolge un ruolo dominante, fermo restando *l'economico* come determinante in ultima istanza, e così via). Il centro (o i centri) di cui una struttura discorsiva si deve dotare affinché possa produrre un effetto di totalità non sono concepiti da Laclau e Mouffe né in termini di dominanza né in quelli dell'istanza determinante: in entrambi i casi, il centro sfugge, più o meno integralmente, alla logica differenziale.

L'operazione di centramento, dicono Laclau e Mouffe, è da intendersi sempre come un'operazione di *sutura*: ossia secondo la duplice dinamica di mancanza e riempimento (che ormai sappiamo non essere una successione definitiva di momenti,

¹³⁶ Ricordiamo che per Poulantzas non esistono, di fatto, dei modi di produzione “puri” ma, da un punto di vista *reale-concreto*, solo *formazioni sociali*, ovvero una combinazione/sovrapposizione di più modi di produzione puri, in cui uno di essi svolge un ruolo dominante rispetto agli altri (cfr. Poulantzas [1968] 1971a: 8).

ma una tensione costante e irrisolvibile) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 47, 88n; Miller 1978).

4.4.3 *Un modello di unità per il discorso: l'egemonia gramsciana*

È qui che entra in gioco il concetto gramsciano di “egemonia”: esso consente (fino a un certo punto) di pensare l’operazione di centramento in un orizzonte di intelligibilità differenziale. Dal punto di vista dell’egemonia gramsciana, in particolare, possiamo dire (secondo il lessico impiegato sinora) che l’unità-coerenza di una formazione discorsiva dipende dalla capacità di un elemento differenziale di svolgere una funzione nodale, ossia di farsi carico (egemonizzare) di un valore universale. In questa sede, tuttavia, non possiamo ricostruire le complesse vicende del concetto di “egemonia” nella testualità gramsciana.¹³⁷ Ci limiteremo a evidenziare il modo in cui Laclau e Mouffe interagiscono con il testo gramsciano; e lo faremo a partire da una preziosa indicazione di Fabio Frosini (cfr. 2009b: 139), il quale ricorda come tale interazione sia filtrata ermeneuticamente da un testo di Mouffe in particolare: *Hegemony and Ideology in Gramsci* (1979).¹³⁸

In questo saggio, a partire da una «lettura sintomale»,¹³⁹ Mouffe mostra come, nei *Quaderni del carcere*, operi una concezione non-riduzionista dell’ideologia indispensabile per una adeguata comprensione della prassi egemonica. In particolare, la sua lettura dell’egemonia passa attraverso la nozione di «rapporti delle forze» sviluppata nel *Quaderno 4* (cfr. Gramsci 1975: 457-8).¹⁴⁰ Qui, Gramsci pensa il

¹³⁷ E, tuttavia, non possiamo evitare di fornire alcune coordinate bibliografiche essenziali. Per quanto riguarda la ricostruzione delle vicende del concetto di “egemonia” (*gegemonyia*) nella socialdemocrazia russa (ma non solo), oltre al cap. 2 di *Hegemony and Socialist Strategy*, un punto di riferimento obbligato (al quale Laclau e Mouffe fanno per altro riferimento) è Perry Anderson (1976; 2017). Per una più puntuale ricostruzione delle peripezie del concetto di “egemonia” in Gramsci, si vedano, tra gli altri, i lavori di Giuseppe Cospito (2004; 2016), Gianni Francioni (1984: 148-228) e Peter D. Thomas (2009: 56 e sgg.).

¹³⁸ Questo testo viene menzionato come un medium teorico privilegiato tanto nella cosiddetta fase “althusseriana” di Laclau (cfr. Laclau 1977: 141-2n) (sebbene all’epoca il testo fosse ancora in fase di pubblicazione), quanto in *Hegemony and Socialist Strategy*, dove ricorrono i medesimi argomenti (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 65-71).

¹³⁹ Per quanto concerne il concetto di “lettura sintomale”, il riferimento è Althusser ([1965] 1972).

¹⁴⁰ Sulla centralità della nozione di “rapporto di forze” per pensare il nesso struttura-sovruttura in un senso non essenzialistico (che eviti, nelle parole di Gramsci, gli estremi dell’«economismo» e dell’«ideologismo») si veda Frosini (2009a). Scrive quest’ultimo: «Con la

processo storico nei termini di determinate sistemazioni dei rapporti di forze, distinguendo tre momenti fondamentali: 1) un momento in cui i rapporti di forze sono legati alla struttura (ovvero a un determinato sviluppo delle forze produttive); 2) il momento in cui i rapporti di forze sono organizzati politicamente; 3) il momento dei rapporti di forze militari. Mouffe si concentra sull'articolazione interna al secondo momento, quello propriamente politico, nel quale Gramsci individua tre ulteriori sub-momenti: a) quello *economico-primitivo* in cui «si sente [...] l'unità omogenea del gruppo professionale [ad esempio, la solidarietà di un commerciante con un altro commerciante o del fabbricante con un altro fabbricante], ma non ancora del raggruppamento sociale»; b) il momento *economico-politico* nel quale si raggiunge una solidarietà di interessi «tra tutti i membri del raggruppamento sociale» (continuando sulla scia dell'esempio gramsciano, tra fabbricanti e commercianti); c) il momento dell'egemonia, «la fase più schiettamente “politica”», in cui si guadagna «oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati» (Gramsci 1975: 457-8; corsivo nostro). Secondo Mouffe, la nozione di “rapporto di forze” consente a Gramsci (in modo particolare a partire dal *Quaderno 4*) di articolare un concetto di “egemonia” originale, il quale si allontana dalla nozione leniniana di “alleanza (politica) di classe” in due sensi: il primo, già consolidato nel *Quaderno 1*, estende il concetto di “egemonia” dalla mera conquista del potere da parte del proletariato alla conquista del potere da parte di qualsiasi gruppo sociale (cfr. Cospito 2016: 62-3); il secondo, supera la concezione meramente strategica dell'alleanza di classe leninista (in cui le varie parti articolate conservano la loro specificità ideologica), intendendo l'egemonia non più come mera guida politica, bensì come *leadership* morale e intellettuale: quello che Gramsci definisce, nel *Quaderno 10*, «momento “catartico”». ¹⁴¹ Scrive Mouffe:

nozione di “rapporti di forze”, Gramsci realizza uno stacco radicale rispetto a qualsiasi approccio essenzialistico alla politica, perché nei rapporti di forze i “rapporti sociali” sono *già* articolati ideologicamente e *già* percorsi da una conflittualità politica organizzata. Al loro livello non vi è una dimensione “oggettiva” che non sia *sempre* in qualche modo *anche* “soggettiva”, cioè ideologicamente e politicamente organizzata» (Frosini 2009a: 36).

¹⁴¹ Qui leggiamo: «Si può impiegare il termine di “catarsi” per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio

«for Gramsci – and it is this which constitutes his originality – hegemony is not to be found in a purely instrumental alliance between classes through which the class demands of the allied classes are articulated to those of the fundamental class, with each group maintaining its own individuality within the alliance as well as its own ideology. According to him hegemony involves the creation of a higher synthesis, so that all its elements fuse in a “collective will” which becomes the new protagonist of political action» (Mouffe 1979: 184).¹⁴²

Ciò che risulta cruciale è il modo in cui questa direzione morale e intellettuale viene concepita: tutto ruota intorno agli slittamenti impressi da Gramsci al concetto di “ideologia” come *cemento* organico che consolida una volontà collettiva.¹⁴³ «It is through ideology – continua Mouffe – that this collective will is formed since its very existence depends on the creation of ideological unity which will serve as “cement”» (Mouffe 1979: 184). In questo senso, Laclau e Mouffe riconoscono nella teoria gramsciana dell’ideologia due principali punti di rottura rispetto alla concezione “tradizionale”: il primo è la concezione “materiale” dell’ideologia, la quale si congeda

dall’“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”» (Gramsci 1975: 1244). Su questo punto, vd. Cospito (2016: 66-7n).

¹⁴² Un giudizio rinnovato in *Hegemony and Socialist Strategy*, dove leggiamo: «More than any other theoretician of his time, Gramsci broadened the terrain of political recomposition and hegemony, while offering a theorization of the hegemonic link which clearly went beyond the Leninist category of “class alliance”. [...] It is in this movement, from the “political” to the “intellectual and moral” plane, that the decisive transition takes place toward a concept of hegemony beyond “class alliances”» (Laclau & Mouffe 1985: 66).

¹⁴³ Guido Liguori individua tre principali usi del termine “ideologia” in Gramsci: 1) ideologia in senso deteriore; 2) ideologia politica, ovvero sistema di idee politiche; 3) ideologia come visione o concezione del mondo (cfr. Liguori 2004: 140 e sgg.; 2006: 54-68). Partendo dal presupposto che Gramsci non conosceva l’*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels (al massimo, poteva aver avuto accesso a un riassunto del primo libro, quello su Feuerbach, in un’antologia russa) è presente nei *Quaderni del carcere* una concezione negativa di “ideologia”, in cui il termine viene associato, da un lato, ad astrattezza e, dall’altro, a fanatismo. Questo è un uso di “ideologia” che Liguori connette a quello di matrice napoleonica (cfr. Eagleton 1991: 63-70). Accanto all’uso peggiorativo, troviamo anche l’ideologia intesa come sistema di idee politiche con funzione orientativa (quello di “ideologia politica” è un concetto che ricava da Benedetto Croce). Sulla scorta di quest’ultimo, il termine “ideologia” è impiegato anche in riferimento ai gruppi sociali per esprimerne la loro visione o concezione del mondo. È quest’ultima accezione a costituire la concezione positiva di ideologia peculiarmente gramsciana (ideologia come *cemento* organico), la quale emerge dalla contrapposizione con almeno tre diverse interpretazioni del fenomeno ideologico: a) l’interpretazione di Croce della teoria marxiana dell’ideologia; b) l’interpretazione economicistica o epifenomenica; c) l’interpretazione «ideologista» (alle quali facevamo riferimento in una nota precedente). Per un approfondimento sulla questione, vd. Liguori (2004: pp. 131-49).

tanto dalla nozione di “falsa coscienza” quanto da quella di “sistema di idee”; il secondo aspetto comporta una concezione “non-economicista”, tanto nella sua variante epifenomenica quanto in quella riduzionista (di classe). Considerando il primo aspetto, nei *Quaderni del carcere* Gramsci presenta l’ideologia come una visione del mondo sempre incarnata in *strutture materiali* articolate in apparati egemonici (cfr. Mouffe 1978: 187-8; Liguori 2006: 66).¹⁴⁴ Inoltre, la materialità dell’ideologia risiede soprattutto nel suo essere un fattore pratico, ossia nel suo essere materializzato in pratiche sociali (cfr. Mouffe 1978: 186). Come scrive Gramsci: «[le ideologie] sono tutt’altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante, ma non sono la molla della storia, ecco tutto» (Gramsci 1975: 436-7). E possono dirsi “realtà operante” nella misura in cui è attraverso le ideologie che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti, ovvero della loro soggettività.¹⁴⁵ Siamo, così, già dentro la concezione non-economicista. Come sottolinea Mouffe, quando parliamo di economismo rispetto al problema dell’ideologia, è importante distinguere due varianti: l’interpretazione epifenomenica e il riduzionismo di classe (cfr. Mouffe 1979: 168-70; Torfing 1999: 19-26). Contro la prima, la quale sostiene un legame causale tra struttura e sovrastruttura tale che i movimenti del primo “livello” imprimono conseguenze dirette sul secondo, Gramsci scrive: «La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell’ideologia come una fluttuazione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo» (Gramsci 1975: 871). Tuttavia, attribuire un’efficacia storica alle ideologie non rappresenta la soluzione all’essentialismo economicista, giacché rimane ancora scoperto il problema della natura di classe dei fenomeni ideologici. In particolare, la concezione riduzionista (di classe) dell’ideologia si fonda su tre postulati: 1) tutti i soggetti sono soggetti di classe;

¹⁴⁴ I quali apparati includono, oltre agli organi di stampa in senso generale – ovvero le case editrici, i giornali politici, le riviste di ogni genere (scientifiche, letterarie, filologiche, divulgative, ecc.), i periodici vari «fino ai bollettini della chiesa» –: «tutto ciò che influisce o può influire sull’opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli, e clubs di vario genere, fino all’architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste» (Gramsci 1975: 332-3).

¹⁴⁵ Il rimando è a una differente lettura della Prefazione del 1859 a *Zur Kritik der Politischen ökonomie* (cfr. Marx [1859] 1974: 3-8). Lì dove Marx, ad esempio, dopo aver introdotto la distinzione fra struttura e sovrastruttura, scrive: «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*» (Marx [1859] 1974: 5; corsivo nostro).

2a) a ogni classe sociale corrisponde una determinata ideologia; 2b) ogni elemento ideologico ha una natura di classe (cfr. Mouffe 1979: 189). Per quanto concerne la prima tesi, alla luce della teoria dell'egemonia, risulta chiaro che, per Gramsci, i soggetti politici non sono direttamente le classi sociali, bensì le *volontà collettive*, ovvero il risultato dell'articolazione politico-ideologica – ossia: «of dispersed and fragmented historical forces» (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 67). In tal senso: «the subjects (the social classes) which exist at the economic level, are not duplicated at the political level; instead, different “inter class” subjects are created» (Mouffe 1979: 189).

È a quest'altezza che emerge con forza il problema che stiamo cercando di sviscerare: che tipo di unità è quella che l'ideologia organizza fra le differenti forze sociali? Secondo Mouffe, la risposta a questo interrogativo consente di stabilire un ulteriore distinguo tra la concezione non-riduzionista gramsciana e quella finemente riduzionista che caratterizza, ad esempio, l'interpretazione di Poulantzas dell'egemonia (cfr. Poulantzas [1968] 1971a: 254-60).¹⁴⁶ Intendere l'unità come il prodotto dall'imposizione dell'ideologia del gruppo dominante alle classi alleate non permette di cogliere la specificità dell'unità-coerenza alla quale il concetto di egemonia spalanca le porte. Infatti, intendendo l'unità come mera uniformazione all'ideologia dominante, a rimanere inviolata sarebbe la relazione necessaria tra classe sociale ed elementi ideologici (i postulati “2a” e “2b”). Più radicalmente, per Gramsci, le ideologie sono il *luogo di costruzione della soggettività* (tanto individuale quanto collettiva). Pertanto: «[t]he creation of a new hegemony, therefore, implies the transformation of the previous ideological terrain and the creation of a new world-view which will serve as a unifying principle for a new collective will» (Mouffe 1979: 191; cfr. Laclau & Mouffe 1985: 67-8). È questo il senso dell'unità implicita nel concetto gramsciano di “direzione morale e intellettuale”: non l'estensione di una posizione

¹⁴⁶ Leggiamo in *Pouvoir politique et classes sociales*: «Gramsci introduce qui una rottura teorica tra *egemonia* e *dominio*. Secondo lui, una classe può e deve diventare dirigente prima di essere una classe politicamente dominante; può conquistare l'egemonia prima della conquista del potere politico. *In questo contesto, il concetto di egemonia indica in realtà il fatto che una classe impone ad una formazione la sua concezione del mondo* [corsivo nostro], conquista quindi, in questo senso, la posizione di ideologia dominante, prima della conquista del potere politico» (Poulantzas [1968] 1971a: 258).

ideologica particolare, ma la creazione di una sintesi ideologica inedita che conferisce identità agli elementi che viene ad articolare.

Tuttavia, secondo Laclau e Mouffe, la teoria gramsciana consentirebbe solo *fino a un certo punto* di pensare l'operazione di centramento in un orizzonte di intelligibilità differenziale. Bisogna pertanto individuare, nella teoria dell'egemonia di Gramsci, gli elementi che resterebbero ancora aderenti a un certo residuo di *essenzialismo*. E chiedersi cosa, nei termini di Laclau e Mouffe, limiterebbe la *forza decostruttrice* di tale teoria, ripristinando, al suo interno, l'antinomia fondamentale necessità/contingenza. Questo ulteriore passaggio ci consente di portare alla luce il modo in cui il modello gramsciano di unità egemonica viene riconfigurato nel quadro di una teoria del discorso. In particolare, l'interrogativo che permette a Laclau e Mouffe di individuare una tensione nella testualità gramsciana è il seguente: in cosa consiste il principio di unità di una formazione egemonica? La risposta: per Gramsci ci può essere un solo principio unificatore, ovvero una classe fondamentale.¹⁴⁷ L'unità

¹⁴⁷ Di seguito riportiamo alcune perplessità di Frosini di fronte a questa scelta ermeneutica di Laclau e Mouffe (il suo interlocutore è Laclau, ma il suo argomento si riferisce, più in generale, alla posizione sostenuta da entrambi in *Hegemony and Socialist Strategy*): «Laclau obietta a Gramsci che il processo dell'egemonia rimane in lui di tipo essenzialistico, perché continua a sussistere una “classe fondamentale” attorno alla quale tutte le altre forze dovrebbero raggrupparsi. Questa obiezione contiene due aspetti distinti: quello relativo al “luogo” attorno al quale aggregare gli altri gruppi sociali e alla sua unicità, e quello relativo all’“essere” di una “classe”, antecedentemente alla sua costituzione ideologica. Sul primo punto si può semplicemente dire che l'esistenza di uno o più luoghi, e quali essi siano, non si può decidere a priori, ma solamente sulla base della forma che la conflittualità sociale assume nel rapporto tra momento nazionale e momento internazionale. [...] Sul secondo punto, che mi sembra assai più delicato, va detto che in Gramsci si trovano delle ambiguità. Egli infatti da una parte sostiene – in base alla concezione pratico-politica della verità – che ogni conoscenza, e quindi anche ogni conoscenza di sé, è ideologicamente mediata; dall'altra continua a fare uso della dicotomia struttura/superstrutture, anche se tentando di assegnare alle superstrutture un ruolo un ruolo assai diverso (“gnoseologico”) da qualsiasi altro marxista. [...] Vi è dunque in Gramsci un'incoerenza tra la tesi del carattere ideologico di ogni identità e il mantenimento della coppia struttura/superstruttura. Su questo punto le critiche di Laclau sono giustificate, ma solo se si assume staticamente il testo dei *Quaderni*, isolando alcune posizioni e facendone l'ultima parola di Gramsci su di un determinato argomento. Una lettura filologicamente accorta mostra invece che la coppia struttura/superstrutture viene da Gramsci gradualmente abbandonata nel corso del tempo, a favore della nozione di “rapporti di forze”, e che questo passaggio è accompagnato da una critica sempre più distruttiva della nozione di “materialismo storico”» (Frosini 2009a: 109-10). Dunque, a partire dal modo in cui Gramsci riconfigura (progressivamente) la prassi egemonica a partire dalla nozione di “rapporti di forze”, sarebbe possibile, a giudizio di Frosini (come mostra nel lavoro che abbiamo preso in considerazione), dirimere l'aporia gramsciana in esame. Nozione di “rapporti di forze” dalla quale, tuttavia, l'interpretazione di Laclau e Mouffe prende le mosse (senza però considerare le la profondità diacronica della testualità gramsciana). Come ricorda Frosini, si tratta di un punto “delicato”. Pur non potendo procedere oltre nelle posizioni (e ragioni) ermeneutiche di Laclau e Mouffe, è importante tenere a mente le tensioni consolidate intorno a questi densi passaggi per provarne a riattivare le “decisioni” teoriche che ne stanno alla base (cfr. Cacciatore 2019).

e la natura (di classe) di questo principio rappresentano le ultime Colonne d'Ercole sulle quali si arresta l'espansione della logica della contingenza, che tuttavia la logica egemonica sprigiona. Richiamando l'interrogativo dal quale abbiamo preso le mosse (come pensare il processo discorsivo di centramento in modo tale che esso sia sempre il risultato di operazioni differenziali?), possiamo affermare che il legame tra classe fondamentale e principio unificatore sfugge, insieme alla sua conformazione unitaria, al gioco differenziale, costituendo piuttosto la condizione pre-discorsiva di possibilità di ogni articolazione discorsiva (dunque egemonica). Di conseguenza, il giudizio di *Hegemony and Socialist strategy*:

«Class hegemony is not a wholly practical result of struggle, but has an ultimate ontological foundation. The economic base may not assure the ultimate victory of the working class, since this depends upon its capacity for hegemonic leadership. However, a failure in the hegemony of the working class can only be followed by a reconstitution of bourgeois hegemony, so that in the end, political struggle is still a zero-sum game among classes. This is the inner essentialist core which continues to be present in Gramsci's thought» (Laclau & Mouffe 1985: 69).

Da qui l'ambiguità fondamentale tra la contingenza che il processo articolatorio-egemonico comporta e la necessità relativa al soggetto incaricato di questo compito articolatorio. Detto ciò, è possibile passare al modo specificamente laclau-mouffiano di intendere le operazioni discorsive di centramento: la loro teoria (discorsiva) dell'egemonia.

4.5 Punti nodali e significanti vuoti: l'egemonia alla luce del discorsivo

Come pensare il processo discorsivo di centramento in modo tale che esso sia sempre il risultato di operazioni differenziali? Alla luce di quanto appena esposto, possiamo riformulare il nostro interrogativo come segue: in che modo il concetto gramsciano di "egemonia", una volta depurato da quelli che Laclau e Mouffe individuano come "residui di essenzialismo", ci permette di pensare il processo

discorsivo di centramento, in modo tale che esso sia sempre il risultato di operazioni differenziali? A questo punto, Laclau e Mouffe introducono due concetti per designare l'operazione di centramento così intesa: da una parte, in *Hegemony and Socialist Strategy*, sulla scorta del *point de capiton* (punto di capitone o di trapuntatura, in inglese *quilting point*) lacaniano, mobilitano quello di “punto nodale” (*nodal point*) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 112 e sgg.); dall'altra, a partire dagli anni Novanta – e, in particolare, con *Emancipation(s)*¹⁴⁸ – Laclau innesta sul precedente un nuovo concetto: quello di “significante vuoto” (*empty signifier*) (cfr. Laclau 1996: 36-46; 2005a: 67 e sgg.).

Ma procediamo per gradi. La domanda sorge spontanea: perché raddoppiare il lessico? Perché sovrapporre al primo termine un secondo? Possiamo affermare con tranquillità che non si tratta di un mero giro a vuoto. In risposta a Howarth, il quale chiedeva maggiore chiarezza sul rapporto tra i due concetti – sono questi sinonimi? l'uno è forse una chiarificazione dell'altro? o, piuttosto, fanno riferimento a dimensioni differenti del sociale? (cfr. Howarth 2004: 268) –, Laclau afferma chiaramente: «They have exactly the same referent and the distinction is that “nodal points” makes allusion to the articulating function, while its empty character points in the direction of its universal signification» (Laclau 2004: 322). La scelta di duplicare il lessico risponde, dunque, a quella di segnalare due sensi differenti di un medesimo referente; un modo per mettere in rilievo due aspetti, interconnessi ma analiticamente scomponibili, di un medesimo processo, quello egemonico di centramento. In questo senso, l'aspetto che fa capo all'espressione “significante vuoto” – e che per il momento potremmo definire “simbolico” –, sebbene presente in modo più o meno embrionale in *Hegemony and Socialist Strategy*, inizia a occupare la riflessione di Laclau solo dagli anni Novanta in poi.¹⁴⁹ Seguendo Howarth, possiamo distinguere almeno tre fasi nella teoria dell'egemonia di Laclau: una prima fase althusseriana, che fa capo a

¹⁴⁸ Segnaliamo l'edizione italiana, *Emancipazione(i)*, comparsa per Orthotes nel 2012 (trad. it. a cura di L. Basile).

¹⁴⁹ Non si tratta di un caso. Come leggiamo nella prefazione di *Emancipation(s)*, per Laclau la prima metà degli anni Novanta (segnata dalla caduta del blocco Orientale, dalla fine dell'apartheid sudafricano, dalle lotte multiculturali, dalla guerra civile jugoslava, ecc.) mette in scena un “redivivo”: il rapporto tra particolarismi e universalismi (cfr. Laclau 1996: vii-iii). È questa congiuntura a sollecitare, su basi epistemiche rinnovate, una riflessione sul rapporto (ora visto come costitutivamente tensivo) tra universale e particolare, rispetto al quale il concetto di “significante vuoto” si fa adesso carico.

Ideology and Politics in Marxist Theory; una seconda fase, rappresentata dalla svolta di *Hegemony and Socialist strategy*; e una terza che, reduce dalle critiche di Žižek, si sviluppa a partire dagli anni Novanta e fa capo a *Emancipation(s)* (cfr. Howarth 2000: 109-11; 2004: 258 e sgg.).¹⁵⁰ Ciò che ci interessa è il passaggio dalla seconda alla terza, nel quale cercheremo di far emergere delle ulteriori “variazioni”.¹⁵¹

In tal senso, riteniamo si possa fare qui un discorso simile a quello fatto per i concetti di “antagonismo”, “dislocazione” ed “eterogeneità” nella prima sezione: il passaggio da “punto nodale” a “significante vuoto” non è che il frutto di un’espansione concettuale che, integrando nuovi elementi, *ridefinisce* il punto di partenza. Si tratta così di esplorare i diversi momenti della risposta all’interrogativo sollevato prima. Contestualizziamo il problema attraverso una “deviazione” (sempre che si possa considerare “deviazione” un intertesto) e interroghiamo il testo laclau-mouffiano attraverso Žižek. La domanda che apre la seconda parte di *The Sublime Object of Ideology* (intitolata *Lack in the Other*) – «What creates and sustains the *identity* of a given ideological field beyond all possible variations of its positive content?» (Žižek 1989: 95) – è, in un certo senso, la premessa al problema che stiamo cercando di approfondire e chiarire.¹⁵² Žižek afferma che *Hegemony and Socialist Strategy* offre una risposta a tale quesito: il punto nodale è ciò che svolge la funzione di trapuntatura e conferisce unità e coerenza a un sistema differenziale (lui parla di “campo ideologico”) arrestando (solo parzialmente) lo slittamento differenziale dei suoi componenti. Scrivono Laclau e Mouffe: «Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a centre.

¹⁵⁰ Si tratta di una distinzione che Howarth continua a mantenere tutt’oggi, non ritenendo che gli ulteriori sviluppi di *On Populist Reason* e *The Rhetorical Foundations of Society* apportino dei cambiamenti sostanziali all’interno del terzo modello. Lo attestano, per esempio, i materiali didattici che impiega nel corso dal titolo *Ideology and Discourse Analysis* (a. a. 2022/23), nei quali l’egemonia laclauiana viene presentata secondo tale schema tripartito.

¹⁵¹ La diversa configurazione del problema della produzione discorsiva di centralità a cavallo tra le due opere ha spinto diversi studiosi a individuare una cesura più o meno radicale (cfr. Smith 1998: 74-83; Šumič 2004). Laclau, tuttavia, è d’accordo con Howarth (contro Šumič) nel non leggere in questo passaggio un cambio di paradigma eccessivamente radicale (cfr. Laclau 2004: 322; Howarth 2004: 262-3).

¹⁵² Sin qui abbiamo accuratamente evitato di impiegare, come invece fa Žižek, il termine “ideologia” (al quale saranno dedicati i capp. 5 e 6 del presente lavoro), preferendo più in generale quello di “formazione discorsiva” (in accordo con il lessico laclau-mouffiano).

We will call the privileged discursive points of this partial fixation, *nodal points*» (Laclau & Mouffe 1985: 112). Questo è quanto abbiamo cercato di mostrare sinora.

Ora, al primo interrogativo Žižek ne fa seguire subito un secondo: com'è possibile concepire questo ruolo determinante ricoperto da un elemento particolare senza ricadere nell'essenzialismo? In cosa differisce, insomma, la teoria del punto nodale (dunque la teoria dell'egemonia di Laclau e Mouffe) da quelle concezioni "classiche" di egemonia in cui questo centro è considerato come la verità di tutti gli altri? o (come nel caso gramsciano, sempre secondo il giudizio di Laclau e Mouffe) in cui la natura del soggetto egemonico è determinata fuori dal gioco differenziale? In breve: com'è possibile pensare un centro assumendo che non si dà un *hors-texte*? Se abbiamo fatto ricorso a Žižek per inquadrare il problema è per una ragione specifica: la risposta alla quale perviene Laclau attraverso il concetto di "significante vuoto" è *analoga* a quella del filosofo di Lubiana. La tesi sostenuta da quest'ultimo in *The Sublime Object of Ideology* afferma, infatti, che un modo per concepire il ruolo determinante svolto dal punto nodale-significante vuoto fuori da ogni tentazione essenzialista è attraverso la teoria lacaniana della *produttività della significazione* (cfr. Žižek 1989: 97 e sgg.). Al fine di apprezzare questo snodo, però, è opportuno fare un passo indietro. Quello che dobbiamo fare emergere è il modo in cui la produzione discorsiva di centralità inizia a essere legata al problema della significazione-rappresentazione-nominazione.

In *Hegemony and Socialist Strategy*, troviamo l'idea secondo la quale una formazione discorsiva si costituisce in quanto tale mediante un processo di auto-significazione, ossia un processo che faccia entrare questa totalità nel campo della rappresentazione. Non a caso "auto-significazione" e "costituzione" sono spesso usati come sinonimi (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 143-4). Tuttavia, è importante constatare che, in questa fase della loro produzione, le implicazioni di tale aspetto *simbolico* vengono in parte trascurate: il ruolo dei punti nodali è soprattutto ricondotto alla loro funzione di *raccordo*. In alcuni casi, come attesta il brano che segue, sembra che la costruzione di una formazione discorsiva sia circoscritta, addirittura, al solo tracciamento di limiti: «it is only through negativity, division and antagonism that a formation can constitute itself as a *totalizing horizon*» (Laclau & Mouffe 1985: 144; corsivo nostro). Insomma, il ruolo *semantico* dei punti nodali, sebbene non assente,

rimane in *Hegemony and Socialist Strategy* in uno stato rudimentale. Si tratta di un punto che, come abbiamo detto, Laclau svilupperà solo successivamente e, in particolare, da *Emancipation(s)* in poi. L'argomento principale sul quale si regge il problema della simbolizzazione di una totalità discorsiva risale, in particolare, all'articolo *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, al quale Laclau attinge più e più volte nel corso della sua ultima produzione. È qui che il concetto di "significante vuoto" trova il suo battesimo teorico. Nello specifico, l'articolo ruota attorno al presupposto esplicito secondo il quale un sistema differenziale, al fine di costituirsi in quanto tale, presuppone la *presenza discorsiva* della totalità significativa in ogni singolo atto di significazione (cfr. Laclau 1996: 39-45, 51-6; 2005a: 69-71). Ora, se è vero che senza la costruzione di limiti discorsivi non ci sarebbe nulla da simbolizzare, è necessario ribadire che ciò che questi limiti costituiscono è un oggetto paradossale: una *totalità fallita* (o *pienezza assente*) attraversata dalla sua stessa impossibilità. Ed è proprio questo oggetto, al contempo impossibile e necessario, a richiedere una qualche forma di rappresentazione. Ma qui è fondamentale chiarire cosa il termine "rappresentazione" comporta per Laclau, giacché non va assunto nel suo senso ordinario. In primo luogo, da quanto appena esaminato, sappiamo che il processo di rappresentazione non può che dipendere da elementi differenziali: se il primato della relazione che la categoria di discorso implica non permette di uscire dal gioco delle differenze, allora sarà necessariamente il prodotto di tale gioco, ossia una differenza particolare, a dover incarnare il compito di rendere discorsivamente presente – *nominandola* – la totalità che la comprende. Un elemento particolare incaricato di tale compito è precisamente ciò che Laclau definisce "significante vuoto". Questo concetto enfatizza la dimensione *semantica* dell'operazione di centramento. Se è vero che intorno al punto nodale si ricordano una serie di elementi differenziali, è importante ricordare che il punto nodale non si limita ad *articolare* ma, in quanto significativo vuoto, esso cerca di *positivizzare* (rendere discorsivamente presente) un'assenza, ossia la società come spazio riconciliato. O meglio, se un elemento specifico diventa un punto nodale, il punto privilegiato intorno al quale si articolano una serie di elementi discorsivi, ciò dipende, in parte, dal suo successo nell'incorporare la pienezza assente dello spazio comunitario di cui è parte: «the empty signifier can operate as a point of identification only because it represents an equivalential chain» (Laclau 2005a: 162).

Ora, la natura paradossale dell'oggetto da rappresentare fa sì che l'elemento differenziale incaricato di rappresentarlo (il significante vuoto-punto nodale) non possa essere un *concetto*. Più volte Laclau esorcizza una lettura formalistica di questo passaggio, invitando a non confondere "vuotezza" con "astrazione" (cfr. Laclau 2000a: 56-7; Laclau 2005a: 96-7). Il processo di rappresentazione che Laclau ha in mente diverge sostanzialmente dal processo di apprensione concettuale che il termine "rappresentazione" spesso coinvolge: se l'idea di "concetto" presuppone un significato purgato da ogni traccia di opacità, ciò di cui il significante particolare che aspira a una funzione nodale deve farsi carico è, al contrario, la rappresentazione di un oggetto permeato dall'opacità, un oggetto impossibile (cfr. Laclau 2005a: 110). Come si legge in *New Reflections*: «Representation can therefore only exist to the extent that the transparency entailed by the concept is never achieved; and that a permanent dislocation exists between the representative and the represented» (Laclau 1990: 39). Ma questa non è l'unica ragione. Il significante particolare deve farsi carico di una totalità (impossibile e tuttavia necessaria) incommensurabile: esso deve *farsi orizzonte*, ovvero dev'essere investito di un valore universale (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 121-2, 143-4; Laclau 1996: 57-58; 2005a: 71).¹⁵³ In altri termini, ciò che il significante vuoto deve rendere discorsivamente presente è la totalità della relazione equivalenziale tra elementi differenziali. Soffermiamoci un attimo su questo punto. Sappiamo che un certo numero di elementi si raccordano in una catena equivalenziale, non in virtù di una caratteristica positiva o di un denominatore comune condiviso da tutti, ma in virtù del comune confronto con una pura negatività, con un eccesso che sovverte ogni rappresentazione e che, in quanto tale, non può essere rappresentato in modo diretto. Infatti, potendo essere rappresentato in modo diretto (concettuale), un elemento positivo renderebbe innecessaria la formazione di una catena equivalenziale, estendendo ulteriormente il flusso differenziale (un concetto è un elemento differenziale).¹⁵⁴ In questo modo, la logica della differenza non troverebbe alcuna interruzione (giacché non si darebbe alcuna equivalenza) e la condizione di possibilità di quel grado minimo di unità che consente al senso di emergere verrebbe meno. Perciò, Laclau conclude che un elemento differenziale, al fine di svolgere una funzione

¹⁵³ Vedremo meglio questo punto allorché esamineremo i concetti di "mito" e "immaginario sociale" (cap. 5, par. 5.3.2).

¹⁵⁴ Si veda il par. 4.4.1.

nodale, deve non *astrarsi*, ma progressivamente *svuotarsi* del suo contenuto particolaristico, concettuale, letterale.

Il problema, a questo punto, è: come può un significante emanciparsi dalla sua letteralità? come può *scollarsi* dai suoi *univoci allegati concettuali*? Laclau affida questo compito ai processi retorici (cfr. Laclau 2005a: 109). Essendo l'operazione di centramento un movimento attraverso il quale una differenza particolare (una parte) diviene il nome di una pienezza assente (il tutto nel quale è compreso), non viene difficile comprendere in che modo la retorica entra in scena: siamo infatti di fronte a un processo *sineddotico* (cfr. Laclau 2005a: 71-2). Più correttamente, sarebbe il caso di parlare di *sineddoche impura* (*impure synecdoche*), dal momento che la tensione tra particolarità e universalità non è mai, per Laclau, risolvibile in senso definitivo: «it consists in the undecidable movement between a part attempting to incarnate an indefinable whole and a whole that can only be named through its alienation in one of its part» (cfr. Laclau 2014: 98-9). Ma la *sineddoche* non è l'unico tropo coinvolto. Nella misura in cui questa totalità da nominare non possiede una letteralità propria; nella misura in cui può essere significata *solo* mediante il ricorso alla letteralità di un altro *momento* (e precisamente indebolendola), la nominazione assume il profilo di un movimento *catacresistico*. In accordo con la retorica classica, la quale distingue tra tropi necessari e tropi per scelta, Laclau chiama “catacresi” un termine figurato che non può (per necessità) essere sostituito da uno letterale (ad esempio, le “*gambe* della sedia”, il “*collo* della bottiglia”, e così via). In questo senso, sulla scia degli sviluppi della retorica contemporanea – la quale, in polemica con la retorica classica, concepisce la “figuralità” non più come un mero accessorio del linguaggio, ma come un suo elemento costitutivo – Laclau consegna ai processi retorici una dignità ontologica: in quanto l'unità di un sistema differenziale dipende da un movimento insieme *catacresistico* e *sineddotico*, *catacresi* e *sineddoche* diventano il presupposto su cui si fonda la possibilità stessa del significato e della società (cfr. Laclau 2005a: 71; 2014: 53-99).

Ora, alla luce di quanto esposto, risulta chiaro come “rappresentazione” non venga usato da Laclau nel senso di un processo prettamente *passivo* attraverso il quale un oggetto, già costituito, viene reso presente, in modo figurale, sul piano della significazione. Intendendo in senso etimologico il verbo “rappresentare” come

“presentare di nuovo” (*re-praesentāre*), possiamo dire che non c’è nulla che si presenti una prima volta in modo immediato e una seconda volta mediatamente. In quanto oggetto impossibile, la pienezza assente che il significante vuoto rende discorsivamente presente non precede l’atto della rappresentazione, ma ne è un *effetto retroattivo*. Più radicalmente: «[t]he empty signifier is something more than the image of a pre-given totality: it is what *constitutes* that totality, thus adding a qualitatively new dimension» (Laclau 2005a: 162).¹⁵⁵ Il significante vuoto, dunque, non si limita a *rispecchiare* la catena equivalenziale delle domande sociali, bensì *costituisce* l’unità di questa stessa catena equivalenziale, ne rappresenta il *punto di identificazione*.¹⁵⁶ Insomma, la rappresentazione svolge un ruolo attivo di primo piano – «representation is the absolutely primary level in the constitution of objectivity», scrive Laclau (2005a: 115). Il che ci trasporta direttamente nel cuore del problema della performatività della nominazione.

Questo è un principio che, come ricordavamo prima, troviamo nella teoria lacaniana del punto di capitone (o di trapuntatura), base teorica del concetto di “punto nodale”. In una cornice post-saussuriana, Lacan parla più precisamente di *retroattività del senso* in una catena discorsiva (*sintagma*). In tal senso, egli scrive: «Bisogna proprio che la frase sia terminata per sapere di che cosa si tratta. La frase esiste solo se compiuta, e il suo senso lo acquisisce solo retroattivamente. [...] Un’unità significativa presuppone una certa chiusura del cerchio che situa i vari elementi» (Lacan [1981] 1985: 299). Il punto di capitone è proprio l’elemento che annoda, retroattivamente, i diversi elementi in un’unità di senso, arrestando così la disseminazione e la dilazione del significato. Su questa base (e attingendo dalle novità teoriche di *Hegemony and Socialist Strategy*), Žižek sviluppa, in *The Sublime Object of Ideology*, un importante argomento a proposito del modo in cui le relazioni egemoniche riescono a *cementare* una formazione discorsiva (cfr. Žižek 1989: 95-105). Un argomento che, in *On*

¹⁵⁵ Come afferma in un’altra sede: «The process of naming itself, as it is not constrained by any a priori conceptual limits, is the one that retroactively determine – depending on contingent hegemonic articulations – what is actually named» (Laclau 2000a: 57).

¹⁵⁶ È in questo senso che Laclau può affermare (proseguendo sulla scia del passaggio della nota precedente): «“representation” is constitutive of the hegemonic relation. [...] [I]n so far as the universality of the community is achievable only through the mediation of a particularity, the relation of representation becomes constitutive» (Laclau 2000a: 57). Certamente, il richiamo qui è al concetto gramsciano di “ideologia”, nella misura in cui esso descrive il “processo retroattivo di cementazione”.

Populist Reason, Laclau farà – con le dovute riserve – proprio. Rispetto al problema dell'unità-coerenza di una formazione ideologico-discorsiva, abbiamo visto Žižek sollevare due ordini di interrogativi: al primo – cosa conferisce unità e coerenza a una formazione discorsiva/ideologica? – risponde, riproponendo la tesi di *Hegemony and Socialist Strategy*: il punto nodale. Rispetto al secondo interrogativo – in che modo opera il punto nodale? in che modo può fornire unità e coerenza a una formazione discorsiva? – Žižek sostiene che tale unità e coerenza non è che l'effetto retroattivo dell'operazione di significazione-nominazione svolta dal punto nodale; ciò che denomina “teoria della contingenza radicale della nominazione” (cfr. Žižek 1989: 97). Si tratta del risultato di una progressiva emancipazione del significante dal significato, ovvero della crescente consapevolezza di una costante dislocazione tra i due registri. Žižek espone questo punto attraverso una lettura lacaniana del dibattito tra descrittivisti e anti-descrittivisti circa il modo in cui le parole si legano alle cose. Mentre la versione standard del descrittivismo propone la corrispondenza tra contenuti concettuali e caratteristiche oggettive (cioè: un nome si riferisce a un particolare oggetto perché il suo concetto combacia con gli attributi dell'oggetto), l'anti-descrittivismo suggerisce di collocare questo legame tra nome e cosa in una causa esterna, ovvero nel modo in cui una parola è stata trasmessa da persona a persona.¹⁵⁷ In questo senso, si parla di “designatore rigido” per indicare un nome che si riferisce a un oggetto in tutte le sue situazioni controfattuali. Žižek e Laclau riscontrano nell'anti-descrittivismo un maggiore peso acquisito dalla contingenza nel processo di nominazione: il legame tra significato e significante non è più frutto di un nesso interno di tipo logico, ma la forza della significazione si spiega adesso attraverso il ricorso a elementi “esterni”. Nonostante questo, ciò che a Žižek interessa sottolineare è come tanto il descrittivismo quanto l'anti-descrittivismo (con tutti i suoi meriti) manchino di riconoscere la contingenza nella sua forma *radicale* (cfr. Žižek 1989: 101). In particolare, ciò che l'anti-descrittivismo non arriverebbe a cogliere è il seguente: il corrispettivo oggettivo del designatore rigido, in quanto elemento invariato in tutte le

¹⁵⁷ Dal lato anti-descrittivista, ad esempio, Saul Kripke propone una possibile alternativa: quella del cosiddetto “battesimo originario”. Egli scrive: «A rough statement of a theory might be the following : An initial “baptism” takes place. Here the object may be named by ostension, or the reference of the name may be fixed by a description. When the name is “passed from link to link”, the receiver of the name must, I think, intend when he learns it to use it with the same reference as the man from whom he heard it» (Kripke 1980: 96).

situazioni controfattuali (la cosiddetta X), è un effetto retroattivo della nominazione. Vale a dire: è il significante a *supportare* l'identità e unità dell'oggetto nominato, non il contrario (cfr. Žižek 1989: 104). Ora, sposando questo impianto argomentativo e riferendolo al processo egemonico di costruzione dell'unità-coerenza di una formazione discorsiva, Laclau conclude:

«given the radical heterogeneity of the links entering into the equivalential chain [...] *the only source of their coherent articulation is the chain as such*, and if *the chain exists only in so far as one of its links plays the role of condensing all the others*, in that case the unity of the discursive formation is transferred from the conceptual order (logic of difference) to the nominal one. [...]. In those cases, *the name becomes the ground of the thing*» (Laclau 2005a: 99-100).

C'è però una differenza fondamentale fra la tesi di Žižek e quella di Laclau. Sebbene l'impianto argomentativo proceda in modo pressoché analogo, il punto sul quale i due discordano è la natura del punto nodale. Per il filosofo di Lubiana, ciò che conferisce unità a una determinata formazione discorsiva è un significante *puro*, ossia un significante totalmente emancipato dal registro del significato. Letteralmente: un significante senza significato (cfr. Žižek 1989: 108). Al contrario, nonostante Laclau affermi che la condizione di possibilità del punto nodale sia proprio la progressiva emancipazione del registro del significante, più volte avverte che questa emancipazione non può mai essere totale. Un divorzio radicale tra i due registri renderebbe il significante, non più tale, ma un mero suono esterno al campo della significazione. La nominazione del punto nodale, per Laclau, opera in modo differente da quella di Žižek: essa non indica il puro nulla, ma quel posto vuoto all'interno del sistema di significazione (ovvero la sua pienezza, il suo centro) che reclama una presenza discorsiva. E tale processo di nominazione prevede, non il *congedo* del significante particolare dal suo significato, ma lo *svuotamento* (o indebolimento, se vogliamo) dei suoi univoci allegati concettuali. Insomma, quella che il punto nodale mette in scena è una tensione insolubile tra la particolarità del suo supporto e

l'universalità del suo compito. Per questa ragione, Laclau parla di significante *vuoto* e non di significante *senza significato* (cfr. Laclau 1996: 36 e sgg.; 2005a: 105-6).

Ora, abbiamo visto che l'unità-coerenza di una formazione discorsiva dipende dalla sua capacità di dotarsi di un centro e che tale operazione di centramento avviene grazie all'elevazione egemonica di un elemento particolare a nome *vuoto* (simbolo) della sua pienezza assente. Il problema di Laclau, a questo punto, è comprendere come un tale elemento differenziale venga investito di un tale compito e come, a partire dalla sua posizione centrale, riesca a fornire un'unità (seppur frustrata) a una serie di posizioni differenziali creando un orizzonte di senso. Come può la rappresentazione della totalità fornire coerenza a un insieme differenziale? Come può la rappresentazione *cementare* una formazione egemonica? Com'è possibile che la nominazione svolga una tale funzione retroattiva? In breve: com'è possibile spiegare il passaggio dalla differenzialità alla *singularità* di una formazione discorsiva? Certo, questo passaggio non può essere spiegato mediante il ricorso a una logica immanente agli stessi elementi differenziali; qualcosa che possa essere dedotto da un'analisi delle identità così articolate. Il passaggio dalla differenzialità alla coerenza del discorso deve essere spiegato mediante il ricorso a qualcosa di ordine differente: «something qualitatively new has to intervene» (Laclau 2005a: 110). Secondo Laclau, la *forza* dietro queste operazioni è di tipo affettivo, e viene indicata da lui con l'espressione "investimento radicale" (*radical investment*) (cfr. Laclau 2005a: 101). Ecco che si svela qui un aspetto cruciale dell'operazione di centramento: la relazione tra significazione e affettività. Lasciamo che a intavolare la questione sia Laclau stesso in un passo cruciale di *On Populist Reason*:

«This is why an equivalential chain *has* to be expressed through the cathexis of a *singular* element: because we are dealing not with a conceptual operation of *finding* an abstract common feature underlying all social grievances, but with a performative operation constituting the chain as such» (Laclau 2005a: 97).

La densità di queste righe può essere misurata dal peso delle questioni che coinvolge. Da una parte, la comparsa del termine "catessi" (*cathexis*, che traduce il

tedesco *Besetzung*: letteralmente “occupazione”), l’investimento libidico, segnala la portata *affettiva* dell’operazione di centramento-rappresentazione; dall’altra parte, la coda del passaggio rimanda all’idea di “nominazione” come atto performativo che produce *retroattivamente* l’unità che significa. Nell’intreccio tra questi due aspetti risiede la risposta agli interrogativi di cui sopra. Per iniziare, possiamo dire che entrambi sono un lascito di un prolifico (ma non meno problematico) confronto con la tradizione psicoanalitica e i suoi sviluppi contemporanei, con i quali Laclau intensifica e sistematizza il dialogo soprattutto a partire dagli anni Novanta.¹⁵⁸ Egli stesso, riferendosi al processo egemonico di centramento, distingue un aspetto *strutturale*, costituito dai *processi di significazione* che rendono possibile a un significante di assolvere la funzione di universale (catacresi, sineddoche, svuotamento), da uno *affettivo*, che rimanda invece alla *forza* che si “nasconde” in queste operazioni e che le rende possibili (cfr. Laclau 2005a: 101). Dovremmo considerare questa distinzione come la traccia lasciata da un fruttuoso confronto con Jason Glynos e Yannis Stavrakakis (al quale abbiamo fatto riferimento qui sotto in nota), i quali interrogavano Laclau rispetto al rapporto tra la sua teoria del discorso e la psicoanalisi lacaniana (cfr. Glynos & Stavrakakis 2004: 201-13; Laclau 2004: 299-304). Lungi dall’essere un vuoto esercizio intellettuale, quello di Glynos e Stavrakakis è un modo elegante di portare a galla un elemento cruciale del suo impianto teorico, proprio attraverso un esame attento del modo in cui Laclau ha interagito, fino a quel punto, con il testo di Lacan. In particolare, ciò che i due studiosi individuano è un silenzio nella teoria

¹⁵⁸ Il rapporto tra la teoria del discorso laclau-mouffiana e la psicoanalisi è senza dubbio molto articolato e non può essere esaustivamente affrontato in questa sede. Sulle ragioni di fondo di questo legame, si veda Laclau (1990: 93-6). Non possiamo, però, esimerci dal fornire almeno delle coordinate generali. Come sappiamo, l’influenza della psicoanalisi sull’impianto teorico laclau-mouffiano è evidente sin da *Hegemony and Socialist Strategy*: come abbiamo già detto, lo stesso concetto di “punto nodale” ricalca da vicino il *point de capiton* lacaniano (ma gli esempi non si interrompono qui). In questo, Laclau e Mouffé riprendono il cammino già iniziato da pensatori marxisti quali Althusser, Michel Pêcheux, nonché la scuola di Francoforte. Tuttavia, se prendiamo in considerazione un testo di poco posteriore come *The Sublime Object of Ideology* di Žižek (1989), ci rendiamo subito conto che manca, in *Hegemony and Socialist Strategy* (così come nelle opere di Laclau che precedono *On Populist Reason*), un dialogo sistematico, non solo con Lacan, ma anche con Freud (cosa che non possiamo certo dire dell’opera del filosofo sloveno). Non troviamo in questi testi che riferimenti (spesso impliciti), parallelismi o mutazioni (cfr. Mazzolini 2020: 29-31). L’intensificarsi del dialogo con la psicoanalisi è qualcosa che caratterizza la produzione limitrofa a *On Populist Reason*, soprattutto in seguito alle critiche mosse da Jason Glynos e Yannis Stavrakakis, i quali invitavano Laclau ad approfondire le implicazioni della teoria psicoanalitica dell’affettiva (in particolare: la *jouissance* lacaniana) per una teoria dell’ideologia (cfr. Glynos e Stavrakakis 2004). Per una ricostruzione più accurata del rapporto tra Laclau e la psicoanalisi lacaniana, rimandiamo a Stavrakakis (2007: 66-108).

laclauiana rispetto al ruolo dell'*affettività*. Scrivono Glynos e Stavrakakis: «To our knowledge there is no reference in Laclau's work to the concept of *jouissance*. Perhaps, however, this is due to the overall mode of Laclau's embrace of the Lacanian real – an embrace framed in formal, structural terms rather than substantive terms» (Glynos & Stavrakakis 2004: 209). A loro giudizio, il fatto che Laclau abbia preso in prestito da Lacan gli aspetti facenti capo al problema della significazione (punto di capitone, significante maestro, soggetto come mancanza, ecc.) lasciando però da parte ciò che ruota intorno al problema della *jouissance* (quelli che definiscono aspetti “sostanziali”), segnala, in lui, una disattenzione rispetto all'importanza della dimensione affettiva nei processi di significazione. Comprendere i secondi senza la prima è una grave mancanza teorica – rimproverano Glynos e Stavrakakis – :

«the category of *jouissance* and Lacan's continuous engagement with the field of enjoyment in both clinical and theoretical work should not be treated as a mere *supplement*, [...] leaving intact and ready for appropriation the rest of Lacan's theoretical edifice (mainly his theorization of signification and symbolic articulation and their limits)» (Glynos & Stavrakakis 2004: 209).

In risposta, Laclau si difende affermando che l'idea di un'unità tra linguaggio e affettività è implicita nel suo lavoro, pur riconoscendo di aver trattato questo aspetto solo di passaggio (cfr. Laclau 2004: 299). Più precisamente, sostiene che la sua teoria del discorso implica un legame tra dimensione semantica e affettività più stretta di quella che sembrerebbero essere disposti ad ammettere Glynos e Stavrakakis (e proprio per questo non analiticamente esplicitata?). Almeno nella misura in cui questi ultimi, a differenza sua, insistono sulla distinzione tra aspetto simbolico e aspetto affettivo più di quanto egli ritiene necessario: «What I want to question is the idea that here we are really dealing with two sides. [...] I want to suggest that the link between the two sides is somehow more intimate than they [Glynos e Stavrakakis] allow for» (Laclau 2004: 301). Tuttavia, il valore analitico di questa distinzione è tale che neanche Laclau (come possiamo apprezzare dal passaggio citato poc'anzi) può evitare di farvi riferimento. Infatti, quando in *On Populist Reason* stabilisce la differenza tra aspetto

strutturale e aspetto affettivo dell'operazione di centramento, egli sembra riecheggiare, come abbiamo detto, la distinzione di Glynos e Stavrakakis tra un uso strutturalista-formalistico (relativo alla teoria della significazione) e uso "sostantivo" (relativo alla teoria dell'affettività) della teoria lacaniana.

Cerchiamo, ora, di comprendere in che modo Laclau, rispondendo a queste critiche, elabora la relazione tra questi due aspetti. Se la teoria della retroattività della nomina spiega la forma – il funzionamento sul piano simbolico – del processo egemonico, il ricorso alla teoria dell'affettività intende invece gettare luce sulla *forza* in virtù della quale si produce la sua coerenza. Tuttavia, non si tratta di momenti distinti. Laclau lo dice chiaramente: il piano semantico e quello affettivo non sono "regioni" autonome (cfr. Laclau 2005a: 115-6).¹⁵⁹ In questo modo, la centralità formale-simbolica è possibile poiché è già da sempre una centralità affettivo-catettica: non c'è centralità simbolica che non coinvolga un *investimento radicale*. O meglio, la centralità strutturale coincide con la centralità affettiva (cfr. Laclau 2005a: 115-6).¹⁶⁰ Un ruolo decisivo è giocato, in questo contesto, dalla rielaborazione freudiana della psicologia delle masse (cfr. Laclau 2005a: 52-64, 100). Il modo in cui Freud si occupa del problema dell'unità dei soggetti collettivi (cosa distingue una massa da un *multitudo*, da un mero aggregato di individui privo di coesione?)¹⁶¹ offre a Laclau un modello fondamentale a partire dal quale comprendere e spiegare le dinamiche

¹⁵⁹ In una prospettiva che abbandona qualsiasi topografia *aprioristica*, distinguere tra una regione "semantica" e una regione "affettiva" non avrebbe senso. Questo a testimonianza del fatto che "topografia" andrebbe inteso nel suo senso generalizzato e non semplicemente in quello ristretto di "topografia del sociale". Se abbiamo parlato di prospettiva "*post-topografica*", lo abbiamo fatto in riferimento al primo dei due sensi (sebbene il contesto fosse quello della critica della figurazione topografica del sociale).

¹⁶⁰ Per il Laclau di *On Populist Reason*, un importante punto di riferimento per l'interpretazione della *jouissance* lacaniana è senz'altro il lavoro di Joan Copjec, al quale rimandiamo (cfr. 2002).

¹⁶¹ Si tratta del problema intorno al quale gravita *On Populist Reason* (cfr. Laclau 2005: ix-xii). Si tratta di una variante, se vogliamo, della questione formale che sottende l'intera teoria del discorso: come si può produrre un'unità (di significato) a partire dalla dispersione? Per limitarci al problema dei soggetti collettivi nel pensiero contemporaneo, la letteratura prolifera nel campo della cosiddetta ontologia del sociale analitica. Tra le diverse opere, ricordiamo gli importanti lavori di Margaret Gilbert, *On Social Facts* (1989) e *Joint Commitment. How We Make the Social World* (2014), nei quali la pensatrice britannica sviluppa una teoria dei soggetti collettivi a partire dal concetto di "impegno congiunto" (*joint commitment*). Accanto a Gilbert, non possiamo trascurare i lavori di Anthony Quinton, *Social Object* (1976), e Raimo Tuomela, *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions* (1995), al quale si deve affiancare il suo più recente *Social Ontology* (2014). Si tratta di approcci alternativi a (e in molti punti radicalmente distanti da) quello laclauiano. Tra le principali differenze possiamo menzionare *en passant*, oltre ai presupposti onto-epistemologici, il ruolo irrilevante che le operazioni di centramento e di costruzione di limiti esclusori occupano negli autori appena menzionati.

affettive iscritte nei processi egemonici. Riprendiamo la formula della “costituzione libidica” delle masse esposta da Freud nel suo *Massenpsychologie und Ich-Analyse* ([1921] 1975):

«[Una] massa primaria¹⁶² è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro ideale dell’Io *e che pertanto* si sono identificati gli uni con gli altri nel loro Io» (Freud [1921] 1975: 64; corsivo nostro).

La frase sottolineata – “*e che pertanto*” – esprime il nucleo della teoria freudiana delle masse. Contrariamente alla teoria dell’istinto gregario (*herd instinct* o *gregariousness*) di Wilfred Trotter elaborata in *Instincts of the Herd* (1919), la quale sostiene che l’istinto gregario (inteso come una pulsione basilare semplice *non ulteriormente scomponibile*) è la condizione, insieme sufficiente e necessaria, di una massa, Freud sostiene che l’istinto gregario andrebbe ulteriormente scomposto. In tal senso, propone di distinguere due tipi di legami libidici operativi in una massa primaria: uno orizzontale di identificazione reciproca tra gli individui, l’altro verticale (accostato alle due forme di investimento dell’innamoramento e dell’ipnosi) che questi individui intrattengono con la figura del capo.¹⁶³ Ciò che è centrale per Laclau è il ruolo assegnato da Freud al legame verticale: questo costituisce la condizione di possibilità a partire dal quale un legame orizzontale si costituisce. Difatti, mentre la centralità accordata da Trotter alla pulsione gregaria fa apparire superfluo il ruolo verticale con

¹⁶² La massa primaria è l’oggetto di analisi principale di *Massenpsychologie*. Qui, Freud opera due principali distinzioni: la prima è quella tra masse prive e masse sottoposte all’autorità di un capo; la seconda, quella tra masse semplici e masse organizzate (o artificiali). Quando Freud parla di “massa primaria” si riferisce a una massa che a) è dotata di un capo (o centro) e b) ha un grado di organizzazione intermedio tra quello della massa semplice e quello di una massa altamente organizzata.

¹⁶³ È importante notare che Freud, parlando del “ruolo del capo” all’interno del processo di formazione di una massa, non esclude che esso possa essere assunto anche da entità astratte (come un ideale, una figura mitica, ecc.), da un desiderio o da un elemento negativo (ad esempio, un nemico comune). Scrive Freud: «Dovremmo chiederci [...] se nelle [masse che hanno un capo] il capo non possa venir sostituito da un’idea, un’entità astratta (condizione nella quale, con il loro capo invisibile, già si avvicinano le masse religiose), e se una tendenza comune, un desiderio condiviso da molti possa farne in tutto le veci. Tale entità astratta potrebbe a sua volta, più o meno perfettamente, incarnarsi in un capo per così dire secondario, e dalla relazione tra idea e capo potrebbero derivare interessanti e svariati esiti. Il capo o l’idea guida potrebbero essere anche per così dire essere negativi; l’odio per una data persona o istituzione potrebbe agire in senso unificante quanto l’attaccamento positivo, e dar luogo a legami emotivi analoghi» (Freud [1921] 1975: 46).

il capo nell'economia del processo di formazione di una massa (il capo si limita ad *aggiungersi* a una massa già formata, nella quale ricopre un ruolo supplementare), Freud propende per il giudizio opposto: «prescindendo dal capo, la natura della massa risulta inafferrabile» (Freud [1921] 1975: 67). L'identificazione reciproca degli individui di una massa primaria avviene, infatti, *in virtù* del comune legame verticale con un oggetto. Parafrasando: la massa non è che l'*effetto retroattivo* del legame equivalenziale (identificazione) che diversi individui stabiliscono in virtù del comune legame con un punto nodale-significante vuoto (l'oggetto messo al posto dell'ideale dell'Io). Parimenti, muovendoci dal piano delle masse a quello dei sistemi discorsivi (e con questo non vogliamo di certo dire che l'ultimo escluda il primo) possiamo affermare che l'operazione di centramento-nominazione, lungi dall'essere una decorazione che si sovrappone a un corpo discorsivo precostituito, coincide con la sua stessa condizione di possibilità (ossia: della totalità significativa a cui fornisce una rappresentazione). D'altra parte, analogamente al capo di una massa primaria, il punto nodale può ricoprire questa posizione (e dunque produrre questo effetto) giacché viene investito allo stesso tempo di un surplus di significazione e di affetto: è oggetto di quello che Laclau denomina "investimento radicale", appunto. Ora, una volta mostrato in che modo i processi articolatori coinvolgono tanto aspetti affettivi quanto semantici, bisogna anche precisare che l'obiettivo di Laclau non è semplicemente quello di affermare che l'articolazione è un processo esclusivamente semantico-catettico. Piuttosto, procedendo in questo modo, vuole segnalare, ancora una volta, l'estensione della sua categoria di discorso e il suo operare oltre *ogni* topografia (sia essa la topografia marxista di struttura/sovrastuttura, siano esse altri concetti regionali quali "affettività", "linguaggio", ecc.). In tal senso, rispetto alla questione del punto nodale-significante vuoto, Laclau ci fornisce un quadro di più ampio respiro allorché ricorda che l'operazione centramento-rappresentazione, in quanto coestensiva alla costruzione del sociale, non è qualcosa che si svolge sul mero piano delle parole, delle immagini e degli affetti, ma coinvolge, insieme a questi, gli aspetti materiali della vita sociale, quali pratiche e istituzioni. Così, in un passaggio pregno di spunti teorici, egli scrive:

«our notion of “discourse” [...] involves the articulation of words and actions, so that the quilting function is never a merely verbal operation but is embedded in material practices which can acquire institutional fixity. This is the same as saying that any hegemonic displacement should be conceived as a change in the configuration of the state, provided that the latter is conceived, not in a restrictive juridical sense, as the public sphere, but in an enlarged, Gramscian sense, as the etico-political moment of the community» (Laclau 2005a: 106-7).

Ciò che ora si tratta di comprendere è cosa comporti il ruolo, assegnato al significante vuoto, di rappresentazione di una pienezza assente. È un punto che cercheremo di analizzare nella prossima sezione, nel contesto di questioni relative, più specificamente, alla “teoria dell’ideologia” (o, come vedremo, dell’*ideologico*). Su questo punto, Laclau segue ancora una volta Gramsci: il raccordo e compattamento di una formazione egemonica è un’operazione fondamentalmente ideologica. Come scrive Glynos, la teoria dell’ideologia ha – nel conteso della teoria post-strutturalista del discorso – il compito di rispondere a serie interconnessa di questioni gravitanti intorno al seguente interrogativo: cosa tiene insieme una serie di elementi differenziali intorno a un centro egemonico? (cfr. Glynos 2001).

Prima di passare alla sezione successiva, proviamo a tracciare alcune linee generali sul processo egemonico (ci torneranno utili nella prossima sezione). Siamo partiti dal sociale come articolazione, ossia come un insieme di pratiche volte alla costruzione, riproduzione e dislocazione del sociale attraverso l’istituzione, sedimentazione e disarticolazione di relazioni tra elementi che esclude dal proprio orizzonte ontologico ogni tipologia di fissità *incondizionata* (nel senso che non posseggono un piano di costituzione esterno rispetto alla dispersione degli elementi così articolati). Abbiamo sostenuto, così facendo, il carattere costitutivamente

incompleto di ogni identità sociale, tale che queste ultime risultino sempre modificate dalle operazioni articolatorie stesse. L'egemonia non è che questo: «l'insieme di processi e strategie che continuamente ri/articolano politicamente la società, costituendo a partire da sé stessi, senza nessun riferimento o vincolo oggettivo, la segmentazione politica della società» (Frosini 2009b: 142). È il tentativo sempre parziale di costruire l'oggetto impossibile "società"; e, in quanto tale, esso coincide con ciò che in *The Impossibility of Society* Laclau denomina "il sociale" (contrapposto a "la società") e che in *New Reflections* indica con "il politico" (contrapposto a "il sociale") (cfr. Laclau 1990: 33-5; 1999: 146; Marchart 2007: 134-154). Una distinzione, quella tra politico e sociale, successivamente ricompresa in quella fra *logica politica e logica sociale* (cfr. Glynos & Howarth 2007: 133 e sgg.; Laclau 2005a: 117-8). La logica egemonica, in quanto «costruzione di un ordine contingente», coincide con il momento dell'istituzione/destituzione (cfr. Frosini 2009: 142). Ma la pratica egemonica non è una pratica articolatoria in generale. Affinché una pratica articolatoria possa essere considerata egemonica, essa deve soddisfare due criteri: da una parte, essa deve comportare la costituzione di un sistema strutturato di differenze; dall'altra, l'articolazione di questo sistema di differenze deve essere il frutto di processi equivalenziali che prevedono la costituzione a) di limiti esclusori e b) l'istituzione di punti nodali (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 136). L'esito di tale processo articolatorio, la formazione egemonico-discorsiva, si configura come uno spazio in cui la rigida distinzione topografica cede il passo a uno spazio politico-sociale *relativamente* "unificato" proprio attraverso l'istituzione di centri nodali: un *blocco storico* (o formazione egemonica) in senso gramsciano.¹⁶⁴ Ovvero, si configura uno spazio in cui non possiamo distinguere delle sfere o livelli autonomi (politico, ideologico, economico, ecc.) costituiti *al di fuori* di questi processi:

¹⁶⁴ Come leggiamo in *Hegemony and Socialist Strategy*: «Insofar as we consider the historical bloc from the point of view of the antagonistic terrain in which it is constituted, we will call it hegemonic formation» (Laclau & Mouffe 1985: 136).

«That is, the autonomization of certain spheres is not the necessary structural effect of anything, but rather the result of precise articulatory practices constructing that autonomy. *Autonomy, far from being incompatible with hegemony, is a form of hegemonic construction*» (Laclau & Mouffe 1985: 140).

Quanto appena considerato potrebbe spingerci, non senza il supporto del testo laclauiano, a sostenere che l'egemonia si collochi in realtà solo sul secondo dei due assi concettuali, ossia sociale-sedimentazione-spazio/politico-istituzione-destituzione-temporalità. Come scrive Frosini, ciò che colpisce del «circuito dell'egemonia» è proprio «*l'identificazione di oggettività, spazio e potere*», ovvero che «l'intreccio relativo delle due dinamiche alle due estremità della serie non è equivalente: la politica si concentra tutta nel nesso di tempo, libertà ed evento, dunque nella “decisione”» (Frosini 2009b: 160). Tuttavia, questo è vero solo se precisiamo che, in realtà, non si danno “due” estremità (o almeno non si danno in termini di *luoghi capaci di ospitare* un qualcosa) e che questa “non equivalenza” si concede solo in termini *gradualistici*. Difatti, anche quando Laclau afferma che è possibile parlare di un'egemonizzazione del tempo da parte dello spazio attraverso la ripetizione-sedimentazione, ma non di un'egemonia dello spazio da parte del tempo, nella misura in cui la temporalità è un puro effetto della dislocazione, non dobbiamo dimenticare che ogni processo egemonico è sempre il tentativo (parziale) di addomesticare la dislocazione proprio attraverso la sua (parziale) riproduzione. Questo perché la “società” si costituisce sempre *scindendosi*, purgando ogni *surplus di significato* che la sovverte (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 136-7), mentre è proprio la presenza di questo esterno costitutivo a *segnalarne* la costitutiva dislocazione (cfr. Laclau 1990: 39-40). Ciò comporta che l'affermazione «[c]entering – the action of “centering” [la pratica egemonica] – is therefore possible only through dislocation and unevenness» debba essere letta sia nel senso «in as far as the structure is dislocated, the possibility of *centres* emerges» (la pratica egemonica *presuppone* la dislocazione) sia nel senso «social dislocation is [...] conterminous with the construction of power centres» (la pratica egemonica *comporta* la riproduzione della dislocazione) (cfr. Laclau 1990: 40). Ogni pratica egemonica, in quanto pratica politica, deve muoversi tra istituzione-destituzione, centramento-

decentramento (cfr. Frosini 2009b: 160-1). Ma, a sua volta, il momento istitutivo-destitutivo (politico) si trova sempre “avvelenato” (nell’ambiguità del *pharmakon*) dall’interno da quello della ripetizione-sedimentazione (sociale) e viceversa: non vi è una distinzione *pura* fra ripetizione-spazializzazione-sedimentazione e istituzione-destituzione, ma sempre una *contaminazione* radicale (decostruzione). Sulla scia di quanto detto, si può comprendere, ad esempio, il disaccordo di Laclau con il modo in cui Alenka Zupančič intende il rapporto tra il *passage à l’acte* lacaniano (in quanto *atto autentico*) e la situazione da esso trasgredita (cfr. Zupančič 2000):

«Because her main emphasis is on the radicality of the break brought about by the act, she tends to stress its transgressive function, together with the newness of what it establishes. But this leads her, in my view, to present the situation preceding the *passage à l’acte* as more closed and monolithic than it really is» (Laclau 2005a: 229).

Continuando, Laclau si domanda (retoricamente): «What if the situation were internally dislocated and the act did not simply *replace* an old order with a new one, but *introduced* order where there was, at least partially, chaos?». Quando, infatti, egli si riferisce al momento istitutivo-destitutivo, parlando di “rottura radicale” e *creatio ex nihilo*, non intende eliminare ogni forma di continuità e contaminazione, ma semplicemente marcare, ancora una volta, che il punto nodale intorno al quale una formazione egemonica si costituisce «does not derive its central role from any logic already operating within the preceding situation» (Laclau 2005a: 228). Così come a essere ineliminabile non è semplicemente la distinzione fra equivalenza e differenza ma anche la loro reciproca tensione, allo stesso modo dobbiamo considerare costitutiva anche quella tra il sociale e il politico. Pensare il contrario significherebbe introdurre dalla finestra (una volta cacciate via dalla porta), da un lato, l’illusione di uno spazio saturo in cui una pura ripetizione sia possibile, dall’altro, quella di uno spazio psicotico in cui domina la pura eterogeneità. È proprio in questa convinzione che alberga l’illusione di una società pacificata. Ecco perché Glynos e Howarth, seguendo Laclau, insistono sui concetti di *preminenza* e *occultamento*, riferendosi alle differenti

dimensioni delle pratiche sociali:¹⁶⁵ una pratica sociale può mettere in primo piano la dimensione della contingenza così come mascherarla (cfr. Howarth & Glynos 2007: 110-27). Proprio in questa situazione indecidibile tra sociale e politico si inserisce il concetto di *ideologico*, in quanto logica fantasmatica, abbozzato da Laclau (e sviluppato dal *logics approach* di Glynos e Howarth). Così inteso, l'ideologico coincide con quella dimensione di un regime di pratiche preposta al movimento di questo confine tra sociale e politico, nella misura in cui è decisiva per i movimenti di *preminenza e occultamento*.

Come si può osservare, alla luce della categoria di “discorso”, tanto il politico quanto l'ideologico, lungi dall'essere pensati come istanze o topografie del sociale (pure o contaminate), si traducono in categorie *temporalizzate* che descrivono dimensioni mai pure della vita sociale. Nelle parole di Laclau: «we are left with a horizon of intelligibility of the social which is grounded not in *topographies* but in *logics*» (Laclau 2000a: 50).

¹⁶⁵ Più precisamente, Glynos e Howarth impiegano i verbi *to foreground* (mettere in primo piano) e *to background* (mettere in secondo piano).

*Ideologia e fine dell'ideologia:
per una teoria discorsiva dell'ideologico*

Capitolo 5

Per un approccio discorsivo all'ideologia

5.1 Ideologia senza discorsivo: l'ideologia nella "fase althusseriana" di Laclau

Si può far valere, per la teoria dell'ideologia, ciò che Laclau segnala rispetto alla teoria dello Stato: il suo principale enigma dipende dal carattere *evanescente* del suo referente. L'ideologia, così come lo Stato, non è un oggetto immediatamente disponibile all'interpretazione allo stesso modo in cui, ad esempio, un geroglifico domanda di essere decifrato. Il geroglifico domanda di essere decifrato e non di essere *costruito* dall'egittologo. Ma proprio il contrario si verifica, secondo Laclau, nel caso dello Stato: non si tratta di un *factum* ma di un fenomeno che richiede di essere, prima di tutto, costruito teoreticamente in quanto oggetto di analisi (cfr. Laclau 1981: 25). Lo stesso può senz'altro dirsi dell'ideologia. In tal senso, l'ambiguità del suo referente non può che essere una traccia stratificata dei numerosi atti di decisione che la sua costruzione ha richiesto. Decisioni e costruzioni teoriche che non riguardano semplicemente le risposte agli interrogativi circa la natura, la funzione e la posizione dell'ideologia all'interno della società, ma che coinvolgono, *in primis*, gli interrogativi stessi dai quali quelle risposte promanano; nonché il quadro teorico (così come il relativo orizzonte di intelligibilità) all'interno del quale quegli interrogativi e quelle risposte guadagnano il loro senso. Considerato il quadro teorico e l'orizzonte di intelligibilità di riferimento, dobbiamo concludere che non tutti i quesiti e non tutte le

risposte sono ammesse come alternative valide di scelta. Ed è proprio ad alcune di quelle scelte teoriche *sbarrate* che dobbiamo guardare per comprendere il modo in cui Laclau ha pensato di costruire il referente di una teoria dell'ideologia (che, come mostreremo più avanti, sarebbe più corretto chiamare “teoria dell'*ideologico*”).

Il problema dell'ideologia investe Laclau sin dagli articoli che compongono *Politics and Ideology in Marxist Theory*,¹⁶⁶ dove a predominare è un particolare tipo di *althusserismo* critico.¹⁶⁷ In questa fase, dominata dai motivi del marxismo strutturalista, l'approccio all'ideologia è quindi investito dalla più ampia necessità teorica di rendere conto dell'autonomia delle istanze sovrastrutturali, in contrasto con un approccio economicistico al sociale. Detto altrimenti, la necessità è quella di rendere conto della *specificità del politico* (cfr. Laclau 1977: 51-79; Torfing 1999: 17 e sgg.). Ma l'economicismo, come abbiamo indicato in precedenza (vd. cap. 4, par. 4.3.3), si può esprimere in due modi differenti e non necessariamente simultanei: ossia l'epifenomenismo e il riduzionismo di classe (cfr. Mouffe 1979: 169). Conviene riannodarci per un momento a quelle indicazioni, poiché ci serviranno per inquadrare meglio il problema “althusseriano” dell'ideologia al quale fa capo Laclau. Dicevamo che, in una rappresentazione topografica del sociale, l'aggettivo “epifenomenico” è riferito a una particolare configurazione del rapporto tra struttura economica e sovrastruttura politico-ideologica, secondo la quale il livello sovrastrutturale si riduce a un effetto meccanicamente determinato dal momento strutturale. Per quanto riguarda il riduzionismo, invece, esso si limita a stabilire una connessione tra momenti strutturali e momenti sovrastrutturali. Nel caso specifico della concezione riduzionista di ideologia, Mouffe rileva tre principi: 1) il principio secondo il quale i soggetti politici sono le classi sociali; 2a) il principio secondo il quale a ogni classe sociale corrisponde la sua ideologia; 2b) l'idea secondo la quale ogni elemento ideologico ha la sua naturale appartenenza di classe (cfr. Mouffe 1979: 189). Ciò che ci interessa sottolineare ora è che epifenomenismo e riduzionismo non sono necessariamente

¹⁶⁶ La cui edizione italiana (*Politica e ideologia nella teoria marxista: capitalismo, fascismo, populismo*) è stata curata da Mazzolini e pubblicata, nel 2021, per Castelvecchi.

¹⁶⁷ “Critico” nella misura in cui è Laclau stesso a indicare come “non-dogmatico” il suo approccio ad Althusser (e Gramsci). Scrive infatti: «When I began to read Gramsci and Althusser systematically in the mid-1960s (especially the Althusser of *For Marx* (the Althusser of overdetermination), my interpretation was essentially political and non-dogmatic because I could relate it directly to my own Argentinian experience» (Laclau 1990: 199).

simultanei. A dimostrazione di ciò si può ricordare, infatti, che un approccio anti-epifenomenico può ammettere un certo grado di autonomia delle istanze sovrastrutturali affermando al contempo la natura di classe di una determinata formazione ideologica (stabilendo così un legame necessario tra i due). In particolare, le interazioni storiche fra epifenomenismo e riduzionismo sono ricondotte da Mouffe a tre momenti: un primo momento è quello propriamente economicistico, in cui epifenomenismo e riduzionismo di classe si trovano combinati insieme (è il caso del discorso marxista della Seconda Internazionale); il secondo ha inizio con la Rivoluzione russa ed è testimone della scomposizione dell'unità dell'economicismo mediante il retrocedere dell'interpretazione epifenomenica a vantaggio di quella riduzionista; il terzo momento (che, sul finire degli anni Settanta, Mouffe ritiene sia ancora in corso d'opera), infine, coincide con il pieno sviluppo di una posizione anti-economicista che è tale nella misura in cui contempla il pieno superamento tanto dell'epifenomenismo quanto del riduzionismo (cfr. Mouffe 1979: 169-78).

Ora, Mouffe colloca il marxismo di matrice althusseriana nell'ultima di queste tre fasi. Tuttavia, come segnala Torfing, sebbene il marxismo strutturalista abbia fatto passi in avanti nel tentativo di superare l'epifenomenismo, rimane assai discutibile il suo tentativo di superamento del riduzionismo di classe (cfr. Torfing 1999: 20). E queste ci sembrano essere le medesime difficoltà che accusa la teoria dell'ideologia di Laclau in *Politics and Ideology*.¹⁶⁸ Vediamo più da vicino di cosa si tratta. In *Fascism and Ideology* (che costituisce il terzo capitolo di *Politics and Ideology*), Laclau segnala, tra i punti deboli dell'analisi del fascismo che Poulantzas propone in *Fascisme et dictature* ([1970] 1971b), oltre la sua concezione di piccola borghesia, proprio la teoria dell'ideologia che ne fa da sfondo (cfr. Laclau 1977: 92). Possiamo dire che la concezione dell'ideologia di Poulantzas contenga le tre caratteristiche di una teoria riduzionista segnalate da Mouffe: in essa – secondo il giudizio di Laclau – ogni soggetto è, infatti, un soggetto di classe a cui corrisponde un'ideologia paradigmatica, i cui elementi, a loro volta, posseggono una natura di classe. Ciò che Laclau osserva è che, sulla scorta di tali presupposti, analizzare un'ideologia significa, per Poulantzas,

¹⁶⁸ Il criterio (implicito) in virtù del quale si esprime questo genere di giudizi è (vale la pena ricordarlo) l'ontologia discorsiva del sociale. È alla luce dei criteri e delle relative ragioni che, qui, stiamo cercando di far valere che determinate associazioni appaiono "problematiche".

calarsi anzitutto in un'operazione *tassonomica*. Vale a dire: tale operazione consiste in una scomposizione del discorso ideologico nei suoi elementi costitutivi secondo la loro appartenenza di classe. Ne deriva l'idea secondo la quale le ideologie concrete non sono che un amalgama di elementi eterogenei le cui trasformazioni storiche non consistono in altro se non nell'incorporazione (o perdita) di elementi estranei, i quali preservano la loro identità indipendentemente dall'operazione di incorporazione (e perdita) stessa. Ad esempio, il liberalismo costituisce un elemento ideologico con una specifica identità di classe – esso appartiene al discorso ideologico borghese – e conserva tale connotazione anche nel caso in cui venga incardinato in altri discorsi ideologici. Tuttavia, nota Laclau, mentre nella fase competitiva del capitalismo il liberalismo costituisce un elemento dell'ideologia borghese, in America Latina esso si costituisce in quanto elemento caratteristico del latifondismo feudale (cfr. Laclau 1977: 97-8).¹⁶⁹ Ciò, a ben vedere, genera un cortocircuito teorico. In tal senso, l'alternativa al riduzionismo di classe di Poulantzas è, per Laclau, una teoria dell'articolazione-surdeterminazione. Egli scrive infatti: «*ideological “elements” taken in isolation have no necessary class connotation, and that this connotation is only the result of the articulation of those elements in a concrete ideological discourse*» (Laclau 1977: 99). Si tratta di un rovesciamento nell'approccio allo studio dell'ideologia in seno all'*althusserismo*. Rovesciamento che segnerà i successivi sviluppi del pensiero laclauiano su questo punto. Il modello di Poulantzas procede da un *factum*, ossia dall'unità già-data di una determinata ideologia e dal suo rapporto (sedimentato) con una specifica classe sociale. Da questo, poi, ne isola i suoi elementi, i quali vengono riconosciuti come appartenenti a quella ideologia e a quella classe sociale, in virtù dell'intuizione dell'unità già-data dalla quale ha preso le mosse. Insomma, tale approccio non prevede una de-sedimentazione di questa stessa unità. Pertanto, il rovesciamento di Laclau che ci interessa qui evidenziare consiste in questo: nel traslare l'attenzione dall'unità già-data di una particolare ideologia al *processo* attraverso cui tale unità viene consolidata. In questa prospettiva, la sua proposta gravita intorno al seguente interrogativo: come si costituisce l'unità ideologica? La risposta

¹⁶⁹ Questo è uno degli esempi della lettura *critica* del marxismo strutturale da parte di Laclau. Infatti, “critico” (come riportato nella nota precedente) significa, per lui, “mediato dall'esperienza delle varie circostanze” (circostanza che, nel suo caso, coincide con quella latinoamericana).

che egli propone in *Politics and Ideology* passa per l'integrazione della teoria gramsciana dell'egemonia con la teoria dell'interpellazione althusseriana, alla luce delle categorie di "articolazione" e "surdeterminazione": un discorso ideologico è l'articolazione di differenti interpellazioni ideologiche in cui una di queste svolge un ruolo egemonico tale da surdeterminare tutte le altre (cfr. Laclau 1977: 100-4).

Tuttavia, abbiamo detto che la teoria laclauiana dell'ideologia, nel suo tentativo di superare il riduzionismo di classe, accusa le medesime debolezze teoriche del marxismo strutturalista. Nel portarle allo scoperto, bisogna domandarsi: chi svolge questo ruolo egemonico-articolatorio? Come nell'interpretazione di Laclau e Mouffé dell'egemonia gramsciana (vd. par. 4.4.3), anche per il Laclau degli anni Settanta è sempre una classe sociale fondamentale a svolgere tale ruolo. Difatti, Laclau distingue due tipologie di interpellazione: l'interpellazione di classe e quella democratico-popolare (cfr. Laclau 1977: 107). Partendo dal presupposto secondo il quale le identità sociali si costituiscono attraverso lotte antagonistiche, Laclau mostra l'esistenza di due principali forme di antagonismo: un antagonismo di classe, il quale si struttura a livello dei rapporti di produzione (ossia attraverso lo sfruttamento), e un antagonismo che non ha, propriamente, una natura di classe poiché non si costituisce a livello della struttura economica ma a livello delle istanze politico-ideologiche. In quest'ultimo caso, Laclau parla di "identità popolari". Ciò che ci interessa è che a svolgere un ruolo egemonico (ossia "surdeterminante") è sempre l'interpellazione di classe e non quella democratico-popolare. Nelle parole di Laclau: «if not every contradiction can be reduced to a class contradiction, every contradiction is overdetermined by class struggle» (Laclau 1977: 108). La ragione per la quale solo l'antagonismo di classe può svolgere un ruolo egemonico ci viene fornita subito dopo, e risulta assolutamente comprensibile in un'ottica althusseriana: è il ruolo di determinante in ultima istanza svolto dai rapporti di produzione a garantire questo primato. Laclau è categorico:

«According to basic Marxist theory, the level of production relations always maintains the role of determination in the last instance in any social formation. This in itself establishes the priority of the class struggle over the popular-democratic struggle, since the latter takes place only at the ideological and political level (the “people” do not, obviously, exist at the level of production relations)» (Laclau 1977: 108).

Si comprende così la preoccupazione teorica di Mouffe espressa dal seguente interrogativo: «how to show to what extent ideological practice actually has real autonomy and efficacy while still upholding the principle of the determination in the last instance by the economic?» (Mouffe 1979: 200). Come giustamente rileva Torfing, a quest'altezza, Laclau non ha ancora messo in discussione uno dei presupposti teorici su cui tanto l'epifenomenismo quanto il riduzionismo di classe si fondano: la configurazione topografica del sociale (cfr. Torfing 1999: 32). Possiamo pertanto sostenere che una risposta implicita all'interrogativo di Mouffe arriverà con la decostruzione dell'approccio topografico a partire dall'introduzione del carattere discorsivo del sociale. Vediamo in che modo Laclau riformula il problema dell'ideologico alla luce di questa variabile.

5.2 Ideologico con discorsivo: l'emergere di un problema

«[W]e presently live at the centre of a theoretical paradox. The terms of this paradox could be formulated as follows: in no previous period has reflection upon “ideology” been so much at the centre of Marxist theoretical approaches; at the same time, however, in no other period have the limits and referential identity of “the ideological” become so blurred and problematic» (Laclau 1990: 89).

Così, Laclau, agli inizi degli anni Ottanta. *The Impossibility of Society*, l'articolo che inaugura la tesi omonima (la società come totalità compiuta non esiste, a esistere sono solo processi parziali – il sociale – attraverso i quali questo oggetto

impossibile viene costruito), è in realtà dedicato alla *possibilità* di una teoria dell'ideologia in un orizzonte intellettuale dominato dalla crisi della configurazione topografica del sociale. Crisi dell'ideologia e crisi della configurazione topografica del sociale si intrecciano: dall'ultima sembra seguire la prima. L'espansione della logica della contingenza che Laclau e Mouffe registrano nelle discorsività marxiste tra fine Ottocento e prima metà del Novecento (e che in realtà, come abbiamo visto, appartiene a un'intera epoca epistemologica) si esprime nella crescente centralità assunta dal politico (e dallo Stato), ossia nel riconoscimento di una maggiore efficacia storica delle istanze sovrastrutturali (dunque dell'ideologia) (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 7-46). Ciò significa, innanzitutto, un'estensione del loro raggio d'azione tale da intaccare l'area precedentemente incontaminata dell'economico e infrangerne, così, l'omogeneità (cfr. Laclau 1981: *passim*). La crisi dell'economicismo – l'altra faccia della medaglia: il retrocedere delle aree di determinatezza storica – appare sotto forma di una sempre più crescente contaminazione tra struttura e sovrastruttura. E questo porta alla *negoziatura* dei confini dell'ideologico in quanto istanza sovrastrutturale della società, i quali appaiono, ora, sempre più instabili. Da qui il problema rilevato da Laclau: le istanze sovrastrutturali acquisiscono un'importanza maggiore (espandono la loro area di influenza), *ma proprio per questo* ogni tentativo di teorizzarle risulta un'operazione frustrata. I contorni di questi oggetti si fanno via via più flebili. Come egli dirà successivamente, la perdita di valore analitico della categoria di "ideologia" dipende, non da un restringimento del suo campo d'azione, dalla sua irrilevanza, quanto da una sua espansione indefinita: «“this notion grows too strong”; it begins to embrace everything» (Laclau 2014: 12). Ora, se inquadrato dal punto di vista delle cesure nell'orizzonte di intelligibilità occidentale (le quali abbracciano, ricordiamolo, *anche* il marxismo), il problema, com'è ovvio, assume una portata differente. Certamente si può continuare a sostenere quanto esposto sinora: la crisi dell'ideologia è l'effetto di una interpenetrazione tra i diversi livelli del sociale. Tuttavia, ciò non spiega perché, a un certo punto, è proprio l'idea stessa di "topografia" (nelle sue diverse declinazioni) a venire meno. Come abbiamo visto, la stessa categoria di "discorso" non è che un tentativo di rispondere a questa crisi. A venire meno è quel "modo di produzione" dei concetti che Laclau e Mouffe indicano con "essenzialismo". Da questo punto di vista, a venire meno non è, a rigor di termini, *ogni* topografia, ma

una sua particolare configurazione: quella essenzialista, appunto. A venire meno è, in altri termini, l'idea di "luogo" (in questo caso sociale) inteso come unità di senso autosufficiente, pre-costituita e pre-discorsiva – ossia costituita fuori da ogni relazione differenziale. In tal senso, luoghi discorsivamente strutturati, come si afferma in *Hegemony and Socialist Strategy*, sono ancora possibili: «the autonomization of certain spheres is not the necessary structural effect of anything, but rather the result of precise articulatory practices constructing that autonomy» (Laclau & Mouffe 1985: 140). Accettata la contingenza radicale che il concetto di discorso comporta, dobbiamo concludere che lo spazio ideologico (inteso appunto come unità topografica di senso operativa nella società) è ammissibile solo come frutto di processi articolatori. Non è detto che le società contemporanee riproducano se stesse attraverso la creazione di un tale spazio. E, tuttavia, se l'ideologia come topografia può non esistere, questo non significa che viviamo in un'età da cui ogni traccia di ideologia è completamente assente. La tesi che Laclau prospetta in *The Impossibility of Society* dice proprio il contrario: se l'ideologico può non esistere come istanza, come *topografia* (piano ontico), tuttavia continua ad esistere come *logica* (piano ontologico). Il paradosso dei tempi recenti, dunque, è che la società *sembra* riprodursi senza la necessità di ricorrere a ideologie (da cui l'idea di "età post-ideologica") proprio attraverso processi discorsivi che, per essere efficaci, necessitano di suture ideologiche.¹⁷⁰ Per capire tale paradosso, dunque, è fondamentale rivolgersi alla teoria dell'ideologia che Laclau lascia disseminata lungo la sua parabola intellettuale: quella che possiamo definire una *teoria discorsiva dell'ideologia*.

5.2.1 Ideologia e discorso

Calarci nel modo in cui la teoria del discorso di Laclau (e Mouffe) consente di riformulare il problema dell'ideologia richiede necessariamente un esame (sebbene selettivo) delle interazioni tra i due termini appena evocati: "discorso" e "ideologia".

¹⁷⁰ L'analisi del discorso sulla *fine dell'ideologia* dell'immediato secondo dopoguerra, al quale ci rivolgeremo nel capitolo finale, è un tentativo minimo volto a mostrare come sia possibile costruire discorsivamente (e dunque ideologicamente) uno spazio sociale attraverso l'esclusione dell'ideologia (declinata in senso ontico).

Secondo una certa tradizione, tra i due termini esisterebbe una certa competizione analitica. A giudizio di Sara Mills, ad esempio, tra “ideologia” e “discorso” si dà una tensione repulsiva: gli approcci discorsivi al sociale non sono che un tentativo di superare le angustie proprie di quelle teorie che gravitano attorno al concetto di “ideologia”. Nei suoi termini: «It is part of the history of the usage of the term discourse that it has been constituted in reaction to the meaning associated with the term ideology, and that struggle with the concept ideology is still a part of its fullest range of meaning» (Mills 1997: 41).¹⁷¹ Questa contrapposizione tra la categoria di “discorso” e quella di “ideologia” comunica con la più generale contrapposizione tra la teoria del discorso di matrice foucaultiana e quella marxista. La stessa Mills prende le mosse da una nota intervista a Foucault del 1976 (curata da Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino), nel corso della quale il pensatore di Poitiers spiega le ragioni che lo hanno spinto a prendere le distanze dal concetto di “ideologia”. Egli sostiene:

«La nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre in opposizione virtuale con qualcosa che sarebbe la verità. [...] Il secondo inconveniente è ch'essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un soggetto. E, in terzo luogo, l'ideologia è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica, materiale, ecc.» (Fontana e Pasquino 1977: 12).

D'altronde, già ne *L'archéologie*, Foucault aveva espresso l'intenzione di evitare «parole troppo gravide di condizioni e di conseguenze, inadeguate d'altronde a designare una simile dispersione, come “scienza”, o “ideologia”, o “teoria”, o “campo di obiettività» (Foucault [1969] 1994: 52). In tal senso, possiamo isolare le seguenti ragioni addotte da Foucault circa l'invalidità analitica del concetto di “ideologia”:

- 1) l'opposizione “virtuale” di ideologia a verità;

¹⁷¹ Per quanto concerne il rapporto tra ideologia e discorso, esiste una vasta letteratura critica dedicata al tema. Ci limitiamo a segnalare i lavori di Teun A. van Dijk (1995), Terry Eagleton (1991: 193 e sgg.), Norman Fairclough ([1995] 2010: 56-68) e Michel Pêcheux (1975).

- 2) la stretta correlazione tra il concetto di “ideologia” e quello di “soggetto”;
- 3) la concezione topografica dell’ideologia, la quale riduce quest’ultima a un momento subordinato della struttura economica;
- 4) il sovraccarico valoriale a cui è stato sottoposto, storicamente, il termine “ideologia”;
- 5) l’unità implicata dal concetto di “ideologia”, la quale lo renderebbe inadeguato a catturare la dispersione del sociale (che, invece, sembra essere ben fotografata dalla categoria di “discorso”).

In un certo senso, Laclau si troverebbe d’accordo con alcuni dei presupposti che tengono in piedi le posizioni di Foucault e Mills. Difatti, potremmo dire che egli pensa un certo grado di conflittualità tra il concetto di “discorso” e quello di “ideologia”. Ma solo a condizione di precisare che la conflittualità si dà tra il discorsivo (che, per le ragioni affrontate nelle sezioni precedenti, non è perfettamente sovrapponibile al concetto di “discorso” foucaultiano) e *una particolare interpretazione* (essenzialista) dell’ideologia (cfr. Laclau 1990: 184-6). Pertanto, se è vero (come vedremo) che Laclau condivide, almeno implicitamente, alcune delle riserve foucaultiane sul problema dell’ideologia, è altrettanto vero che egli si allontana dalle conclusioni che il pensatore di Poitiers ne estrapola. La soluzione non è, per Laclau, abbandonare il concetto di “ideologia” (come suggerisce Foucault), ma di riformularlo alla luce del carattere discorsivo del sociale (cfr. 1990: 186). Su questa falsariga, possiamo dire che la riabilitazione del valore analitico della categoria di “ideologia” da parte di Laclau può essere letta come una risposta “virtuale” a Foucault (“virtuale”, giacché, per quanto ne sappiamo, non fa mai riferimento al contenuto di quell’intervista). Una riabilitazione che, come ricorda Glynos, ha il merito di traslare la teoria dell’ideologia da una prospettiva epistemologica a una ontologica (cfr. Glynos 2001). E ci permettiamo di aggiungere: una riabilitazione che ha il merito di traslare la teoria dell’ideologia da una prospettiva epistemologica *e topografica* a una *ontologica e tropologica*. Dove “ontologica” è da intendersi nel duplice senso di “*ontologico*”, ossia di “costitutivo” (relativo alla differenza heideggeriana di ontologico/ontico), e “*ontologico*”. Vale a dire, nel senso che per Laclau è possibile trasporre l’ideologia in termini ontologici nella misura in cui questa non è più un luogo

(né sociale né epistemologico), ma una logica articolatoria trasversale rispetto a ogni regionalità, la quale funziona secondo dinamiche topologiche. Come vedremo, emancipando il problema dell'ideologia da una prospettiva epistemologico-topografica, Laclau ha la possibilità di ripensare quelli che erano i punti critici individuati da Foucault nel modo seguente:

- 1) attraverso il passaggio da un inquadramento epistemologico a uno ontologico, viene ripensato il rapporto tra ideologia e verità;
- 2) viene ripensato al contempo il rapporto tra soggettività e ideologia in un senso non riduzionistico;
- 3) attraverso il passaggio da un inquadramento topografico a uno topologico, viene messa da parte l'idea di "ideologia" come livello sovrastrutturale subordinato alla struttura economica;
- 4) viene così emancipato il concetto di "ideologia" dalle sue connotazioni peggiorative;
- 5) e, infine, interpretando l'ideologico alla luce del discorsivo, si rende compatibile la categoria di "ideologia" con l'idea di dispersione.

Più precisamente, all'ideologia verrà ora assegnato il compito di rendere conto dei processi discorsivi di chiusura egemonica attraverso i quali una dispersione guadagna un effetto di unità e coerenza. Vediamo nel concreto i passaggi di questa riformulazione. Torniamo a *The Impossibility of Society*. Prendendo le mosse dallo stretto nesso tra crisi dell'essentialismo e crisi della figurazione topografica del sociale di matrice marxista, Laclau riconduce lo smarrimento nel quale si trova la contemporanea teoria dell'ideologia al venire meno di due dei suoi presupposti tradizionali: la crisi della concezione essentialista di società come totalità chiusa (così come della figurazione essentialista delle sue sub-totalità o topografie) e la conseguente crisi della concezione essentialista di soggettività. Su queste due concezioni riposano due delle principali concezioni di ideologia proprie della discorsività marxista: rispettivamente, l'ideologia come livello sovrastrutturale della società e l'ideologia come falsa coscienza. Dal momento che entrambe queste interpretazioni del fenomeno ideologico si fondano su due tipologie (analiticamente

distinguibili ma ontologicamente contigue) di fissità – del corpo sociale e dei suoi elementi –, l’espansione del campo della contingenza, l’emergere dell’impossibilità di una sua fissazione definitiva, ci espone all’incertezza circa il destino di ogni teoria critica dell’ideologia (cfr. Laclau 1990: 89-90).

Prendendo in considerazione la periodizzazione proposta da Palti (vd. cap. 3.2), il problema di Laclau può essere formulato nel modo seguente: cosa ne è dell’ideologia nell’Età della *chōra*? O meglio, dovremmo forse dire: cosa ne è dell’ideologia per chi (come Laclau e Mouffe) assume il carattere discorsivo del sociale come suo presupposto ontologico? Se è vero che l’ideologia nelle sue versioni tradizionali viene meno (come suppone Laclau) perché la contingenza del sociale ne sabota dall’interno gli ingranaggi, è altrettanto vero che la contingenza non opera alcunché (come se si trattasse di una versione post-moderna dell’astuzia della ragione hegeliana); sono i sistemi significanti che, insieme, si auto-decostruiscono e vengono portati alla luce nel loro auto-decostruirsi. In *The Impossibility of Society*, Laclau opera nei due sensi appena segnalati: registra una crisi e propone di portarla a termine; ne è insieme testimone e complice. Pertanto, la sua domanda circa il destino dell’ideologia va intesa anche nel modo seguente: quale spazio ha l’ideologia in una teoria post-strutturalista del discorso? Può effettivamente un tale orizzonte teorico fare a meno di una teoria dell’ideologia?

La risposta di Laclau è netta: non possiamo fare a meno della categoria di “ideologia”. Non per mero *nostalgismo* tuttavia, bensì perché è lo stesso impianto decostruzionista sul quale si fonda la teoria del discorso a richiederla. Questo perché – argomenta Laclau – la decostruzione della naturalizzazione del significato e di ogni immediatezza che si alimenta dell’oblio delle sue mediazioni, non può esistere senza una qualche categoria di “misconoscimento” (*misrecognition*). Egli argomenta:

«We cannot do without the concept of misrecognition, precisely because the very assertion that the “identity and homogeneity of social agents is an illusion” cannot be formulated without introducing the category of misrecognition. [...] Without this premise, any deconstruction would be meaningless» (Laclau 1990: 92).

Dunque, per Laclau la categoria di “ideologia” a cui non possiamo rinunciare (da un punto di vista decostruzionista) è quella che – stando alle due concezioni di ideologia che lui stesso prende in considerazione nel suo articolo – fa capo, non tanto all’idea neutra di “livello sovrastrutturale della società”, quanto a quella peggiorativa di “falsa coscienza”.¹⁷² A ben vedere, però, il concetto di “misconoscimento” che Laclau mette qui in campo mostra poche somiglianze con il tradizionale concetto di “falsa coscienza”, tranne il fatto che in esso non si fa riferimento (per lo meno non necessariamente) a una topografia. Certamente, in un orizzonte ontologico nel quale ogni fissazione definitiva del sociale viene meno, il misconoscimento non può più essere assimilato all’idea di un agente sociale che manca di riconoscere i suoi interessi obiettivi di classe. In quest’ultimo caso, si darebbero due livelli: da un lato, quello della rappresentazione e della coscienza; quello dell’univoca oggettività del sociale, dall’altro. Ma, in un campo sociale radicalmente dominato dalla surdeterminazione (dunque, in tal senso, discorsivo), la questione del misconoscimento non può più essere posta in quei termini. Così, Laclau scrive: «The ideological would not consist of the misrecognition of positive essence, but exactly the opposite: it would consist of the non-recognition of the precarious character of any positivity, of the impossibility of any ultimate suture» (Laclau 1990: 92). Ecco qual è, secondo Laclau, lo spazio dell’ideologia nell’orizzonte di intelligibilità della *chōra*., in un contesto epistemico in cui il carattere chiuso di ogni sistema significativo viene meno di fronte al riconoscimento che la struttura è già da sempre segnata da una fessura ineliminabile,

¹⁷² L’espressione “falsa coscienza”, come ricorda Liguori, è da ricondurre a Friedrich Engels, il quale, nella lettera a Franz Mehring del 14 luglio 1893, scrive: «L’ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico» (Engels 1893 in Liguori 2006: 55). Per una ricostruzione di quest’uso, vd. Finelli (2021).

da una mancanza costitutiva: ideologico è il mancato riconoscimento di questa stessa fessura, della radicale contingenza che segna dall'interno l'oggettività del sociale. Insomma, ideologico è il misconoscimento dell'impossibilità stessa della società.

Tuttavia, c'è un'altra importante differenza tra questa idea di "misconoscimento" e quella tradizionale di "falsa coscienza", forse la più cruciale. Come in molti hanno osservato, parlare di "falsa coscienza" implica la possibilità del suo superamento: presuppone, cioè, l'esistenza di una coscienza "vera", un metalinguaggio (considerato epistemologicamente accessibile) a partire dal quale si può stabilire un discrimine falso/vero (cfr. Balibar 1983; Cacciatore 2011; Liguori 2006: 56). Insomma, come dirà Laclau altrove, le idee di "falsa coscienza" e "distorsione" presuppongono uno spazio in cui la "realtà" sarebbe in grado di esprimersi senza mediazioni linguistiche, o senza mediazioni *tout court* (cfr. Laclau 2014: 11-5). Tuttavia, qui abbiamo a che fare con un misconoscimento di ordine diverso. E non semplicemente perché il riconoscimento non consiste più in alcun contenuto positivo al quale aderire, ma soprattutto perché il misconoscimento è adesso costitutivo, ineliminabile e, di conseguenza, perde ogni connotazione negativa (cfr. Laclau 2014: 25). Se il sociale esiste solo come tentativo parziale di costituire l'oggetto impossibile "società", di arrestare il flusso differenziale della discorsività in una totalità chiusa, allora possiamo dire che il sociale esiste solo nel vano tentativo di dissimulare la *chōra*, ovvero di celare una "verità" scabrosa: il sociale è impossibile. Ecco allora la definizione di "ideologia" che Laclau propone alla fine di *The Impossibility of Society*:

«The ideological would consist of those discursive forms through which a society tries to institute itself as such on the basis of closure, of the fixation of meaning, of the non-recognition of the infinite play of differences. The ideological would be the will to "totality" of any totalizing discourse» (Laclau 1990: 92).

L'*ideologico* coincide, dunque, con l'operazione stessa di chiusura egemonica (cfr. Laclau 2007: 114). E, giacché il sociale non può esistere senza una fissazione parziale del significato, senza un tentativo di chiusura, allora «the ideological must be

seen as constitutive of the social»; oppure: «utopia is the essence of any communication and social practice» (Laclau 1990: 92). Sono affermazioni che ci ricordano alcune formule note che Laclau farà negli anni successivi rispetto a “retorica”, “semplificazione”, “rappresentazione” e “mito”, con le quali “ideologia” condivide una condizione fondamentale: in tutti questi casi siamo di fronte ad aspetti *supplementari* del sociale. Di fatto, il nesso tra retorica, rappresentazione e semplificazione non è accidentale. Questo punto è strettamente legato al modo in cui Laclau concepisce la categoria di “misconoscimento”. Punto sul quale adesso dobbiamo gettare maggiore luce. In *The Impossibility of Society*, infatti, a essere delineata è solo la direzione di un progetto, i cui contenuti verranno ripresi, in modo più sistematico e alla luce di un apparato teorico più articolato, circa dieci anni più tardi nell’articolo *The Death and Resurrection of the Theory of Ideology* del 1996.¹⁷³ Prima di vedere come Laclau rielabora il concetto di “misconoscimento”, però, riteniamo essenziale fare capo al modo in cui questo concetto prende vita nel modello teorico di ideologia al quale Laclau aderisce nel periodo immediatamente anteriore: la teoria althusseriana dell’ideologia.¹⁷⁴ Quello che ci interessa ora è il modo in cui la categoria di “misconoscimento” si snoda tra Althusser e Laclau.

¹⁷³ L’articolo può essere consultato in *The Rhetorical Foundations of Society* (2014). Di quest’ultima opera è attualmente disponibile un’edizione italiana (*Le fondamenta retoriche della società*) a cura di M. Tabacchini, pubblicata da Mimesis nel 2017.

¹⁷⁴ Conviene accennare ad alcune delle osservazioni critiche di Laclau rispetto a quest’ultima. Possiamo evidenziare due ordini di questioni: 1) la prevalenza che il momento della subordinazione dei soggetti al sistema ha rispetto alla capacità emancipatoria dell’ideologia; 2) la rigida opposizione tra scienza e ideologia. Se consideriamo la posizione di Laclau nei confronti della teoria althusseriana dell’ideologia a partire dagli anni Ottanta – ossia al di là della cosiddetta svolta post-strutturalista –, le riserve di Laclau possono essere *ricomposte* attingendo a diversi luoghi in cui, in modo non sistematico, vengono segnalate di volta in volta le seguenti questioni: 1) la sua configurazione topografica; 2) il carattere dell’interpellazione ideologica del soggetto; 3) il modo in cui viene riconfigurato il rapporto tra riconoscimento e misconoscimento. In particolare, in un’intervista a cura della rivista statunitense *Strategies* (intervista confluita poi in *New Reflections*), partendo dal trascorso *althusseriano* di Laclau, l’intervistatore esortava quest’ultimo a chiarire il rapporto tra la sua categoria di “discorso” e quella althusseriana di “ideologia”. Di seguito la risposta di Laclau: «The concept of discourse in *Hegemony and Socialist Strategy* is in no way connected with the category of “ideology” as it was formulated by Althusser. To be more precise: while the concept of ideology was the terrain where Althusser started to *recognize* some of the problems that have become central in our approach, he could not radicalize them beyond a certain point, as his analytical terrain was limited by straitjacket of the base/superstructure distinction. [...] For Althusser, ideology, despite all the recognition of its “materiality”, is a superstructure, a regional category of the social whole – an essentially topographical concept, therefore. For us, “discourse” is not a topographical concept, but the horizon of the constitution of any object» (Laclau 1990: 184-5). In un’altra intervista (anch’essa raccolta in *New Reflections*), Laclau dichiarava che la stessa teoria dell’interpellazione althusseriana risultava insufficiente, nella misura in cui il momento della “mancanza”, che attraversa la struttura nella quale l’individuo è *già da sempre* soggetto,

5.2.2 Althusser: ideologia, riconoscimento-misconoscimento e scienza

Idéologie et appareils idéologiques d'État ([1970] 1981) mobilita una teoria dell'ideologia come parte di una più ampia teoria della riproduzione delle condizioni di produzione delle formazioni sociali.¹⁷⁵ Impiegando il lessico di Laclau, possiamo dire che la cornice problematica nella quale si colloca la questione dell'ideologico è, per Althusser, quella della sedimentazione di un determinato ordinamento del sociale.¹⁷⁶ La tesi da cui quest'ultimo prende le mosse è un caposaldo del marxismo: tale sedimentazione dipende dalla capacità di una formazione sociale di riprodurre le sue condizioni di possibilità, vale a dire le sue condizioni di produzione. E ciò significa riprodurre, da un lato, le sue forze produttive e, dall'altro, i relativi rapporti di produzione. Secondo Althusser, il momento propriamente ideologico – e qui si colloca il suo contributo personale al problema della riproduzione delle formazioni sociali – si inserisce, a un tempo, nella riproduzione della forza-lavoro e nella riproduzione dei rapporti di produzione.¹⁷⁷ “Nella riproduzione della forza-lavoro”, nella misura in cui quest'ultima non esige il sostentamento delle sue condizioni materiali di esistenza

è in essa assente. A suo giudizio, Althusser lasciava così in sospeso il fatto che, in virtù dell'apertura del sociale, ogni processo di identificazione non è mai completo (cfr. Laclau 1990: 210-1).

¹⁷⁵ Ne è testimone il titolo stesso dell'opera dalla quale Althusser estrapola *Idéologie et appareils idéologiques* (pubblicato, quest'ultimo, in *La Pensée* nel 1970): *Sur la reproduction des appareils de production* (1969-1970). Si tratta di un'opera incompiuta e pubblicata postuma, nel 1995, a cura di Jacques Bidet – la cui versione italiana, *Lo Stato e i suoi apparati* (a cura di R. Finelli), appare due anni dopo ([1995] 1997). *Sur la reproduction*, concepita da Althusser come primo volume di un'opera più ampia (il cui secondo volume, mai realizzato, si sarebbe dovuto occupare della questione delle lotte di classe nelle formazioni sociali capitaliste), consta di undici capitoli, ciascuno dei quali si interfaccia più o meno direttamente con il problema della riproduzione delle condizioni di produzione delle formazioni sociali. In tale contesto, la teoria dell'ideologia (come in realtà si annuncia nello stesso saggio del 1970) è presa nell'orbita di questa più ampia problematica assieme a una serie di altre questioni strettamente correlate, quali il diritto (capp. V e X), la filosofia (cap. I), la distinzione struttura/sovrastruttura (cap. IV), il concetto di “modo di produzione” (cap. II), ecc.

¹⁷⁶ Cogliamo l'occasione per precisare che, come accennavamo prima in nota, una delle principali critiche mosse da Laclau sul fine degli anni Settanta (e dunque dall'interno della sua fase althusseriana) alla teoria dell'ideologia di Althusser è proprio la sua incapacità di pensare un'ideologia emancipativa. Leggiamo in *Politics and Ideology*: «We must point out, if only briefly, that the Althusserian conception of ideology still presents serious difficulties. In the first place, the mechanism of interpellation not only has for Althusser the function of transforming in an imaginary way the individual into a subject, but also of carrying out his self-subjection to the dominant system, and thus ensuring social reproduction as a whole. In this sense, it has been pointed out, any ideology must be a dominant ideology and there is no possibility of the existence of an ideology of dominated sectors» (Laclau 1977: 101, 37n). Senza dubbio, si tratta di osservazioni che, alla luce del contesto più generale di *Sur la reproduction* (inedito all'epoca), richiedono di essere riformulate.

¹⁷⁷ Per quanto concerne la riproduzione dei mezzi di produzione (questione che Althusser qui affronta solo *en passant*), essa è spiegata attraverso il ricorso alla teoria dei rapporti di circolazione del capitale tra il Settore I (produzione dei mezzi di produzione) e il Settore II (produzione dei mezzi di consumo) di Marx (cfr. Morfino 2011: 31).

semplicemente attraverso il salario – «[n]on è sufficiente [...] assicurare alla forza-lavoro le condizioni materiali della sua riproduzione perché essa sia riprodotta come forza-lavoro» (Althusser [1970] 1981: 69) –, ma anche attraverso la sua qualificazione-educazione: la forza-lavoro disponibile deve essere «competente», ossia «deve essere specificatamente qualificata e quindi riprodotta come tale» (cfr. Althusser [1970] 1981: 69). E la qualificazione della forza-lavoro (così come erogata dal sistema educativo capitalista nella cornice dei suoi apparati e delle sue istituzioni) non consiste mai, per Althusser, in un mero sapere tecnico (il *savoir-faire* o *know-how*), ma in un saper fare *sempre avvolto* (*enrobés*) in una maglia di regole sociali che delineano il «comportamento che si deve tenere» a seconda del posto occupato nella divisione sociale del lavoro. Dunque, la riproduzione della forza-lavoro richiede (oltre al suo sostentamento materiale attraverso il salario) la riproduzione della sua qualificazione *insieme* alla riproduzione della sua «sottomissione alle regole dell'ordine costituito, cioè una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai»; la quale comporta, specularmente, la «riproduzione della capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione» (Althusser [1970] 1981: 70). Dunque, l'acquisizione delle competenze tecniche del lavoro (*conditio sine qua non* della riproduzione delle forze produttive insieme al suo sostentamento materiale) *implica già* la riproduzione dei rapporti di produzione attraverso il duplice meccanismo di assoggettamento ideologico (assoggettamento “attivo”, di chi assoggetta, e assoggettamento “passivo”, di chi viene assoggettato). Questo assoggettamento è assicurato da due tipologie di apparati statali: l'apparato repressivo (i vari corpi di polizia) e gli apparati ideologici.¹⁷⁸

Ora, è proprio il ruolo centrale svolto dall'ideologia nel processo di riproduzione della struttura economica che induce Althusser a sviluppare una sua teoria. Nel fare questo, Althusser prende le mosse da una critica della concezione di ideologia come “misconoscimento”, così come formulata da Marx ed Engels in alcuni testi de *L'ideologia tedesca* ([1932] 1971). Ma è importante precisare fin da subito che tale critica non è intesa come un *abbandono* della nozione di “misconoscimento”,

¹⁷⁸ In particolare, Althusser articola gli AIS nel modo seguente: AIS religioso, AIS scolastico, AIS familiare, AIS giuridico, AIS politico, AIS dell'informazione, AIS sindacale, AIS culturale (cfr. Althusser [1970] 1981: 81).

quanto come un suo rimaneggiamento. Vediamo nel dettaglio questo punto, giacché rappresenta uno degli elementi di contrasto privilegiati rispetto alla proposta di Laclau. Com'è noto, per Althusser *l'ideologia non ha storia*. Questa espressione, mutuata da Marx ed Engels, assume in Althusser una connotazione simmetricamente opposta. E proprio nei caratteri di questa opposizione ci viene offerto un primo elemento di novità. Per Marx ed Engels, per lo meno alla metà degli anni '40 del XIX secolo, l'ideologia (ossia il pensiero metafisico-astratto) non ha storia nel senso che l'ideologia, in quanto pura illusione, puro nulla, non ha una *sua* storia, ma è sempre il rovescio ideale della storia degli individui concreti che riproducono materialmente la loro esistenza:

«[L]a morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza» (Marx & Engels [1932] 1971: 87-8).¹⁷⁹

Come nota Étienne Balibar, nell'*Ideologia tedesca* si assiste alla costruzione discorsiva di due poli contrapposti: da una parte, la concezione del materialismo *pratico* (cioè il comunismo), dall'altra quella dell'*ideologia tedesca* appunto (ovvero della cosiddetta “sinistra hegeliana”) e dell'ideologia in generale (cfr. Balibar 1983; Marx & Engels [1932] 1971: 89). Tale costruzione discorsiva si concretizza nella formazione di due catene equivalenziali (*chaîne des équivalences*) di significanti. Da una parte, tutti quelli che possono essere considerati i «nomi del “reale”» e della scienza reale e positiva (cfr. Cacciatore 2011: 466), ovvero «la *vie* (réelle), l'*individualité* (réelle), la *production* (des conditions d'existence), l'*histoire*, la

¹⁷⁹ Secondo Ester Vaisman, l'interpretazione di Althusser di questo passaggio risulta fuorviante giacché «quando Marx, ne *L'Ideologia tedesca*, nega alle idee una storicità autonoma – la quale per Althusser [...] possiede un senso negativo, e ciò che gli interessa è invece il “positivo” – non intende proclamare che le idee sono dipendenti meccanicamente, passibili dunque di essere schematicamente dedotte dalla sfera economica – ciò che Althusser denomina “positivismo” –, ma ciò che registra [...] è proprio l'*unità del processo storico*, nonostante contraddizioni e disuguaglianze interne» (Vaisman 2007: 327).

pratique et finalement la *pratique révolutionnaire* du prolétariat» (Balibar 1983: 105-6), i quali hanno valenza assolutamente positiva. Dall'altro lato, i nomi dell'illusione, ovvero le diverse declinazioni dell'idealizzazione costitutive del processo ideologico, aventi valore assolutamente negativo: «“conscience” produite à distance du réel, “abstraction” des conditions d'existence, inversion de leur limitation (ou de leur particularité) en universalité fictive, autonomisation du “travail intellectuel”» (Balibar 1983: 105).¹⁸⁰

Da questo punto di vista, Althusser cerca di superare tale inquadramento intendendo «l'ideologia non ha storia» in un senso non-peggiorativo: l'ideologia non ha storia, non perché non ha (in quanto mera illusione) una *sua* storia, bensì perché, al di là delle differenti conformazioni storiche che *le* ideologie assumono nel corso della storia, è possibile individuare una struttura comune a tutte (che è condizione di possibilità di una scienza o teoria *dell'*ideologia) che è essenzialmente *onni-storica* e, in tal senso, *eterna* (cfr. Althusser [1970] 1981: 96-98).¹⁸¹ Nelle parole di Althusser:

¹⁸⁰ Come nota Balibar, essendo il termine “ideologia” limitato a uno dei due poli – quello avente valore semantico negativo – parlare di “ideologia materialista” o di “ideologia proletaria” risulta una contraddizione in termini (cfr. Balibar 1983: 106-107). È emblematica la definizione di “comunismo” che troviamo nell'*Ideologia tedesca*: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente» (Marx & Engels [1932] 1971: 97). Marx ed Engels non presentano il comunismo o materialismo pratico come un'ideologia opposta a quella giovane-hegeliana e borghese, bensì come l'opposto del processo ideologico stesso, l'inversione dell'inversione ideologica: «Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini» (Marx & Engels [1932] 1971: 88). È questo genere di contraddizioni (ciò che simpaticamente Terry Eagleton definisce il problema dell'alitosi) a costituire per Laclau l'elemento da dissolvere attraverso una topologia ideologica. Per quanto concerne la posizione di Balibar, vd. Cacciatore (2011). Inoltre, circa il rapporto tra società senza classi e ideologia (dunque, il problema dell'ideologia proletaria), vd. Althusser ([1965] 1972c: 210-1).

¹⁸¹ Nelle parole di Althusser: «Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna*, proprio come l'inconscio» (Althusser [1970] 1977: 98). Sul nesso *organico*, e non meramente analogico, tra la tesi dell'eternità dell'inconscio e quella dell'eternità dell'ideologia, vd. Morfino (2011).

«Credo infatti di poter sostenere, da una parte, che *le ideologie hanno una propria storia* (benché essa sia determinata in ultima istanza dalle lotte di classe); e, dall'altra, credo di poter sostenere allo stesso tempo che *l'ideologia in generale non ha storia*, non in senso negativo (la storia è fuori di essa), ma in senso assolutamente positivo» (Althusser [1970] 1981: 98).

Da qui, per Althusser, la teoria dell'ideologia (in generale) si articola in tre tesi circa la struttura e il funzionamento onni-storici delle ideologie: 1) la tesi «centrale» dell'ideologia come *interpellazione*, alla quale si affiancano rispettivamente 2) la tesi circa il carattere materiale dell'ideologia in quanto interpellazione e 3) la tesi secondo la quale il processo di interpellazione ideologico coinvolge la duplice operazione di riconoscimento e misconoscimento (riconoscimento-misconoscimento). Cerchiamo di individuarne i contenuti fondamentali. Per Althusser, l'ideologia consiste in una “rappresentazione” del *rapporto immaginario* che gli individui intrattengono con le proprie condizioni reali di esistenza. Ma a questo si deve subito aggiungere che qui non si ha a che fare con un fenomeno «ideale» e «spirituale», giacché la sua esistenza è prettamente *materiale*. Ed è materiale perché l'ideologia esiste sempre e solo in *apparati ideologici* materiali, i quali prescrivono delle *pratiche* materiali regolate da *rituali* materiali in cui esiste la coscienza del soggetto (cfr. Althusser [1970] 1981: 107). Questo comporta un «rimaneggiamento» del modo in cui il funzionamento ideologico viene pensato. In quella che Althusser definisce «rappresentazione ideologica dell'ideologia», la quale esemplifica il modo in cui gli individui si rapportano (ideologicamente) alle loro condizioni di esistenza, i soggetti *si* formano e/o riconoscono determinate idee alle quali aderiscono *liberamente* e, di conseguenza, si comportano in accordo a questa *libera* scelta. In tal modo, il soggetto prende parte a determinate pratiche sociali prescritte da quegli apparati ideologici da cui «dipendono» le idee che egli ha scelto liberamente in tutta coscienza, in quanto soggetto» (Althusser [1970] 1981: 104). Nella rappresentazione *scientifica* (che per Althusser, come vedremo a breve, è non-ideologica) dell'ideologia, invece, viene meno il momento “ideale” in cui il soggetto si forma/riconosce determinate idee: non ci sono idee, ma sempre e solo determinate pratiche materiali regolate da rituali

prescritti da determinati apparati ideologici. E ciò equivale a dire che il *soggetto* non preesiste all'ideologia, ma è tale solo in virtù del suo assoggettamento a tali apparati. O meglio, è proprio nel contesto di questi apparati che l'individuo concreto viene *interpellato* in quanto soggetto concreto.¹⁸² In particolare, la teoria dell'interpellazione ideologica – che rimanda alla fase-dello-specchio lacaniana – assume una quadruplica struttura: 1) nel contesto di questi apparati ideologici l'individuo viene interpellato in quanto soggetto, e 2) il soggetto si assoggetta all'autorità di un Soggetto, un'autorità o Centro (che esiste in questi apparati), e 3) si riconosce in quanto tale (in quanto soggetto) attraverso il mutuo riconoscimento fra questa autorità (“mutuo” poiché il soggetto e il Soggetto si riconoscono vicendevolmente) e tutti gli altri soggetti. In questo modo, 4) si ottiene «la *garanzia* assoluta che tutto è proprio così, e che a condizione che i soggetti riconoscano ciò che sono e si comportino di conseguenza tutto andrà bene» (Althusser [1970] 1981: 188).

Ora, come abbiamo accennato, l'interpellazione ideologica (il farsi soggetto dell'individuo tramite l'ideologia o meglio l'essere «sempre-già» soggetto dell'individuo nell'ideologia) opera non semplicemente attraverso meccanismi di *riconoscimento*, ma coinvolge, nella sua stessa struttura, il momento del *misconoscimento* nella forma di una «“rappresentazione” del rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni di esistenza reali». Troviamo questa formula già in *Marxisme et humanisme*, dove l'ideologia: «concerne [...] il rapporto *vissuto* degli uomini col loro mondo» (Althusser [1965] 1972c: 209). Distinguendo il rapporto che gli uomini intrattengono con le proprie condizioni di esistenza dal modo in cui loro stessi *vivono* questo rapporto, Althusser introduce la distinzione tra rapporto «reale» (visibile attraverso le lenti della scienza) e rapporto «vissuto» o «immaginario», dove il rapporto «immaginario» o «vissuto» è *sempre* l'unità

¹⁸² Possiamo stabilire un'equivalenza tra la distinzione althusseriana fra individuo concreto e soggetto concreto e quella tra modo di produzione e formazione sociale, almeno nella misura in cui i primi termini delle due coppie concettuali rappresentano l'elemento astratto di contro all'elemento concreto-reale dei secondi. Difatti, «[l']ideologia interpella [...] gli individui in quanto soggetti. Dato che l'ideologia è eterna, dobbiamo ora sopprimere la forma della temporalità, nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: ideologia ha sempre-già interpellato gli individui da soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre-già soggetti*. Gli individui sono dunque “astratti” riguardo ai soggetti che sono sempre-già» (Althusser [1970] 1981: 113).

«surdeterminata» del rapporto reale e del rapporto “immaginario” dei soggetti con le loro condizioni reali di esistenza (cfr. Althusser [1965] 1972c: 209-10). In *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, a risaltare è, piuttosto, la differenza fra tale concezione di ideologia, come rappresentazione *del rapporto* immaginario degli individui con le loro condizioni reali di esistenza, e l'altra, che descrive l'ideologia come la rappresentazione immaginaria che gli uomini hanno *delle proprie condizioni di esistenza* (cfr. Althusser [1970] 1981: 100). Gli individui *possono* rappresentarsi le proprie condizioni di esistenza conformemente alla realtà, e tuttavia queste rappresentazioni continueranno a essere ideologiche nella misura in cui a restare immaginario (vissuto, surdeterminato, come si legge in *Pour Marx*) è il *rapporto* con queste stesse condizioni di esistenza. “Possono” poiché gli individui, misconoscendo il proprio rapporto con le loro condizioni di esistenza, *possono* anche rappresentarsi in modo falsato queste stesse condizioni. Ciò che importa ora è che la rappresentazione immaginaria delle condizioni di esistenza non è più né condizione necessaria né sufficiente dell'ideologia, bensì un risvolto, per così dire, accidentale della rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con il mondo reale. Lasciando la parola ad Althusser:

«[N]on sono le proprie condizioni reali di esistenza, il proprio mondo reale, che gli “uomini” “si rappresentano” nella ideologia, ma è *prima di tutto* il loro rapporto con queste condizioni di esistenza che viene rappresentato. È questo rapporto *che è al centro* di ogni rappresentazione ideologica, dunque immaginaria, del mondo reale. È in questo rapporto che si trova contenuta *la “causa” che deve rendere conto della deformazione immaginaria della rappresentazione ideologica del mondo reale*» (Althusser [1970] 1981: 101-2; corsivo nostro).¹⁸³

Tuttavia, com'è stato messo in evidenza, rispetto al rapporto immaginario che gli individui intrattengono con il mondo reale, Althusser lascia scoperti alcuni

¹⁸³ O, lasciando in sospenso il linguaggio della causa – continua Althusser –, «bisogna avanzare la tesi che è *la natura immaginaria di questo rapporto* che sostiene tutta la deformazione immaginaria che possiamo osservare (se non viviamo dentro la sua verità) in ogni ideologia» (Althusser [1970] 1981: 102).

importanti punti teorici. Ad esempio, non chiarisce (almeno non in modo esaustivo) il *perché* di questo rapporto immaginario (cfr. Vaisman 2007: 329). Come segnala Laclau, ciò che Althusser considera misconosciuto nel processo di riconoscimento-misconoscimento in cui consiste l'interpellazione ideologica è precisamente il processo stesso di riproduzione delle condizioni di produzione della società. Processo al quale gli individui-soggetti partecipano misconoscendo le *modalità* di questa stessa partecipazione (dunque quelle dell'interpellazione ideologica stessa). E questo, a parere di Laclau, comporta misconoscere, da ultimo, che la Storia è un processo senza soggetto (cfr. Laclau 2014: 14). Nelle pagine conclusive di *Idéologie et appareils idéologiques d'État* leggiamo:

«La realtà [...] che è necessariamente *misconosciuta* nelle forme stesse del riconoscimento (ideologia = *riconoscimento-misconoscimento*), è in effetti, in ultima istanza, proprio la riproduzione dei rapporti di produzione e dei rapporti che ne derivano» (Althusser [1970] 1977: 119-20).

Resta il dubbio, allora, che il mancato riconoscimento del carattere “impersonale” della Storia, e dunque del meccanismo di riproduzione dei rapporti di produzione, non sia costitutivo di *ogni* misconoscimento ideologico, ma sia quello proprio di una determinata ideologia (quella borghese). Infatti, in *Marxisme et humanisme*, Althusser sembra fornire una caratterizzazione di più ampio respiro del processo di misconoscimento (nel senso che lascia spazio a più forme di misconoscimento), lì dove afferma: «Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente investito nel rapporto immaginario: rapporto che *esprime* più una *volontà* (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria), e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà» (Althusser [1965] 1972c: 209).¹⁸⁴ A rigor di termini, ciò non sembra implicare *necessariamente* una rappresentazione falsa o invertita di questo rapporto, potendo essere una rappresentazione *vera* del rapporto reale individuo-condizioni di esistenza e tuttavia *ideologica* nella misura in cui tale

¹⁸⁴ Come vedremo, questa caratterizzazione del misconoscimento ideologico come surdeterminazione si avvicina, con le dovute differenze, all'idea di distorsione ideologica teorizzata da Laclau.

rappresentazione vera viene investita simbolicamente (surdeterminata) di un valore e di una volontà. Ad esempio, si può avere conoscenza dei meccanismi di riproduzione nel quale il soggetto è immerso e, tuttavia, investire questa conoscenza di una volontà conservatrice o rivoluzionaria. Tuttavia, lasciando da parte questo punto, ciò che, seguendo Vaisman, ci interessa sottolineare è che a restare invariato nella teoria althusseriana dell'ideologia è, sin dagli abbozzi di *Pour Marx*, il paradigma epistemologico: l'ideologia si definisce sempre per opposizione alla scienza (cfr. Vaisman 2007: 332-3). In tal modo, la scienza rappresenta quello spazio metalinguistico che nell'*Ideologia tedesca* era stato occupato dal materialismo pratico. Ciò risulta evidente allorché, stabilendo una distinzione tra il meccanismo del mero riconoscimento e quello della conoscenza scientifica, in cui comprendiamo il «meccanismo» di questo stesso riconoscimento, Althusser afferma: «[È] a questa conoscenza che bisogna riferirsi se si vuole, parlando nell'ideologia ed in seno all'ideologia, abbozzare un discorso che tenti di rompere con l'ideologia per arricchirsi ad iniziare un discorso scientifico (senza soggetto) sull'ideologia» (Althusser [1970] 1981: 108). In tal modo, *scienza e realtà* rappresentano il «fuori dell'ideologia» (fuori dal soggetto, fuori dalla pratica); il limite oltre il quale l'ideologia può essere smascherata come tale e oltre il quale la realtà parla senza mediazioni. È questa una delle riserve mosse da Laclau sulla teoria althusseriana dell'ideologia (cfr. Laclau 2014: 14). Come vedremo, il problema per Laclau sarà quello di conservare, come fa Althusser, il concetto di “misconoscimento”, rendendolo però costitutivo (eterno) in un senso che non lascia intatta alcuna zona di immediatezza: oltre il paradigma epistemologico e topografico, in direzione di un approccio insieme ontologico e tropologico.

5.3 Laclau: misconoscimento come distorsione senza metalinguaggio

Riprendendo le coordinate teoriche di *The Impossibility of Society*, in *The Death and Resurrection of the Theory of Ideology*,¹⁸⁵ Laclau formula una risposta più

¹⁸⁵ Ricordiamo che tra la prima edizione di *The Impossibility of Society* (1983) e la prima di *The Death and Resurrection of the Theory of Ideology* (1996) esce *The Sublime Object of Ideology* di Žižek (1989), nel quale, da un punto di vista squisitamente lacaniano, viene elaborata in modo sistematico una teoria post-strutturalista dell'ideologia.

esaustiva alla domanda: quale forma deve assumere una teoria post-strutturalista dell'ideologia? Viene ribadita l'importanza della categoria di "misconoscimento" (in questo articolo, Laclau parla soprattutto di "distorsione", *distortion*) in una cornice decostruzionista, e dunque rinnovato il legame tra quest'ultima e il concetto di "ideologia".¹⁸⁶ Insomma, una teoria post-strutturalista dell'ideologia deve comprendere una qualche teoria della distorsione ideologica (*ideological distortion*).¹⁸⁷ Il punto è che sull'idea di "distorsione" gravano secoli di essenzialismo che impongono a Laclau il compito di una sua accurata rielaborazione. Dunque, tutto dipende dalla capacità di pensare la categoria di "distorsione (ideologica)" alla luce della natura discorsiva dell'oggettività sociale.

Il punto di arrivo di *The Impossibility of Society* (la distorsione ideologica è costitutiva del sociale)¹⁸⁸ è adesso il nodo da sciogliere: come giustificare una distorsione che sia al tempo stesso costitutiva? Per Laclau si tratta di dissolvere una contraddizione in termini: il predicato (costitutivo) contraddice il soggetto (distorsione). Per avere una distorsione si devono porre determinate condizioni: si deve avere un significato primario (originario, vero, immediato, scientifico, ecc.) che il processo di distorsione (sia esso di nascondimento, deformazione, inversione, ecc.) modifica in qualche modo (celandolo, deformandolo, invertendolo, ecc.) producendo così un significato secondario, distorto. È ciò che, ad esempio, in *Pour Marx* Althusser comprende nell'interazione tra rappresentazione scientifica e rappresentazione immaginaria del rapporto che i soggetti intrattengono con le proprie condizioni di esistenza: il contenuto immaginario distorce l'immediatezza (scientifico) della prima. Ciò che è fondamentale per Laclau è che tanto il significato distorto quanto il processo di distorsione devono essere visibili. Se così non fosse, se il processo di distorsione non lasciasse alcuna traccia, allora la stessa distorsione sarebbe una distorsione pienamente realizzata tale da tramutarsi immediatamente nel suo opposto: non avremmo più un significato distorto ma semplicemente un nuovo significato, una

¹⁸⁶ E, ribadiamo, senza che questa associazione trascini con sé la connotazione peggiorativa che l'idea di "distorsione" porta con sé.

¹⁸⁷ E, dal momento che l'ideologia non è un elemento negativo del sociale da eliminare, ma una dimensione inalienabile dell'oggettività sociale, qui non abbiamo a che fare con una critica dell'ideologia nel senso tradizionale del termine (cfr. Laclau 2014: 17n).

¹⁸⁸ «The ideological must be seen as constitutive of the social. [...] Utopia is the essence of any communication and social practice» (Laclau 1990: 92).

nuova originalità (cfr. Laclau 2014: 15). Tuttavia, l'idea di "distorsione costitutiva" sembra comportare proprio questo: il collasso di questa duplice struttura su uno dei suoi due piani (quello della distorsione) a discapito dell'altro (quello del significato originario). Affermare "non c'è altro oltre la distorsione" è autocontraddittorio nella misura in cui, venendo meno la possibilità di un significato originario, viene meno il terreno che regge la distorsione stessa. Come pensare, dunque, una distorsione costitutiva che sia parimenti capace di mantenere la possibilità di un significato originario? Come tenere insieme "distorsione" e "costitutivo"? L'unico modo per Laclau (come già annunciato in *The Impossibility of Society*) è quello di affermare che un significato originario è possibile, ma come "finzione". E che, di conseguenza, l'operazione di distorsione consiste per l'appunto nel creare questo effetto di un'immediatezza oltre la mediazione discorsiva (cfr. Laclau 2014: 15). Laclau fa qui riferimento all'operazione di sutura egemonica attraverso la quale una serie di elementi differenziali vengono a consolidarsi in una formazione discorsiva. Come per Gramsci, anche per Laclau l'ideologia svolge una funzione di coesione all'interno del processo egemonico: «*the ideological operation par excellence consists of attributing that impossible role of closure to a particular content that is radically incommensurable with it*» (Laclau 2014: 15). Tuttavia, a differenza di Gramsci, per Laclau l'operazione egemonica di stabilizzazione del significato – il gramsciano *cementare* – è ideologica nella misura in cui fa questo solo attraverso la produzione di una distorsione: la distorsione riguarda la cementazione stessa, la fissazione del significato attorno a un centro. Questo perché, al fine di produrre un effetto di chiusura (dunque un effetto stabilizzatore della fluttuazione, di coerenza, trasparenza e unità interna), la contingenza radicale, la dislocazione originaria deve essere occultata: «*the act of concealment consists in projecting onto that identity the dimension of closure that it ultimately lacks*» (Laclau 2014: 15).

Ma cerchiamo di analizzare meglio questo punto. Per Laclau, il meccanismo di distorsione ideologica (attraverso il quale viene prodotta un'immediatezza) è tale nella misura in cui prevede un duplice processo. Esso coinvolge, da un lato, un processo di distorsione sotto forma di "incarnazione" (*incarnation*); dall'altro, un processo di distorsione sotto forma di "deformazione" (*deformation*). Più esattamente, la tesi difesa in *The Death and Resurrection* sostiene che la specificità del processo distorsivo

è quella di una incarnazione che avviene per mezzo di una deformazione e, viceversa, di una deformazione che comporta sempre una incarnazione. Riprendiamo il processo di costruzione di una formazione discorsiva. Poniamo una serie di elementi differenziali e una pratica articolatoria che li raccorda. Il consolidamento di questo blocco passa per la produzione discorsiva di una centralità egemonica, vale a dire un elemento differenziale che assume il ruolo di rappresentante della totalità della catena equivalenziale risultato dell'articolazione. Si produce in questo modo una *deformazione* nella misura in cui l'articolazione di una serie di elementi differenziali instaura un'equivalenza: gli elementi particolari così aggregati indeboliscono la loro identità differenziale divenendo momenti equivalenti gli uni agli altri di fronte a un surplus di significato (l'eterogeneità) che mantengono fuori da sé. In questo modo, un secondo significato, quello "equivalenziale", si sovrappone a quello differenziale, deformandolo. Parallelamente, abbiamo un'*incarnazione* nella misura in cui un termine particolare (il significante vuoto-punto nodale) "cementa" questa totalità rappresentandola: il suo corpo si scinde (dunque si altera) in questo modo tra la sua identità individuale e il valore universale che esso deve ora incarnare.

Per Laclau, tuttavia, il processo egemonico non consiste in una incarnazione *diretta*, come nell'*incarnatio* cristiana. In quest'ultimo caso siamo di fronte a una pienezza (il Verbo) che precede l'atto stesso dell'incarnazione e che, attraverso un corpo particolare, si presenzializza. Nel caso del rapporto egemonico, invece, non esiste alcuna pienezza anteriore all'atto stesso dell'incarnazione: la pienezza è il prodotto retroattivo (la distorsione come deformazione) dei processi equivalenziali di cui uno dei termini particolari si fa carico di rappresentare (distorsione come incarnazione). Ecco in che senso non si dà incarnazione senza mediazione equivalenziale. Parimenti, l'operazione egemonica produce un effetto di chiusura-coesione che è tale nella misura in cui riesce ad arrestare parzialmente la dispersione dei suoi elementi *celando* la contingenza delle loro relazioni (celando, cioè, la dislocazione che ne è condizione di possibilità). Ogni volta che si dà una relazione egemonica (e dunque quando si consolida una relazione articolatoria) abbiamo ideologia; ogni volta che un elemento particolare viene investito di un *sovrappiù*, «whenever a particular content shows itself as more than itself» (cfr. Laclau 2014: 17). E ciò significa che possiamo parlare di ideologico nel momento in cui si dà un

potenziamento dell'equivalenzialità e della *semplificazione*. Afferma Laclau: «understanding the working of the ideological within the field of collective representation is synonymous with the understanding this logic of simplification of the social field that we have called “equivalence”» (Laclau 2014: 21). Illustriamo questo punto attraverso il libero riferimento a un esempio tratto da *The Death and Resurrection* (2014: 17). Poniamo una situazione di crisi in un paese in via di sviluppo, vale a dire una situazione in cui il momento *dislocatore* è in primo piano.¹⁸⁹ Poniamo una serie di elementi differenziali sotto forma di “domande sociali”: emancipazione dall'oppressione straniera, giustizia sociale, maggiori diritti politici per la popolazione, implementazione dei servizi pubblici, nazionalizzazione delle industrie di base, e via dicendo. Ora, sebbene nell'esempio tratto da *The Death and Resurrection* Laclau non faccia riferimento esplicito al momento “esclusorio”, sappiamo che l'articolazione di queste identità differenziali è legato alla produzione di una eterogeneità (che in questo caso potrebbe assumere una conformazione antagonista). Nel caso in cui così non fosse, avremmo semplicemente una serie di lotte particolari (nella terminologia di *On Populist Reason*, “lotte democratiche”) dove, ad esempio, le domande per l'implementazione dei servizi pubblici (opposta a una certa amministrazione della cosa pubblica) è *contemporanea* a quella per l'emancipazione (in opposizione allo sfruttamento straniero), e così via. Affinché ci sia articolazione, il legame tra le lotte particolari deve superare questa mera contemporaneità e perdere la sua contingenza: deve apparire come un legame necessario. E questo è reso possibile dal processo egemonico stesso, attraverso il quale un elemento particolare (nell'esempio di Laclau, la nazionalizzazione delle industrie di base) riesce a unificare i fronti e a rappresentare la pienezza comunitaria (l'ordine oltre il disordine della dislocazione). Si tratta di articolare insieme il problema della gestione dei servizi pubblici, dello sfruttamento straniero, dell'ingiustizia, ecc. mostrando come questi siano sussumibili sotto un unico fronte, ad esempio la privatizzazione sfrenata. In questo modo, tale domanda particolare (la nazionalizzazione) incarna la pienezza comunitaria (che a ben vedere non esiste prima del processo articolatorio stesso). Un punto lasciato qui sottinteso da Laclau (ma ripreso altrove) è che il processo egemonico produce una semplificazione ideologica in due sensi: se è vero che un elemento particolare viene investito di un

¹⁸⁹ Su “dislocazione”, vd. cap. 2, par. 2.3.

valore universale positivo, questo è possibile solo perché esso possiede un lato speculare che trasforma un altro elemento individuale nel corpo della negatività (cfr. Laclau 2007: 108). C'è ideologia, dunque, nel momento in cui la letteralità della nazionalizzazione delle imprese, ad esempio, si deforma incarnando la pienezza assente di uno spazio comunitario riconciliato che la privatizzazione sfrenata, a sua volta, ostacolerebbe (divenendo quest'ultima, attraverso l'indebolimento del suo significato particolare, il nome di una pura negatività). Come si può notare, in entrambi i momenti siamo di fronte a una tipologia di distorsione ideologica non eccessivamente dissimile dall'idea di surdeterminazione ideologica presa in considerazione da Althusser in *Pour Marx*. Anche in questo caso, infatti, possiamo dire (con le dovute precauzioni) di avere a che fare con una letteralità investita di un sovrappiù (vissuto, immaginazione, surdeterminazione di reale e immaginazione). Tuttavia, qui non abbiamo più a che fare con un paradigma epistemologico: questa distorsione non è misurata in termini di verità o falsità; men che meno il perimetro dell'ideologico viene tracciato in contrasto con l'immediatezza scientifica. Un esempio può essere l'ambientalismo, la cui scientificità delle posizioni assunte non compromette il suo carattere ideologico-surdeterminato.

È importante, a questo punto, sollevare la seguente questione: se Laclau connette la distorsione ideologica alla *deformazione e incarnazione* attraverso le quali una letteralità viene investita, rispettivamente, di un valore equivalenziale e di un valore universale, allora – come in Althusser – non si potrebbe forse affermare che il ritorno alla letteralità è, in un certo senso, l'equivalente dell'immediatezza scientifica althusseriana? Al riguardo occorre ricordare ancora una volta che la letteralità può essere costruita solo discorsivamente come *immediatezza* all'interno di una *tensione* ideologica. Prendiamo, ad esempio, una protesta femminista in cui l'uccisione di una ragazza da parte del suo compagno viene riconosciuta come l'ennesimo caso di femminicidio e, dunque, come l'ulteriore sintomo di un sistema patriarcale. Assumiamo ora un discorso che, nella pretesa di “chiamare le cose con il loro vero nome”, affermi che descrivere quel caso di uccisione come un caso di femminicidio (riconducendo così quell'elemento particolare alla questione del patriarcato) sarebbe fuorviante, proponendo piuttosto di considerarlo per quello che è (assumerlo nel suo senso letterale): l'uccisione di un essere umano. È assai probabile che il discorso

femminista, da parte sua, interpreti il tentativo di tornare a una letteralità non surdeterminata come un atto ideologico, replicando che è proprio perché dobbiamo “chiamare le cose con il loro vero nome” che l’uccisione di quella ragazza va definito *per quello che è* (assumerlo nella sua letteralità): un femminicidio. È proprio in questa lotta “per chiamare le cose con il nome” – la rappresentazione/costruzione di un’oggettività – che consiste l’ideologico. Questo esempio può forse illustrare, certo nella sua parzialità, il modo in cui l’ideologico, attraverso surdeterminazioni (deformazione-incarnazione), procede verso la costruzione di un’*immediatezza*. Ovvero, nei termini di Laclau, verso una sutura egemonica: l’arresto parziale della fluttuazione – che cela il carattere mediato, contingente dal quale proviene. È sulla dinamica di dissimulazione ideologica della contingenza che ora è opportuno dirigere l’attenzione.

5.3.1 Quale “distorsione”? La dimensione fantasmatica dell’ideologico

Il tentativo di riscrittura del rapporto tra “ideologia” e “mistificazione” in favore di una riabilitazione non-essenzialista del concetto di “distorsione ideologica”, profilato in *The Impossibility of Society* e ripreso in *The Death and Resurrection*, sembra infrangersi, sei anni dopo (siamo nel 2006, all’indomani della pubblicazione di *On Populist Reason*), contro alcune tesi sostenute da Laclau stesso nel suo *Why Constructing a “People” Is the Main Task of Radical Politics* –¹⁹⁰ la sua risposta alle critiche di Žižek a *On Populist Reason* (cfr. Laclau 2014: 139-79; Žižek 1996).¹⁹¹ Alle tesi difese tra gli anni Ottanta e Novanta – condensate dal «we cannot do without the concept of misrecognition» (cfr. Laclau 1990: 92; 2014: 13) – si contrappone ora l’inconciliabilità della teoria dell’egemonia con la nozione di “mistificazione ideologica”. Scrive infatti Laclau: «the kind of articulation between the universal and

¹⁹⁰ Il testo è consultabile in *The Rhetorical Foundations of Society* (2014: 139-79).

¹⁹¹ Il dibattito tra Laclau e Žižek compare per la prima volta in *Critical Inquiry* nel 2006 e va ad acuire la rottura avvenuta nei primi anni Duemila con la pubblicazione di *Contingency, Hegemony, Universality* – per un approfondimento, vd. Mazzolini (2020). La critica a *On Populist Reason* di Žižek, dal titolo *Against Populist Temptation*, esce nella primavera del 2006 (*Critical Inquiry*, n. 32). A essa fa seguito, nell’estate dello stesso anno, la risposta di Laclau, *Why Constructing a “People” Is the Main Task of Radical Politics* (*Critical Inquiry*, n. 32). Laclau raccoglierà poi quest’ultimo testo, assieme ad altri tre saggi critici (i cui target sono Badiou, Agamben, Negri e Hardt), nel suo *Combates y debates* (2008). Di quest’ultima raccolta è disponibile un’edizione italiana, a cura di F. M. Cacciatore e S. Mazzolini, dal titolo *Dibattiti e scontri*, pubblicata nel 2020 da Mimes.

the particular that my approach to the question of popular identities presupposes is radically incompatible with notions such as “reification” and “ideological distortion”» (Laclau 2014: 144). *Prima facie*, si potrebbe pensare a una sorta di “svolta” nell’interpretazione e nell’uso, da parte del Laclau, del concetto di “ideologia”. Tuttavia, questa strada viene subito meno nel momento in cui teniamo presente che *The Death and Resurrection* e *Constructing a “People”* vengono entrambi inclusi (rispettivamente come primo e settimo capitolo) in *The Rhetorical Foundations*. La cosa potrebbe aggravare la contraddizione, senonché la loro presenza all’interno di un medesimo corpo testuale (l’ultimo pubblicato da Laclau) ci suggerisce almeno un diverso approccio ermeneutico. Su invito stesso di Laclau, non possiamo infatti far passare inosservato il differente contesto dal quale provengono gli articoli in questione (cfr. Laclau 2014: 1). Difatti, il tono fortemente polemico di *Constructing a “People”* deve scoraggiare un tuffo *à la lettre* nelle righe poc’anzi considerate. Ci sembra pertanto plausibile disambiguare gli usi dell’espressione *ideological distortion* nei due articoli. Partiamo proprio da un esame della risposta di Laclau alle critiche di Žižek. Senza dubbio, non ci interessa qui analizzare l’intero ventaglio del loro dibattito, ma portare a galla, attraverso alcuni dei suoi passaggi, il ruolo assegnato dal primo alla mistificazione ideologica.

Nel suo *Against Populist Temptation*, Žižek segnalava come il concetto laclauiano di “populismo” (in quanto logica articolatoria) implica il ricorso a un grado minimo di mistificazione ideologica. Riportiamo per intero il passaggio:

«[W]e remain at the formal-ontological level and, while accepting Laclau's thesis that populism is a certain formal political logic, not bounded by any content, only supplement it with the characteristic (no less "transcendental" than its other features) of "reifying" antagonism into a positive entity. As such, populism by definition contains a minimum, an elementary form, of ideological mystification, which is why, although it is effectively a formal frame or matrix of political logic that can be given different political twists (reactionary-nationalist, progressive-nationalist), nonetheless, insofar as, in its very notion, it displaces the immanent social antagonism into the antagonism between the unified people and its external enemy, it harbors in the last instance a long-term protofascist tendency» (Žižek 1996: 557).

Questa critica sembra riecheggiare quella che egli aveva mosso, circa vent'anni prima, all'impianto teorico di *Hegemony and Socialist Strategy*, nel già menzionato *Beyond Discourse Analysis* (vd. cap. 2 par. 2.2). Come abbiamo visto, in questo intervento Žižek radicalizza il concetto di "antagonismo" distinguendo un antagonismo puro (*pure antagonism*) come l'impossibilità costitutiva, ontologica (ciò che appartiene al registro del reale lacaniano), del soggetto e della società di costituirsi in quanto tali (ciò che successivamente Laclau indicherà con "dislocazione") e i singoli antagonismi (*antagonistic fight*) come risposta discorsiva, ontica (siamo nel registro simbolico-immaginario), la quale non fa che celare questo "nocciolo traumatico" di primo livello. È ciò che alla fine di *Beyond Discourse Analysis* Žižek indica con dimensione *fantasmatica* dell'ideologia. In quest'ottica, attribuendo la causa della dislocazione a un elemento particolare (e, dunque, assegnando a un altro elemento particolare la possibilità del suo superamento), la principale funzione dell'ideologia (la sua principale distorsione) è quella di celare la costitutività del nucleo traumatico sul quale entrambi si fondano: ossia che la dislocazione è primaria, è ineliminabile e di conseguenza non dipende da un elemento particolare, contingente (cfr. Žižek 1990). Analogamente, in *Against Populist Temptation*, Žižek parla di una *reifificazione* dell'antagonismo puro (indicato ora con *immanent antagonism*), ossia la positivizzazione di un'impossibilità costitutiva in una mera lotta antagonistica fra un

popolo unificato e un nemico esterno. In tal senso, ciò che avvicina l'illusione del populismo a quella del fascismo è la comune struttura fantasmatica: l'eliminazione o sconfitta del nemico può restituirci la pienezza perduta. Sia nel primo che nel secondo caso, Žižek segnala il carattere costitutivamente mistificatorio dei processi egemonici. Tuttavia, a giudizio di Laclau, il concetto di "reificazione" è inadeguato a comprendere la specificità della relazione egemonica attraverso la quale un particolare viene a incarnare una pienezza assente. Assumendolo nella sua accezione lukácsiana, il concetto di "reificazione" indica un processo di inversione ideologica secondo il quale ciò che è originario ed essenziale appare (capovolto) come derivato e inessenziale (cfr. Lukács [1967] 1973: 107-276). La struttura della mistificazione è quella della metafora della camera oscura profilata da Marx ed Engels nel *Die deutsche Ideologie*. In tal senso, il concetto di mistificazione ideologica che esso mette in campo rientra, in un certo senso, nel paradigma della falsa coscienza. Ma, come già detto, il concetto di falsa coscienza implica l'accesso a una dimensione metalinguistica dalla quale sarebbe possibile "rovesciare il rovesciamento". Alla luce di ciò, sembra si possa affermare che la concezione di distorsione ideologica che di fatto risulta incompatibile con una teoria post-strutturalista dell'egemonia è proprio questa che Laclau attribuisce a Žižek: una distorsione ideologica non costitutiva; un'inversione reversibile (cfr. Laclau 2014: 143-5). Ma in virtù di cosa Laclau attribuisce a Žižek questo modello di mistificazione?

Sembra che la ragione principale dipenda dal fatto che il filosofo lubianese postuli un qualche accesso a un antagonismo fondamentale (quello che chiama antagonismo immanente) di cui l'antagonismo populistico sarebbe una mera distorsione. A tal proposito, Laclau afferma quanto segue:

«[I]n order to stick to his dinosaurian notion of false consciousness, [Žižek] has to conceive social antagonisms as grounded in some kind of immanent mechanism that has to conceive the consciousness of social agents as merely derivative. [...] The universal speaks in a direct way, without needing any mediating role from the concrete. In his words, “populism displaces the immanent social antagonism in to the antagonism between the unified ‘people’ and its external enemy”. That is, the discursive construction of the enemy is presented as an operation of distortion. And indeed, if the universal inhabiting antagonism had the possibility of an unmediated expression, the mediation through the concrete could only be conceived as reification» (Laclau 2014: 144; corsivo nostro).

Ora, se l’antagonismo sociale immanente di Žižek (il reale lacaniano) è inteso come una realtà positiva, allora le critiche di Laclau sembrano aver toccato un punto cruciale. Cambierebbero i termini del dibattito, invece, se così non fosse, ossia se l’antagonismo sociale immanente non consistesse in una pura positività ma nel suo esatto opposto: in una pura negatività non positivizzabile; un nucleo traumatico (*traumatic kernel*) che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione. In questo caso, ciò che Žižek chiama “mistificazione ideologica” non sarebbe che la dimensione fantasmatica dell’ideologia, una dimensione che lo stesso Laclau riconosce come parte del suo concetto di “ideologico”: si tratta del momento del consolidamento di una serie di elementi in momenti discorsivi, ossia il momento dell’occultamento della dislocazione implicato dal processo di sutura egemonica. Nelle parole di Laclau:

«[T]he notion of distortion involves something more than mere dislocation – namely, that a concealment of some sort takes place in it. [W]hat is concealed is the ultimate dislocation of what presents itself a closed identity, and the act of concealment consists in projecting onto that identity the dimension of closure that it ultimately lacks» (Laclau [1996] 2014: 16).¹⁹²

Lo stesso Žižek sembra segnalare lo stesso punto allorché afferma che attribuire la causa di una dislocazione a un elemento particolare significa mascherare (nella forma della reificazione) l'impossibilità costitutiva della società e ammettere che il politico funziona attraverso la produzione di un'illusione di pienezza. Ed è proprio quello che difende Laclau. Riteniamo che una grande differenza risieda, però, in questo: per Laclau, la dimensione fantasmatica dell'ideologia è un tratto costitutivo della strutturazione politica del sociale e non può essere superato. In quest'ottica, l'ideologico consiste nel momento articolatorio attraverso il quale l'impossibilità della società viene resa possibile. La mancanza d'essere nell'Altro (come direbbe Lacan) viene parzialmente colmata a partire da punti nodali; uno spazio dislocato viene parzialmente saturato. Insomma, egemonizzare significa colmare ideologicamente (dunque attraverso il duplice movimento di deformazione-incarnazione) un vuoto incolmabile. Diversa, la posizione che Žižek fa emergere in *Against Populist Temptation*, dove la mistificazione ideologica che il processo di chiusura egemonico implica è assimilata a una forma degenerata di politica (non a caso parla di "proto-fascismo"). E in questo senso sì, il filosofo di Lubiana sembra postulare la possibilità di una zona ideologicamente franca. D'altronde, è lui stesso, in *The Spectre of Ideology*, ad affermare che l'ideologia non è tutto:

¹⁹² Impiegando i termini di *The Impossibility of Society*: «The ideological would not consist of the misrecognition of a positive essence, but exactly the opposite: it would consist of the non-recognition of the precarious character of any positivity, of the impossibility of any ultimate suture» (Laclau 1990: 92).

«it is possible to assume a place that enables us to maintain a distance from it [dall'ideologia], but this place from which one can denounce ideology must remain empty, it cannot be occupied by any positively determined reality – the moment we yield to this temptation, we are back in ideology» (Žižek 1994: 17).

Ecco ripresentarsi quella connotazione peggiorativa di ideologia che Laclau ha cercato di evitare. Se un approccio critico nei confronti dell'ideologia è tale solo se postula uno spazio extra-ideologico a partire dal quale è possibile mantenere una distanza, non da un'ideologia particolare, ma dall'ideologia *in quanto tale*; se mantenere questa distanza equivale a resistere a una *tentazione*; se ricadere nello spazio angusto dell'ideologico è sinonimo di fallimento politico, allora Laclau sembra avere ragione nel concludere che ci troviamo, ancora una volta, all'interno del paradigma della falsa coscienza. È qui, in questo preciso punto, che è possibile stimare la distanza tra i due pensatori. Forte della lezione gramsciana, per Laclau l'ideologico è scaricato da ogni connotazione negativa proprio perché è *costitutivo* in un senso più radicale di quello che Žižek è disposto a concedere in questo luogo. Ed è per tale ragione che Laclau può affermare che la tesi della costitutività dell'ideologico «does not mean, of course, that ideological critique is impossibile», bensì che «what is impossible is *a critique of ideology as such*». E ciò significa che ogni critica «will necessarily be intra-ideological» (Laclau 2014: 13).¹⁹³ Ogni critica ideologica non può che essere una critica di ideologie particolari e non *dell'ideologia* in quanto tale (in questo senso “intra-ideologica”) Essa non può trascendere il gioco del politico.

Alla luce di quanto appena considerato, il dibattito intorno alla mistificazione ideologica risulta più intelligibile. Comprendiamo perché Laclau sostiene che Žižek (nonostante condivide con lui l'idea di un'impossibilità ultima della società) finisca, in fin dei conti, per postulare un luogo meta-linguistico dal quale la realtà si esprimerebbe senza mediazioni: non perché Žižek positivizzi l'impossibilità della

¹⁹³ E ci teniamo a precisare che leggere queste ultime righe – e dunque la stessa tesi della costitutività dell'ideologico – come una risposta velata (giacché non ci sono espliciti riferimenti) alla tesi della possibilità di una critica extra-ideologica all'ideologia che Žižek sostiene in *The Spectre of Ideology* ci sembra un'ipotesi assai persuasiva. E se appare tale è perché *The Death and Resurrection* si apre proprio con un riferimento a quel saggio del filosofo di Lubiana.

società (il reale), bensì perché egli la considera un *luogo*, sì vuoto, ma a partire dal quale il soggetto può in qualche modo parlare. Non è un caso che Laclau, per evitare questo tipo di ontologizzazione, parli di dislocazione solo come un cortocircuito nel processo di costruzione dell'oggettività del sociale e non come un nucleo (o uno spazio) che abita il ventre del simbolico.¹⁹⁴ In tal senso, l'ideologico “cela” la contingenza in un senso solo metaforico, giacché “mascherare la contingenza” significa *sostanzialmente* arrestare (parzialmente) un flusso differenziale. Ed è proprio questa la funzione dell'ideologia, ovvero, *gramscianamente* (nella traduzione di Laclau): *cementare* (suturare) una formazione discorsiva a partire dall'istituzione di un centro. In tal senso, cementare e celare divengono sinonimi.

Oltre a quanto appena considerato, il dibattito tra Žižek e Laclau sul problema della distorsione ideologica sembra suggerisce ulteriori spunti di riflessione. A esso sembrano collegarsi, infatti, le osservazioni di Cacciatore rispetto al rapporto tra il “popolo” politico (con *apici*) e il popolo *pre-politico* (senza apici: il popolo nazionale, etnico, culturale), in Laclau. Concordiamo con la sua posizione allorché afferma che non è possibile trascurare il fatto che: «nella lotta e nella comunicazione politiche, e in determinate congiunture storiche, il popolo senza apici (l'*ethnos* se si vuole) risulta più immediato e efficace del “popolo” (e poco importa se i suoi sostenitori credano nella sua *realtà* oppure no)» (Cacciatore 2019: 100). Difatti, si tratta una questione cruciale, la quale ci permette di esaminare la dialettica tra svelamento-travestimento (nel senso poc'anzi delineato) che la dimensione fantasmatica dell'ideologia implica e che, secondo Glynos, è proprio alla base della *forza e presa (grip)* esercitata da alcune formazioni discorsive sui soggetti. Il fatto stesso che un popolo si presenti come pre-politico è indice del grado di sedimentazione con il quale si presenta in «determinate congiunture storiche». O meglio, se prendiamo sul serio la decostruzione laclauiana e riconosciamo che dietro ogni spazialità c'è già da sempre una temporalità ineliminabile (così come ogni metafora non è che una metonimia cristallizzata), allora la capacità di celare la dimensione temporale-metonimica-contingente deve giocare (non *il* ruolo ma) *un* ruolo non secondario nel problema sollevato da Cacciatore. È una questione che Glynos formula nei termini seguenti: «what accounts for the power with

¹⁹⁴ In breve: per Laclau anche l'impossibilità, come abbiamo visto, è una categoria temporalizzata.

which a hegemonic (ideological) formation exercises its hold over a subject? [...] [W]hat accounts for the resistance encountered in making [its] contingency visible?» (Glynos 2001: 199). Entrambi, nel rispondere a questo interrogativo, ritengono che questa forza non sia riconducibile (esclusivamente) alla *realtà-verità* con la quale determinate formazioni discorsive si presentano. È questo un problema che ha spinto Glynos a sviluppare una nuova branca della teoria post-strutturalista del discorso: la teoria critica della fantasia (*Critical Fantasy Studies*) (cfr. Glynos 2021).¹⁹⁵ Lasciamo da parte gli importanti sviluppi teorici di Glynos,¹⁹⁶ e cerchiamo di affrontare questo aspetto attraverso un altro modo in cui Laclau teorizza l'ideologico: il concetto di "mito" così come sviluppato da Laclau in *New Reflections*.

5.3.2 Mito e immaginario sociale

In *New Reflections*, la questione dell'ideologico si trova, in parte, contesa fra i concetti di "mito" (*myth*)¹⁹⁷ e "immaginario sociale" (*social imaginary*).¹⁹⁸ Quest'ultimo, in particolare, esordisce nel capitolo conclusivo di *Hegemony and Socialist Strategy (Hegemony and Radical Democracy)*, dove viene avanzato il problema delle condizioni discorsive di emergenza dell'egemonia (e, dunque, della logica dell'equivalenza) come strumento di produzione del sociale (cfr. Laclau 1985:

¹⁹⁵ Sul ruolo della "fantasia" in una teoria post-strutturalista dell'ideologia, vd. Glynos (2001) e Glynos & Howarth (2007: 133 e sgg.).

¹⁹⁶ Ci limitiamo qui a sollevare alcuni interrogativi rispetto a una teoria lacaniana dell'ideologia: l'approccio critico all'ideologia può mutuare la sua efficacia da quella che l'approccio psicoanalitico vanta in un contesto terapeutico? Nel farlo, non bisognerebbe porre l'accento sulle differenze (ammesso che ne esistano) qualitative e quantitative che intercorrono tra soggetto individuale e soggetto collettivo? Non è forse diverso il contesto simbolico-materiale della piazza da quello dello studio di un'analista? E non è forse diverso il rapporto tra analista e paziente da quello di un critico nei confronti del suo avversario? Molto spesso, soprattutto in questi contesti, si assiste a un balzo dal piano individuale a quello collettivo. Un esempio, è quanto lo stesso Žižek afferma rispetto alla dimensione fantasmatica dell'ideologia: «Fantasy is then to be conceived as an imaginary scenario the function of which is to provide a kind of positive support for filling out the subject's constitutive void. And the same goes, *mutatis mutandis*, for the social fantasy» (Žižek 1990: 254). È stato mutato, in maniera appropriata, ciò che *bisogna* mutare?

¹⁹⁷ Il riferimento è al "mito" soreliano e al modo in cui esso viene mediato dal concetto gramsciano di "blocco storico".

¹⁹⁸ Lo stesso Laclau lascia intendere che tra "ideologia" e "mito" si possa stabilire un certo (non meglio specificato) grado di intercambiabilità allorché, ad esempio, stabilisce un'equivalenza tra "ideologo" (*ideologist*) e "costruttore di miti" (*builder of myths*) (cfr. Laclau 1990: 69). Sul carattere "ideologico" di *mito* e *immaginario* in Laclau, vd. Frosini (2009b: 152 e sgg.).

149-94).¹⁹⁹ Laclau e Mouffe sostengono che la logica egemonica diviene il modo primario di istituzione (politica) del sociale solo a partire dalla fine del XVIII secolo, quando la Rivoluzione francese inaugura ciò che, sulla scorta di Alexis de Tocqueville, essi chiamano *rivoluzione democratica* (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 152-9). Prima di quel momento, non si darebbero articolazioni egemoniche, come Laclau e Mouffe cercano di mostrare attraverso il noto esempio delle rivolte contadine medievali:

«In a medieval peasant community the area open to differential articulations is minimal and, thus, there are no hegemonic forms of articulation: there is an abrupt transition from repetitive practices within a closed system of differences to frontal and absolute equivalences when the community finds itself threatened» (Laclau & Mouffe 1985: 138).

Un giudizio che, come rileva Frosini (cfr. 2012: 187), sarà ampiamente rimodulato da Laclau in *On Populist Reason*, dove anche le rivolte millenaristiche di una comunità contadina medievale non possono sottrarsi all'interazione costitutiva fra logica della differenza e logica dell'equivalenza (cfr. Laclau 2005a: 120-1).²⁰⁰ Al di là della radicalità con la quale viene pensata la *costitutività* della tensione tra equivalenza e differenza (in buona parte alla base di questo riposizionamento di Laclau), ciò che ci

¹⁹⁹ Sempre Frosini rintraccia un nesso tra il concetto di “immaginario” e quello di “discorso del senso comune” (che a sua volta si rifà alla *doxa* platonica) discusso da Laclau all'inizio di *Politics and Ideology* (cfr. Laclau 1977: 7 e sgg.; Frosini 2009b: 152n).

²⁰⁰ Riportiamo per intero il passaggio in questione: «Tension and reflection can be contingently combined in unstable equilibria, but neither is entirely able to eliminate the other. Let us think of an apparent example of equivalence at its purest: a millenarian peasant revolt. We would tend to think that here we have no contamination between difference and equivalence, no reflection in each other: since on the one hand, the enemy is a total one, the relation with him aims at his entire destruction; on the other, since the meaning of the confrontation is given by the defence, against a threat, of something the community already was, it looks as if all communitarian particularism would precede the equivalential confrontation, and would not depend on this confrontation for its constitution. [...] In other words, the communitarian space would be *exclusively* organized by a differential logic, and the equivalential moment would become *entirely* external – that is to say, difference and equivalence would cease to reflect in each other; what was a tension between two dimensions would be resolved into a total separation between them. This, however, would be the wrong conclusion. For even in the extreme case of the millenarian revolt, the reflecting moment is operating. Once the revolt starts, nothing in the community remains as it was before. Even if the aim of the rebellion is the restoration of a previous identity, it has to reinvent that identity; it cannot simply rely on something entirely given beforehand. [...] That is why someone who wants to defend an existing order of things has already lost it through its very defence. In our terms: the perpetuation of a threatened order can no longer rely on a purely differential logic; its success depends on the inscription of those differences within an equivalential chain» (Laclau 2005a: 120-1).

interessa sottolineare è che, in *Hegemony and Socialist Strategy*, è possibile distinguere tra un'epoca in cui non può darsi, in senso stretto, alcuna costruzione egemonica del sociale e una in cui questa emerge come strategia dominante. A consentire questo passaggio sarebbe, come abbiamo accennato, il mutamento delle condizioni discorsive di possibilità – quelle che, appunto, ricadono nel concetto di “immaginario sociale” – e che, nel caso considerato da Laclau e Mouffe, inaugurano l'emergere dell'immaginario democratico (*democratic imaginary*).

In un'intervista del 1988 condotta dalla rivista statunitense *Strategies*,²⁰¹ veniva giustamente posto a Laclau il problema del carattere essenzialistico della categoria di “immaginario” quale appariva in *Hegemony and Socialist Strategy*. Un problema dissolto, attraverso l'affermazione, piuttosto, di un'opposizione tra immaginario democratico ed essenzialismo (cfr. Laclau 1990: 186-7). Ora, un chiarimento circa lo statuto teorico dell'“immaginario sociale” arriverà proprio con *New Reflections*, a partire dal contrasto con il concetto di “mito”.²⁰² Lo sfondo problematico che chiama in causa la dinamica mito-immaginario sociale è quello del rapporto agente sociale/struttura. Come abbiamo visto nella sezione precedente (vd. cap. 3, par. 3.2), la sua formulazione in termini dualistici nel corso del Novecento viene da Laclau e Mouffe dissolta attraverso l'idea di “sistema aperto”. Tuttavia, se in *Hegemony and Socialist Strategy* la concezione di “posizione soggettiva” (*subject position*) impediva di radicalizzare questa svolta, sulla scia delle critiche di Žižek (cfr. 1990), in *New Reflections* Laclau si apre all'idea lacaniana di soggettività come *sujet barré*. In particolare, accanto all'idea di posizione soggettiva come posizione oggettiva che il soggetto detiene all'interno di uno spazio simbolico strutturato, si fa adesso spazio l'idea di un soggetto come l'effetto della costitutiva destrutturazione della struttura: «the subject exists because of dislocations in the structure» (Laclau 1990: 60). In quest'ottica, la dislocazione (l'impossibilità della società) è condizione di possibilità della libertà e dunque del soggetto (cfr. Laclau 1990: 41-4; vd. pr. 2.3.2). Ed è in questo senso che l'apertura del sociale permette di dissolvere la tensione

²⁰¹ L'intervista è consultabile in Laclau (1990: 177-196).

²⁰² Come ricorda Laclau, il termine “mito” non indica, in questo contesto, un fenomeno primitivo o irrazionale da cui dovremmo liberarci, ma (esattamente come nel caso dell'ideologia) un elemento costitutivo del sociale: «we are not referring to anything that is essentially “primitive” and whose re-emergence in contemporary societies would constitute an outbreak of irrationalism. On the contrary, myth is constitutive of any possible society» (Laclau 1990: 67).

antinomica agente/struttura: o si pone un contesto simbolico strutturato (essenzialismo strutturale), e dunque il soggetto sarà interamente determinato da quest'ultimo; oppure si pone un soggetto dotato di un'unità e identità positivi (essenzialismo soggettivo) che interviene sulla struttura dall'esterno (come nel caso della sovranità schmittiana). Se la struttura è costitutivamente incompleta, la determinazione del sistema simbolico sarà a sua volta parziale, lasciando la possibilità al soggetto di autodeterminarsi (sempre parzialmente) attraverso processi di identificazione.

In questo contesto si inserisce il problema del mito. Di fronte a uno spazio dislocato, il mito è precisamente il tentativo politico di *suturare* una crisi attraverso la costituzione di un nuovo spazio di rappresentazione che non intrattiene con il precedente una relazione di continuità (cfr. Laclau 1990: 61).²⁰³ È proprio la combinazione di questi due elementi – ossia, il carattere di risposta a una dislocazione e la discontinuità tra questa risposta e la struttura dominante dislocata – a determinare il carattere mitico di una formazione egemonico-discorsiva (cfr. Laclau 1990: 67). Abbiamo così una struttura dislocata e una serie di elementi disseminati che il mito, in quanto risposta discorsiva, articola egemonicamente attorno a dei punti nodali. L'articolazione di questi elementi, come più volte sottolineato, avviene attraverso la costruzione di una relazione equivalenziale che si sostiene sulla comune opposizione alla dislocazione stessa, che in ogni caso richiede di essere simbolizzata (dunque mediata discorsivamente). E tale simbolizzazione avviene proprio attraverso la parallela articolazione equivalenziale delle diverse dislocazioni, che in questo modo vengono a incarnare la *pura negatività*. A questo punto, ciò che sta dall'altra parte – ovvero la superficie mitica – si costituirà come il rovesciamento di questa pura negatività: la pienezza della società. Come dirà Laclau, se la dislocazione è temporalità (interruzione dello spazio), allora il mito non è che la sua spazializzazione. Avremo così, da una parte, una serie di elementi presentati come la pura temporalità, il non-

²⁰³ E questo non significa che non si dà, tra lo spazio mitico e lo spazio dislocato, alcun tipo di continuità. Piuttosto: che non si dà *in assoluto* alcuna continuità di tipo logico-deterministico. Sulla scia del «il n'y a pas de rapport sexuel» lacaniano, lo spazio mitico e lo spazio dislocato non possono essere sussunti sotto un medesimo terreno di rappresentazione giacché si dà tra loro una relazione di esclusione (una non-relazione), appunto. Nelle parole di Laclau: «there is no necessary relation between the dislocation as such (which, as we have seen, is pure *temporality*) and the discursive *space* that is to constitute its principle of reading and its forms of representation. [...] There is therefore no common measure between the dislocated structure and the discourse aiming to introduce a new order and a new articulation» (Laclau 1990: 65).

spazio; dall'altra, una serie di elementi che incarnano invece il puro spazio, il non-tempo. Laclau è chiaro su questo punto: ciò a cui il mito si oppone non è la strutturalità dell'ordine sociale dominante in quanto tale, ma i suoi effetti destrutturanti: «the mythical space is constituted as a critique of the lack of structuration accompanying the dominant order» (Laclau 1990: 62). Se così non fosse, se pensassimo lo spazio mitico come pura opposizione frontale a un ordine strutturale dominante, allora non saremmo lontani dal modello antinomico struttura/agente in cui si dà il duplice essenzialismo e dal lato del soggetto e dal lato della struttura: due identità compiute che si confrontano vicendevolmente.

Ed è proprio a questa altezza che la dimensione ideologica del mito può essere portata a galla.²⁰⁴ Essendo il mito quella formazione discorsivo-egemonica che esiste in quanto tentativo parziale di suturare-spazializzare uno spazio discorsivo disarticolato, essa non può non essere attraversata da *deformazioni* ideologiche. Essa è sempre scissa tra una dimensione letterale e una dimensione simbolica che la sovverte-deforma: i contenuti dei vari elementi differenziali che compongono la superficie mitica costituiscono, da una parte, la letteralità dell'ordine simbolico che si propone come alternativa allo spazio dislocato e, dall'altra, simbolizzano la pienezza della società e la pura spazialità (assenza di dislocazione). Lo stesso accade, ma con un segno valoriale opposto, per le dislocazioni alle quali si oppongono: anche queste sono scisse tra il loro contenuto letterale e la loro dimensione simbolica, la quale le accorpa in quanto incarnazione della pura negatività. Questa dimensione ideologica del mito è ciò che Laclau individua come la sua natura strettamente *metaforica*, dove «the metaphorical nature of the mythical space [...] stems from the fact that the concrete or literal content of myth represents something different from itself: the very principle of a fully achieved literality» (Laclau 1990: 62-3). Non a caso, Glynos descrive gli sviluppi teorici di Laclau in materia di ideologia come una *tropologia*, ossia una teoria (ontologica) dei processi retorici di sutura egemonica (cfr. Glynos 2001: 199).²⁰⁵ Difatti, il carattere metaforico-ideologico del mito è proprio ciò che

²⁰⁴ Bisogna precisare che Laclau non parla esplicitamente di “dimensione ideologica del mito”. Questa è una somma che, alla luce di quanto visto sinora, ci sembra sensato tirare. Infatti, il rapporto tra mito e ideologia viene affrontato in maniera frammentata nel corso di *New Reflections*, dando l'impressione che debba essere il lettore a fornire una visione sintetica e a ricomporre i diversi elementi.

²⁰⁵ Un esempio del consolidamento di questo approccio tropologico all'ideologia sono proprio gli articoli che compongono *The Rhetorical Foundations of Society*.

consente a Laclau di pensare il rapporto fra quest'ultimo e l'immaginario sociale. Mettendo a fuoco la questione da una posizione leggermente diversa, potremmo dire che la metaforizzazione è, in un certo senso, il perno teorico che permette a Laclau di smarcarsi dalle critiche di essenzialismo mosse al concetto di "immaginario sociale" di *Hegemony and Socialist Strategy*.

Nella sezione precedente non abbiamo mancato di osservare come il ricorso al concetto di "orizzonte di intelligibilità" in un contesto post-fondazionalista (e dunque non-essenzialista) potesse generare delle frizioni teoriche. Tuttavia, in una nota²⁰⁶ abbiamo ricordato che il carattere post-fondazionalista della teoria del discorso non vieta l'impiego di categorie afferenti all'ordine della totalità, implicando piuttosto una loro riformulazione. E questa riformulazione coinvolge la natura della totalità insieme al modo in cui essa opera nella storia. Nelle parole di Laclau: «The category of totality cannot be eradicated but that, as a failed totality, it is a horizon and not a ground» (Laclau 2005a: 71). In tal senso, l'immaginario sociale è definito da Laclau come un *orizzonte*, ossia come un limite assoluto (*absolute limit*) che struttura (in modo costitutivamente parziale) un campo di intelligibilità costituendo la condizione di possibilità discorsiva dell'emergere di ogni oggetto (cfr. Laclau 1990: 64). L'aggettivo "discorsivo" dovrebbe già suggerirne la sua natura fondamentale storica: ogni "limite assoluto" non è mai tale *già da sempre*, ma è sempre l'esito di processi articolatori – dunque discorsivi, egemonici, contingenti, storici. Ed è qui che entra in scena la dinamica ideologico-metaforica: è questa, precisamente, a spiegare il costituirsi di un immaginario – mettendone in evidenza, appunto, la sua radice discorsiva. In particolare, Laclau sostiene che l'immaginario sociale è l'esito di una *radicalizzazione* del carattere metaforico (e, per le ragioni poc'anzi esaminate, possiamo dire "ideologico") del mito. Come abbiamo detto, la metaforicità del mito è legata alla sua capacità di simbolizzare, attraverso il suo contenuto letterale, la pienezza stessa del sociale – il puro principio della spazialità – di fronte a un campo discorsivo dislocato. Ora, tale capacità implica che il carattere metaforico di una superficie mitica sia inversamente proporzionale alla sua letteralità: un potenziamento del suo carattere simbolico comporta un contestuale sbiadimento del suo contenuto

²⁰⁶ Cfr. infra, p. 77, n. 77.

letterale. Come in Gramsci una classe corporativa diventa egemonica non attraverso l'*imposizione* della sua visione del mondo alle classi subalterne (come nell'interpretazione di Poulantzas),²⁰⁷ bensì perché il contenuto della classe egemone si universalizza – viene, cioè, a sua volta modificato dal contenuto delle classi subalterne (e così abbiamo a che fare con la *produzione* di una nuova visione del mondo) –,²⁰⁸ allo stesso modo, nel suo farsi metafora di una pienezza assente, il mito è costretto a oltrepassare (indebolendolo) il suo contenuto letterale. Come chiarisce Laclau, in questo caso, il mito si comporta come una superficie di iscrizione (*surface of inscription*) per una pluralità di domande sociali frustrate. La sua capacità di metaforizzare il suo contenuto letterale (di rappresentare *la* pienezza od *ogni* pienezza possibile) dipende dalla sua capacità di presentarsi come *la* sutura del più ampio numero possibile di dislocazioni e, conseguentemente, dalla capacità di lasciarsi modificare-deformare *ideologicamente* dalla (e dunque modificare-deformare a sua volta *la*) relazione equivalenziale che esso articola (cfr. Laclau 1990: 63).²⁰⁹ Ciò comporta che a un'estensione della catena equivalenziale corrisponderà una radicalizzazione della dimensione metaforica del mito – o deformazione ideologica – e una contestuale rarefazione del suo contenuto letterale. È proprio nel momento in cui questa radicalizzazione prende il sopravvento che il mito si trasforma in un immaginario sociale, in un orizzonte o limite negativo.²¹⁰ In particolare, possiamo distaccare almeno due condizioni dell'emergere di un immaginario sociale: la prima è la sedimentazione del mito, la sua parziale riuscita nel tentativo di saturare uno spazio dislocato; la seconda (speculare) consiste nella sua capacità di incarnare la pienezza in quanto tale.

Muovendo da quest'ultima, possiamo dire che ne risulta il passaggio da una superficie mitica a un immaginario sociale nel momento in cui la prima si emancipa,

²⁰⁷ Vd. cap. 4, par. 4.4.3

²⁰⁸ È Laclau stesso a comparare il passaggio da mito a immaginario a quello da classe corporativa a classe egemonica (cfr. Laclau 1990: 64).

²⁰⁹ Per intenderci, alcuni esempi di miti sociali sono, per Laclau, lo Stato assistenziale in quanto risposta articolatoria alle dislocazioni prodotte dalla Grande Depressione degli anni Trenta o il discorso nazionalsocialista come risposta alla crisi economica degli anni Venti in Germania (cfr. Laclau 1990: 65-7).

²¹⁰ Esempi di immaginario sociale sono, invece, il millenarismo cristiano, le credenze illuministiche e positivistiche di progresso, la rappresentazione comunista della società, il giacobinismo. Ciò che essi hanno in comune è il fatto di essere modi di rappresentare la pienezza sociale (cfr. Laclau 1990: 64).

per effetto di processi equivalenziali, dal suo contenuto letterale per diventare, non più un oggetto tra gli altri, ma un puro orizzonte. Nelle parole di Laclau:

«it only needs other dislocations and demands to be added to the fullness that the mythical space must represent for the metaphorical moment to become autonomous from the literality of the original dislocation, and for the mythical space to be transformed into an imaginary horizon» (Laclau 1990: 64).

Ciò significa che l'*ideologico* attraversa ogni mito e immaginario sociale. Nella misura in cui costituisce l'insieme delle operazioni *tropologiche* di chiusura discorsiva di una serie di elementi differenziali attorno a un punto nodale-significante vuoto, l'*ideologico* coincide con il processo stesso di metaforizzazione; *ergo* coincide con i processi di deformazione (retorico-metaforici) che presiedono alla formazione di una superficie mitica, nonché il processo stesso attraverso il quale questa si consolida in un immaginario sociale. In un'altra sede, Laclau afferma in modo assai più eloquente:

«Any “closure” is necessarily tropological. This means that those discursive forms that construct a horizon of all possible representation within a certain context, which establish the limits of what is “sayable” are going to be necessarily figurative. They are, as Hans Blumenberg called them, “absolute metaphors”, a gigantic *as if*. This closing operation is what I would still call *ideological* which, in my vocabulary, as should be clear, has not the slightest pejorative connotation» (Laclau 2007: 114).

Ma il processo di chiusura è ideologico non semplicemente perché, in quanto tropologico, comporta una deformazione. Ogni chiusura è tale anche perché, in quanto tentativo di spazializzare un terreno dislocato-temporalizzato, il suo successo (sempre parziale) dipende dalla sua capacità di occultare le tracce della contingenza dalla quale promana. Come leggiamo in *New Reflections*: «in order to establish itself as the source of all positivity, it [il mito] must rub out the contingent traces of its “ignoble” beginnings» (Laclau 1990: 69). Ed eliminare le tracce di contingenza equivale a

eliminare le tracce politiche della sua costituzione, ovvero il processo di esclusione antagonista che ne è alla base. Abbiamo visto, infatti, che, per Laclau, al processo di istituzione del sociale deve fare seguito quello della sua cristallizzazione o sedimentazione. Vale a dire: il processo di naturalizzazione attraverso il quale qualcosa di contingentemente istituito (mediato) presenta se stesso come una pura presenza (un'oggettività o letteralità) depurata dai processi di mediazione che ne sono alla base. È in questo senso che Laclau afferma, in maniera apparentemente paradossale, che ogni vittoria politica è equivalente alla cancellazione della natura politica delle pratiche sulle quali tale vittoria si fonda (cfr. Laclau 1990: 68). È in questo senso che, come accennavamo prima, l'ideologico si muove nella tensione costante tra politico e sociale. Riprendendo l'esempio della lotta femminista (cfr. infra, p. 200), la lotta ideologica per la costruzione dell'oggettività sociale appartiene all'ordine del "chiamare le cose con il loro vero nome". Vale a dire, l'ordine del presentare un'immediatezza fuori dalle mediazioni discorsive (dunque il carattere politico) che segnalano le condizioni di possibilità-impossibilità che ne fanno da sfondo: il negativo, la dislocazione, la contingenza radicale. In tal senso, la dimensione fantasmatica non si limita semplicemente a occultare il carattere storico-contingente di una data formazione discorsiva (non si tratta di una *conditio sine qua non*), quanto la costitutività stessa della dislocazione: il fatto scabroso che la società è da ultimo impossibile.

Capitolo 6

La dimensione ideologica del discorso sulla “fine dell’ideologia” (1955-1967): un caso di studio

6.1 Premessa

Dopo aver esaminato i fondamenti di una teoria discorsiva dell’ideologia, nel presente capitolo tenteremo di far dialogare tali presupposti teorici con un caso empirico che può, a nostro avviso, esemplificare il discorso sulla *fine dell’ideologia*. La scelta è motivata da due ragioni: oltre che dalla profonda connessione fra questo discorso e alcuni dei temi più caldi e dibattuti della teoria del discorso (quelli dell’antagonismo sociale e del populismo *in primis*) e da alcune questioni sollevate dallo stesso discorso sulla fine dell’ideologia. Per fare riferimento alla prima delle due ragioni, possiamo evocare il legame tra il suddetto discorso e l’immaginario post-politico. È Mouffe stessa ad accennare a un legame di parentela fra i due nel suo *On the Political* allorché afferma:

«The post-political perspective [...] finds its sociological bearings in a picture of the world first elaborated by a variety of theorists who in the early 1960s announced the coming of a ‘post-industrial society’ and celebrated “the end of ideology”» (Mouffe 2005: 35).

Allo stesso modo, alcune ricerche di storia intellettuale (parte delle quali sono state riprese dal gruppo di ricerca *Populismus*, legato alla Scuola di teoria del discorso di Essex) hanno mostrato come buona parte degli slittamenti semantici del termine “populismo” siano da ricondurre al secondo dopoguerra e, in particolare, ad alcuni dei teorici della fine dell’ideologia (cfr. Houwen 2011; Jäger 2016; Stavrakakis 2017). Più in generale, non mancano i riferimenti critici di Laclau al discorso post-ideologico nel corso della sua produzione (cfr. Laclau 1990: 83-4; 2014: 36). Tuttavia, l’attenzione di Laclau (e, a suo modo, anche di Mouffe) è rivolta alla rinascita (dopo una parentesi che va dalla fine degli anni Sessanta alla fine degli anni Settanta) dei dibattiti sulla fine dell’ideologia negli anni Ottanta e Novanta (ad opera dei sociologi Ulrich Beck, Anthony Giddens e del politologo Samuel Huntington), o sulla fine della storia (ad opera di Francis Fukuyama).²¹¹ Nel tenere conto di questi riferimenti critici, il presente capitolo si concentrerà, più in particolare, sull’emergere della *fine dell’ideologia* intorno alla metà degli anni Cinquanta, ovvero nel contesto delle attività culturali patrocinate dal *Congress for Cultural Freedom* (da ora in poi CCF). Prenderemo in esame un *corpus* di testi riconducibili a tre sociologi statunitensi a quali si attribuisce la formulazione e la popolarizzazione – a partire, appunto, dalla loro esperienza nel CCF – del tema della fine dell’ideologia. Si tratta di Edward Shils, Daniel Bell e Seymour Martin Lipset. In questo esame, non intendiamo occuparci di una ricostruzione esclusivamente concettuale. Il nostro è, piuttosto, un tentativo di rimarcare gli aspetti performativi e/o funzionali del discorso sulla *fine dell’ideologia*, a partire dall’apparato teorico discusso nei capitoli precedenti. In particolare, proviamo

²¹¹ Per quanto concerne Fukuyama, la tesi della “fine della storia” trova la sua gestazione in una lezione tenuta da quest’ultimo presso l’Università di Chicago durante l’anno accademico 1988/1989, successivamente pubblicata sotto forma di articolo con il titolo *The End of History?* (1989) e, dopo tre anni, confluita nell’opera *The End of History and the Last Man* (1998). Per quanto concerne Beck e Giddens, il riferimento è alla loro teoria della “modernizzazione” riflessiva, esposta in un volume a sei mani scritto assieme a Scott Lasch e dal titolo *Reflexive Modernization* (1994), nel quale si sostiene che, con l’intensificarsi della modernizzazione, si assiste al declino delle forme tradizionali prassi politica. Tesi più diffusamente sostenuta da Giddens in una serie di lavori: *Beyond Left and Right* (1994), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy* (1998) e *The Third Way and its Critics* (2000). In questo elenco bisogna aggiungere anche *The Clash of Civilizations* di Huntington (1996), nonché l’articolo che lo precede: *The Clash of Civilizations?* (1993). In essi, Huntington evidenzia come, in virtù della perdita di rilevanza delle classiche distinzioni politiche, i fattori culturali diventano il nuovo criterio attraverso il quale organizzare i diversi paesi. In tutti i casi appena menzionati assistiamo. Per un esame accurato delle posizioni di Fukuyama, Giddens (e Beck) e Huntington, vd. Daniel Strand (2016: 187-299). Il lavoro di Strand è, per quanto ne sappiamo, il primo sistematico tentativo di analizzare comparativamente il discorso sulla *fine dell’ideologia* degli anni Cinquanta-Sessanta e la ripresa dei tali dibattiti negli anni Ottanta-Novanta.

a sostenere e a sviluppare (almeno in parte) l'ipotesi secondo la quale il discorso sulla *fine dell'ideologia* può essere interpretato come una *superficie mitica*,²¹² vale a dire come *una* risposta discorsiva alle *dislocazioni*²¹³ del secondo dopoguerra.²¹⁴

Il nodo teorico intorno al quale ruotano le analisi che seguono riguarda la dimensione ideologica (nel senso delineato nelle sezioni precedenti, vd. cap. 5) del discorso sulla fine dell'ideologia. Difatti, esiste un discreto accordo nel considerare (in modo solo apparentemente paradossale) il discorso sulla *fine dell'ideologia* come una forma di ideologia politica. In questo senso, è emblematico sottolineare la sua inclusione all'interno dello *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (cfr. Brick 2013). Pur collocandosi all'interno di questa consolidata tradizione, proponiamo un modo diverso di interpretare il carattere ideologico del discorso sulla fine dell'ideologia. L'interrogativo di partenza è il seguente: in che misura possiamo affermare che il discorso sulla *fine dell'ideologia* è un discorso ideologico? Nel rispondere, prenderemo come punto di riferimento la tesi difesa da Giles Scott-Smith nel suo *Politics of Apolitical Culture: la fine dell'ideologia* costituirebbe il contrappeso ideologico del blocco atlantico e, in questo modo, contribuirebbe a cementare (in senso gramsciano) l'egemonia statunitense nel secondo dopoguerra (cfr. Scott-Smith 2002a; 2002b).

6.1.1 *Atlantismo ed egemonia statunitense nel secondo dopoguerra: prospettive teoriche*

Conviene prendere le mosse dal problema che Scott-Smith solleva rispetto alla possibilità di parlare, in termini gramsciani, di "egemonia statunitense". Un tale tentativo non può non confrontarsi con il cosiddetto «*paradosso americano*», ossia con il problema di un'egemonia "senza" sovrastruttura.²¹⁵ Ancora meglio, come segnala

²¹² La scelta del corsivo per "*fine dell'ideologia*" serve appunto a rimarcare il suo carattere di "ideologema".

²¹³ Sul concetto di "dislocazione" rimando al cap. 2, par. 2.3.

²¹⁴ Per un'interpretazione analoga – sviluppata, però, secondo coordinate teoriche differenti – si vedano le lezioni di Massimo Mastrogregori tenute presso l'Università di Roma "La Sapienza" nell'anno accademico 2005/2006 dal titolo *Politica e cultura: gli intellettuali, la CIA e la "guerra fredda culturale" (1948-1968)*, e pubblicate in Mastrogregori (2006).

²¹⁵ Si tratta di un'idea assai diffusa nella storia del pensiero politico europeo, e la cui genealogia qui ci sfugge. Un esempio di questo "paradigma" lo troviamo anche in un altro esponente della *fine*

Giorgio Baratta commentando Gramsci, con il fatto che «l'evidente debolezza sovrastrutturale dell'americanismo [...] si dimostra come un limite funzionale alla forza strutturale dell'americanismo» (Baratta 2004: 30). Se prendiamo in considerazione, nella dinamica dei *rapporti di forze* (vd. cap. 4, par. 4.4.3), il passaggio dal momento corporativo a quello propriamente politico-egemonico in cui viene cementato un blocco storico sulla base di una sintesi morale-intellettuale (il momento propriamente egemonico), sembra legittimo concludere con Robert Bocoock che gli Stati Uniti, in assenza di «intellettuali tradizionali» e di un «patrimonio culturale» paragonabile a quello europeo (cfr. Gramsci 1975: 481), non possono offrirsi come guida “egemonica” del mondo occidentale (cfr. Bocoock 1986: 46). Di fronte a questa *impasse*, il percorso sembra biforcarsi: o si accetta la debolezza sovrastrutturale degli Stati Uniti e si analizza la sua “egemonia” (un’egemonia *sui generis*, se letta con occhi europei) in termini puramente economico-militaristi, lasciando uno spazio marginale agli aspetti più propriamente “sovrastrutturali”; oppure si sostiene che esiste un livello sovrastrutturale dell’egemonia economico-militare statunitense (dunque un’egemonia familiare all’osservatore europeo) e si portano a galla dati inediti rispetto alla tesi precedente. Esattamente in quest’ultima direzione si muove la proposta di Scott-Smith, il quale – divincolandosi dagli approcci ortodossi, nei quali l’egemonia statunitense è intesa in termini prettamente economico-militari –²¹⁶ si concentra sugli elementi, per così dire, sovrastrutturali dell’egemonia statunitensi, identificando nel discorso sulla fine dell’ideologia e nel tipo di cultura foraggiato dal CCF la visione del mondo (il momento ideologico, direzione morale-intellettuale) che cementa il blocco atlantico precedentemente fondato su motivi prevalentemente militari ed economici (cfr. Scott-Smith 2002a: 1-10). Difatti, «[t]o consider the CCF as a hegemonic institution in the Gramscian sense requires that it should have provided an ideology which connected to

dell’ideologia Raymond Aron (sul quale, tuttavia, non ci soffermeremo in questo lavoro). Nel suo *L’Opium des intellectuels* egli afferma: «The “American way of life” is the negation of what the European intellectual means by the word ideology. Americanism does not formulate itself as a system of concepts or propositions; [...] it combines respect for the constitution, homage for individual initiative, a humanitarianism inspired by strong but vague beliefs which are fairly indifferent to the rivalries between the Churches [...], the worship of science and efficiency. It does not involve any detailed orthodoxy or official doctrine» (Aron [1955] 1962: 296).

²¹⁶ Sul dibattito sorto nel seno delle relazioni internazionali intorno ai problemi dell’economia politica e dell’egemonia statunitense nel XX secolo, vd. Mark Rupert (1990; 1995: 1-38). In tal senso, un punto di riferimento per quanto concerne l’approccio “gramsciano” alle relazioni internazionali è Robert Cox (1981).

prime economic interests and which could claim normative status» (Scott-Smith 2002a: 138; cfr. 2002b).

A partire dalla teoria post-strutturalista del discorso ci pare possibile intravedere una terza possibilità affiancarsi alle due appena considerate. Come abbiamo visto, per Laclau l'ideologico abbraccia il complesso dei processi di surdeterminazione legati al momento di sutura egemonica. Tuttavia, come abbiamo mostrato nella sezione precedente, tale momento di chiusura non è svolto (in maniera esclusiva) da una "visione del mondo" intesa come un sistema di credenze, bensì da punti nodali-significanti vuoti investiti di un valore universale. Ciò che ci interessa sottolineare è che tali punti nodali non sono "idee" nel senso tradizionale del termine, bensì elementi (o complessi di elementi) discorsivi, ossia pratiche tanto materiali quanto concettuali investite di un particolare valore simbolico (il valore ideologico di sutura) (cfr. Norval 1990: 140). In tal senso, la visione del mondo gramsciana (il momento morale-intellettuale) è letta da Laclau più nel senso della "forma di vita" wittgensteiniana che non nel senso di una "rappresentazione della realtà" intellettualmente organizzata. Ciò comporta che il momento ideologico (il momento della sutura egemonica, dunque) possa esistere anche in assenza di un sistema di idee coerenti o di un "patrimonio intellettuale" (nel senso in cui Gramsci intendeva ciò che era proprio della storia europea ed era assente, invece, nel fenomeno dell'americanismo).²¹⁷ Su questa convinzione sembra fondarsi anche la lettura proposta da Jacqueline McGlade la quale, interrogandosi sulla natura dell'"americanizzazione" dell'Europa nel secondo dopoguerra, apre il seguente bivio: si tratta di un'ideologia o di un processo? La scelta ricade su quest'ultimo, giacché l'evidenza sembra mostrare che non si dà il caso che «government and business groups shared a common sets of beliefs which led to the formation of a single "model" for US foreign economic leadership and expansion in the early cold war era» (McGlade 2004: 74).

Per le ragioni evidenziate nel capitolo precedente, ammesso che l'ideologia non possa essere relegata a una particolare topografia del sociale (nel senso che l'ideologia

²¹⁷ Per un'analisi di americanismo (e fordismo) in Gramsci, vdd. il Giorgio Baratta (2004) e Marcello Montanari (2002).

non è relegata solamente alla sfera “intellettuale”) e dunque a un suo livello (quello sovrastrutturale), essa potrebbe essere rintracciata, più in generale, in quelle pratiche sociali che, svolgendo una funzione articolatoria, contribuiscono alla costruzione di una centralità egemonico-discorsiva. In tal senso, il legame tra aspetti intellettuali e ideologia, cessando di essere un legame di pura identificazione, può essere mantenuto nella misura in cui le operazioni propriamente intellettuali vengono riconosciute nella loro dimensione *performativa*. Ossia possiamo legare ideologia e “idee” proprio perché è tramite le idee che (in parte) una centralità egemonica viene prodotta. I discorsi “intellettuali” (nel senso *tradizionale*) continuano a essere una fonte preziosa per l’analisi delle ideologie, ma non perché esauriscano l’ideologico, bensì perché è *in parte* attraverso essi (e in essi) che determinati elementi discorsivi vengono investiti di un valore ideologico.²¹⁸ In quest’ottica, la dimensione ideologica si configura come quella carica *spettrale* che un determinato *momento* (o un complesso di *momenti*) detiene non in sé, ma in virtù della relazione che esso intrattiene con una serie di altri *momenti* all’interno di un determinato intreccio discorsivo – e che la produzione intellettuale *contribuisce* a costruire (oppure si limita a registrare).²¹⁹

Ora, se questa ipotesi non viene considerata da Scott-Smith è anzitutto perché il suo impianto teorico mantiene salda una rappresentazione topografica dello spazio sociale. Questo risulta evidente allorché, chiarendo il ruolo del CCF nella diffusione del discorso sulla fine dell’ideologia, afferma:

«The Congress is therefore understood here (as it was by its founding personnel) as the cultural–intellectual equivalent of the political economy of the Marshall Plan, its goals in the sphere of culture and ideas being complementary with the Economic Recovery Program’s socio-economic and political aims» (Scott-Smith 2002a: 2).

²¹⁸ “In parte” perché riteniamo esistano altri modi di costruire un elemento al di là di una sua esplicita “giustificazione” intellettuale. E con questo non vogliamo dire che una concezione discorsiva dell’ideologico non coinvolga le idee.

²¹⁹ Sul concetto derridiano di “spettralità” nel contesto della teoria del discorso, si veda Laclau ([1995] 1996c: 66-83).

Certamente quella di Scott-Smith è una topografia che si congeda tanto da un rigido epifenomenismo quanto da una concezione riduzionistica di classe della sovrastruttura. Rispetto a quest'ultimo punto – e proprio rievocando la decostruzione dell'essenzialismo di classe di Laclau e Mouffe –, Scott-Smith si pone questa domanda: chi è il soggetto dell'egemonia? A suo giudizio, questo interrogativo ne chiama in causa subito un secondo: quanto rigida dovrebbe essere la nostra concezione di classe (cfr. Scott-Smith 2002a: 7-8)? Il carattere transnazionale del suo oggetto di studio lo spinge a enfatizzare, sulla scorta dei lavori di Stephen Gill (1990) e Kees van der Pijl (1979; 1984: 1-34; 1998), il carattere composito della “classe” egemonica, oltre che al suo processo di costruzione.²²⁰ Ma il suo sforzo si concentra, più specificamente, sulla formazione e composizione di ciò che egli definisce “élites atlantiche” (*Atlanticis élites*), ovvero quegli agenti sociali determinanti nella costruzione di un blocco atlantico in cui il carattere di “classe” sembra venire meno.²²¹ In quest'ottica, l'atlantismo viene a coincidere con: «the creation of a solid consensus among the elites in Europe and the USA that worked towards first the acceptance of an American role in European affairs, and then its solidification» (Scott-Smith 2002a: 78).

Certamente l'ideologia non può corrispondere, secondo le sue coordinate, a interessi di classe pre-costituiti. Piuttosto, per Scott-Smith l'atlantismo non è che l'intreccio di interessi economici, militari, politici e culturali che si esprime nella profonda interazione e mobilità tra il personale rappresentativo dei diversi gruppi dominanti nelle varie sfere del sociale (economica, politica, ideologico-intellettuale).²²² Ciò che emerge è comunque una divisione del sociale in livelli o sfere

²²⁰ Sul processo di costituzione di soggettività di classe in un'ottica transnazionale, vd. anche la prefazione all'edizione del 2012 di *The Making of an Atlantic Ruling Class* di van der Pijl (1984: viii-xviii).

²²¹ Si consideri, ad esempio, l'approccio di Scott-Smith allo studio della CIA: «It is therefore better, in this sense, to see the early CIA not as a fraction of the dominant class but as an element within the power elite who were able to occupy and expand a particular field of US foreign policy: intelligence and covert operations. That the CIA was acting in support of a particular socio-economic system and its extension to Western Europe, as exemplified by the Marshall Plan, there should be no doubt. But a rigid class-based analysis would obscure both the semi-autonomous functioning of the Agency, and also the essential opportunism that was apparent in this situation, an *opportunism* which went alongside the more planned and coherent elements of post-war American hegemony in the political-economic-military fields» (Scott-Smith 2002a: 80-1).

²²² Si consideri l'analisi del rapporto tra i membri del CCF e, ad esempio, i membri del gruppo Bilderberg (cfr. Scott-Smith 2002a: 77-78).

letta a partire dall'autonomia relativa dell'istanza sovrastrutturale e dall'idea della dinamicità del confine tra struttura e sovrastruttura. Scrive Scott-Smith:

«ideology is not a simple representation of ruling class interests. While the development of ideas is related to material conditions and class interests, it is wrong to assume that these factors therefore determine all possibilities outright. There are too many contingencies involved for this to be the case. Ideology should be related, but not solely, to the social forces that arise from a particular economic structure. This is the semiautonomy of the cultural realm»
(Scott-Smith 2002a: 8).

Lasciando da parte la questione del soggetto egemonico, ciò che in questa sede ci interessa rimarcare è precisamente la rappresentazione topografica del sociale che, seppure apparentemente complicata dai concetti di “autonomia relativa” e di “mobilità dei confini delle sfere”, non viene mai posta in questione. Adottando la formazione discorsiva come unità di analisi, è possibile tentare un'interpretazione alternativa, mostrando come il livello ideologico non si dia semplicemente attraverso il consenso intellettuale canalizzato dal CCF, ma si produca già in quella che Scott-Smith considera la “sfera” economica. Prendiamo allora in considerazione i processi economici, rispetto ai quali il discorso sulla *fine dell'ideologia* – nella ricostruzione di Scott-Smith – rappresenta la controparte ideologica: il piano Marshall.

Diversi studi (incluso quello di Scott-Smith) hanno evidenziato in modo più o meno esplicito gli aspetti politico-ideologici necessari alla realizzazione dell'European Recovery Program (ERP) (cfr. Carew 1987; Hogan 1987; Rupert 1990; Scott-Smith 2002a: 33-57; Weiler 1981). Anthony Carew, ad esempio, ha ampiamente mostrato come uno degli effetti principali del piano Marshall sia stata una polarizzazione del movimento operaio attraverso l'isolamento delle forze estremiste e il consolidamento di una forza moderata attorno al significant vuoto “produttività” (cfr. Carew 1987). Di fronte a una dislocazione quale quella sperimentata dagli Stati europei all'indomani della guerra, il successo nel presentare l'incremento della produttività industriale (secondo il modello di produzione di massa statunitense, ciò che alcuni studiosi

definiscono “corporatismo”)²²³ come metafora della società stabile (come metafora di una società che ha superato le sue dislocazioni) è lungi dall’essere il frutto di meccanismi “puramente” economici.²²⁴ Difatti, proprio l’estendere il modello statunitense di produttività oltre il suo significato letterale sino a farlo coincidere con la via privilegiata per il superamento della dislocazione del secondo dopoguerra – ciò che Laclau indica come la sua volontà-di-totalizzazione (*will to totality*) – costituisce l’elemento ideologico per eccellenza. E questo (ci permettiamo di ripeterlo ancora) è indipendente dalla verità o falsità (o, se si preferisce, efficacia o inefficacia) del modello di produzione statunitense rispetto alla sua capacità di colmare una dislocazione. E questo non solo perché, a partire dalla teoria del discorso, il criterio epistemologico non costituisce una condizione né sufficiente né necessaria dell’ideologico (cfr. Glynos 2021: 100-1). Bensì perché ideologica non è semplicemente l’idea che sostiene l’universalità della produttività, ma anche il complesso delle pratiche in cui questa “politica della produttività” viene a presentarsi come metafora della fine della dislocazione.

In quest’ottica, possiamo intendere l’atlantismo come un profondo intreccio di processi discorsivi²²⁵ nel cui seno possiamo collocare l’operato del CCF in quanto apparato egemonico. Come mostreremo nel corso del capitolo, tale operato coincide con la produzione di un largo consenso intorno a una particolare rappresentazione della società che risponde al nome di “fine dell’ideologia”. Data l’intima connessione tra il discorso sulla fine dell’ideologia e il CCF, prima di esaminare i contenuti del primo è opportuno collocare storicamente l’ultimo.

²²³ Sul concetto di “corporatismo (liberale)”, vd. Ellis Hawley (1978).

²²⁴ Difatti, il fatto stesso che il discorso della produttività si regga sull’esclusione del radicalismo politico (identificati a loro volta con le cause della dislocazione) ci suggerisce che siamo di fronte: siamo di fronte a processi articolatori (e dunque riconducibili all’ordine del politico). Sull’idea di “politica della produttività” (*politics of productivity*), vd. Charles Maier (1977).

²²⁵ Mutuo l’idea di intreccio di processi discorsivi dall’idea di “articolazione di discorsi” di Mouffe (1993: 42).

6.2 Le origini del CCF e la guerra fredda culturale: alcune coordinate

6.2.1 *Le conferenze sovietiche per la pace e la risposta atlantica: il CCF*

Come segnala Job L. Dittberner, la nascita del CCF affonda le proprie radici nelle cosiddette “battaglie delle conferenze per la pace” che affollano la prima fase della Guerra fredda. Si tratta di uno scontro culturale avvenuto *sotto e per* il significativo “pace” tra il comunismo sovietico e gli Stati Uniti attraverso la mobilitazione di apparati egemonici (cfr. Dittberner 1979: 104-110). Tale clima è suggestivamente catturato dal seguente passaggio tratto da un articolo pubblicato dal *Newsweek* nell’aprile del 1949: «“Peace” was a fighting word. Everyone was for it, naturally, just as everyone was against the man-eating shark. The trouble was that it didn’t mean the same thing in Russian that it did in English» (cfr. Lieberman 2000: 61). In quest’ottica, il significativo “pace” costituisce un esempio calzante di ciò che Laclau e Mouffe indicano con “significante fluttuante” (vd. cap. 4, par. 4.4.2): un significativo (in questo caso tendenzialmente vuoto) conteso fra due catene discorsive in lotta per la *fissazione* del suo significato. E un ruolo cruciale in queste operazioni articolatorie lo hanno svolto una serie di eventi culturali patrocinati da ambo i lati della cortina di ferro.

Da un lato, una campagna di pace a guida sovietica, il Movimento Comunista per la Pace (la cosiddetta “Lotta per la pace in tutto il mondo”), è stata condotta attraverso una serie di congressi internazionali tra 1948 e 1956. Dall’altro, una risposta filo-atlantista si solleva a partire dal 1949 sotto l’unione dei significanti “pace” e “libertà” (cfr. Johnston 2008: 259).²²⁶ Intorno alla fine degli anni Quaranta, la narrativa dell’URSS comincia a sposare la causa della pace come “ancella” del cambiamento radicale e dell’emancipazione in contrapposizione al capitalismo guerrafondaio statunitense (cfr. Roberts 2014: 391-93). In particolare, di questo compito si fece carico il neonato Cominform, succeduto al Comintern (quest’ultimo sciolto nel 1943) nel settembre del 1947. Si tratta di una strategia che guadagnò un certo successo, almeno

²²⁶ Non bisogna trascurare l’importanza del significativo “libertà”, poiché conferisce specificità al tipo di pace a cui mirava l’atlantismo. In effetti, secondo un giudizio all’epoca diffuso nel fronte filo-atlantista, l’Unione Sovietica non era in grado di fornire il tipo di pace che gli “uomini liberi” cercano – ossia la “vera pace” – poiché un’ipotetica pace sovietica, sebbene in grado di porre fine ai conflitti internazionali, non sarebbe altrettanto capace di garantire le libertà individuali. O meglio, sarebbe in grado di fornire una pace solo a discapito della libertà (cfr. Greenlaw 1954: 100).

nella misura in cui permise al discorso comunista di acquisire una certa *presa* sul significante “pace”. Difatti, come ricorda Robbie Lieberman, sul finire degli anni Quaranta, negli Stati Uniti l’attivismo pacifista – proprio in seguito ai primi congressi internazionali di pace a guida sovietica – era divenuto sinonimo di propaganda comunista (cfr. Lieberman 2000: 57-8). La prima di queste conferenze internazionali di pace a guida comunista, il Congresso Mondiale degli Intellettuali in Difesa della Pace, si tenne a Breslavia (Polonia) dal 25 al 28 agosto 1948, su iniziativa degli intellettuali comunisti di Francia e Polonia.²²⁷ Pur comprendendo esponenti non-comunisti, il clima generale era caratterizzato da un marcato anti-americanismo. Al suo interno, i partecipanti approvarono un manifesto e istituirono un organo internazionale con sede a Parigi, la Segreteria internazionale di coordinamento degli intellettuali per la pace (cfr. Roberts 2014: 324; Lieberman 2000: 58). Il compito della Segreteria era quello di continuare l’attività intellettuale in favore della pace. Difatti, nel febbraio 1949 i suoi membri si riunirono nella capitale francese annunciando una serie di eventi, tra i quali figurano la Conferenza Culturale e Scientifica per la Pace Mondiale prevista per il marzo 1949 all’Hotel Waldorf-Astoria di New York²²⁸ e il Congresso Mondiale dei Partigiani della Pace di Parigi di aprile. E sarà proprio la Conferenza del Waldorf a giocare un ruolo cruciale nella mobilitazione di una risposta filo-atlantista, la quale sfocerà appunto nell’istituzione del CCF come controcanto anti-comunista.

Un dibattito sulle sue origini e gli scopi della Conferenza di New York coinvolse giornali, intellettuali, finanche lo stesso Dipartimento di Stato. L’opinione più diffusa interpretava l’evento come parte della cosiddetta “offensiva comunista della pace”, ravvisando in essa un’azione prevalentemente sovversiva (cfr. Lieberman 2000: 65). Ed è proprio questa lettura della Conferenza del Waldorf a consegnargli un

²²⁷ In realtà, come indica Scott-Smith, prima della conferenza di Breslavia, tra le attività in favore della pace a guida comunista bisognerebbe menzionare il Congresso degli scrittori tedeschi tenutosi a Berlino nell’ottobre del 1948 (cfr. Scott-Smith 2002a: 87).

²²⁸ Come mostra lo studio di Robbie Lieberman, nonostante l’annuncio da parte della Segreteria internazionale, con buona probabilità la Conferenza del Waldorf non rientra nella cosiddetta “Lotta per la pace in tutto il mondo” a direzione sovietica. Mancano infatti prove certe della sua connessione con Mosca (cfr. Lieberman 2000: 59 e sgg.). Tuttavia, il suo rilievo dipende (come vedremo a breve) dalla sua ricezione nell’opinione pubblica statunitense dell’epoca, la quale – come attesta Lieberman stesso – è stata per lo più concorde nell’interpretare la conferenza del Waldorf come un’iniziativa a guida sovietica.

ruolo di rilievo nella storia della CCF. Infatti, nella misura in cui venne percepita come un'azione sovversiva nel cuore dell'Occidente capitalista, essa suscitò la reazione di un gruppo di intellettuali anticomunisti – fra i quali figurano i filosofi Sidney Hook e Dwight MacDonal, la scrittrice Mary McCarthy e il compositore Nicolas Nabokov – , i quali decisero di fondare l'associazione Americani per la Libertà Intellettuale (cfr. Coleman 1989: 5-6; Miller Harris 2016: 54-6). La prima iniziativa fu l'organizzazione di una contro-conferenza simultanea a quella del Waldorf che ottenne il supporto di una serie di intellettuali anticomunisti. Questa iniziativa attirò l'attenzione di Michael Josselson, all'epoca membro del Dipartimento di Stato degli Stati Uniti e successivamente (dall'autunno del 1949) primo agente berlinese dell'Office for Policy Coordination della CIA. Dopo aver assistito all'iniziativa, infatti, dirà al suo amico Nabokov della necessità di organizzare qualcosa “analogo” alla contro-conferenza del Waldorf-Astoria a Berlino (cfr. Warner 1995: 93). Si tratta di una figura chiave nello sviluppo del CCF. Come segnala Sarah Miller Harris, l'esigenza di formare una controffensiva anti-comunista era percepita come un'esigenza tanto da una grossa fetta gruppo degli intellettuali anticomunisti europei e statunitensi, quanto dallo stesso Office for Policy Coordination della CIA (cfr. Miller Harris 2016: 61-5). Difatti, sarà proprio Josselson a mediare tra le iniziative anti-comuniste e anti-totalitarie degli intellettuali statunitensi ed europei e la CIA. In particolare, la proposta di un evento anti-comunista a carattere internazionale da tenersi a Berlino ovest (analogo alla contro-conferenza del Waldorf-Astoria) venne avanzata, nell'agosto del 1949, dal fondatore della rivista *Der Monat* Melvin J. Lasky assieme a due ex-comunisti, Franz Borkenau e Ruth Fisher.²²⁹ Josselson, in contatto con Lasky, contribuirà in modo fondamentale alla realizzazione dell'iniziativa tramite la mobilitazione di finanziamenti sotto copertura da parte della CIA.²³⁰ L'incontro fra questi due fronti dà

²²⁹ Così Fisher descrive la sua idea in una lettera destinata a un amico: «I think we talked about this plan already during my last stay in Paris, but I have now a much more concrete approach to it. I mean, of course, the idea of organizing a big Anti-Waldorf-Astoria Congress in Berlin itself. It should be a gathering of all ex-Communists, plus a good representative group of anti Stalinist American, English, and European intellectuals, declaring its sympathy for Tito and Yugoslavia and the silent opposition in Russia and the satellite states, and giving the Politburo hell right at the gate of their own hell» (cfr. Warner 1995: 92).

²³⁰ Per quanto concerne i finanziamenti segreti della CIA alle attività del CCF, vd. Werner (1996: 92), Stonor Saunders (1999: 20 e sgg.) e Scott-Smith (2002a: 123 e sgg.).

così vita al CCF, la cui conferenza inaugurale si terrà a Berlino ovest dal 26 al 29 giugno 1950, a poche ore di distanza dallo scoppio della Guerra di Corea.

Si tratta della prima offensiva filo-atlantista in grado di compattare, sotto un unico fronte, una forza anticomunista. Così lo storico Peter Coleman descrive i suoi partecipanti:

«[a]lmost all the participants were liberals or social democrats, critical of capitalism and opposed to colonialism, imperialism, nationalism, racism, and dictatorship. They supported freedom of thought and the extension of the welfare state» (Coleman 1989: 21).

Si trattava di filosofi, storici, scrittori, sindacalisti, politici e artisti prevalentemente europei e statunitensi (con l'eccezione di un delegato dall'America Latina e uno dall'Asia).²³¹ Il congresso inaugurale si concluse con la pubblicazione di un manifesto redatto dallo scrittore Arthur Koestler. Si tratta di un testo anti-comunista, anti-fascista e anti-neutralista²³² articolato in quattordici punti in cui viene rivendicata l'indipendenza degli intellettuali dalle autorità politiche e proclamata la necessità di difendere la libertà contro i suoi nemici.²³³ Nell'autunno del 1950 venne così a formarsi un Comitato esecutivo per il proseguimento delle attività composto da sette membri fissi e altri sette sostitutivi: Koestler, il sindacalista leader dell'American Federation of Labor (AFL) Irving Brown, lo storico Eugen Kogon, gli scrittori Denis de Rougemont – che ne era il presidente – e David Rousset, lo scrittore Ignazio Silone, il poeta e giornalista Stephen Spender;²³⁴ ai quali si affiancano, come membri sostitutivi, il segretario del Partito laburista norvegese Haakon Lie, il sociologo Raymond Aron, il leader del Partito socialdemocratico tedesco (SPD) Carlo Schmid,

²³¹ Per una rassegna dei principali partecipanti vd. Coleman (1989: 15-32)

²³² Come attesta il dodicesimo punto del Manifesto di Berlino, sebbene il neutralismo non sia immediatamente sovrapponibile ai “nemici della libertà” (totalitarismi), a esso viene riservato un giudizio altrettanto severo: «We hold that indifference or neutrality in the face of such a challenge amounts to a betrayal of mankind and to the abdication of the free mind. Our answers to this challenge may decide the fate of man for generations» (Coleman 1989: 251).

²³³ Una versione del manifesto può essere consultata in Coleman (1989: 249-251), nella cui opera si trovano peraltro gli elenchi degli eventi sponsorizzati dal CCF, delle istituzioni con cui il congresso ha collaborato, delle pubblicazioni del CCF. Una versione leggermente differente da quella riportata da Coleman è stata pubblicata dal *The New Leader* l'8 luglio 1950 (vol. 33).

²³⁴ Insieme al giornalista Irving Kristol, Spender fonderà nel 1953 *Encounter*, una delle principali riviste del CCF.

il giornalista Georges Altman, il critico teatrale Nicola Chiaromonte²³⁵ e il giornalista Tosco R. Fyvel. Fra i membri onorari, invece, figurano per lo più volti noti del panorama filosofico occidentale: Bertrand Russell, Benedetto Croce, John Dewey, Karl Jaspers e Jacques Maritain.

6.2.2 *In cerca di un consenso*

Che il CCF operasse come un fattore di riarticolazione per una serie di identità dislocate – ossia che offrisse una “casa” per quegli intellettuali anticomunisti che, tra gli anni Trenta e Quaranta, (per usare un’espressione di Koestler) si trovarono sospesi in una “terra di nessuno” (cfr. Crossman 1949: 74) – era riconosciuto non solo dai suoi partecipanti, ma dalle stesse autorità statunitensi di stanza a Berlino (cfr. Warner 1995: 96). Nelle parole di Scott-Smith: «Able to provide something of an international intellectual ‘home’ and identity for the displaced and exiled, the CCF also gathered the anti-totalitarian – and specifically anti-communist – impulses from this same group» (Scott-Smith 2002a: 132). In tal senso, possiamo rilevare come, almeno in un primo momento, la ricomposizione di queste posizioni differenziali disarticolate (ossia *dislocate*) avvenga in termini puramente negativi: liberali, socialdemocratici e conservatori (la maggior parte dei quali ex-comunisti) si trovano a ora convergere sulla base della comune opposizione a un esterno discorsivo rappresentato dai cosiddetti “nemici della libertà”: fascismo, nazionalsocialismo, comunismo – a cui si aggiunge, con le dovute differenze, il *neutralismo* (esponenti di punta: Jean-Paul Sartre e gli intellettuali di *Les Temps modernes*). Si tratta del tentativo di arginare una dispersione di elementi differenziali (esemplificata dall’isolamento degli intellettuali anticomunisti nell’immediato secondo dopoguerra) mediante l’istituzionalizzazione di un fronte comune addensato dal riferimento a una comune frontiera antagonistica.

Come sottolineato da Coleman e Scott-Smith, i primi anni di attività del CCF sono infatti caratterizzati dalla mancanza di un consenso generale in grado di consolidare questa convergenza puramente negativa. Ma è proprio in questi stessi anni che si fa avanti l’esigenza di positivizzare una tale convergenza attorno a una serie di

²³⁵ Nel 1956, Chiaromonte e Silone fonderanno invece la rivista del CCF in lingua italiana *Tempo Presente*.

valori condivisi (cfr. Coleman 1989: 33 e sgg.; Scott-Smith 2002a: 113-37).²³⁶ Un obiettivo che, stando al giudizio degli storici del CCF, verrà raggiunto con la formulazione del cosiddetto “discorso sulla *fine dell’ideologia*” nel contesto del Congresso Mondiale per la Libertà della Cultura dal titolo “The Future of Freedom” (in italiano, “Il futuro delle libertà”), svoltosi a Milano nel settembre del 1955 (cfr. Coleman 1989: 50-7; Miller Harris 2016: 98 e sgg.; Scott-Smith 2002a: 137 e sgg.). Come argomenta Scott-Smith:

«By unofficially adopting an “end of ideology” line, the CCF was therefore aiming to coalesce the disparate (and often disillusioned) elements of the post war European intellectual scene around a practical theme that would confront the emotive power of the Soviet Union as the progressive society» (Scott-Smith 2002a: 142).

Ma la ricerca del consenso da parte dei membri del CCF segue, nei cinque anni che separano il Congresso di Milano da quello fondativo di Berlino, un percorso tutt’altro che lineare. Lo stesso discorso sulla *fine dell’ideologia* non è che espressione della vittoria di una delle due principali linee direttive del CCF. O, detto altrimenti (e impiegando il lessico della teoria del discorso), di una delle due forze in lotta per definire (egemonizzare) l’identità del campo così articolato.²³⁷ I report del giornalista svizzero Francois Bondy e del fondatore della rivista tedesca *Der Monat* Melvin J. Lasky (all’epoca segretario generale del CCF) sono testimoni dell’emergere di queste

²³⁶ È infatti significativo che al Manifesto del CCF, redatto originariamente da Koestler in termini prettamente negativi, in seguito a una mozione del filosofo Alfred J. Ayer e dello storico Hugh Trevor-Rupert, venga aggiunta una tredicesima clausola che proclama l’impegno da parte dei membri del Congresso a offrire una non meglio precisata visione “positiva” oltre la mera opposizione al totalitarismo: «*The defence of intellectual liberty today imposes a positive obligation: to offer new and constructive answers to the problems of our time*» (Coleman 1989: 251).

²³⁷ Su questa stessa scia possiamo mettere in risalto anche un ulteriore aspetto, significativo per la prospettiva teorica qui adottata. Abbiamo detto che il congresso di Berlino ha avuto il merito di istituzionalizzare per la prima volta una catena di equivalenze tra un certo numero di posizioni differenziali all’interno di una frontiera antagonistica. Tuttavia, come spiega Laclau, il collasso delle posizioni differenziali in un’equivalenza totale (una pura identità) è ciò che le stesse posizioni differenziali tentano di arginare. Possiamo rintracciare questo processo di “resistenza” ai processi equivalenziali all’interno del CCF, oltre che nel permanere delle singole posizioni differenziali (liberali, socialdemocratici, ecc.), nell’emergere di differenti linee di articolazione. Vale a dire le differenti forze in lotta per definire l’identità del CCF.

due linee di condotta già durante il Congresso di Berlino. Qui si venivano a definire, da una parte, una linea più strettamente politico-militante sostenuta da Koestler e dal filosofo James Burnham; dall'altra, una linea più moderata che mirava a definire piuttosto una serie di valori culturali comuni (cfr. Bondy 1950: 6-7; Scott-Smith 2002a: 114-6).²³⁸ Sarà proprio questa seconda linea a consolidarsi tra il 1950 e il 1951, determinando una svolta nell'approccio del CCF: dalla disposizione più marcatamente politica (nel senso di operante secondo una linea di antagonismo frontale) a quella che Scott-Smith definisce "politica della cultura apolitica" (*politics of apolitical culture*) che andrà di lì a poco a nutrire l'idea di "fine dell'ideologia" (cfr. Scott-Smith 2002a: 119-21). Una svolta comprensiva che si "materializza" anche nei mutamenti interni al comitato direttivo del CCF, il quale vede, non a caso, il progressivo allontanamento di Koestler e Burnham dalla direzione proprio. Scott-Smith e Coleman sono concordi nel leggere l'allontanamento di questi ultimi non tanto come un gesto prettamente "pragmatico-organizzativo", bensì come una decisione "ideologica" (o, insieme, ideologica e pragmatica). Una scelta in cui la CIA, probabilmente, ha svolto un ruolo non indifferente, dal momento che proprio in quel periodo assumeva la guida per il proseguimento delle attività del CCF (cfr. Coleman 1989: 33-6; Scott-Smith 2002a: 116-9, 139-40). Scrive infatti Scott-Smith:

²³⁸ Come riportato da Bondy: «Two chief tendencies stood out. One, represented by men like James Burnham and Arthur Koestler, contended that the U.S.S.R. is committed to world conquest and that a militant ideological challenge to Soviet power generated from within Russia. The second tendency, represented by Italian socialists like Ignazio Silone and Altiero Spinelli and the English political writer Barbara Ward, advocated that we concentrate on the strengthening of Western Europe and the creation of a European federation as a basic step toward the development of a European economy and a European armed force [...]. Western Europe might crumble, these men and women thought, through its own inefficiency, its lack of inspiring positive solutions, and its division into many narrow nationalistic spheres. [...] It was a difference between militancy and self-criticism, between the – at best – problematical conquest of new areas of freedom and the possible development of existing areas into a more solid bloc» (Bondy 1950: 6-7).

«[T]he Koestler-Burnham position was pointing too far to the right for many associated with CCF in Europe (and dome, such as Thomas Braden, in the CIA). For the Congress, and outlook more akin to the subtleties and compromise of forgoing postwar coalitions for European reconstruction and revival was required. In particular, it should reflect the dominance of the centre-left/centre-right political formations which had begun to dominate the West European politics by the early 1950s, the leaders of which had provided the bridgehead for an alliance of US-European interests via the Marshall Plan and the Nato» (Scott-Smith 2002b: 440).

6.2.3 Koestler e la linea politico-militante

Prima di passare ad analizzare il discorso sulla fine dell'ideologia, conviene soffermarsi in maniera più diffusa sulla cosiddetta linea Koestler-Burnham. Questo per diversi motivi. In primo luogo, essendo il discorso sulla fine dell'ideologia espressione della linea a essa alternativa, per apprezzare meglio le ragioni di quest'ultima è bene avere chiara la postura dalla quale essa prendere le distanze. In secondo luogo, l'analisi della posizione Koestler-Burnham ci consente di dispiegare alcuni dei processi discorsivi che hanno presieduto alla strutturazione del fronte anticomunista che successivamente guadagnerà, con il discorso sulla *fine dell'ideologia*, un consenso positivo. Difatti, sebbene la linea politico-militante sia stata accantonata nei successivi anni di attività del CCF, non bisogna dimenticare che essa costituisce la posizione dominante nel Congresso di Berlino (cfr. Dittberner 1976: 116). Da ultimo, ma non per importanza, l'analisi di tale linea risulta interessante nella misura in cui è proprio a Koestler che si deve una delle prime elaborazioni dei temi alla base del successivo discorso sulla *fine dell'ideologia*.

Detto ciò, conviene soffermarsi sui due discorsi tenuti da Koestler al Congresso di Berlino del 1950.²³⁹ Facciamo riferimento all'intervento da lui pronunciato nella

²³⁹ Lasceremo da parte l'intervento di Burnham dal titolo *Rhetoric and Peace* giacché i testi di Koestler ci sembrano più pertinenti al tema che stiamo trattando. Per quanto concerne il primo, rimandiamo a Strand (2016: 82 e sgg.).

sessione di apertura (dal titolo *Two Methods of Action*) e da quello proferito in sede di dibattito (*The False Dilemma*).²⁴⁰ L'atteggiamento militante di questi testi – che a loro volta sono in linea con l'orientamento generale del CCF in questa fase – si riflette nel registro “bellico” impiegato da Koestler. Il clima espresso da questi discorsi è in qualche modo comparabile a uno stato “stato di eccezione”, con la differenza che, dal punto di vista di Koestler, a essere sospese non sono le leggi statali, ma quel tipo di razionalità politica (vigente nel normale corso della vita democratica di un paese) che antepone il compromesso alle divisioni: ciò che lui definisce atteggiamento “né-né” (*neither-nor*). Il presente storico, dice Koestler, è segnato da un'emergenza vitale costituita dalla presenza di una forza minacciosa che ostacola il normale corso della libertà e della civiltà (il totalitarismo). E tale emergenza richiede un urgente appello alla razionalità politica di amico/nemico, ciò che egli definisce atteggiamento *aut-aut* (*either-or-not*). Infatti, come ricordano Laclau e Žižek, la semplificazione di uno spazio sociale in due campi antagonisti mediante l'individuazione di una “minaccia” è condizione di possibilità di un'azione politica in senso forte (cfr. Laclau & Mouffe 1985: 128; Žižek 1994: 4-5). Nel caso di Koestler, ciò che bisogna sottolineare è l'idea di «*threatening enmity*», la quale esprime una situazione di “emergenza vitale” in cui a essere in pericolo è la sopravvivenza totale (*spiritual and physical survival*) della comunità e dei suoi membri (cfr. Koestler 1950a: 1-2). Ed è proprio questa rappresentazione catastrofica del presente storico in cui vale la legge di sopravvivenza del *either-or-not* a sostenere il suo registro militante. Nelle parole di Koestler:

«In vital emergencies like the present, when man stands at a crossroads which only leaves the choice of this way or that, the difference between the very clever and the simple in mind narrows almost to vanishing point, or even turns to the latter's advantage»
(Koestler 1950a: 1).

²⁴⁰ Entrambi gli interventi saranno successivamente inclusi da Koestler nel suo *The Trail of Dinosaurs and Other Essays* (1955), più precisamente nel capitolo *The Right to Say No* che contiene i suoi contributi al CCF. Rispetto agli interventi in oggetto, tuttavia, bisogna ricordare che la versione di *The False Dilemma* pubblicata in *The trail of the Dinosaurs (An Outgrown Dilemma)* presenta alcuni rimaneggiamenti rispetto alla versione originale. Pertanto, faremo capo a quest'ultima.

Ciò che è altrettanto interessante sottolineare è il modo in cui viene concepita questa minaccia, che non è solo *imminente* ma anche *assoluta*. Koestler parla di un conflitto fra «relative freedom» e «absolute unfreedom» (cfr. Koestler 1950b: 8; 1955: 197). In questo senso, quanto più la minaccia viene intesa come imminente e assoluta, tanto più con forza viene respinta ogni via intermedia tra le due parti in lotta. In aperta critica con la posizione neutralista (dominante tra gli intellettuali francesi), Koestler afferma:

«It is amazing to observe how in a crisis the most sophisticated often act like imbeciles. Imbued with the mental habits of the “neither-nor” attitude, of looking for synthesis or compromise – a profoundly human attitude of essential value in its proper field – they are incapable of admitting, even to themselves, that there are situations in which an unambiguous decision is vital for spiritual and physical survival. Faced with destiny’s challenge, they act like clever imbeciles and preach neutrality towards the bubonic plague» (Koestler 1950a: 1).

Chi agisce secondo la logica del compromesso in una situazione di emergenza vitale, ignorando (più o meno volontariamente) l’eccezionalità della situazione, favorisce (più o meno consapevolmente) il nemico. E, come accennato all’inizio, oltre a escludere una “terza alternativa”, il conflitto intensivo tra la libertà (relativa) dell’Occidente e la non-libertà (assoluta) dell’Unione Sovietica produce una altrettanto intensa semplificazione delle differenze interne ai due fronti antagonisti. Proprio in quest’ottica Koestler introduce la questione della fine dei conflitti ideologici in Occidente. Più esattamente, Koestler parla della fine della polarizzazioni sinistra/destra e socialismo/capitalismo, ma in un modo che (a differenza del discorso sulla *fine dell’ideologia* della metà degli anni Cinquanta) non gli permette di concludere che siamo di fronte alla fine dei conflitti ideologici *in quanto tali*. Ciò di cui parla Koestler, piuttosto, è l’emergere di una nuova configurazione antagonista della società che trascende quella precedente. In particolare, la storia dei conflitti ideologici viene descritta da Koestler come una sequenza di polarizzazioni costruite secondo diverse “coscienze” (coscienza religiosa, economica, ecc.):

«People lost interest in waging wars of religion when national consciousness began to dawn on them. The conflict between republicans and monarchists went out of fashion when economic problems became all-important» (Koester 1950b: 7).

Allo stesso modo, la progressiva perdita di senso delle antinomie destra/sinistra e socialismo/capitalismo è strettamente legata all'emergere della nuova polarizzazione post-economica: libertà relativa/illibertà assoluta. È importante sottolineare due elementi del presente discorso di Koestler. Il primo, è che i conflitti ideologici non sono intesi come fenomeni sociali da superare in quanto intrinsecamente negativi. Al contrario, organizzando-semplificando lo spazio sociale, i conflitti ideologici svolgono l'importante funzione di "bussola" nel caos della storia (cfr. Koestler 1950b: 7). Il secondo elemento concerne il valore attribuito da Koestler alla fine dei conflitti post-economici: la fine delle polarizzazioni sinistra/destra e socialismo/capitalismo non costituisce, di per sé, una congiuntura gravida di valore positivo, ma indica piuttosto la fine di una fase in un più ampio processo storico. Nella visione koestleriana, a essere trascesi sono una particolare conformazione dell'antagonismo sociale e della lotta ideologica (legati a un particolare contenuto ontico, secondo la forma socialismo/capitalismo, sinistra/destra) e non l'antagonismo e l'ideologia in quanto tali. Come giustamente nota Daniel Strand, nel caso di Koestler: «conflict is *externalized* from within European countries to a space beyond the continent where it is played out as a static and militarized clash between Western freedom and Soviet totalitarianism» (Strand 2016: 94). Insomma, i conflitti ideologici sono destinati a continuare, ma sotto nuove vesti (non più legate a categorie economiche). Non solo: il conflitto tra libertà (relativa) e illibertà (assoluta) *deve* continuare, giacché il neutralismo non è, secondo il giudizio di Koestler, una via contemplabile. Ed è in questo genere di riflessioni che è possibile scorgere la disposizione politico-militante, accantonata poi nei successivi sviluppi del CCF.

Come vedremo a breve, disinnescando l'idea di scontro frontale, la direzione del CCF opererà per la via del "consenso positivo". Tuttavia, prima di analizzare questo percorso, ci interessa mettere in evidenza sin da subito alcuni punti che, secondo la prospettiva teorica che adottiamo, sono cruciali per un'analisi dei processi di sutura

egemonica. In particolare, è importante ricordare assieme a Laclau che la produzione di una positività oltre la mera opposizione non coincide mai, in senso stretto, con la produzione di una *pura* positività (sia esso un sistema di idee coerentemente formulato, un programma lineare, ecc.). La costruzione di un consenso generale – l’agognata positività – coincide piuttosto con la produzione discorsiva di un *vuoto*, ossia segue dinamiche di semplificazione e metaforizzazione alla cui fine troviamo le forme simboliche di questo vuoto, i significanti vuoti-punti nodali. Da un punto di vista, dunque, possiamo rilevare che la ricerca del “positivo” è una ricerca sempre frustrata, la quale riposa proprio nel momento in cui produce un punto zero articolatorio: una positività che riesce a svolgere tale funzione di raccordo nella misura in cui si lascia attraversare dal suo opposto. Questo genere di premesse risulterà particolarmente utile nel momento in cui esamineremo la complessa area semantica tracciata dall’espressione “fine dell’ideologia”. Una delle difficoltà che più la riguarda concerne precisamente la sua ambiguità e la sua vaghezza: tratti che, alla luce di quanto appena considerato, sembrano essere particolarmente significativi.

6.2.4 *Il Congresso di Milano e la “fine dell’ideologia”: l’emergere di un consenso*

Abbiamo già segnalato l’accordo fra gli storici del CCF nel rintracciare differenze fondamentali tra la Conferenza inaugurale di Berlino del 1950 e la Conferenza “The Future of Freedom” di Milano. L’atteggiamento fortemente militante del primo – nel quale si fa sentire, come abbiamo visto, il “liberalismo militante” di linea Koestler – cede il passo, intorno alla metà degli anni Cinquanta, a una linea più moderata, in cui la chiamata alle armi non appare più come la via privilegiata d’azione.²⁴¹ Il bisogno di ingaggiare una crociata anticomunista non è più la priorità del CCF. Così, ad esempio, Dittberner fotografa questo mutamento: «In 1950 at Berlin, anti-Communism was thematic. By the time of the Milan conference in 1955, anti-Communism was a presupposition» (Dittberner 1976: 126). Si tratta di una tendenza

²⁴¹ Il presidente del comitato organizzativo, il chimico e filosofo Michael Polanyi, dichiarerà esplicitamente «I see no occasion for similar acts in the near future» (Polanyi 1950 in Coleman 1989: 108).

che, come segnala Coleman, emerge con forza già nel precedente Congresso di Amburgo del luglio 1953, la seconda conferenza più importante dopo quella di Berlino (cfr. Coleman 1989: 103 e sgg.). Nel 1955, tuttavia, questo processo pare essersi ormai consolidato. Ed è quanto lascia intravedere il sociologo Edward Shils (figura centrale nell'elaborazione del discorso sulla *fine dell'ideologia*) nel suo report del Congresso di Milano pubblicato sulla rivista *Encounter* con il titolo *Letter from Milan. The End of Ideology?*. Parlando del clima di “The Future of Freedom”, egli scrive:

«There was a very widespread feeling that there was no longer any need to justify ourselves *vis-à-vis* the Communist critique of our society. The calls for a renewal of faith or a system of beliefs which we could offer in competition with Bolshevism were very few and were either rejected or disregarded. There was, in a variety of ways, a sometimes rampant, sometimes quiet conviction that Communism had lost the battle of ideas with the West» (Shils 1955: 54).

Tale svolta non è che la risultante di una serie di fattori, fra i quali le differenti congiunture storiche nelle quali i due congressi si collocano mantengono un peso rilevante. Come suggerisce Iain Stewart, nel mettere da parte la linea esplicitamente anticomunista e antitotalitaria, hanno giocato un ruolo senz'altro decisivo tanto la necessità di riformulare una prassi anticomunista successivamente alla morte di Stalin (1953) e al progressivo ammorbidimento della politica estera sovietica (la quale sfocerà di lì a poco nell'adozione della “coesistenza pacifica”), quanto la necessità di ridefinire il profilo dell'anticomunismo *vis-à-vis* il radicalismo maccarthista (cfr. Scott-Smith 2002a: 138 e sgg.; Stewart 2020: 120-21; 139). Allo stesso tempo, questo cambio di orientamento del CCF si esprime in un complesso intreccio di mutamenti che comprende la riorganizzazione della sua leadership²⁴² così come la stessa

²⁴² Una dinamica complessa, la cui ricostruzione eccede gli scopi del presente lavoro. Di questa dinamica, tuttavia, è significativo ricordare l'allontanamento dalla direzione di Koestler, Burnham e Brown e il consolidarsi della leadership di Nicolas Nabokov (compositore e cugino di Vladimir Nabokov) e Michael Josselson, del membro dell'Office for Policy Coordination, ossia l'ala per le operazioni sotto copertura della CIA. I due ricopriranno rispettivamente il ruolo di segretario generale e di segretario amministrativo (cfr. Scott-Smith 2002a: 113-22).

architettura delle sue conferenze.²⁴³ Il Congresso di Milano è l'espressione di queste trasformazioni. E il discorso sulla *fine dell'ideologia* svolge un ruolo importante nell'accompagnare il CCF oltre la performance militante e in direzione di un consenso, non semplicemente atlantico, ma di portata mondiale. Non a caso, il Congresso di Milano vanta per la prima volta, fra i suoi 150 partecipanti, un numero cospicuo di delegati provenienti da Asia, Africa e America Latina. Il tono "scientifico-culturale" lo si può apprezzare anche dalla massiccia presenza di economisti e scienziati sociali (tra i quali spiccano i nomi di Friedrich von Hayek e Arthur Lewis), ai quali, però, non mancano di affiancarsi importanti personalità della scena politica europea. Degna di nota è, oltre alla presenza del futuro presidente della SPD Willy Brandt, la cosiddetta "ondata laburista" (*gaitskelliana*) dal Regno Unito: il leader del partito laburista Hugh Gaitskell seguito da Tony Crosland, Denis Healey, Roy Jenkins e (unica eccezione *bevanista*) Richard Crossman (cfr. Miller Harris 2016: 138). È fra queste diverse *posizionalità* che, in tale contesto, emergerà un certo accordo intorno a una "convinzione": le lotte ideologiche, almeno in Occidente, sembrano aver esaurito il loro senso storico.

6.3 Il discorso sulla *fine dell'ideologia*: loci classici

Riecheggiando un'enfatica formula di Dittberner, possiamo affermare che, al di là di chi debba ricevere il merito per aver coniato l'espressione "fine dell'ideologia",²⁴⁴ tutte le evidenze suggeriscono che la sua popolarizzazione – se non

²⁴³ Per quanto concerne la struttura degli eventi patrocinati dal CCF, Coleman mostra come, successivamente al Congresso di Berlino, venga lentamente abbandonato il modello delle "grandi dimostrazioni" (quella di Berlino ne era un esempio) per adottare la forma di seminari più raccolti nei quali si dibatteva, in modo accademico, intorno a problemi specifici (cfr. Coleman 1989: 104).

²⁴⁴ Daniel Bell fa risalire la prima occorrenza dell'espressione "fine dell'ideologia" nel dibattito politico del secondo dopoguerra a una serie di articoli dal titolo *Ni victimes, ni bourreaux* scritti da Albert Camus, tra il 19 e il 30 novembre 1946, per la rivista *Combat* (cfr. Bell 1988b: 411). In questi articoli, Camus si interroga sulle condizioni di possibilità di un pensiero utopico moderato capace di far fronte al totale disincanto politico con cui si trova a fare i conti il XX secolo, quello che definisce *le siècle de la peur*. Reduce dall'esperienza dei totalitarismi, l'utopia moderata di Camus parte dal problema dell'uso legittimo della violenza e si interroga sulla possibilità di edificare una società in cui la legittimazione dell'omicidio e dell'eliminazione fisica dell'avversario venga finalmente superata. Tuttavia, il suo tentativo fa i conti sin da subito con una contraddizione fondamentale: «Nous sommes ici dans l'utopie et la contradiction en effet. Car nous vivons justement dans un monde où le meurtre est légitimé, et nous devons le changer si nous n'en voulons pas. Mais il semble qu'on ne puisse le changer sans courir la chance du meurtre» (Camus 1946a). Ogni pensiero utopico, ogni pensiero in contraddizione con la realtà, dacché intende superare questa contraddizione, sembra dover ammettere

la sua stessa formulazione – è da ricondurre a un gruppo di sociologi statunitensi in vario modo legati al CCF: Shils, Bell e Lipset (cfr. Dittberner 1976: 103; Scott-Smith 2002a: 143).²⁴⁵ Più radicalmente, si potrebbe altresì sostenere – come ha fatto ad esempio lo storico Christopher Lasch – che il complesso intreccio tematico facente capo all'espressione “fine dell'ideologia” accompagni il CCF sin dai suoi esordi, ossia sin dal Congresso inaugurale di Berlino del 1950 (cfr. Lasch 1968: 328-32). L'intervento di Koestler poc'anzi esaminato ne è una dimostrazione: sebbene egli non parli esplicitamente di “fine dell'ideologia”, il tema del superamento delle classiche contrapposizioni fra destra e sinistra esposto nel suo *The False Dilemma* anticipa (e stimola) molte delle questioni successivamente raggruppate da Shils, Bell e Lipset sotto tale etichetta. Ad ogni modo, il modo in cui Koestler formula il problema della fine dei conflitti ideologici presenta delle differenze sostanziali rispetto agli sviluppi posteriori. Come abbiamo visto, lo scrittore ungherese non evoca il superamento dell'ideologia in quanto tale, ritenendo al contrario l'ideologia un elemento imprescindibile per la vita della società. Nel suo caso, l'enfasi è posta sulla fine di un particolare modo di articolare il conflitto ideologico (destra/sinistra, capitalismo/socialismo, ecc.: secondo criteri economici), il quale cedrebbe il passo a una nuova contrapposizione (altrettanto ideologica) tra libertà relativa e assoluta oppressione (cfr. Koestler 1950b). Il caso di Koestler non è isolato. Difatti, un anno dopo aver assistito al Congresso di Berlino, lo storico statunitense H. Stuart Hughes

la possibilità di un uso legittimo – sebbene temporaneo – della violenza in vista della trasformazione delle circostanze presenti. È questa la contraddizione con la quale anche il socialismo ha dovuto fare i conti nel secondo dopoguerra. Ed è precisamente esaminando il socialismo di fronte a questa *impasse* che Camus introduce l'espressione “fine dell'ideologia” (nel testo in esame l'espressione è al plurale, “fine delle ideologie”): «Et l'espoir réside justement dans cette contradiction parce qu'elle force ou forcera les socialistes au choix. Ou bien, ils admettront que la fin couvre les moyens, donc que le meurtre puisse être légitimé, ou bien ils renonceront au marxisme comme philosophie absolue, se bornant à en retenir l'aspect critique, souvent encore valable. S'ils choisissent le premier terme de l'alternative, la crise de conscience sera terminée et les situations clarifiées. S'ils admettent le second, ils démontreront que ce temps marque la fin des idéologies, c'est-à-dire des utopies absolues qui se détruisent elles-mêmes, dans l'histoire, par le prix qu'elles finissent par coûter» (Camus 1946b). In questo contesto, “ideologia” è un altro termine per indicare le utopie assolute che hanno dominato la scena politica almeno dal XIX secolo fino alla prima metà del XX, e che si distinguono dall'utopia moderata alla quale aspira Camus.

²⁴⁵ Oltre ai nomi appena menzionati, bisogna ricordare, seppur di passaggio, l'importanza del politologo svedese Herbert Tingsten nello sviluppo dei temi associati alla fine dell'ideologia. Connesso anch'egli al CCF, nonché amico di Lipset, Tingsten espone per prima volta le sue tesi in una serie di articoli pubblicati nel 1952 e in una lezione tenuta presso la London School of Economics and Political Science nel 1954 (cfr. Tingsten 1955). Per un'analisi dei lavori di Tingsten, vd. Strand (2016: 88-95)

pubblicherà per la rivista *Measures* un articolo dall'eloquente titolo *The End of Political Ideology* (1951) (cfr. Dittberner 1976: 103; Strand 2016: 81-96). Si tratta, come riconoscerà Lipset, del primo lavoro accademico sul declino delle ideologie (politiche) in Occidente (cfr. Lipset 1985: 85). Ciononostante, secondo quanto riporta lo stesso Lipset, l'articolo di Hughes, passato per lo più inosservato negli anni Cinquanta e Sessanta, sembrerebbe non aver svolto alcun ruolo di rilievo nel dibattito sulla fine dell'ideologia.²⁴⁶ Detto ciò, l'uso della formula che ci interessa analizzare – vale a dire l'uso poi divenuto celebre, soprattutto attraverso le opere di Lipset e Bell – ha un luogo di battesimo preciso: appunto il Congresso “The Future of Freedom” di Milano. È qui che tale espressione compare per la prima volta insieme a una sua formulazione embrionale. Questo nonostante nessuno fra partecipanti (stando alle testimonianze pervenuteci) abbia impiegato in modo esplicito l'espressione “fine dell'ideologia” durante le sessioni del Congresso. Piuttosto, questa comparirà (principalmente in forma interrogativa) nel report di Shils: *Letter from Milan: The End of Ideology?* (1955). Sarà infatti il sociologo statunitense a raccogliere la molteplicità dei temi affrontati nel Congresso di Milano sotto lo slogan “fine dell'ideologia”. Senza dubbio la sua non sembra essere una scelta arbitraria.

Per fare luce sul punto appena rimarcato, dobbiamo tracciare una seconda linea genealogica del discorso sulla *fine dell'ideologia* che (intrecciandosi con la precedente) fa capo al pensiero di Raymond Aron, anch'egli un membro di spicco del CCF. Difatti, l'uso che Shils fa dell'espressione “fine dell'ideologia” (in forma interrogativa, “the end of ideology?”) esordisce ancora prima, sempre in forma interrogativa, nello scritto del sociologo francese intitolato *L'Opium des intellectuels* (scritto al quale Shils pare riallacciarsi), pubblicato nella primavera del 1955. *Fin de l'âge idéologique?* è il titolo delle sue conclusioni. Ma l'importanza di Aron va al di là di una mera risonanza. Gli studiosi sono generalmente concordi nel riconoscere l'influenza del sociologo francese sull'organizzazione stessa del Congresso di Milano e, dunque, nell'orientarlo verso i temi della cosiddetta “fine dell'ideologia” (cfr. Scott-Smith 2002a: 145-6; Stewart 2020: 137). È lo stesso Shils a riconoscere il notevole ruolo di Aron, allorché nel suo report dichiara: «In one of the preliminary papers

²⁴⁶ Oltretutto, stando a quanto documenta Dittberner, quello che si trova in Lipset (1985) è il primo riferimento al lavoro di Hughes nel dibattito sulla fine dell'ideologia (cfr. Dittberner 1976: 129).

written to state the theme of the conference, Professor Raymond Aron pointed out that the underpinnings of the great ideological conflicts of the first part of this century had largely been pulled out» (Shils 1955: 53). Difatti, Aron non solo faceva parte – assieme a Sidney Hook, Michael Polanyi e Carlo Schmid (all’epoca tutti e quattro già membri del comitato esecutivo del CCF) – del comitato organizzativo di “The Future of Freedom”, ma ne era anche un figura di rilievo (cfr. Coleman 1989: 38-40). Riconosciuta l’importanza del sociologo francese, bisogna sottolineare, con Stewart, che il tema della fine dell’ideologia in Aron (ma non solo) non emerge dal nulla a metà degli anni Cinquanta, e tanto meno nascono dal nulla i temi che esso articola. Piuttosto, esso affonda le sue radici nel dibattito tra socialisti riformisti e liberali nel periodo fra le due guerre (cfr. Stewart 2020: 120-1). In tal senso, sebbene si possa affermare con una certa sicurezza che il discorso sulla fine dell’ideologia sia stato partorito nel contesto intellettuale del CCF, è altrettanto importante riconoscere che la sostanza dei dibattiti che ne compongono lo sfondo trovano la loro gestazione alcuni decenni prima, ossia nelle trame della Grande Depressione. E quello di Aron è un caso emblematico. Una parte del suo pensiero economico, infatti, mantiene un debito importante con l’esperienza del Groupe X-Crise fondato nel 1931 presso l’École polytechnique: si tratta di un circolo intellettuale nel cui seno si fa spazio una versione eterodossa del liberalismo classico gravitante attorno ai temi della pianificazione statale (cfr. Stewart 2020: 122-36).²⁴⁷ Ciò che per Aron legittima l’interrogativo “fin de l’âge idéologique?” – ossia la fine delle contrapposizioni dottrinarie (ideologiche) tra fautori del libero mercato e difensori della nazionalizzazione, dalle cui ceneri fa capolino un consenso politico intorno ai benefici di un sistema economico misto – trova proprio in quelle esperienze intellettuali parte del suo pedigree teorico.

Tuttavia, il ruolo del CCF di fronte a questi temi non è, come suggerisce Scott-Smith, solo quello di “popolarizzare” un’idea prefabbricata, ma di articolarla (riformularla) in una prospettiva filo-atlantista. Di incardinarla, cioè, nella fitta trama

²⁴⁷ Stewart dipana l’apparente contraddizione tra il professato “socialismo” di Aron degli anni Venti e Trenta (un socialismo senz’altro *sui generis*) e il suo contributo allo sviluppo di un pensiero economico “neoliberale” in Francia, ricordando che lo sviluppo di quest’ultimo – rispetto alla quale il gruppo X-Crise rappresenta un campione emblematico – ha visto la compartecipazione di importanti sezioni della sinistra, come testimoniano la partecipazione dello stesso Aron e di Robert Marjolin (figura di riferimento per il sociologo francese). Per una più accurata ricostruzione del rapporto tra il discorso sulla fine dell’ideologia e il pensiero economico di Aron, vd. Stewart (2020: 120-66).

di processi discorsivi chiamata “atlantismo” al fine di produrre in questo modo un largo consenso tra intellettuali europei e nordamericani (ma non solo) tale da incorporare, in un centro moderato, elementi tanto da destra quanto da sinistra.²⁴⁸ È a partire da questo momento che il complesso tematico della *fine dell’ideologia* inizia a configurarsi come il contrappeso ideologico alla politica economica dell’atlantismo (cfr. Scott-Smith 2002b: 441 e sgg.). Ciò fa coppia con il giudizio generale degli storici del CCF nel riconoscere il Congresso di Milano come il luogo dell’emergere di un *consenso politico*. Infatti, il consolidamento di un fronte intellettuale atlantista di cui ci parla Scott-Smith non sarebbe più una convergenza dettata da fattori negativi (il comune indirizzo anticomunista e antitotalitario che, ad esempio, aveva contrassegnato il Congresso di Berlino), bensì si esprimerebbe adesso, per così dire, positivamente. Questo argomento è, almeno in buona parte, supportato dal report di Shils, a cui prima facevamo riferimento. Il sociologo statunitense afferma esplicitamente che, nonostante la pluralità delle prospettive e dei temi in gioco, può senz’altro dirsi che il Congresso “The Future of Freedom” abbia gravitato attorno a un medesimo nucleo tematico: ciò che egli riassume sotto il titolo di “fine dell’entusiasmo ideologico”:

«Almost every paper was in one way or another a critique of doctrinairism, of fanaticism, of ideological possession. Almost every paper at least expressed the author’s idea of mankind cultivating and improving its own garden, secure against obsessional visions and phantasies, and free from the harassment of ideologists and zealots. It was the intention of the conference’s organisers to move thought further around the turning point to which we have come in the last years. This turning point might be described as the end of ideological enthusiasm» (Shils 1955: 53).

Come emerge da queste righe, la fine dell’*entusiasmo ideologico* non costituisce per Shils un semplice *leitmotiv*. Piuttosto, esso esprime (come vedremo più avanti) il

²⁴⁸ Come ricorda Lipset in una lettera a Dittberner, il consenso sorto nel seno del Congresso di Milano: «went from [...] the equivalent of Norman Thomas Socialists to Herbert Hoover Republicans» (Lipset 1972 in Dittberner 1976: 254, 27n).

punto intorno al quale convergono una serie di posizioni differenziali: esso coincide con il nome di un consenso diffuso, ciò che a partire dalla teoria post-strutturalista del discorso possiamo senz'altro indicare con "punto nodale". Non è un caso se, riferendosi al comune assenso intorno alla "questione" della fine dell'ideologia, il sociologo statunitense parla di un progressivo assottigliamento delle differenze che separano fra loro i cosiddetti "amici della libertà" (cfr. Shils 1955: 57). Fare luce su questo aspetto passa necessariamente per l'esame della complessa area semantica che fa capo all'espressione "fine dell'ideologia". Nelle pagine che seguono cercheremo di analizzare i principali usi riconducibili ai lavori di Shils, Bell e Lipset. Prima di procedere, però, vorremmo anticipare alcune precisazioni di ordine teorico.

Nel momento in cui si analizza la costellazione di testi che compongono il discorso sulla fine dell'ideologia, una tentazione sarebbe sicuramente quella di ricercare il suo nucleo ideologico all'interno di una proposizione o un insieme di proposizioni nelle cui pieghe tale nucleo si troverebbe espresso positivamente e in modo più o meno inequivocabile. Insomma, come se l'analisi dell'ideologia si riducesse a scovare quei campioni paradigmatici di testo nei quali è possibile mostrare chiaramente l'adesione a determinate idee (ideologiche) da parte degli autori di volta in volta coinvolti. Questa è senz'altro un'operazione imprescindibile. Tuttavia, in un contesto di analisi discorsiva dell'ideologia – ossia in un contesto teorico in cui l'ideologico coincide non con un sistema di idee, bensì con il complesso dei processi discorsivi attraverso i quali un effetto di chiusura (e dunque una centralità) vengono prodotti – una particolare attenzione dovrebbe essere dedicata alla funzione performativa che tali idee svolgono nell'ottica della produzione discorsiva di una centralità. Tuttavia, i processi articolatori eccedono i confini dei testi che abbiamo deciso di prendere in considerazione: si tratta di un campione esemplificativo e non esaustivo. E se i processi articolatori eccedono i confini dei testi che abbiamo deciso di prendere in considerazione è perché i processi egemonici, soprattutto nel caso di cui ci stiamo occupando, sono da intendersi come una serie di incursioni discorsive sul sociale (e a partire dal sociale) la cui direzione di provenienza non può essere ricondotta a nessuna topografia privilegiata. Ripetiamo, pertanto, che l'analisi del discorso intellettuale sulla fine dell'ideologia rappresenta il tentativo di analisi di *una* fra queste incursioni. Detto ciò, introducendo questo capitolo conclusivo, abbiamo

parlato di dimensione *performativa* del discorso sulla fine dell'ideologia. È precisamente tale aspetto che cercheremo di mettere in luce nel corso delle analisi che seguono. E, come abbiamo accennato, la tesi che intendiamo difendere è la seguente: *la fine dell'ideologia costituisce una superficie mitica*. Vediamo in che modo.

Ricordiamo, anzitutto, che la parola “mito” è intesa, in questo contesto, nel senso delineato da Laclau in *New Reflections* ed esaminato nella sessione precedente (cap. 5, par. 5.3.2), ossia come un tentativo di ricomporre una realtà dislocata attraverso la duplice *metaforizzazione* di uno o più elementi differenziali: 1) la costruzione discorsiva di una pienezza, ossia tale o tali elementi differenziali, venendo investiti di un valore universale, divengono metafora di questa pienezza; 2) la costituzione discorsiva di un esterno costitutivo, ossia alcuni elementi differenziali, venendo investiti di un valore negativo, diventano metafora della dislocazione.²⁴⁹ Ne deriva che “mito”, lo ribadiamo, non è inteso come un sistema di credenze irrazionali. Piuttosto, indica il momento in cui una serie di elementi discorsivi vengono investiti di un valore simbolico e, dunque, ideologico. In tal senso, riprendiamo ancora la riflessione sulla natura e sul significato del discorso sulla “fine dell'ideologia”. Ci chiediamo: si tratta di una teoria sociologica? di un sistema di credenze? Oppure si tratta della semplice descrizione di una circostanza storica? E, se così fosse, la fine di cosa indicherebbe l'espressione “fine dell'ideologia”?

Ciò che subito possiamo notare è la mancanza di un accordo fra i commentatori. Come mostra da Dittberner, una prima e importante difficoltà nello studio del discorso sulla fine dell'ideologia risiede proprio nell'impossibilità di rintracciarvi un nucleo concettuale fondamentale. È possibile mostrare questo punto stilando una breve rassegna di definizioni. Robert A. Haber, ad esempio, propone di intendere il discorso sulla fine dell'ideologia come una *teoria* circa la fine di quelle pratiche e teorie politiche che, in occidente, invocano una trasformazione radicale del sociale. Da ciò prosegue collegando la fine dell'ideologia alla fine dei movimenti di massa che hanno caratterizzato la prima metà del XX secolo, così come (nello specifico) il declino del

²⁴⁹ Come vedremo più avanti, il caso della fine dell'ideologia sottopone alla tesi di Laclau una serie di limiti nella misura in cui la pienezza che “fine dell'ideologia” sembra simbolizzare non è, per i suoi teorici, una panacea. Eppure, “fine dell'ideologia” pare comunque fungere da simbolo del superamento di una serie di dislocazioni.

potere persuasivo del marxismo (cfr. Haber [1962] 1968: 182-3). Michael Harrington, da parte sua, sostiene che l'espressione "fine dell'ideologia" è solo un altro modo per fare riferimento al declino del socialismo ottocentesco (cfr. Harrington [1965] 1968: 342). Dennis H. Wrong, invece, riallaccia più in generale la fine dell'ideologia alla fine delle lotte di classe e al declino degli obiettivi politici a lungo termine (cfr. Wrong [1960] 1968: 116-25). Lo stesso Dittberner dichiara che, *prima facie*, "fine dell'ideologia" sembrerebbe significare «the breakdown of systematic (political) thought» (Dittberner 1976: 127). Ma è proprio Dittberner a fornirci un importante suggerimento per uscire da tale ginepraio di definizioni. Egli infatti segnala che l'espressione "fine dell'ideologia", almeno nel contesto della sua emergenza, non pare esprimere un concetto accuratamente delineato, bensì qualcosa relativo all'ordine dello "slogan": «a catchy, vague, inflated, ambiguous expression that pretended to carry portentous weight» (Dittberner 1976: 127). Un giudizio analogo a quello formulato da Henry D. Aiken, il quale segnalava la mancanza di chiarezza concettuale nell'uso dell'espressione da parte dei sostenitori della "fine dell'ideologia" (cfr. Aiken [1964] 1968: 257). Lungi dal costituire una debolezza, però, riteniamo che la vaghezza riscontrata da Dittberner e Aiken (ma il loro giudizio non è isolato) possa essere un importante indicatore della funzione che "fine dell'ideologia" svolge in tale contesto. Questa è segnalata dalla difficoltà con la quale l'espressione si lascia incasellare in una definizione univoca. Come mostrato nei precedenti capitoli (vd. cap. 4, par. 4.5), secondo Laclau, al fine di svolgere una funzione di raccordo, un elemento particolare deve progressivamente svuotarsi del suo significato differenziale (della sua letteralità o dei suoi univoci allegati concettuali) per assumere un valore metaforico. Lo abbiamo visto con l'esempio del paese in via di sviluppo e della nazionalizzazione delle industrie di base come panacea (cap. 5, par. 5.3): in quel caso, la prassi della nazionalizzazione viene investita di un valore universale nella misura in cui diviene la possibilità concreta del superamento di una serie di dislocazioni particolari (la fine dell'ingiustizia sociale, la possibilità dell'emancipazione dal dominio straniero, ecc.). Qualcosa di molto simile sembra accadere nel caso del discorso sulla fine dell'ideologia: una serie di posizioni differenziali dislocate converge nell'individuare una comune causa della dislocazione (i totalitarismi, il radicalismo, l'entusiasmo ideologico, ecc.), al quale si contrappone l'immagine di un futuro (parzialmente) libero

da tali dislocazioni introno al quale si viene a condensare un consenso politico. Difatti, quando Shils parla di un indebolimento delle differenze che separano fra loro i cosiddetti “amici della libertà” di fronte all’emergere della fine dell’ideologia come orizzonte comune, ci pare suggerire esattamente questo: l’indebolimento del carattere differenziale di una serie di elementi come conseguenza della loro articolazione in una catena equivalenziale attorno a un punto nodale, a sua volta svuotato dei suoi univoci allegati concettuali e investito di un valore metaforico. Al fine di mettere in risalto la funzione simbolica svolta dal discorso sulla fine dell’ideologia ci sembra proficuo prendere seriamente le coordinate di Dittberner circa il carattere ambiguo del significante “fine dell’ideologia” ed esaminare l’ampiezza degli elementi che esso coinvolge.

6.3.1 *Lettera da Milano*

Prendiamo le mosse dal report del Congresso di Milano (*Letter from Milan. The End of Ideology?*) redatto da Shils. Come osserva Dittberner, al suo interno possiamo trovare due risposte apparentemente contraddittorie all’interrogativo sollevato nel titolo (cfr. Dittberner 1976: 125). Se guardiamo alle società occidentali, risulta evidente che in esse si danno tutte le condizioni per poter parlare di fine dell’ideologia:

«For decades the proponents of freedom have been struggling against National Socialism, Fascism, and Bolshevism, on the battlefield, in the legislative chamber, and in the study. Now in America, Great Britain, Germany, and the Scandinavian countries, and to a lesser extent in Italy and France,²⁵⁰ as well as in the international arena, we have achieved some success. The work of subversion has been confined in Europe and America, or demolished. [...] We no longer feel the need for a comprehensive explicit system of beliefs» (Shils 1955: 57).

²⁵⁰ Italia e Francia erano, infatti, fra i paesi con la più forte presenza di forze comuniste. Non è un caso se Aron e Koestler decideranno di trasferirsi, da Parigi, negli Stati Uniti a causa del clima

Diverso, tuttavia, è il giudizio di Shils sulla situazione di Asia, Africa e America Latina. Lì gli scontri ideologici non semplicemente sono ancora ben radicati nel tessuto socio-politico, ma sono anche *necessari* allo sviluppo di quei paesi. Almeno nella misura in cui essi servono la causa dell'emancipazione. Così, ad esempio, ci viene presentata la differenza fra l'Occidente industrializzato e i paesi in via di sviluppo rispetto alla questione dell'ideologia nazionalista:

«For the Westerners, nationalism was an unfortunate distraction, at worst a source of great troubles springing from the passions, at best a worthy actor in the 19th century drama which was now over. For the Asiatics and Africans it was as integral a part of the concept of freedom as liberty of the press or of personal movement» (Shils 1955: 56).

Questo è perfettamente concepibile per un sociologo come Shils, celebre esponente della teoria della modernizzazione statunitense.²⁵¹ Infatti, come spiega lo storico Nils Gilman, una tale teoria fornisce un efficace quadro concettuale a partire dal quale è possibile comprendere le differenze tra gli Stati Uniti (o il cosiddetto “primo mondo”) e i paesi in via di sviluppo (cfr. Gilman 2003: 16). L'idea-fulcro (come emergerà nel corso delle successive analisi) stabilisce una relazione di identità fra gli Stati Uniti e *il moderno*, per poi classificare il resto dei paesi in base alla vicinanza o meno con questa idea di “modernità”. Ne risultano tre categorie: paesi “moderni” (Stati Uniti, Regno Unito, paesi scandinavi, ecc.), paesi “arretrati” (i paesi in via di sviluppo) e paesi (moderni ma) “devianti” (U.R.S.S.) (cfr. Gilman 2003: 14-5). Implicita è, in tale visione, una concezione lineare della storia secondo la quale «the whole world was destined to converge with the model of modernity limned by the contemporary United States» (Gilman 2003: 14). Alla luce di quanto detto, si può comprendere perché Shils

intellettuale ostile. Altrettanto significativo è, in questo senso, il fatto che, nella sua classifica delle democrazie stabili, Lipset colloca Italia e Francia fra le democrazie occidentali instabili, indicando Stati Uniti, Regno Unito e paesi scandinavi fra quelle che hanno raggiunto il più alto grado di maturità (cfr. Lipset 1960: 49). Nel suo giudizio, un ruolo importante lo giocherà proprio la presenza, in Francia e Italia, di forze comuniste e radicali, assenti invece nelle democrazie più “avanzate” (cfr. Lipset 1960: 62).

²⁵¹ Sul rapporto fra teoria della modernizzazione e discorso sulla *fine dell'ideologia*, oltre l'importante lavoro di Gilman (2003), si veda Daniel Strand (2016: 41-62).

non ritiene problematica la presenza di conflitti ideologici in Asia, Africa e America Latina: le ideologie giocano infatti un ruolo cruciale nelle fasi meno avanzate della storia. Torneremo più avanti su questo punto.

Ciò che ci interessa rimarcare sono le ragioni che spingono Shils a ritenere che fra i partecipanti al Congresso di Milano (i cosiddetti “amici della libertà”) si fosse giunti a un consenso circa il carattere post-ideologico dell’Occidente.²⁵² Innanzitutto, Shils considera simpatetici all’idea di fine dell’ideologia gli interventi del leader laburista Hughes Gaitskell²⁵³ e dell’economista (nonché consigliere economico di Franklin D. Roosevelt) John K. Galbraith, nei cui interventi veniva denunciata la “vanità” delle classiche contrapposizioni fra sostenitori della pianificazione totale dell’economia e difensori del *laissez-faire*, insieme al rigido atteggiamento partigiano che portano con sé (cfr. Shils 1955: 54).²⁵⁴ Queste posizioni esemplificano – a giudizio di Shils – la condizione post-ideologica in cui gli intellettuali occidentali, ormai disillusi rispetto alle “vecchie” lotte politiche, non ritengono più plausibile pensare che la realizzazione della libertà possa risiedere in uno dei due estremi. Piuttosto, la libertà viene ora rintracciata in un atteggiamento che esorta ad affrontare i problemi della società «in a *matter-of-fact way* which [recognises] no general principles and [treats] each emerging situation on its own merits». Vale a dire, un atteggiamento «against

²⁵² Alcuni degli interventi presentati al Congresso di Milano sono stati pubblicati dal *The New Leader* il 7 maggio 1956. Cogliamo l’occasione per segnalare che, lì dove faremo loro menzione, staremo attingendo da quest’ultima fonte.

²⁵³ Che ricordiamo essere la guida dell’ala “più a destra” del movimento laburista inglese (i cosiddetti *gaitskelliani*). In tal senso, ci sembra significativo il fatto che l’intervento di Richard Crossman, uno dei rappresentanti dell’ala “più a sinistra” del movimento laburista (*bevanismo*), venga (come vedremo più avanti) in un certo senso posizionato da Shils fuori dal consenso degli “amici della libertà” (cfr. Shils 1955: 56-7).

²⁵⁴ Ad esempio, Gaitskell afferma: «The real choice which faces the democracies today is not between 100-per-cent state ownership and 100-per-cent *laissez-faire*, but between a little more or a little less state intervention. Those who advocate more intervention do so not because of any love of controls for their own sake, but chiefly because they regard it as necessary to achieve some valuable social objective – such as full employment, higher productivity, a fairer distribution of income and wealth – and, more generally, to correct what they regard as the weaknesses or evils of a free economy» (Gaitskell [1955] 1956: S5). Galbraith, da parte sua, denunciando più in generale l’obbligo morale dell’intellettuale a prendere posizioni rispetto a questioni socio-politiche (cosa che non si verifica, ad esempio, nel caso di questioni squisitamente scientifiche), afferma che tale obbligo soffoca, in questi casi, il ricorso al libero esercizio critico della ragione (cosa che, invece, viene incoraggiata nelle scienze). Nelle sue parole: «In the area of social behavior, the most common place of actions by the intellectual is to identify himself firmly with a normative faith. He describes himself as liberal or conservative, a Socialist, an exponent of *laissez-faire*, or a technocrat. Having made this identification, he often considers the matter settled for life. [...] All such speakers take it for granted that social phenomena will be interpreted and political conclusions will be formulated in accordance with the anciently acquired or inherited dogma» (Galbraith [1955] 1956: S28).

doctrinairism in economic policy», la cui enfasi riposa «on the need to *confront problems* rather than to conform with the tenets of a general faith» (Shils 1955: 54; corsivo nostro). È questo genere di giudizi che spinge Scott-Smith ad assimilare l'atteggiamento proprio del discorso sulla fine dell'ideologia a ciò che Charles S. Maier, in riferimento alla politica economica che *spettralmente* accompagna il Piano Marshall, chiama “politica della produttività” (*politics of productivity*): ossia l'opinione secondo la quale la transizione a una società dell'abbondanza è un problema di ingegneria, non politico (cfr. Maier 1977: 615). In tal senso, identificando ideologia, da una parte, con il fanatismo e, dall'altra, con il desiderio di adattare il mondo a degli ideali astratti, ciò che il consenso sulla fine dell'ideologia rivendica è «to replace the faith of ideological responses with a dispassionate empirical method that could look at each issue on its own merits» (Scott-Smith 2002a: 142). Si tratta di una delle idee invocate da Aron nel suo *L'Opium des intellectuels* ([1955] 1962).²⁵⁵ Di fronte alla prosperità disposta da una politica economica semi-liberale (mista), fondata cioè sulla parziale attività di pianificazione, la classica contrapposizione tra i dottrinari del libero mercato – «[t]he ideal of [...] a balance achieved by all without having been the object of a conscious will» – e i dottrinari della nazionalizzazione – «[the ideal] of prosperity for all thanks to a global plan and the elimination of the exploiters» – assume un carattere triviale (cfr. Aron [1955] 1962: 309).²⁵⁶ Non solo, con essa è l'intera età ideologica a venire meno. La società della prosperità dipende dalla produttività, ossia dall'organizzazione razionale del lavoro, dagli investimenti e dalle capacità tecniche; in essa non vi è più spazio per una politica delle passioni:

²⁵⁵ Come mostrato da Stewart, queste stesse idee si ritrovano anche in alcuni articoli pubblicati per *Le Figaro* in quello stesso periodo, tra i quali spicca senz'altro *La reconstruction de l'Europe* del 29 maggio 1955 (cfr. Aron [1955] 1990: 1379-82; Stewart 2020: 136, n82).

²⁵⁶ Da questo punto di vista: «Mixed systems are not monsters incapable of surviving, or transitional forms on the way to the pure type; they are the normal thing» (Aron [1955] 1962: 311).

«That which characterizes the present period is no longer an excess of faith, but of skepticism. In a sense, the systems of ideas and beliefs which separated the camps and spiritual families are in the process of disintegration. The affluent society banks the fires of indignation. Imperfect and unjust as Western society is in many respects, it has progressed sufficiently in the course of the last half-century so that reforms appear more promising than violence and unpredictable disorder» (Aron [1955] 1962: xv).

Così Aron invoca l'abbandono di un approccio ideologico alla politica per fare spazio alla disposizione scettica: «If tolerance is born of doubt, let us teach everyone to doubt all the models and utopias, to challenge all the prophets of redemption and the heralds of catastrophe. If they alone can abolish fanaticism, let us pray for the advent of the sceptics» (Aron [1955] 1962: 324).

Un altro importante segno dell'emergere della fine dell'ideologia in quanto orizzonte di consenso, a giudizio di Shils, lo si trova nelle sessioni del Congresso dedicate al problema dell'*abuso* delle istituzioni democratiche da parte dei movimenti sociali che, attraverso queste, operano in direzione di un loro superamento (cfr. Shils 1955: 56-7). Il fatto che gli interventi del sociologo Seymour M. Lipset e dello storico Arthur M. Schlesinger Jr. (autore dell'importante *The Vital Center* del 1949) – dedicati rispettivamente alle derive autoritarie dei movimenti operai e popolari (*Working-class Authoritarianism*)²⁵⁷ e ai rischi congiunti tanto di una prassi politica oppressiva quanto sovversiva (*Freedom and Subversion*)²⁵⁸ – non abbiano suscitato particolari discussioni è, per Shils, indice del fatto che i pericoli degli estremismi ideologici non sono più avvertiti come imminenti, almeno nei paesi più industrializzati (così come lo

²⁵⁷ Il contributo di Lipset verrà rimaneggiato e pubblicato per l'*American Journal Review* nel 1959 con il titolo di *Democracy and the Working-class Authoritarianism*, il quale confluirà poi nel quarto capitolo del suo *Political Man* (1960: 97-130).

²⁵⁸ Scrive Schlesinger Jr.: «To condemn a free society to the passive acceptance of internal conspiracy on the one hand, or to condemn it to hysterical repression in the frenzy to uproot internal conspiracy on the other, would be equally fatal. The solution of the problem in terms which will protect both society and individual freedom is part of the complex challenge of our times. In meeting this challenge, free society has a rare opportunity to summon up the resources of decency, creativity and courage which we have always believed to be the badge and the consequence of freedom» (Schlesinger Jr. [1955] 1956: S26).

era, ad esempio, nel contesto del Congresso di Berlino del 1950): «[i]t is not easy to explain why the complex of irrationalities which had so exercised European and American intellectuals until very recently should have been disregarded in this conference» (Shils 1955: 56). Allo stesso modo, neanche il comunismo appare più come una minaccia immediata. Questo si riflette anche nel noto giudizio ottimistico di Shils circa l'atmosfera generale del Congresso di Milano:

«[I]t seemed to me that the conference had in part the atmosphere of a post-victory ball. There was a very widespread feeling that there was no longer any need to justify ourselves *e, vis-à-vis* the Communist critique of our society. [...]. There was, in a variety of ways, a sometimes rampant, sometimes quiet conviction that Communism had lost the battle of ideas with the West» (Shils 1955: 54).

Giudizio che spinge Shils a chiedersi (in modo evidentemente retorico):

«Have the Communists come to appear so preposterous to our Western intellectuals that it is no longer conceivable that they could be effectively subversive? Is it now thought that there is no longer any danger of the working classes in the advanced Western countries falling for their propaganda?» (Shils 1955: 56).

Shils trova una risposta a questi interrogativi nel consenso del dibattito sorto intorno al carattere non-ideologico del cosiddetto “uomo ordinario” e all'indifferenza delle classi meno abbienti alle questioni ideologiche delle nelle democrazie più avanzate. L'elemento significativo di questa sessione è, secondo Shils, la mancanza di un giudizio negativo su tali fenomeni – eccezion fatta per l'intervento critico del poeta polacco Czeslaw Milosz (che Shils definisce “ideologico”) (cfr. Shils 1955: 56). Difatti, che l'uomo ordinario non venga più condannato per il solo fatto di non mettere da parte la sua vita quotidiana per abbracciare una lotta ideologica suggerisce «how far we have moved from the ideology-ridden period» (Shils 1955: 57). E non solo: ciò suggerisce anche che il marxismo e le ideologie che invocano a una trasformazione

radicale del presente hanno perso la loro base sociale. Tutto questo non indica, per Shils, la semplicemente la sconfitta di particolari ideologie politiche (del fascismo, del bolscevismo e del nazionalsocialismo), ma ben più in generale la fine del ricorso a sistemi di idee totalizzanti come guida dell'azione politica: la fine fanatismo e della partigianeria, dell'entusiasmo e dell'eroismo, della sovversione e del rigido antagonismo sociale. E, ancor di più, il declino dell'età ideologica segnala l'emergere di un accordo sulla bontà delle istituzioni democratico-liberali, sui benefici di un'economia mista e sulla necessità di una politica moderata capace di garantire la stabilità nel cambiamento (cfr. Shils 1955: 57).

Nel concludere il suo report, Shils esorta all'edificazione di nuovi valori per le società post-ideologiche: «We must reconstruct our beliefs without yielding to the temptation – which can never die out completely among intellectuals – to construct new ideologies [...]». Si chiede: c'è forse qualcosa da salvare dell'ideologia? C'è qualcosa delle cosiddette “religioni secolari” che può essere mantenuto? «In our rejection of the ideologies we must study what can be salvaged from them, and what in them should be kept alive [...]. Every society needs a certain amount of these ideals just as it would be ruined by too much of them» (Shils 1958: 57). Interrogativi che nel report non trovano alcuna risposta.

6.3.2 Shils: *Politica civile e Politica ideologica*

A questi interrogativi Shils risponderà, nel 1957, in una serie di lezioni tenute presso la Sewanee University e pubblicate da *The Sewanee Review* con il titolo di *Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual* (1958). Attraverso una discussione sul confine che separa la politica ideologica da quella civile, vengono così formulati i principi sui quali si regge la prassi politica in un'età post-antagonistica.

Qui è importante segnalare la sovrapposizione di due principali registri argomentativi: a) da una parte, un registro constativo composto dall'insieme dei giudizi descrittivi; b) dall'altra, quello prescrittivo costituito dall'insieme dei giudizi di valore. In questo senso, la tesi circa la fine dei conflitti ideologici difesa in *Ideology and Civility* sostiene due posizioni che, sebbene interconnesse, è possibile isolare

analiticamente: in un senso constativo, descrive il declino del potere persuasivo delle idee politiche nell'Occidente del secondo dopoguerra e l'emergere di una politica forma politica che definisce "civile"; in un senso normativo, questo mutamento non è semplicemente registrato, ma viene giudicato *desiderabile*. Si tratta di una sovrapposizione che Shils continuerà a mantenere anche nei suoi lavori successivi, come testimoniato, ad esempio, dal suo contributo all'*International Encyclopedia of the Social Science* dal titolo *The concept and the Function of Ideology*:

«The idea that the end of ideology was only an assertion that the potentiality for ideology need not always be realized and that in the 1950s this potentiality was receding in the West. It asserted that this was coming to be recognized and that *both the facts and their recognition were desirable for the good ordering of society and man's wellbeing*» (Shils 1968: 75; corsivo nostro).

Ora, bisogna sin da subito precisare che in *Ideology and Civility* l'espressione "fine dell'ideologia" non rimanda semplicemente al declino delle "ideologie politiche", ma descrive la fine o l'esaurimento – intesi nel duplice senso di uno stato di cose allo stesso tempo in atto e auspicabile – di una costellazione di elementi legati al tipo di prestazione che Shils indica con "politica ideologica" (*ideological politics*), e alla quale il sociologo statunitense contrappone, come sua alternativa, la "politica civile" (*civil politics*). La possibilità di un'alternativa al tipo di prassi politica condotta su un piano squisitamente ideologico pare giustificata dallo stesso carattere storico – e dunque contingente – dell'incontro fra ideologia e politica, indicata nell'articolo con i termini "spiritualizzazione" e "ideologizzazione" della politica (*spiritualization, idealization of politics*). Un incontro, questo, che Shils colloca sul finire del XVIII secolo in Europa e che fa dipendere da un insieme di presupposti storici determinati, quali l'invenzione della stampa, la nascita di una classe di intellettuali autonoma, ecc. (cfr. Shils 1958: 457-8). Il sociologo statunitense circo-scrive il profilo formale della politica ideologica a partire dall'individuazione di una serie di caratteristiche principali – indicate come "articoli di fede" (*articles of faith*) – che possiamo schematizzare nel modo seguente:

- a) l'idea secondo la quale la politica deve essere condotta a partire da un sistema coerente di credenze che non ammette alternative;
- b) dove queste credenze attribuiscono un significato supremo: b₁) a un particolare gruppo o classe sociale (nazione, proletariato, gruppo etnico, ecc.); b₂) a un leader e a un partito, i quali sono visti come i rappresentanti della volontà dell'attore collettivo corrispondente; b₃) a un altro gruppo sociale (forza straniera, gruppo etnico, borghesia, ecc.), al quale viene assegnato un valore negativo attraverso l'attribuzione della responsabilità dei mali di una determinata società;
- c) dove queste credenze possiedono una vocazione totalizzante e una tensione messianica: totalizzante, nella misura in cui pretendono di occuparsi dell'intero campo della vita, e non di un suo semplice aspetto; messianica, nella misura in cui annunciano la venuta di un evento storico decisivo al quale spetta il compito di condurre l'umanità verso una sua piena realizzazione;
- d) dove le credenze in questione esortano a una prassi politica extra-sistemica e anti-istituzionale, nella misura in cui concepiscono l'attività politica *autentica* come esterna al sistema politico istituzionale e in opposizione a questo – idea a sua volta legata alla svalutazione della classe politica dominante (cfr. Shils 1958: 450-3).

Di particolare rilievo sono l'articolazione dei punti (a) e (b), i quali tornano con frequenza nel corso dell'articolo. In particolare, attraverso questi emerge il nesso che lega ideologia ad antagonismo sociale. Difatti, come leggiamo nel testo: «Ideological politics are the politics of “friend-foe”, “we-they”, “who-whom”. Those who are not on the side of the ideological politicians are, according to the ideologist, against him» (Shils 1958: 452).²⁵⁹ Infatti – argomenta Shils –, la politica ideologica non è tale per il semplice ricorso a un sistema coerente di credenze, bensì per il *modo* in cui questo ricorso è attuato, il quale – per impiegare il lessico schmittiano – può essere concepito come “intensivo”, ovvero esclusivo, antagonistico (cfr. Schmitt [1929] 1972). Questa osservazione è importante al fine di comprendere il modo in cui Shils concepisce il

²⁵⁹ Il riferimento a Carl Schmitt è esplicito, e viene indicato in nota.

superamento della politica ideologica attraverso lo sviluppo della prassi politica *civile*. In tal senso, bisogna precisare che in *Ideology and Civility* convivono due tipologie di affermazioni riferite al processo di “superamento” della politica ideologica: da una parte, il ricorso a formule riconducibili al motivo della “fine dell’ideologia” (*end of ideology*); dall’altra, il ricorso a formule più attenuate, espresse ad esempio attraverso l’immagine della “quiescenza” o dell’“indebolimento progressivo” (*quiescence, subsidence*). È possibile trovarle combinate insieme nel seguente passaggio:

«One condition of the success of this effort at self-“civilization” is that we should not think that we can or should completely extirpate the ideological heritage. [...] These impulses in the human heart will not be disregarded. The fact that they have been forced to extreme and cast into the framework of unrealizable hopes does not mean that they are in themselves immoral. The discredit into which their doctrinaire proponents have deservedly fallen should not be extended to them. [...] It has not been the substantive values sought by ideological politics which have done such damage. Rather it has been the rigidity, the exclusiveness, and the extremity with which particular values have been sought. [...] A complete disavowal of every line of affinity between civility and ideology will not only be false in fact but turn civility into an ideology. [...] Civility would take upon itself the onus of the very same moral separatism for which it criticizes ideological politics, if it denies its affinity with the substantive values which the ideological outlook holds and distorts» (Shils 1958: 477-478).

Un primo elemento da sottolineare è l’apparente incongruenza contenuta nell’affermazione: «A complete disavowal of every line of affinity between civility and ideology will not only be false in fact but turn civility into an ideology». Shils sembra volerci dire che è necessario includere nel campo della politica civile un residuo minimo di ideologia (quantomeno nella forma di un’affinità) al fine di non convertire la stessa politica civile in un’ideologia. Sorge spontanea una domanda:

com'è possibile ammettere un legame minimo tra ideologia e politica civile senza rendere quest'ultima ideologica? Innanzitutto, è importante chiarire il senso da attribuire al termine "affinità" (*affinity*). Secondo Shils, l'affinità tra politica ideologica e politica civile dipende dalla condivisione di alcuni elementi. Elementi presenti in ogni discorso ideologico, ai quali, tuttavia, non andrebbe attribuito un carattere *di per sé* degenerativo. Pertanto, questi elementi andrebbero distinti da quelli da Shils definiti "sfavorevoli", che al contrario sarebbero esclusivi dell'atteggiamento ideologico *strico sensu*. La presenza dei primi nel campo discorsivo della politica civile allora non ne dovrebbe comprometterebbe l'esteriorità rispetto all'ideologia. Ma di cosa si tratta? Shils sembra fare riferimento a tutti quei valori tradizionalmente difesi dalle politiche ideologiche, come la richiesta di uguaglianza morale, l'atteggiamento di sfiducia nei confronti delle autorità politiche, la centralità della giustizia, la vocazione messianica, ecc. (cfr. Shils 1958: 477). Questi valori andrebbero distinti dal loro *uso ideologico*, il quale coincide con il loro impiego antagonistico, nell'esclusività, nel separatismo e nell'estremizzazione tipici della logica amico/nemico. Insomma, andrebbero distinti da quella che possiamo definire la dimensione squisitamente antagonistica della politica. Ma l'antagonismo, per quanto centrale, non rappresenta né la condizione sufficiente né quella necessaria della politica ideologia. Difatti, come vedremo, ideologico non è solo il socialismo, ma anche il liberalismo classico. In questo senso, Shils non presenta mai un elemento particolare come la condizione insieme necessaria e sufficiente dell'ideologia, qualcosa che possa rappresentare il suo nucleo fondamentale. Piuttosto, parla sempre di un intreccio di elementi che hanno a che fare, il più delle volte, con l'ordine della *disposizione* e del *modo*. Ciò suggerisce che gli elementi caratteristici della "politica ideologica" non preesistono alle caratteristiche dei fenomeni politici di volta in volta tacciati di ideologismo; così come non sembra esistere un'essenza della politica ideologica al di là del suo rapporto con la sua controparte civile. Insomma, lungi dall'essere "descritto" (nel senso che si dà prima un oggetto ben definito e poi una sua rappresentazione), potremmo dire che il confine fra politica civile e politica ideologica viene a essere disegnato di volta in volta. E, dunque, potremmo dire "rappresentato", ma solo nella misura in cui intendiamo la rappresentazione come una prassi che al contempo produce il suo stesso oggetto.

Vediamo ora come viene a configurarsi il rapporto tra politica civile e politica ideologica.

La prima differenza tra politica ideologica e politica civile viene tracciata sulla scia delle dicotomie pre-moderno/moderno, infanzia/maturità. Scrive Shils:

«Of course, ideological politics, Marxist, Islamic, Arabic, Hindu, Pan-African, and other, still exist in the new states outside the West in a vehement, irreconcilable form and often with great influence. But many in the West who sympathize with the desires and deplore the excesses are inclined to believe that they too will pass when the new states in which they flourish become more settled and mature. Looking back from the standpoint of a newly-achieved moderation, Western intellectuals view the ideological politics of Asia and Africa, and particularly nationalism and tribalism, as a sort of measles which afflicts a people in its childhood, but to which adults are practically immune» (Shils 1958: 456).

Risulta evidente l'associazione del fenomeno ideologico all'idea di immaturità, la quale è a sua volta esemplificata dalle condizioni socio-economiche dei paesi extra-occidentali. I presupposti teorici di questa argomentazione sono da ricondurre, come abbiamo visto, alla teoria della modernizzazione statunitense.²⁶⁰ La fiducia nell'inesorabilità della modernizzazione coincide, da un lato, con la fiducia nell'inesorabile superamento del non-moderno e degli elementi che lo compongono – ossia della forma ideologica della politica –, dall'altro, con la fiducia nel trionfo della politica civile. Ma, come risulta dal passaggio che stiamo considerando, il fenomeno ideologico non è semplicemente ricondotto all'idea di arcaicità o immaturità. Esso ci viene infatti presentato in relazione al campo del patologico: eloquente è

²⁶⁰ Un altro esempio lo si può trovare in Lipset alloché scrive: «The leftist intellectual, the trade-union leader, and the socialist politician in the West have an important role to play in this political struggle. By virtue of the fact that they still represent the tradition of socialism and equalitarianism within their own countries, they can find an audience among the leaders of the non-Communist left in those nations where socialism and trade unionism cannot be conservative or even gradualist. To demand that such leaders adapt their politics to Western images of responsible behavior is to forget that many Western unions, socialist parties, and intellectuals were similarly “irresponsible and demagogic” in the early stages of their development» (Lipset 1960: 416-7).

l'accostamento dell'ideologia al morbillo: «Western intellectuals view the ideological politics of Asia and Africa, and particularly nationalism and tribalism, as a sort of *measles* which afflicts a people in its childhood». Si tratta, senza dubbio, di un male al quale l'Occidente è ormai immune.

Ma dove si colloca la politica civile in tutto questo? Essa è collegata da Shils a un cambio nella coscienza sperimentato dalle società avanzate come conseguenza della stabilità economico-politica guadagnata nei primi decenni del dopoguerra. In questo modo, l'Occidente moderno assiste, non semplicemente all'ammansimento generale delle passioni religiose, della spinta chiliastica e del fervore nazionalistico, ma è altresì testimone dell'emergere di un consenso intorno a benefici di una politica moderata scevra da inutili partigianerie ed estremismi:

«The achievements of the American and Western European economies since the war, together with the political equivocality of centrally planned economies, the failures of economic planning in the Soviet satellite states, the re-introduction of the principles of the market economy into their economies by some of the Communist states, and the modest and by no means glamorous achievements of nationalized industries in England and France, have cooled the fires of a century-long dispute between the proponents of socialism and the advocates of capitalism» (Shils 1958: 455-6).

Pertanto, i paesi capitalisti sono stati in grado di realizzare buona parte di quelle aspirazioni che nel marxismo sono rimaste pure idee: «The socialist and communist countries have neither realized their more grandiose ideals at all nor achieved their more reasonable aspirations any better than the capitalistic countries» (Shils 1958: 456). Ed è proprio questa congiuntura che, nel raggiungimento di una tale maturità economico-politica, vede l'affermarsi di quella disposizione o atteggiamento politico che Shils indica con “civiltà” (*civility*). L'emergere di una politica civile è, al pari della fine della politica ideologica, tanto uno stato di cose da registrare quanto un processo da incentivare, i cui contenuti sono lunghi dall'essere delineati. In quanto alternativa alla disposizione ideologica, per Shils la politica civile è la prassi fondata sulla *civiltà* intesa come la virtù del cittadino: essa antepone il bene comune a qualsiasi parzialità

ed elegge la moderazione come unico principio d'azione. Il tentativo di definirla in termini positivi incontra una serie di difficoltà nella misura in cui è la stessa idea di "bene comune" a non lasciarsi ridurre ad alcuna formula specifica:

«The common good is always hard to define, but it is rendered even harder when it must gratify and reconcile opposing interests and simultaneously attempt to guard values for which no strong partisan contends, but which, nonetheless, are essential to a good society» (Shils 1958: 470-1).

Shils aggira questa difficoltà riferendosi alla politica civile attraverso una serie di precetti che, nella loro reciproca interazione, ne tracciano il profilo generale. Innanzitutto, la prassi politica fondata sulla civiltà comporta la domesticazione delle divisioni sociali attraverso la subordinazione della partigianeria (garante del pluralismo politico) al rispetto del comune ordine civile e morale «which embraces both one's opponents and one's allies». Allo stesso tempo, nel dirimere questioni, il politico che fa propria la disposizione civile deve valutare (valuta) le questioni in modo diretto, oggettivo e non mediatamente attraverso rigide dottrine. E ciò comporta, da un lato, una circospezione e un realismo che, rinunciando a fuorvianti semplificazioni, prediligono la complessità; dall'altro, che ogni valutazione oggettiva è tale solo se avviene nel rispetto della tradizione. Quest'ultimo punto sancisce una distanza, non solo da quelle politiche che aspirano a una trasformazione radicale della società, ma anche dalle nuove forme di conservatorismo a cui Shils non manca di rivolgere delle critiche. Difatti, il rispetto della tradizione non è sinonimo di mantenimento inalterato dello *status quo*, ma ammette la possibilità di un progresso graduale – ciò che nel report del Congresso "The Future of Freedom" aveva indicato con "stabilità nel mutamento" (cfr. Shils 1955: 57; 1958: 471, 477 33n). E, tuttavia, ciò che la politica civile rifiuta più di ogni altra cosa è il disprezzo per il passato e «[the] confidence in the boundless superiority of the future». Un'esortazione, questa, che non può reggersi se non a partire dalla premessa secondo la quale le società capitaliste hanno raggiunto una stabilità superando (come più avanti dirà Lipset) i principali problemi dell'industrializzazione.

Allo stesso tempo, Shils sostiene che la politica civile dipende dal trionfo di due principi appartenenti alla tradizione liberale: la centralità dell'individuo e l'autonomia delle sfere economica, politica, culturale e religiosa. Il trionfo dell'individuo è connesso al superamento del terrore e della fascinazione per l'autorità in seguito all'assottigliamento della distanza morale tra classi abbienti e classi meno abbienti. E questo riavvicinamento non è che l'esito, a suo giudizio, della redistribuzione delle ricchezze a opera di un'economia mista:

«Modern Western societies have witnessed a diminution in the moral distance separating the higher and the lower classes. This has in part been a result of the changes in the distribution of national income which have raised the lower strata and diminished the upper strata, so that standards of life are now very much nearer to each other than they have ever been before, however considerable the differences remain, and should, to some extent, still remain» (Shils 1958: 149-50).

Per quanto concerne l'autonomia delle sfere, secondo Shils essa non può essere assunta nel suo senso tradizionale, ma deve essere convertita in autonomia *relativa*. «Relativa» poiché «economic life cannot be completely independent of government and politics and *vice versa*» (Shils 1958: 478-9). Ciò significa che a essere esclusi sono sia il ricorso a una totale mancanza di collaborazione fra queste sfere (*laissez-faire*), sia la subordinazione alla sfera politica di tutte le altre (socialismo).

Possiamo qui apprezzare il modo in cui i valori difesi tradizionalmente dalla politica ideologica (la richiesta di uguaglianza morale, l'atteggiamento di sfiducia nei confronti delle autorità politiche, la centralità della giustizia, la vocazione messianica) vengano qui riconvertiti in modo tale non costituire più il catalizzatore di una trasformazione radicale del presente, ma la base di una politica istituzionalmente moderata. L'uguaglianza morale e la giustizia sociale sono possibili attraverso la redistribuzione delle ricchezze nella cornice istituzionale del Welfare State. E questo, accorciando le distanze tra autorità politiche e società, garantisce una minore sfiducia nell'operato della prima da parte della seconda, cosicché il sentimento messianico viene riconvertito in una più moderata fiducia nel «progresso rispettoso del presente».

Alla luce di questa analisi, ci pare ragionevole concludere con Dittberner che “fine dell’ideologia” è un simbolo ambivalente. Esso presenta due facce: da un lato, indica la fine della dislocazione (politica ideologica); dall’altro, l’emergere di un consenso che prefigura una società da cui i mali, se non eradicati, sono significativamente arginati (cfr. Dittberner 1976: 134). Si tratta del consenso intorno a una particolare rappresentazione della società. Una società che non è *di là da venire*, situata in un futuro indeterminato: essa lascia già intravedere i suoi frutti.

6.3.3 Bell: la fine dell’ideologia in Occidente

Il problema della vaghezza non abbandona l’espressione “fine dell’ideologia” se ci spostiamo dal Congresso di Milano e dall’intervento di Shils ai testi teorici di Bell. Per quanto concerne quest’ultimo, il testo di riferimento è *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas* del 1960, una collezione di articoli e recensioni redatti durante gli anni Cinquanta e aventi come oggetto le trasformazioni sociali degli Stati Uniti nel ventennio anteriore. Come nel caso de *L’opium des intellectuels* di Aron, il luogo in cui l’opera di Bell conserva un’esposizione compiuta del tema della fine dell’ideologia è l’epilogo, il quale reca il significativo titolo di *The End of Ideology in the West*.²⁶¹ Il tentativo di rintracciare una definizione univoca dell’espressione “fine dell’ideologia” naufraga di fronte al suo uso ambiguo da parte di Bell. Come scrive Dittberner:

«In the epilogue Bell is simply not clear about what ideology means. [...] [A]ll descriptions do not add up to a coherent, comprehensive definition of ideology. [...] Rather, there seem to be several different blurred senses of ideology floating around in the epilogue, making it difficult to determine with much assurance what Bell means by the end-of-ideology» (Dittberner 1976: 151).²⁶²

²⁶¹ Si tratta di uno dei rari casi in cui l’espressione “fine dell’ideologia” compare in forma affermativa.

²⁶² Un esempio di definizione data da Bell è la seguente: «my usage is not just of “ideology” as denoting *any* “belief-system”, but as a special complex of ideas and passions that arose in the nineteenth century» (Bell [1960] 1988a: 17).

Ciò non distoglie Dittberner dal tentare una definizione. In questo senso, il suo piano d'azione è quello di esplorare i diversi usi di "ideologia" nei numerosi articoli pubblicati da Bell tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta: un corpus che include tanto quelli presenti in *The End of Ideology* (che verranno però analizzati secondo una direttrice diacronica), quanto quelli esclusi da questa raccolta (cfr. Dittberner 1976: 156-208). Questo, a suo giudizio, dovrebbe fornire un punto d'appoggio per gettare luce sulle ambiguità dell'espressione "fine dell'ideologia". L'assunto sul quale si fonda questa operazione è il seguente: "fine dell'ideologia" indica la fine di ciò che, letteralmente, "ideologia" significa per Bell. Il significato dell'espressione ("fine dell'ideologia") non è che la somma dei significati letterali dei suoi due elementi ("fine" e "ideologia"). Viene pertanto esclusa la possibilità che "ideologia", nel momento in cui compare all'interno dell'espressione, possa eccedere il suo significato letterale. Più in generale, nel tentare di risolvere il problema della vaghezza dell'espressione, Dittberner sembra non considerare (o considerare solo marginalmente) il suo aspetto performativo, il quale – a nostro giudizio – può invece aiutare a venire a patti con tale vaghezza senza cedere alla tentazione di annullare le ambiguità intrinseche a partire da una definizione concettuale.

Procediamo per gradi. Dopo l'analisi di più di venti tra articoli e recensioni, Dittberner è in grado di isolare concettualmente nove usi di "ideologia" nel corso della produzione degli anni Cinquanta di Bell: a) ideologia come sistema di pensiero totalizzante: qualcosa che lo riallaccia, in un modo non meglio chiarito, da un lato, all'idea di "totalitarismo", dall'altro, al concetto di "ideologia totale" di Karl Mannheim;²⁶³ b) ideologia come disposizione ideologica: ossia la credenza secondo la quale la soluzione definitiva ai problemi della società dipenda da soluzioni politiche e dal ricorso a sistemi di idee più o meno compiuti, alla quale si accompagna la tendenza

²⁶³ Ci pare che l'accorpamento di "totalitarismo" e "ideologia totale" sotto una medesima unità semantica complichino ulteriormente il quadro. Difatti, per come definita in *Ideologie und Utopie* (cfr. Mannheim [1929] 1954: 49-53), l'ideologia totale non coincide con il fenomeno del totalitarismo (il concetto di "totalitarismo" è più tardo). Un fenomeno ideologico esaminato da Mannheim è però il fascismo, il quale viene effettivamente presentato nei termini di un'ideologia totale (cfr. Mannheim [1929] 1954: 119). Tuttavia, si tratta di una specie (fascismo) appartenente a un genere (ideologia totale). In tal senso, non si comprende se il primo uso di "ideologia" individuato da Dittberner coincida con il primo oppure con il secondo dei due. Ossia, se per "sistema di pensiero totalizzante" Bell intenda solo quelle ideologie totali assimilabili al totalitarismo o se, più in generale, faccia riferimento a ogni ideologia totale, totalitarismo incluso.

a configurare la società secondo coordinate antagonistiche (e alla quale si aggiunge anche la tendenza all'autoritarismo); c) ideologia come pensiero utopico (ancora una volta, il riferimento è a Mannheim); d) "ideologia" come sinonimo della weberiana "etica dei principi" (e contrapposta, dunque, all'etica della responsabilità); e) ideologia come sinonimo di complesso di idee volto a legittimare gli interessi di un gruppo particolare; f) ideologia nel senso in cui Mannheim intende "ideologia particolare"; g) ideologia come falsa coscienza; h) ideologia come sinonimo di teoria politica; i) ideologia come «gap» tra teoria e realtà, ossia come sua rappresentazione distorta (nel senso di semplificazione, cristallizzazione incapace di catturarne la complessità e dinamicità) (cfr. Dittberner 1976: 198-9). Di questi nove usi, gli ultimi cinque (gli usi "e", "f", "g", "h" e "i") vengono esclusi dall'area semantica di "fine dell'ideologia", giacché – a giudizio di Dittberner – a essi non si fa mai riferimento nell'epilogo. "Fine dell'ideologia", dunque, non significa fine dell'"ideologia particolare", né significa fine della falsa coscienza o fine della teoria politica. Piuttosto, "fine dell'ideologia" indica il declino di quel complesso fenomeno (tutt'altro che univoco) che i sensi "a", "b", "c", e "d" tentano di circoscrivere. Senza dubbio, questo aiuta a delineare una parte considerevole del significato di "fine dell'ideologia", senza però esaurirne la portata. Vediamo in che modo. Come nel caso di Shils, anche per Bell "fine dell'ideologia" è un'espressione che presenta due aspetti principali. Da un lato, seguendo un registro negativo, segnala la fine di una certa prassi e atteggiamento politici; dall'altro, in termini positivi, dischiude l'emergere della prassi politica a essa alternativa, strettamente legata all'idea di consenso intorno a una serie di principi fondamentali.²⁶⁴ Ciò che ci sembra plausibile assumere (almeno in un primo momento) è che "fine dell'ideologia" possa in qualche modo rappresenta una particolare conformazione del sociale. Rappresentazione che, lungi dall'essere neutra, trasuda importanti aspetti normativi.

Innanzitutto, se parliamo di rappresentazione della società, è importante domandarsi: di quale società si tratta? Se la maggior parte degli articoli che compongono *The End of ideology* – testimoni della produzione degli anni Cinquanta

²⁶⁴ Si tratta di un aspetto al quale Dittberner, nonostante il suo tentativo di fornire una definizione coerente (limitata all'aspetto negativo), alla fine è portato a includere nel suo excursus (Dittberner 1976: 205-8).

– hanno come oggetto i mutamenti sociali degli Stati Uniti (in particolare, le prime due parti che compongono l'opera: *America. The Ambiguity of Theory* e *America. The Complexities of Life*), nel momento in cui l'attenzione si sposta ai temi della *fine dell'ideologia* (e questo possiamo osservarlo, oltre che nell'epilogo, in alcuni degli articoli che compongono la terza parte *The Exhaustion of Utopia*), l'attenzione di Bell si rivolge più in generale all'Occidente, fino ad assumere una prospettiva internazionale.²⁶⁵ Il titolo dell'epilogo (“*The End of Ideology in the West*”) ne è testimone. In particolare, ciò con cui Bell fa i conti sono una serie di mutamenti occorsi tra la fine degli anni Quaranta e Cinquanta nei paesi più avanzati. L'espressione “fine dell'ideologia” cerca in qualche modo di catturare proprio queste trasformazioni. Come possiamo leggere nell'epilogo:

«Thus one finds, at the end of the fifties, a disconcerting caesura. In the West, among the intellectuals, the old passions are spent. The new generation, with no meaningful memory of these old debates, and no secure tradition to build upon, finds itself seeking new purposes within a framework of political society that has rejected, intellectually speaking, the old apocalyptic and chiliastic visions»
(Bell [1960] 1988a: 404).

Queste “vecchie passioni” o “prospettive chiliastiche” – ciò che Shils, sulla scorta di Aron, definisce “religioni secolari” (cfr. Aron [1955] 1962: 265-94) – non sono che ideologie utopiche, ossia ideologie capaci di canalizzare le passioni delle masse – quelle stesse passioni che, un tempo, erano invece canalizzate dalla religione (cfr. Bell [1960] 1988a: 400-1) – invocando una trasformazione radicale del presente il cui esito è sempre una società riconciliata. In tal senso, «few minds believe any longer that one can set down “blueprints” and through “social engineering” bring about a new utopia of social harmony» (Bell [1960] 1988a: 402). *Prima facie*, sembra che a trovare un punto di arresto siano solo i cosiddetti “movimenti radicali”. Ma sarebbe

²⁶⁵ Tale slittamento di prospettiva è probabilmente da imputare all'incontro con il CCF. Lo stesso Bell, in un'intervista rilasciata a Dittberner nel maggio del 1972, afferma che il suo impegno sul fronte internazionale si colloca intorno al 1954, nel contesto della sua partecipazione alle attività del Congresso (cfr. Bell 1972 in Dittberner 1976: 327). Prima di questo momento, l'attività di Bell oscillava tra l'insegnamento, la ricerca sociologica e il giornalismo.

un errore affermare che “fine dell’ideologia” per Bell coincida semplicemente con “fine della sinistra radicale”. Difatti, più avanti Bell afferma che a venire meno sono tutte le ideologie ottocentesche (le cosiddette “vecchie” ideologie) e gli antagonismi a esse legati. Pertanto, a perdere la loro presa sugli intellettuali non sono semplicemente il marxismo (nelle sue molteplici sfaccettature) e l’ala più radicale del socialismo. Accanto a queste tradizioni, Bell include anche il liberalismo “classico” e quelle forme di pensiero conservatore europeo che giudicano l’intervento statale nelle faccende economiche una “via verso la schiavitù” (cfr. Bell [1960] 1988a: 404).²⁶⁶ Ciò suggerisce che “utopia” non esaurisce il complesso di fenomeni che, al volgere degli anni Cinquanta, sembra aver esaurito la sua presa sugli intellettuali. Ma non solo, esso suggerisce altresì che “fine dell’ideologia” non è semplicemente fine *delle ideologie*, ma lo sfinimento di ciò che quelle ideologie sembrano implicare. Bell tenta così di fotografare più in generale ciò che chiama i “cambi nella sensibilità e nello stile” («change in sensibility and in style») di un’epoca, ossia quei cambiamenti nella postura morale di determinati gruppi sociali, così come i diversi modi in cui questi canalizzano le loro passioni (cfr. Bell [1960] 1988a: 480 169n). In tal modo, “fine dell’ideologia” punta al declino di un’ampia serie di elementi: fine della retorica, fine della politica fondata sulle passioni, fine delle rivoluzioni, fine dell’antagonismo sociale, ecc. Tuttavia, come abbiamo detto, il presente che “fine dell’ideologia” cerca di circoscrivere non si dà semplicemente in termini negativi. La *fine dell’ideologia* saluta

²⁶⁶ In quest’ultimo caso, il riferimento è a Hayek e al suo *The Road to Serfdom* del 1944. In particolare, Hayek era stato oggetto di una serie di critiche durante il Congresso di Milano del 1955, nel corso del quale egli aveva presentato un duro attacco all’idea secondo la quale l’intervento dello Stato nell’economia sarebbe capace di condurre alla realizzazione della libertà – idea difesa dai cosiddetti “amici della libertà” (cfr. Coleman 1989: 110; Scott-Smith 2002a: 151). Ad esempio, rispetto a questo episodio, Lipset scrive: «Professor Hayek, in a closing speech, attacked the delegates for preparing to bury freedom instead of saving it. He alone was disturbed by the general temper. What bothered him was the general agreement among the delegates, regardless of political belief, that the traditional issues separating the left and right had declined to comparative insignificance. In effect, all agreed that the increase in state control which had taken place in various countries would not result in a decline in democratic freedom. [...] Hayek, honestly believing that state intervention is bad and inherently totalitarian, found himself in a small minority of those who still took the cleavages within the democratic camp seriously» (Lipset 1960: 404-5). In tal senso, il commento di Bell in un’intervista rilasciata a Dittberner è significativo: «The curious thing is that the end-of-ideology had a double aspect, and one part is always forgotten. People forget that one of the persons appearing at the Milan meeting was Friedrich Hayek. One of the things that was discussed at the Milan meeting was: Is planning a road to serfdom? Hayek’s book, *The Road of Serfdom*, had great intellectual resonance when it was published in the late 40’s. One of the themes of the Milan meeting was based on Hayek’s book. The end-of-Ideology was aimed at the Hayek apocalyptic notion that socialism will lead to serfdom and at the apocalyptic notion of Stalinism» (Bell 1972 in Dittberner 1976: 327).

l'emergere di un nuovo stile di politica (una nuova disposizione morale) a cui corrisponde l'emergere di un consenso politico:

«In the Western world [...] there is today a rough consensus among intellectuals on political issues: the acceptance of a Welfare State; the desirability of decentralized power; a system of mixed economy and of a political pluralism. In this sense, too, the ideological age has ended» (Bell [1960] 1988a: 402-3).

Questo perché la società che la “fine dell’ideologia” descrive, il cambio di disposizione che esprime, non sono solo il frutto di esperienze dislocatrici – fra le quali Bell menziona i processi di Mosca degli anni Trenta, il patto Hitler-Stalin, i campi di concentramento, la repressione della rivolta ungherese dell’autunno 1956.²⁶⁷ Se le “vecchie” ideologie hanno perso la loro “verità” e la loro capacità di persuadere, se la disposizione ideologica non appare più una via percorribile è per una ragione specifica: l’Occidente è riuscito a mostrare i benefici dell’economia mista, del Welfare State, del pluralismo politico e della decentralizzazione del potere. In questo senso, le forze sociali sulle quali le “vecchie” ideologie (o alcune di esse) facevano appello si trovano ora appagate e non hanno più ragione di ricorrere a forme ideologiche di politica. È il caso dei lavoratori, dei quali Bell scrive:

«The workers, whose grievances were once the driving energy for social change, are more satisfied with the society than the intellectuals. The workers have not achieved utopia, but their expectations were less than those of the intellectuals, and the gains correspondingly larger» (Bell [1960] 1988a: 404).

In questo senso, l’unica via percorribile sembra essere la cosiddetta “via di mezzo” («the “middle way”»), ossia una forma di politica che, invece di canalizzare

²⁶⁷ Un elenco di eventi che, al massimo, può rendere conto della perdita di capacità persuasiva da parte del marxismo, e non dell’ampio fenomeno che Bell cerca di descrivere.

le passioni, punta ad arginarle (*to deaden*) (cfr. Bell [1960] 1988a: 404). In questo Bell sembra riallacciarsi alla politica “scettica” di Aron e alla “politica civile” di Shils come le forma privilegiata di politica dell’età post-ideologica.

6.3.4 Lipset: fine dell’ideologia ed equilibrio democratico

L’altro importante *locus* della fine dell’ideologia è *Political Man. The Social Bases of Politics* di Seymour Martin Lipset, pubblicato nel 1960. Anche in questo caso, ci troviamo di fronte a una raccolta di articoli risalenti alla metà degli anni Cinquanta (ai quali si aggiungono sezioni inedite e altre significativamente rimaneggiate) distribuiti secondo il seguente ordine: a una prima sezione dedicata a tracciare i contorni della sociologia politica, fanno seguito tre parti dedicate rispettivamente alle condizioni sociali che favoriscono il corretto sviluppo democratico, al voto come principale attività democratica in Occidente e alla disposizione politica negli Stati Uniti – a cui fa seguito un caso di studio sulla prassi sindacale. Come nei precedenti casi (Aron e Bell), anche Lipset riserva la trattazione programmatica della fine dell’ideologia alla coda dell’opera. In questo caso, nel “poscritto personale” intitolato *The End of Ideology?*. La scelta di impiegare l’espressione in forma interrogativa lo riallaccia ai precedenti usi di Aron e Shils. In particolare, possiamo intendere tale scelta come un riferimento esplicito al report di Shils (e, più in generale, al Congresso “The Future of Freedom”), al quale la sua riflessione si lega profondamente.²⁶⁸ Ma lo fa in un modo particolare, che segue da vicino la logica della sua opera. Quest’ultima, infatti, consiste in un’indagine generale sul funzionamento del sistema democratico in Occidente. Non a caso, il poscritto si apre con l’affermazione: «democracy [...] is the good society itself in operation» (Lipset 1960: 403).²⁶⁹

²⁶⁸ In *Political Man*, gli echi del Congresso di Milano del 1955 si fanno sentire in più punti. Ad esempio, il quarto capitolo, *Working-class Authoritarianism* (cfr. Lipset 1960: 97-130), è un rimaneggiamento dell’intervento tenuto da Lipset al “Future of Freedom”. Analogamente, il poscritto integra sia una lettera di Lipset ai socialisti canadesi (pubblicata per *Forum*, nel novembre del 1955, con il titolo di *The State of Democratic Politics*) sintetizzando quanto emerso nel Congresso di Milano, sia un articolo, pubblicato per *Conference* nel 1957, in cui si richiama in modo esplicito ai temi di quell’evento (cfr. Dittberner 1976: 217-8).

²⁶⁹ In particolare, sulla scorta di Joseph Schumpeter e Max Weber, Lipset definisce la democrazia nelle società complesse nel modo seguente: «a political system which supplies regular constitutional opportunities for changing the governing officials, and a social mechanism which permits the largest

Anche per Lipset – sebbene l’espressione qui perda parte della vaghezza che aveva caratterizzato i precedenti usi – “fine dell’ideologia” descrive (in un senso che non è mai slegato dalla dimensione prescrittiva) la circostanza delle democrazie liberali in Occidente da un duplice punto di vista: negativo e positivo. Come per Bell, anche nel caso di Lipset l’oggetto del poscritto sono i cambiamenti che, negli ultimi decenni, hanno attraversato le democrazie occidentali: ossia la fine dei conflitti ideologici *in materia di politica domestica*. Circostanza che, per Lipset, ha un significato specifico:

«This change in Western political life reflects the fact that the fundamental political problems of the industrial revolution have been solved: the workers have achieved industrial and political citizenship; the conservatives have accepted the welfare state; and the democratic left has recognized that an increase in over-all state power carries with it more dangers to freedom than solutions for economic problems» (Lipset 1960: 406).²⁷⁰

In altri termini, la fine dei conflitti ideologici in Occidente suggerisce che le sue democrazie hanno raggiunto un certo grado di stabilità. Come abbiamo detto, il tema che attraversa per intero *Political Man* è lo studio delle condizioni che presiedono al corretto funzionamento delle istituzioni liberal-democratiche. Fra queste, un ruolo centrale lo svolge l’equilibrio tra il conflitto *legittimo* – inteso come garante del pluralismo politico e dell’integrazione sociale – e il consenso intorno al sistema politico garante del pacifico svolgimento della prassi politica (cfr. Lipset 1960: 21-4). Ciò che ci interessa evidenziare è che le condizioni sociali di questa stabilità (ossia le condizioni che sostengono l’equilibrio tra conflitto e consenso) sono ricondotte da Lipset a due fattori principali: lo sviluppo economico – espresso nel grado di benessere, industrializzazione, urbanizzazione ed educazione –²⁷¹ e la combinazione di efficacia e legittimità del sistema politico di una determinata società (cfr. Lipset

possible part of the population to influence major decisions by choosing among contenders for political office» (Lipset 1960: 45).

²⁷⁰ Un’altra versione di questo argomento, la si può trovare nel terzo capitolo (cfr. Lipset 1960: 92-3).

²⁷¹ Sugli indici impiegati da Lipset per valutare il grado di sviluppo economico di una società, vd. il secondo capitolo di *Political Man* (45-76).

1960: 46 e sgg.). Se l'efficacia indica «the extent to which the system satisfies the basic functions of government», la legittimità segnala invece la sua capacità di generare e mantenere il consenso intorno alle sue istituzioni politiche in quanto appropriate al corretto funzionamento della società (cfr. Lipset 1960: 77). In altri termini, la legittimità del sistema democratico dipende dalla capacità di moderare, al suo interno, la conflittualità sociale su questioni politiche fondamentali. Un'operazione, questa, che richiede per altro la progressiva integrazione delle parti sociali in un comune orizzonte simbolico. Ora, per quanto concerne le società moderne, tre sono i principali problemi che ostacolano il corretto funzionamento democratico: 1) il luogo delle istituzioni religiose (in particolare della Chiesa) all'interno di tali società; 2) l'integrazione dei ceti meno abbienti (e in particolare degli operai) nella "cittadinanza" («"citizenship"») politica ed economica; 3) la lotta per la distribuzione delle ricchezze. Se il primo problema – argomenta Lipset – è stato risolto dai paesi protestanti fra XVIII e XIX secolo (mentre persiste, attenuato, nei paesi cattolici), il problema della "cittadinanza" politica ed economica (al quale è legato quello della distribuzione) inizia a essere affrontato dai paesi industrializzati a partire dalla metà del XIX secolo (in modo particolare Stati Uniti e Regno Unito) mediante la concessione del suffragio (cittadinanza politica) e del diritto di contrattazione collettiva (cittadinanza economica) (cfr. Lipset 1960: 83). Un processo che, a giudizio di Lipset, ha raggiunto nel secondo dopoguerra un momento decisivo. In questo modo, ossia attraverso l'estensione della "cittadinanza" politico-economica agli operai, le lotte per la distribuzione perdono la loro conformazione ideologica (radicale) per assumere un carattere moderato. È secondo questa linea argomentativa che Lipset conclude:

«The key domestic issue today is collective bargaining over differences in the division of the total product within the framework of a Keynesian welfare state, and such issues do not require or precipitate extremism on either side» (Lipset 1960: 92-3).²⁷²

²⁷² Ecco che le osservazioni di Lipset convergono con quelle di Bell circa il grado di soddisfazione delle classi lavoratrici e l'assottigliamento delle fratture sociali. Un'immagine relativamente idilliaca delle società post-ideologiche che, come nota Stewart, non trova corrispondenze

Ecco che “fine dell’ideologia” descrive una “fase” – quella che definisce post-politica (*post-politics*) – delle società democratiche occidentali in cui si è raggiunto un certo grado di stabilità, e la cui immagine più nitida è quella offerta, tra gli altri, dai sistemi democratici statunitense, canadese, inglese e scandinavo (cfr. Lipset 1960: 49).

Tutto questo solleva un’importante questione: se il conflitto, quando legittimo, è garante del pluralismo politico – perno fondamentale delle democrazie liberali – e presiede al meccanismo di integrazione sociale, una volta risolti i problemi politici fondamentali della rivoluzione industriale, venendo così meno le divisioni sociali, non si prospetta una società in cui l’equilibrio conflitto/consenso si spezza in favore di quest’ultimo?

«Within Western democracy, this decline in the sources of serious political controversy has even led some to raise the question as to whether the conflicts that are so necessary to democracy will continue» (cfr. Lipset 1960: 406).

Lipset, che già aveva distinto i conflitti legittimi da quelli democratici, afferma che il declino dell’ideologia non equivale al declino degli scontri di classe, che sono invece necessari al corretto funzionamento del sistema democratico: «The democratic class struggle will continue, but it will be a fight without ideologies, without red flags, without May Day parades» (Lipset 1960: 409). In questo contesto, “lotte di classe” indica l’insieme dei conflitti sociali alimentati da interessi economici, ai quali si intrecciano interessi di varia natura quali, ad esempio, questioni circa lo status sociale, fattori etnici, religiosi e generazionali (cfr. Lipset 1960: 220-31). Il punto cruciale riguarda la modalità secondo le quali queste lotte si concretizzano. Lipset chiarisce questo passaggio prendendo in prestito la distinzione del politologo Sigmund Neumann tra partiti di rappresentazione e partiti di integrazione.²⁷³ Mentre la funzione dei primi – che contribuiscono al corretto funzionamento democratico – è

in Aron, il quale continua a mantenere un atteggiamento critico nei loro confronti (cfr. Stewart 2020: 141).

²⁷³ Lipset menziona e tuttavia mette da parte l’ulteriore distinzione fatta da Neumann all’interno dei partiti di integrazione fra partiti di integrazione democratica e partiti di integrazione totalitaria (cfr. Lipset 1960: 86, 9n).

quella di assicurare i voti durante i periodi elettorali, i secondi – che, al contrario ostacolano, il corretto funzionamento democratico – tendono a fratturare il campo sociale secondo rigide frontiere antagonistiche, avendo come scopo quello di piegare la realtà sociale alla loro visione del mondo. Scrive Lipset rispetto a questi ultimi: «[t]hey do not see themselves as contestants in a give-and-take game of pressure politics, but as partisans in a mighty struggle between divine or historic truth on one side and fundamental error on the other» (Lipset 1960: 86).²⁷⁴

In tal senso, la risoluzione dei problemi di base della modernità – spiega Lipset – sopprime le condizioni di possibilità dell’approccio integrazionista alla politica, non di quello proprio dei partiti di rappresentazione. E questo spiega, in parte, il declino della propulsione ideologica: «As the working class has gained complete citizenship in the political and economic spheres in different countries, the socialist parties of Europe have dropped their integrationist emphasis» (Lipset 1960: 87). Ma non solo. Lipset ritiene che l’accordo di base sui problemi politico-economici abbia spinto gli intellettuali a occuparsi, non più di “politica”, ma di questioni “sociali”, quali il conformismo e la burocratizzazione. Rispetto a questi temi, Lipset punta a capovolgere il giudizio critico di alcuni intellettuali rispetto a questi fenomeni. In tal senso, egli ritiene che tanto il conformismo quanto la burocratizzazione della società, lungi dal rappresentare sintomi di degrado, costituiscono importanti segnali della salute e stabilità delle democrazie liberali: «many of the disagreeable aspects of American society which are now regarded as the results of an affluent and bureaucratic society may be recurring elements inherent in an equalitarian and democratic society» (Lipset 1960: 408-9). Questo è vero per il conformismo – continua Lipset –, il quale non è che l’altro volto della progressiva integrazione nella “cittadinanza” politico-economica delle sezioni meno abbienti della società e, di conseguenza, l’indicatore della crescente legittimità del sistema democratico: «[t]he politics of democracy are to some extent necessarily the politics of conformity for the elite of the society» (Lipset 1960: 412). Allo stesso modo, la crescente burocratizzazione nelle società democratiche – intesa, quest’ultima, come il congedo da una politica ideologica verso una concezione amministrativa e tecnocratica della politica –, lungi dal rappresentare necessariamente

²⁷⁴ Come si può notare, la caratterizzazione dell’approccio integrativo ricalca la descrizione della politica ideologica di Bell e Shils.

un campanello di allarme, indica piuttosto (tra le altre cose) la diminuzione dell'esercizio arbitrario del potere da parte delle autorità (cfr. Lipset 1960: 414-5). Simile è la sua valutazione di un'altra importante controversia legata al declino della politica ideologica: il calo della partecipazione democratica al voto. Anche in questo caso, l'indifferenza delle masse rispetto a questioni politiche non necessariamente rappresenta, per Lipset, un indice dell'apatia e del declino dello spirito democratico. Scrive Lipset:

«Although the kinds and causes of apathy and nonvoting vary for different historical periods and for different sections of the population it is possible that nonvoting is now, at least in the Western democracies, a reflection of the stability of the system, a response to the decline of major social conflicts, and an increase in cross-pressures, particularly those affecting the working class» (Lipset 1960: 181).²⁷⁵

Tutto questo suggerisce che, almeno a livello domestico, le grandi questioni politiche hanno trovato una loro fase di arresto. E, tuttavia, le controversie politico-ideologiche hanno ancora un peso fuori dall'Occidente, nei paesi in via di sviluppo: «I believe that there is still a real need for political analysis, ideology, and controversy within the world community, if not within the Western democracies» (Lipset 1960: 415-6). Questo perché, come sottolinea poco dopo, «[i]n these states there is still a need for intense political controversy and ideology. The problem of industrialization, of the place of religion, of the character of political institutions are still unsettled» (Lipset 1960: 416). Anche Lipset, allo stesso modo di Bell, Aron e Shils, nel rispondere all'interrogativo "fine dell'ideologia?" formula due risposte: sì, l'ideologia (ossia il complesso di fenomeni che a essa fanno capo) ha trovato un punto di arresto in Occidente; no, nella misura in cui l'ideologia continua a giocare una partita decisiva nei paesi in via di sviluppo. Questo ha un risvolto non trascurabile anche per quanto riguarda la politica domestica. Gli intellettuali di sinistra, ormai destinati a occuparsi

²⁷⁵ Un punto che, come notava Shils nel suo report del Congresso di Milano, non aveva generato particolari preoccupazioni da parte dei presenti (cfr. Shils 1955: 56).

di mere questioni “sociali” in Occidente, possono e devono occuparsi (assieme ai sindacalisti e ai leader socialisti) ancora di politica. Ma devono canalizzare i loro sforzi alle circostanze dei paesi non-occidentali. Difatti, le forme radicali di politica che in “casa” risultano parassitarie della democrazia costituiscono, fuori dall’Occidente, importanti alleati per lo sviluppo politico ed economico dei paesi in via di sviluppo. Questo perché, non avendo quei paesi incontrato una soluzione ai problemi fondamentali dell’industrializzazione, l’insoddisfazione sociale deve essere accompagnata lontano tanto dal comunismo quanto al conservatorismo radicale:

«Today Western leaders must communicate and work with non-communist revolutionaries in the Orient and Africa at the same time that they accept the fact that serious ideological controversies have ended at home» (Lipset 1960: 416-7).

Non farlo, significherebbe lasciare che a rispondere alle insoddisfazioni dei paesi in via di sviluppo siano i “nemici della libertà”. Allo stesso modo, applicare a quelle circostanze il discorso sulla fine dell’ideologia significherebbe stimolare politiche conservative in quei paesi. Così conclude Lipset:

«Ideology and passion may no longer be necessary to sustain the class struggle within stable and affluent democracies, but they are clearly needed in the international effort to develop free political and economic society institutions in the rest of the world. [...] To aid men’s actions in furthering democracies in then absolutist Europe was in some measure Tocqueville’s purpose in studying the operation of American society in 1830. To clarify the operation of Western democracy in the mid-twentieth century may contribute to the political battle in Asia and Africa» (Lipset 1960: 417).

Ancora una volta, riecheggia il consenso sorto nel seno del Congresso di Milano. Lì dove Shils, esortando ad abbandonare una prospettiva limitata al contesto europeo e nordamericano per adottare una visione universale, affermava: «having recently freed ourselves from ideological radicalism, we must not be affronted to see

it among our Asiatic and African friends who learned it in our own universities in the West» (Shils 1955: 57-8).

6.4 In via conclusiva: la dimensione *ideologica* del discorso sulla *fine dell'ideologia*

Alla luce di quanto esposto sinora, possiamo analizzare il discorso sulla *fine dell'ideologia* con un grado di astrazione tale da consentirci di interagire con le categorie della teoria del discorso. Per agevolare la fluidità dell'esposizione, procediamo con l'individuazione di due momenti principali nello sviluppo del discorso sulla fine dell'ideologia. Il primo, coincide con la convergenza di una serie di posizioni soggettive dislocate in una catena equivalenziale determinata dalla comune opposizione a una forza antagonistica alla quale viene attribuita la responsabilità della dislocazione. Ciò è esemplificato, nel nostro caso, dalle fasi iniziali del CCF. Come abbiamo visto, una delle funzioni principali del Congresso di Berlino del 1950 è quella di offrire una “casa intellettuale” per una serie di identità “fluttuanti”, facendo convergere sotto il simbolo dell'antitotalitarismo (e, in particolare, dell'anticomunismo), intellettuali (giornalisti, filosofi, sociologi, storici, ecc.), politici e sindacalisti appartenenti a un ampio spettro politico tale da includere socialisti, liberali e conservatori moderati – con l'esclusione delle frange più radicali da ambo i poli (cfr. Scott-Smith 2002a: 103 e sgg.). Si tratta del momento squisitamente “confrontazionale” in cui la dimensione antagonistica del politico pare primeggiare. Qui la dimensione ideologica è presente nella misura in cui la costruzione dell'antagonista richiede l'impiego di processi metaforici. Lo stesso manifesto redatto da Koestler è esemplificativo: una serie di elementi (fascismo, nazionalsocialismo, comunismo e, in misura diversa, il neutralismo) formano una catena equivalenziale di segno opposto nella misura in cui ognuno di essi, vedendo indebolita la propria identità differenziale, diviene equipollente all'altro nel rappresentare la pura “negazione della libertà”. Ed è proprio di fronte a questa pura negatività – “assoluta illibertà” come la definisce Koestler – che le identità collocate al di qua della frontiera antagonistica possono dirsi – per usare un'espressione di Shils – “amiche della libertà”. Tuttavia, sebbene la linea politico-confrontazionale sia indispensabile per coagulare una tale forza sociale, essa viene al contempo percepita come insufficiente allorché messa di

fronte all'esigenza di consolidamento. È forse un caso che l'approccio koestleriano, cruciale nella fase istitutiva del CCF, venga messo poi messo da parte nelle successive fasi di stabilizzazione? Senza dubbio sono vari e in parte circostanziali i fattori evocabili nel tentativo di fornire una spiegazione del cambio di direzione del CCF tra l'inizio e la metà degli anni Cinquanta (il cosiddetto passaggio dall'approccio "militante" a quello "culturale"). Tuttavia, il ricorso a questi fattori circostanziali (movimenti interni al corpo direttivo del CCF, mutamenti nelle coordinate geopolitiche, ecc.) non esclude ma anzi accoglie (e richiede) la possibilità di chiamare in causa elementi appartenenti al registro "ontologico". Un indizio lo fornisce lo stesso Laclau, allorché rileva che l'efficacia di un particolare processo di articolazione discorsiva dipende (in parte) dalla sua capacità di mascherare il momento politico che ne è alla base, ossia dalla sua abilità di celare la contingenza delle sue operazioni (la sua *mediatezza*) e presentarsi come un'immediatezza (*naturalizzazione*) (cfr. Laclau 1990: 60 e sgg.). In tal senso, sostenendo che una delle funzioni principali del CCF è quella di articolare una serie di posizioni disarticolate, ciò che si intende è che il CCF opera nel senso della spazializzazione (o simbolizzazione) di una temporalità (dislocazione). In quest'ottica, la scelta di abbandonare la linea antagonistico-confrontazionale sembra rispondere proprio a questa esigenza. La ricerca costante di un consenso positivo capace di consolidare ciò che altrimenti sarebbe tenuto insieme dall'instabilità di una frontiera sembra rispondere non solo ai cambiamenti storici – il cambio nella percezione dell'avversario, il suo apparire meno "minaccioso" (come dirà Shis nel report di Milano) –, ma alla funzione stessa che il CCF andava incarnando.

Passiamo così al secondo momento: quello della costruzione discorsiva di un consenso positivo, ossia il momento della sutura egemonica. Qui si inserisce l'emergere del discorso sulla *fine dell'ideologia*. Procedendo secondo le medesime coordinate, possiamo dire la sua funzione sia, in tale contesto, quella di consolidare una serie di elementi differenziali attorno a una serie di punti nodali, proseguendo così nel sentiero della *spazializzazione*. Non pare casuale il fatto che l'emergere di un tale consenso coincida con la progressiva messa in secondo piano del momento propriamente antagonistico. Il caso del Congresso "The Future of Freedom" del 1955 è assai eloquente: come mostrato in precedenza, le medesime posizioni differenziali

che nel Congresso di Berlino si trovano compattate dalla comune opposizione a un nemico ritengono non più necessario ricorrere alla disposizione antagonistica una volta emerso un consenso diffuso intorno a una particolare rappresentazione della società, ciò che a partire da Shils verrà indicato con “fine dell’ideologia” (cfr. Shils 1955).

Ora, in alcuni punti abbiamo accennato al fatto che *fine dell’ideologia* sembra comportarsi come un significante vuoto, in altri punti abbiamo trattato lo stesso enunciato come un punto nodale, mentre in altri ancora abbiamo definito lo stesso discorso sulla *fine dell’ideologia* come una superficie mitica. Non vi è alcuna confusione concettuale in queste scelte, giacché, da quanto emerso nei capitoli precedenti, risulta che “significante vuoto”, “punto nodale” e “superficie mitica” designano aspetti differenziabili, ma non separabili, della medesima funzione: quella ideologico-egemonica. Mentre “significante vuoto” richiama la dimensione metaforica (o “universale”) di una determinata superficie simbolica (il parziale svuotamento della sua dimensione letterale) e “punto nodale” segnala la sua capacità di fungere da perno articolatorio, “superficie mitica” mira invece a descrivere il modo in cui essa si propone come soluzione rispetto a una serie di dislocazioni. L’esame del discorso sulla fine dell’ideologia ci spinge a sostenere che in esso sono ravvisabili tutti e tre questi aspetti; e ciò suggerisce la possibilità di parlare di una sua “dimensione ideologica”.

Innanzitutto, mettendo in rilievo la proverbiale vaghezza dell’espressione “fine dell’ideologia”, abbiamo cercato di mostrare come essa non sia il semplice frutto di una mancata elaborazione concettuale da parte dei suoi “teorici”. Piuttosto, tale vaghezza si presta a essere letta come un segno della funzione che essa svolge in un determinato contesto: quella di punto nodale (è ciò che intendiamo quanto si afferma che il discorso sulla fine dell’ideologia rappresenta il momento del consenso). “Fine dell’ideologia” è un’espressione vaga perché inflazionata: essa eccede il suo significato letterale (resiste, come abbiamo visto, a ogni tentativo di comprensione concettuale per “scomposizione”). Vi è sempre un *surplus di significazione* che la letteralità dell’espressione non riesce a contenere. In questo senso, sembrerebbe plausibile ricondurre *fine dell’ideologia* alla modalità del significante vuoto. Inoltre, se tale espressione risulta inflazionata è perché, come si è mostrato in precedenza, essa guadagna un carattere metaforico: designa, cioè, non semplicemente la fine di un

qualcosa, ma anche l'emergere di una certa positività. Ciò che il discorso sulla *fine dell'ideologia* propone è, infatti, una particolare rappresentazione della società. Ma non solo. Essa individua, rispetto a una particolare situazione dislocata (il contesto del secondo dopoguerra), le cause della sua dislocazione. Nel caso in questione: il radicalismo politico, ciò che di volta in volta le espressioni "disposizione ideologica" (Bell), "politica ideologica" (Shils) o "religione secolare" (Aron) cercano di afferrare-costruire. Dall'altro canto, essa propone anche il rimedio a queste dislocazioni: l'economia mista, il Welfare State, il ricorso al principio della produttività, un modello di politica moderata (la "politica civile" di Shils, l'"attitudine scettica" di Aron o la "terza via" di Bell), ecc.

Nel discorso sulla fine dell'ideologia si possono allora scorgere i due *versanti* che Laclau individua nelle superfici mitiche: un volto simbolizza la dislocazione (ne diviene metafora), l'altro, divenendo metafora della pienezza del sociale e della spazializzazione (assenza di tempo), il superamento di tale dislocazione. Può dunque dirsi che, costituendosi come critica alla mancanza di strutturazione del precedente ordine sociale (l'età ideologica), il discorso sulla fine dell'ideologia presenta se stesso come l'immagine di una pienezza (cfr. Laclau 1990: 62-3). O meglio, diviene metafora di quella società (la società post-ideologica) in cui libertà (principio di pienezza) può realizzarsi.

Già a quest'altezza è possibile avanzare una risposta relativa al carattere ideologico della *fine dell'ideologia*. Nel suo studio, come si è visto, Scott-Smith sostiene che la funzione ideologica del discorso sulla fine dell'ideologia dipende dalla sua capacità di fornire una giustificazione teorica dell'atlantismo economico-militare. Abbiamo anche notato come tale interpretazione (che può essere ormai assunta come esemplificativa), finisca, a sua volta, per relegare l'aspetto ideologico in una particolare regione del sociale, per quanto si sforzi di evitare ogni rappresentazione epifenomenica delle sovrastrutture: quella della produzione intellettuale. E ciò sembra al contempo suggerire che le dinamiche economico-militari siano in qualche "pure", ovvero sia autonome (sebbene in modo relativo) rispetto alla controparte ideologica: senza dubbio l'ideologia influisce su di esse (le legittima), ma in un modo solamente *esterno*.

È a partire dalla teoria del discorso, invece, che abbiamo inteso fornire una descrizione differente. Tralasciando l'approccio topografico come presupposto teorico e assumendo come unità di analisi il discorso, l'ideologico non costituisce più un livello o una regione all'interno della totalità sociale (la sua dimensione puramente intellettuale), ma coincide con i processi di sutura egemonica attraverso il quale tale totalità viene istituita. A svolgere tale funzione non sono semplicemente o necessariamente sistemi più o meno coerenti di idee, ma anche *pratiche sociali*. In tal senso, se intendiamo gli stessi processi economici sui quali si regge l'atlantismo come processi discorsivi, dobbiamo concludere che essi stessi sono attraversati da processi ideologici. Di contro, il discorso sulla *fine dell'ideologia* non costituisce più il momento ideologico privilegiato dell'atlantismo, bensì rappresenta *uno* dei suoi numerosi processi ideologici. La dimensione *ideologica* del discorso sulla *fine dell'ideologia* può essere allora articolata nel seguente modo: a) come la narrativa intellettuale volta a b) giustificare una determinata sistemazione economico-militare, *contribuire* inoltre a *produrre* e a consolidare tale conformazione mediante strumenti intellettuali (riviste, attività seminariali, libri, congressi, ecc.). Detto altrimenti, *rappresentare* una determinata società è un atto politico (istitutivo) nella misura in cui è già sempre contribuire a *produrre* (retroattivamente) tale società: è il sociale stesso che si dispone. E questo è particolarmente vero (ma non lo è certamente in modo esclusivo) nel momento in cui le *pratiche* di rappresentazione, come nel caso del discorso sulla *fine dell'ideologia*, si svolgono in modo collettivo a partire da determinate posizioni soggettive rilevanti in una data congiuntura storica (il sociologo, il politologo, il conferenziere, il politico, ecc.). E lo è nonostante (o, forse, soprattutto perché) tali pratiche si collochino in un terreno immune agli "assalti" dell'ideologia.

Per concludere solo parzialmente – e, anzi, per aprire altri percorsi di riflessione – si tratta di vedere in che modo il caso del discorso sulla *fine dell'ideologia* e la teoria del discorso post-strutturalista possano interagire vicendevolmente. Infatti, come segnala Torfing, la teoria del discorso intrattiene con i suoi "oggetti di analisi" un

rapporto biunivoco: essa non semplicemente consente di “illuminare” alcuni processi discorsivi, ma si lascia a sua volta esplorare e ridefinire a partire da questi ultimi (cfr. Torfing 1999: 11-3). Anzitutto, occorre fare il punto su quanto le nostre analisi, da un punto di vista strettamente teoretico, hanno cercato di mettere in risalto. Il problema che sottende il presente lavoro può essere formulato, alla luce della terminologia stipulata, nel modo seguente: quale destino di una teoria dell’ideologia nel contesto di una ontologia post-fondazionale del sociale?

Nella prima parte abbiamo esposto la tesi dell’“impossibilità della società”, ossia il modo specificamente laclau-mouffiano di articolare una tesi post-fondazionale. E ciò significa, come abbiamo visto, che la società, in quanto totalità compiuta e autosufficiente, è impossibile. A venire meno è, allora, un paradigma di un’unità-già-data (*immediata*) in cui la dispersione trova il suo punto di arresto definitivo. Tuttavia, se la società è impossibile, il *sociale*, inteso come tentativo sempre parziale di arrestare tale dispersione, è invece necessario. Detto altrimenti, se la società è impossibile, essa non può che esistere come *società-in-costruzione*. Di conseguenza, si pone il problema di elaborare un paradigma di unità capace di rendere conto del rapporto di *mutua sovversione* tra unità e dispersione. Si tratta, cioè, di pensare la società come *processo*. In tal senso, ci siamo soffermati sul modo in cui le categorie di “discorso” e di processi “egemonico-discorsivi” offrano a Laclau (e Mouffe) i modelli di unità richiesti. Abbiamo sollevato tale questione nella seconda parte, attraverso il confronto critico con altri quattro modelli di unità sociale: a) il modello althusseriano di *totalità complessa strutturata a dominante*; b) la teoria dello Stato come *condensazione materiale di un rapporto di forze* elaborata da Poulantzas; c) il concetto di *formazione discorsiva* foucaultiano; d) l’*egemonia* gramsciana. Il problema di questi paradigmi – secondo il giudizio di Laclau (che, in parte, può essere esteso anche a Mouffe) – risiede sempre in un residuo di essenzialismo, vale a dire: nel fatto che l’unità implicata da tali modelli dipende da un nucleo o “luogo” che a sua volta sfugge (in modi di volta in volta specifici) ai processi discorsivi, costituendosi piuttosto come il loro fondamento immediato. In particolare, rispetto alle teorie marxiste del sociale (così come emergono, da un lato, nella lettura di Laclau del marxismo “strutturalista” e, dall’altro, nella sua lettura dell’opera gramsciana), uno dei problemi sui quali ci siamo soffermati concerne la loro conformazione topografica. In questo caso, sono le stesse istanze (o

livelli) in cui si articola il sociale a costituire il presupposto pre-discorsivo a partire dal quale vengono pensate le pratiche discorsive. Da qui l'esigenza di superare tale modello.

Su questo punto, la nostra ipotesi ha inteso sostenere quanto segue: il tentativo di Laclau di superare la raffigurazione topografica del sociale non lo conduce a sostenere una posizione direttamente "antitetica" rispetto a quest'ultima, vale a dire una posizione *non-topografica* o, addirittura, *anti-topografica*. In accordo con l'idea di mutua sovversione ricompresa alla luce della "decostruzione", abbiamo allora proposto di parlare di concezione *post-topografica*.²⁷⁶ Con ciò abbiamo inteso rimarcare il fatto che la critica laclauiana non ci autorizza ad accantonare ogni prospettiva topografica, ma solo una sua particolare versione, e cioè la sua restituzione essenzialista. Secondo quest'ultima, le varie figure topografiche sarebbero di volta in volta intese come cornici pre-discorsive nei cui limiti si svolge il teatro sociale. In tal senso, sarebbe ancora possibile articolare il sociale in livelli, luoghi o spazi. Ciò che importa, però, è intendere questi "luoghi" come il risultato di processi discorsivi, pensando di conseguenza l'instabilità dei loro confini.

Ed è a questa altezza che entra in gioco l'interrogativo della nostra tesi: *qual è il ruolo dell'ideologia in una prospettiva post-topografica?* Laclau ha mostrato come la crisi della teoria dell'ideologia nella seconda metà del Novecento sia da ricondurre, almeno in parte, alla più generale crisi del modello essenzialistico-topografico di società. Crisi che ha comportato una ridefinizione del suo oggetto d'analisi. Per le ragioni esaminate nel cap. 5, l'ideologia gioca un ruolo fondamentale nell'ontologia post-fondazionale di Laclau: essa presiede al momento sintetico-egemonico di costruzione discorsiva del sociale. Tuttavia, dal momento che le istanze non possono più essere considerate il presupposto immediato sul quale riposano le operazioni discorsive, il momento ideologico deve, a rigor di logica, precedere ogni rigido incasellamento topografico, essendone la condizione di possibilità. "Ideologico"

²⁷⁶ Ricordiamo che qui "topografia" è usata come una categoria generalizzata: essa non è limitata alla topografia del sociale (sebbene questo sia il punto che a noi interessa maggiormente). Come abbiamo cercato di mostrare lungo tutto il corso del presente lavoro, in più punti Laclau cerca di superare i rigidi confini che separano, ad esempio, affettività, linguaggio, politica, politico/sociale, verbale/non-verbale, discorsivo/non-discorsivo, ecc. Si tratta di un punto al quale, per i nostri scopi, possiamo solo fare un breve accenno e sul quale ci proponiamo di ritornare in futuro.

diviene allora una categoria pervasiva del *sociale* in quanto *società-in-costruzione*. In altri termini, l'ideologico consiste, non in un luogo circoscrivibile, ma una categoria temporalizzata: esso coincide con quella che Howarth e Glynos definiscono una "logica del sociale" (Howarth & Glynos 2007). Questo ha comportato anche una seconda ridefinizione del concetto di "ideologia". E più precisamente rispetto alla nozione di "falsa coscienza", riformulata, in chiave decostruzionista, a partire dall'idea di metaforizzazione.

Alla luce di ciò, nel paragrafo precedente abbiamo tentato di fornire un'interpretazione del discorso sulla *fine dell'ideologia*, il cui scopo principale è stato quello di isolare il suo carattere ideologico. Il risultato può essere articolato nel modo seguente: il carattere ideologico della *fine dell'ideologia* non consiste né nel suo essere una teoria sociale falsa né nel suo essere espressione (o legittimazione) sovrastrutturale di processi economico-sociali e militari. Piuttosto, il suo carattere ideologico dipenderebbe dal suo fungere da punto nodale per una serie di posizioni soggettive disarticolate. A nostro giudizio, questo risultato apre le porte a una possibile lettura alternativa, non semplicemente del discorso sulla *fine dell'ideologia*, ma anche del processo egemonico nel quale una certa letteratura storica lo ha collocato. Vale a dire: l'imporsi dell'egemonia atlantica nel secondo dopoguerra. In particolare, si tratterebbe di vedere, nelle future ricerche, come i vari processi sociali implicati in questo fenomeno possano essere letti secondo una direttrice discorsiva (e, dunque, post-topografica), e non semplicemente a partire da una rigida ripartizione topografica. E con ciò non si vuole affermare che il valore analitico di tale chiave di lettura sia più "proficuo", quanto che la sua efficacia necessita di essere "testata" anche su quel terreno.

Nel corso della presente ricerca, il caso del discorso sulla *fine dell'ideologia* ha però fatto emergere una "negligenza" analitica nell'apparato teorico laclauiano. Infatti, la teoria del discorso dice poco o nulla sul modo in cui un'analisi *materiale* dell'ideologico dovrebbe procedere. Ad esempio, essa non dice quasi nulla sul modo in cui gli "apparati egemonici" debbano essere reinterpretati alla luce della sua ontologia o, piuttosto, se si dà il caso che una tale reinterpretazione sia effettivamente necessaria. Parlando di prospettiva post-topografica, abbiamo mostrato come la teoria del discorso inviti a riconfigurare il problema dei "luoghi" del sociale. Essa, però, si limita soltanto

a questo invito, senza mai fornire alcuna indicazione al riguardo. In particolare, abbiamo sentito la mancanza di una teoria dello Stato e dei suoi apparati, la quale sarebbe risultata “utile” al fine di gettare maggiore luce sul modo in cui il discorso sulla *fine dell’ideologia* ha potuto esercitare la sua funzione ideologica. Certamente Laclau e Mouffe concorderebbero, per ragioni teoriche analoghe, con Poulantzas nel sostenere che una teoria dello Stato in generale sia in realtà impossibile. Eppure, questo non ha impedito a Poulantzas di elaborare una teoria *congiunturale* dello Stato. Qualcosa del genere manca, invece, nel quadro della teoria del discorso post-strutturalista. Senza dubbio, agli occhi di Laclau, questa non appare una critica invalidante. Di fronte a osservazioni simili, egli non ha infatti mancato di rispondere che le sue ricerche si collocano su un piano ontologico, lasciando quello ontico (in cui ricadrebbe una teoria dello Stato e dei suoi apparati) alle successive ricerche empiriche (cfr. Laclau 2004: 323). E, in questo senso, la nostra non intende essere una critica in senso stretto. Essa non cerca di trovare una incongruenza o una aporia nel suo impianto teorico, bensì un *limite*, vale a dire un punto in cui tale impianto smette di parlare a partire dai suoi presupposti, dovendosi affidare ad altro. È quanto, però, abbiamo cercato di evitare in questa sede, vale a dire: mescolare approcci differenti sorti a partire da presupposti teorici talvolta contrastanti. È per questa ragione che abbiamo preferito sospendere il giudizio su tali questioni, ritenendo possibile esprimersi su di esse solo dopo un’accurata analisi e reinterpretazione dei differenti strumenti analitici oggi a disposizione. Si tratta di un punto che qui desideriamo lasciare risuonare, nella speranza sia possibile rispondervi in futuro.

Bibliografia ragionata

Apparato critico-teorico

Althusser, L. (1972a), “Contraddizione e surdeterminazione” in Id., *Per Marx* (trad. it a cura di F. Madonia), Roma: Editori Riuniti, pp. 69-107 [ed. or. “Contradiction et surdétermination” in *Pour Marx*, 1965].

Althusser, L. (1972b), “Sulla dialettica materialista”, in Id., *Per Marx* (trad. it a cura di F. Madonia), Roma: Editori Riuniti, pp. 139-194 (ed. or. “Sur la dialectique matérialiste” in *Pour Marx*, 1965].

Althusser, L. (1972c), “Marxismo e umanismo”, in Id., *Per Marx* (trad. it a cura di F. Madonia), Roma: Editori Riuniti, pp. 195-222 [ed. or. “Marxisme et humanisme”, in *Pour Marx*, 1965].

Althusser, L. (1981), “Ideologia e apparati ideologici di Stato”, in Id., *Freud e Lacan* (trad. it. a cura di C. Mancina), Roma: Editori Riuniti, pp. 65-123 [I ed. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970].

Althusser, L. (1997), *Lo Stato e i suoi apparati* (trad. it. a cura di R. Finelli e M. T. Ricci), Roma: Editori Riuniti [I ed. *Sur la reproduction*, 1995].

Anderson, P. (1976), “The Antinomies of Antonio Gramsci”, *New Left Review*, 100(1), pp. 5-78.

Anderson, P. (2017), *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*, Londra-New York: Verso.

Arato, A. (1979), “L’antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia”, in E. J. Hobsbawm *et al.* (a cura di), *Storia del marxismo. Il marxismo nell’età della Seconda Internazionale*, vol. II, Torino: Einaudi, pp. 698-757.

- Arditi, B. (2007), *Politics on the Edges of Liberalism*, Edimburgo: Edinburg University Press.
- Arditi, B. (2022), “Populism Is Hegemony Is Politics? Ernesto Laclau’s Theory of Populism”, in M. Oswald (a cura di), *The Palgrave Handbook of Populism*, Londra: Palgrave-Macmillan, pp. 49-68.
- Austin, J. H. (1966), *How to Do Things with Words* (a cura di J. O. Urmson), Oxford: Oxford University Press.
- Balibar, É. (1983), “La vacillation de l’idéologie dans le marxisme”, *Raison présente*, 66, pp. 97-116;
- Biglieri, P. & G. Perelló (2011), “The Names of the Real in Laclau’s Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity”, *Filozofski vestnik*, 33(2), pp. 47-64.
- Cacciatore, F. M. (2011), “Per una storia del concetto di ‘ideologia’. A partire dalla lettura di Étienne Balibar”, in M. Cingoli & V. Morfino (a cura di), *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Milano: Unicopli, pp. 457-474.
- Cacciatore, F. M. (2019), “Momento populista e resto democratico-radicale”, in F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 99-116.
- Cacciatore, F. M. & M. Filippini (2011), “Prefazione all’edizione italiana” in E. Laclau & C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (trad. it. a cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini), Genova: Melangolo, pp. 5-20.
- Chiesa, L. (2007), *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: MIT Press.
- Colletti, L. (1974), *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- Colletti, L. (1980), *Il tramonto dell’ideologia*, Roma-Bari: Laterza.

- Coole, D. (2000), *Negativity and Politics. Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Londra-New York: Routledge.
- Copjec, J. (2002), *Imagine There's No Woman. Ethics and Sublimation*, Cambridge: MIT Press.
- Cospito, G. (2004), "Egemonia" in F. Frosini & G. Liguori, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci, pp. 74-92.
- Cospito, G. (2016), "Egemonia/egemonico nei 'Quaderni del carcere' (e prima)", *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 49-88.
- Critchley, S. & O. Marchart (a cura di) (2004), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge.
- De Biase, R. (2005), *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli: Guida.
- Deleuze, G. (1997), *Differenza e ripetizione* (trad. it. a cura di G. Guglielmi), Milano: Raffaello Cortina [I ed. *Différence et répétition*, 1968].
- Deleuze, G. (2014), *Logica del senso* (trad. it. a cura di M. De Stefanis), Milano: Feltrinelli [I ed. *Logique du sens*, 1969].
- Derrida, J. (1989), *La disseminazione* (trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici), Milano: Jaca Book [I ed. *La dissémination*, 1972].
- Derrida, J. (1990), *La scrittura e la differenza* (trad. it. a cura di G. Pozzi), Torino: Einaudi, [I ed. *L'écriture et la différence*, 1967].
- Derrida, J. (1996), "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" in C. Mouffe (a cura di), *Deconstruction and Pragmatism*, Londra-New York: Routledge, pp. 79-90.
- Derrida, J. (1997a), "Chōra", in Id., *Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome* (trad. it. a cura di F. Garritano), Milano: Jaca Book, pp. 41-86 [I ed. *Chōra*, 1993].
- Derrida, J. (1997b), *Limited Inc.* (trad. it. a cura di N. Perullo), Milano: Raffaello Cortina.

- Derrida, J. (1998), *Della grammatologia* (trad. it. a cura di G. Dalmasso), Milano: Jaca Book [I ed. *De la grammatologie*, 1967].
- Dreyfus, H. L. & Rabinow P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press.
- Eagleton, T. (1991), *Ideology: An Introduction*, Londra-New York: Verso.
- Esposito, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2002), *Immunitas. protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Facioni, S., S. Regazzoni & F. Vitale (a cura di) (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova: Melangolo.
- Fairclough, N. (2010), *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*, Londra-New York: Routledge.
- Ferretti, G. (1996), *Ontologia e teologia in Kant*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Filippini, M. (2019), “Decentrare il populismo: quattro critiche a Laclau”, in F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 75-98.
- Finelli, R. (2021), “Fortuna e sfortuna dell’ideologia: una breve storia (Parte prima)”, *Consecutio rerum*, 10(2), pp. 21-47.
- Fink, B. (1995), *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton: Princeton University Press.
- Fink, B. (1997), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fontana A. & P. Pasquino (1977), “Intervista a Michel Foucault”, in M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici* (a cura di A. Fontana e P. Pasquino), Torino: Einaudi, pp. 3-28.
- Foucault, M. (1994), *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (trad. it. a cura di G. Bogliolo), Milano: Rizzoli [I ed. *L’archéologie du savoir*, 1969].

- Foucault, M. (1996), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (trad. it. a cura di E. Panaitescu), Milano: Rizzoli [I ed. *Les mots et les choses*, 1966].
- Foucault, M. (2011), *Storia della follia nell'età classica* (trad. it. a cura di F. Ferrucci, E. Renzi e V. Vezzoli), Milano: Rizzoli [I ed. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'age classique*, 1961].
- Foucault, M. (2020), *L'ordine del discorso: e altri interventi* (trad. it. a cura di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini), Torino: Einaudi [I ed. *L'Ordre du discours*, 1971].
- Francioni, G. (1984), *L'officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei 'Quaderni del carcere'*, Napoli: Bibliopolis.
- Freud, S. (1975), *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (trad. it. a cura di E. A. Panaitescu), Torino: Bollati Boringhieri [I ed. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921].
- Freud, S. (2003), *Al di là del principio di piacere* (trad. it. a cura di A. Durante e A. Civita), Milano: Mondadori Bruno [I ed. *Jenseits des Lustprinzips*, 1920].
- Frosini, F. (2009a), *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma: DeriveApprodi.
- Frosini, F. (2009b), "Gramsci dopo Laclau. Politica, verità e le due contingenze" in F. Frosini & A. Vinale (a cura di), *Verità, ideologia e politica*, Napoli: Cronopio, pp. 137-164.
- Frosini, F. (2012), "Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau", in M. Baldassari & D. Melegari, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona: Ombre Corte, pp. 175-191.
- Gasché, R. (2004), "How empty can empty be? On the place of universal", in S. Critchley & O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 17-34.
- Geras, N. (1990), "Post-Marxism?", in Id., *Discourses of Extremity. Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*, Londra: Verso, pp. 61-125.

- Gilbert, M. (1989), *On Social Facts*, Princeton: Princeton University Press.
- Gilbert, M. (2014), *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Glynos, J. (2021), “The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology”, *Journal of Political Ideologies*, 6(2), pp. 191–214.
- Glynos, J. (2023), *Teoria critica della fantasia. Per una psicoanalisi del discorso politico* (trad. it. a cura di C. Muscelli), Teramo: Galaad Edizioni.
- Glynos, J. & D. Howarth (2007), *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*, Londra-New York: Routledge.
- Glynos, J. & Y. Stavrakakis (2004), “Encounters of the Real Kind. Sussing out the limits of Laclau’s embrace of Lacan”, in S. Critchley e O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 201-216.
- Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere* (edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana), 4 voll., Torino: Einaudi.
- Hall, S. (2021), “Nicos Poulantzas: State, Power, Socialism”, in Id., *Selected Writings on Marxism* (a cura di G. McLennan), Durnham-Londra: Duke University Press, pp. 261-272.
- Hansen, A. D. (2014), “Laclau and Mouffe and the ontology of radical negativity”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15(3), 283-295.
- Hansen, A. D. & A. Sonnichsen (2014), “Discourse, the political and the ontological dimension: an interview with Ernesto Laclau”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15(3), pp. 255-262.
- Heidegger, M. (2005), “L’epoca dell’immagine del mondo” in Id., *Sentieri erranti nella selva* (trad. it. a cura di V. Cicero), Milano: Bompiani, pp. 91-136 [I ed. *Die Zeit des Weltbildes*, 1938].
- Heller, H. (2017), “Democrazia politica e omogeneità sociale” in Id., “*Stato di diritto o dittatura?*” *E altri scritti (1928-1933)* (a cura di U. Pomarici), Napoli: Editoriale Scientifica, pp. 9-22.

- Hidness, B. & P. Hirst (1977), *Mode of Production and Social Formation. An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Howarth, D. (2000), *Discourse*, Buckingham-Philadelphia: Open University Press.
- Howarth, D. (2004), “Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy” in S. Critchley & O. Marchart (a cura di) (2004), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 256-276.
- Howarth, D. (2013), *Postructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*, Londra-New York: Routledge.
- Howarth, D. (a cura di) (2015), *Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique*, Londra-New-York: Routledge.
- Howarth, D. & A. Norval (a cura di) (1998), *South Africa in Transition: New Theoretical Perspectives*, Basingstoke: Macmillan.
- Husserl, E. (1972), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (a cura di W. Biemel, trad. it. a cura di E. Filippini e introd. a cura di E. Paci), il Saggiatore [I ed. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1959].
- Kant, I. (1996), *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza* (trad. it. a cura di P. Carabellese, rev. di R. Assunto), Roma-Bari: Laterza [I ed. *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik*, 1783].
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura* (a cura di P. Chiodi), Torino: UTET [I ed. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781].
- Kripke, S. A. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lacan, J. (1985), *Il seminario. Libro III: Le psicosi (1955-1956)* (trad. it. a cura di A. Di Caccia e L. Longato), Torino: Einaudi [I ed. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les psychoses (1955-1956)*, 1981].
- Lacan, J. (2002), *Scritti* (trad. it. a cura di G. B. Contri), vol. II, Torino: Einaudi [I ed. *Écrits 1966*].
- Laclau, E. (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londra: NLB.

- Laclau, E. (1980), "Populist Rupture and Discourse", *Screen Education*, 34 (primavera), pp. 87-93.
- Laclau, E. (1981), "Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas" in N. Lechner (a cura di), *Estado y política en América Latina*, Messico: Siglo XXI, pp. 25-59.
- Laclau, E. (1985), "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", in J. Labastida Martín del Campo (a cura di), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Messico: Siglo XXI, pp. 19-38.
- Laclau, E. (1989), "Politics and the Limits of Modernity", in Andrew Ross (a cura di), *Universal Abandon?*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, pp. 63-82.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso.
- Laclau, E. (1993), "Discourse" in R. E. Goodin & P. Pettit (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 431-37.
- Laclau, E. (1996), *Emancipation(s)*, Londra: Verso.
- Laclau, E. (1999), "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy" in L. Worsham & G. A. Olson, *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, New York, State University of New York Press, pp. 129-62.
- Laclau, E. (2000a), "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", in J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra: Verso, pp. 44-89.
- Laclau, E. (2000b), "Constructing Universality", in J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra: Verso, pp. 281-307.
- Laclau, E. (2002), *Hegemonía y antagonismo: el imposible fin de lo político*, Santiago del Chile: Editorial Cuarto Propio.

- Laclau, E. (2004), "Glimpsing the Future", in S. Critchley & O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 279-328.
- Laclau, E. (2005a), *On Populist Reason*, Londra: Verso.
- Laclau, E. (2005b), "Populism: What's in a Name?", in F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londra: Verso, 32-49.
- Laclau, E. (2007), "Ideology and post-Marxism", *Journal of Political Ideologies*, 11(2), pp. 103-114.
- Laclau, E. (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014), *The Rhetorical Foundations of Society*, Londra: Verso.
- Laclau, E. & C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso.
- Laclau, E. & C. Mouffe (1990), "Post-Marxism without Apologies" in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso, pp. 97-132.
- Laclau, E. and L. Zac (1994), "Minding the Gap. The Subject of Politics", in E. Laclau (a cura di), *The Making of Political Identities*, Londra: Verso, pp. 11-39.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy (a cura di) (1983), *Le retrait du politique*, Parigi: Galilée.
- Liguori, G. (2004), "Ideologia", in F. Frosini & G. Liguori, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci, pp. 131-149.
- Liguori, G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.
- Lukács, G. (1973), *Storia e coscienza di classe* (trad. it. a cura di G. Piana), Milano: Arnoldo Mondadori [I ed. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1967].
- Macdonell, D. (1986), *Theories of Discourse. An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell.
- Macksey, R & E. Donato (1972), *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (II ed.), Baltimora: The Johns Hopkins

- University Press [I ed. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, 1970].
- Marchart, O. (2004), “Politics and the Ontological Difference. On the ‘strictly philosophical’ in Laclau’s work”, in S. Critchley e O. Marchart (a cura di), *Laclau. A critical reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 54-72.
- Marchart, O. (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Marchart, O. (2018), “Institution and dislocation: philosophical roots of Laclau's discourse theory of space and antagonism”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15(3), pp. 271-282.
- Marchart, O. (2018), *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Marttila, T. (2015), *Post-Foundational Discourse Analysis: From Political Difference to Empirical Research*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Marx, K. & F. Engels (1971), *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti* (trad. it. a cura di F. Codino, introd. di C. Luporini), Roma: Editori Riuniti [I ed. *Die Deutsche Ideologie*, 1932].
- Marx, K. (1974), *Per la critica dell'economia politica* (trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti), Roma: Editori Riuniti [I ed. *Zur Kritik der Politischen ökonomie*, 1859].
- Mazzolini, S. (2019), “Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo”, in F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 33-74.
- Mazzolini, S. (2020), “Laclau vs Žižek e Negri (& Hardt)”, in E. Laclau, *Dibatti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica* (a cura di F. M. Cacciatore e S. Mazzolini), Milano: Mimesis, pp. 25-61.

- Miller, J. H. (2004), “‘Taking up a task’: Moments of decision in Ernesto Laclau’s Thought”, in S. Critchley & O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 217-225.
- Miller, J.-A. (1978), “Suture (Elements of the Logic of the Signifier)”, *Screen*, 18(4), pp. 24-34.
- Mills, S. (1997), *Discourse*, Londra-New York: Routledge.
- Morfinò, V. (2011), “L’articolazione dell’ideologico e dell’inconscio in Althusser”, *Quaderni Materialisti*, 10, pp. 31-43.
- Mouffe, C. (1979), “Hegemony and Ideology in Gramsci”, in Id. (a cura di), *Gramsci and Marxist Theory*, Londra-New York: Routledge, pp. 168-204.
- Mouffe, C. (1985), “Hegemonía, política, ideología”, in J. Labastida Martín del Campo (a cura di), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Messico: Siglo XXI, pp. 125-145.
- Mouffe, C. (1993), *The Return of the Political*, Londra: Verso.
- Mouffe, C. (2000), *The Democratic Paradox*, Londra: Verso.
- Mouffe, C. (2005), *On the Political*, Londra-New York: Routledge.
- Nancy, J.-L. (1998), *Hegel: L’inquietudine del negativo* (trad. it. a cura di A. Moscati), Napoli: Cronopio [I ed. *Hegel: l’inquiétude du négatif*, 1997].
- Norval, A. (1996), *Deconstructing Apartheid Discourse*, Londra: Verso.
- Norval, A. (1997), “Frontiers in Question”, *Filozofski vestnik*, 18(2), pp. 51-75.
- Norval, A. (1997), “Letter to Ernesto” in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso, pp. 135-157.
- Palti, E. J. (2003), “El ‘retorno del sujeto’: Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno”, *Prismas: Revista de Historia Intellectual*, 7(1), 27-49.
- Palti, E. J. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Palti, E. J. (2017), *An Archeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, New York: Columbia University Press.
- Pêcheux, M. (1975), *Les vérités de La Palice: Linguistique, sémantique, philosophie*, Parigi: Maspero.
- Pippa, S. & M. Parodi (2023), “Prefazione”, in N. Poulantzas, *Lo Stato, il potere, il socialismo* (trad. it. a cura di G. Saponaro), Milano: Pgreco, pp. XXX-LX.
- Poulantzas, N. (1971a), *Potere politico e classi sociali* (trad. it. a cura di A. Chitarin), Roma: Editori Riuniti [I ed. *Pouvoir politique et classes sociales*, 1968].
- Poulantzas, N. (1971b), *Fascismo e dittatura. La terza internazionale di fronte al fascismo* (trad. it. a cura di LNT), Milano: Jaca Book [I ed. *Fascisme et dictature*, 1970].
- Poulantzas, N. (2023), *Lo Stato, il potere, il socialismo* (trad. it. a cura di G. Saponaro), Milano: Pgreco [I ed. *L'État, le pouvoir, le socialisme*, 1978].
- Prestipino, G. (2004), “Dialettica”, in F. Frosini & G. Liguori, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei ‘Quaderni del carcere’*, Roma: Carocci, pp. 55-73.
- Quinton, A. (1976), “Social Objects”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, pp. 1-27.
- Rancière, J. (2007), *Il disaccordo. Politica e filosofia* (trad. it. a cura di B. Magni), Milano: Meltemi [I ed. *Le Méésentente. Politique et philosophie*, 1995].
- Saussure, F. de (2005) *Corso di linguistica generale* (trad. it. a cura di T. De Mauro), Roma-Bari: Laterza [I ed. *Cours de linguistique générale*, 1922].
- Sazbón, J., (2003), *Historia y representación*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (1972), “Il concetto del ‘politico’”, in Id., *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Bologna: Il mulino, pp. 87-208 [ed. originale *Begriff des Politische*, 1932].
- Skinner, Q. (1969), “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8(1), pp. 3-53.

- Smith, A. M. (1998), *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, Londra-New York: Routledge.
- Sorel, G. (2006), “Riflessioni sulla violenza”, in Id., *Scritti Politici* (a cura di R. Vivarelli), Torino: UTET, pp. 79-421 [I ed. *Réflexion sur la violence*, 1908].
- Stäheli, U. (2004), “Competing Figures of the Limit: Dispersion, transgression, antagonism, and indifference” in S. Critchley & O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 226-40.
- Stallybrass, P. (1990), “Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat”, *Representations*, 31, pp. 69-95.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln-Londra: University of Nebraska Press.
- Stavrakakis, Y. (2007), *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Stavrakakis, Y. (2017), “How did ‘populism’ become a pejorative concept? And why is this important today? A genealogy of double hermeneutics”, *POPULISMUS Working Papers*, 6, pp. 1-22.
- Šumič, J. (2004), “Anachronism of emancipation or fidelity to politics”, in S. Critchley & O. Marchart (a cura di), *Laclau. A Critical Reader*, Londra-New York: Routledge, pp. 182-198.
- Thomas, P. D. (2009), *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston: Brill.
- Tønder, L. & L. Thomassen (a cura di) (2005), *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester: Manchester University Press.
- Torring, J. (1999), *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Basil Blackwell.
- Tuomela, R. (1995), *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford: Stanford University Press.

- Tuomela, R. (2013), *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Vaisman, E. (2007), “Lukács versus Althusser”, *Quaderni Materialisti*, 6, pp. 319-344.
- van Dijk, T. A. (1995), “Discourse semantics and ideology”, *Discourse and Society*, 6(2), pp. 243-289.
- van Dijk, T. A. (1998), *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Londra: SAGE.
- Winch, P. (1990), *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (II ed.), Londra: Routledge [I ed. 1958].
- Wittgenstein, L. (1986), *Philosophical Investigations* (a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees), Oxford: Basil Blackwell [I ed. 1953].
- Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Desire*, Londra: Verso.
- Žižek, S. (1990), “Beyond Discourse-Analysis” in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso, pp. 249-260.
- Žižek, S. (1994), “The Spectre of Ideology”, in Id. (a cura di), *Mapping Ideology*, Londra: Verso, pp. 1-33.
- Žižek, S. (1996), “Against the Populist Temptation”, *Critical Inquiry*, 32(3), pp. 551-574.
- Žižek, S. (1997), “The Supposed Subjects of Ideology”, *Critical Quarterly*, 39(2), pp. 39-59.
- Žižek, S. (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra: Verso.
- Zupančič, A. (2000), *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Londra: Verso.

Caso di studio

- Aiken, H. D. (1968), "The Revolt Against Ideology", in C. I. Waxman (a cura di), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster, pp. 229-258 [I ed. 1964].
- Aron, R. *et al.* (1956), *The Soviet Economy. A Discussion*, Londra: Martin Secker & Warburg.
- Aron, R. (1962), *The Opium of the Intellectuals* (trad. en. a cura di T. Kilmartin), New York: Norton & Co [I ed. *L'Opium des intellectuels*, 1955].
- Aron, R. (1990), *Les articles du Figaro. Tome I. La Guerre froide, 1947-55*, Parigi: de Fallois.
- Baratta, G. (2004), "Americanismo e fordismo", in F. Frosini & G. Liguori, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci, pp. 15-34.
- Beck, U. A. Giddens & S. Lash (a cura di) (1994), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford: Stanford University Press.
- Bell, D. (1988a), *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (ed. estesa), Cambridge: Harvard University Press [I ed., 1960].
- Bell, D. (1988b), "Afterword. The End of Ideology Revisited", in Id., *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 409-447.
- Bell, D. (1988c), "The End of Ideology Revisited (Part I)", *Government and Opposition*, 23(2) (primavera), pp. 131-150.
- Bell, D. (1988d), "The End of Ideology Revisited (Part II)", *Government and Opposition*, 23(2) (estate), pp. 321-331.
- Bocock, R. (1986), *Hegemony*, Chichester: Ellis Horwood.

- Brick, H. (2013), "The End of Ideology Thesis", in M. Freeden e M. Stears (a cura di), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, pp. 90-112.
- Burnham, James (1941), *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*, New York: John Day.
- Carew, A. (1987), *Labour under the Marshall Plan: The Politics of Productivity and the Marketing of Management Science*, Manchester: Manchester University Press.
- Coleman, P. (1989), *The Liberal Conspiracy: The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe*, New York: Free Press.
- Cox, R. (1981), "Social Forces, States, and World Orders", *Millennium*, 10, pp. 126-155.
- Crossman, R. (a cura di) (1949), *The God that Failed*, New York: Harper & Row.
- Dittberner, J. (1979), *The End of Ideology in American Social Thought 1930 –1960*, Ann Arbor: UMI Research Press.
- Fukuyama, F. (1989), "The End of History?", *The National Interest*, 16 (estate), pp. 3-18.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- Giddens, A. (1994), *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1998), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (2000), *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press.
- Gill, S. (1990), *American Hegemony and the Trilateral Commission*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Gilman, N. (2003), *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore-Londra: Johns Hopkins University Press.
- Greenlaw, P. A. (1954), ““Peace" in Soviet Strategy”, *The Russian Review*, 13(2), pp. 99-119.
- Harber, R. A. (1968), “The End of Ideology as Ideology”, in C. I. Waxman (a cura di), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster, pp. 182-205 [I ed., 1962].
- Harrington, M. (1968), “Anti-Ideology Ideologues”, in C. I. Waxman (a cura di), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster, pp. 342-351 [I ed., 1965].
- Hawley, E. W. (1978), “The Discovery and Study of a ‘Corporate Liberalism’”, *The Business History Review*, 52(3), pp. 309-320.
- Hogan, M. J. (1987), *The Marshall Plan. America, Britain, and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Houwen, T. (2011), “The non-European roots of the concept of populism”, *SEI Working Paper*, 120 (giugno), 4-42.
- Hughes, H. . (1951), “The End of Political Ideology”, *Measure*, 2 (2) (primavera), pp. 146-158.
- Huntington, S. P. (1993), “The Clash of Civilizations?,” *Foreign Affairs*, 72(3), pp. 22-49.
- Huntington, S. P. (1993), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Jäger, A. (2016), “The Semantic Drift: Images of populism in post-war American historiography and their relevance for (European) political science”, *POPULISMUS Working Papers*, 3, pp. 1-24.
- Johnston, T. (2008), “Peace or Pacifism? The Soviet ‘Struggle for Peace in All the World’, 1948-54”, *The Slavonic and East European Review*, 86(2), pp. 259-282.

- Koestler, A. (1955), *The Trail of Dinosaurs and Other Essays*, New York: Macmillan.
- Lasch, C. (1968), "The Cultural Cold War. A Short History of the Congress for Cultural Freedom", in B. J. Bernstein, *A New Past. Dissenting Essays in American History*, New York: Pantheon Books, pp. 322-359.
- Lieberman, R. (2000), *The Strangest Dream: Communism, Anticommunism, and the U.S. Peace Movement, 1945-1963*, New York: Syracuse University Press.
- Lipset, S. M. (1960), *The Political Man. The Social Bases of Politics*, New York: Doubleday & Co.
- Lipset, S. M. (1985), "A Concept and Its History: The End of Ideology", in Id., *Consensus and Conflict. Essays in Political Sociology*, New Brunswick-Oxford: Transaction Books, pp. 81-109.
- Maier, C. S. (1977), "The Politics of Productivity: Foundations of American International Economic Policy after World War II", *International Organization*, 31(4), pp. 607-633.
- Mannheim, K. (1954), *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* (trad. en. a cura di L. Wirth ed E. Shils), Londra: Routledge [I ed. *Ideologie und Utopie*, 1929].
- Mastrogregori, M. (2006), *Politica e cultura: gli intellettuali, la CIA e la "guerra fredda culturale" (1948-1968)* [Corso tenuto presso l'Università di Roma "La Sapienza", a.a. 2005/2006].
- McGlade, J. (2004), "Americanization: Ideology or Process? The Case of the United States Technical Assistance and Productivity Programme", in J. Zeitlin & G. Herrigel (a cura di), *Americanization and Its Limits: Reworking US Technology and Management in Post-war Europe and Japan*, Oxford: Oxford University Press, pp. 53-75.
- Miller Harris, S. (2016), *The CIA and the Congress for Cultural Freedom in the Early Cold War. The Limits of Making Common Cause*, New York: Routledge.
- Montanari, M. (2002), *Studi su Gramsci. Americanismo, democrazia e teoria della storia nei "Quaderni del carcere"*, Lecce: Pensa Multimedia.

- Roberts, G. (2013), "Averting Armageddon: The Communist Peace Movement, 1948-1956", in S. A. Smith (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Communism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 322-338.
- Rousseas, S. W. & J. Farganis (1963), "American Politics and the End of Ideology", *The British Journal of Sociology*, 14(4), pp. 347-362.
- Rupert, M. (1990), "Producing Hegemony: State/Society Relations and the Politics of Productivity in the United States", *International Studies Quarterly*, 34(4), pp. 427-456.
- Rupert, M. (1995), *Producing Hegemony: The Politics of Mass Production and American Global Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saunders, F. S. (1999), *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, Londra: Granta.
- Scott-Smith, G. (2002a), *The Politics of Apolitical Culture. The Congress for Cultural Freedom, the CIA and post-war American hegemony*, Londra-New York: Routledge.
- Scott-Smith, G. (2002b), "The Congress for Cultural Freedom, the End of Ideology and the 1955 Milan Conference: 'Defining the Parameters of Discourse'", *Journal of Contemporary History*, 37 (3), pp. 437-455.
- Shils, E. (1955), "Letter from Milan: The End of Ideology?", *Encounter*, 5(5) (novembre), pp. 52-58.
- Shils, E. (1958), "Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual", *Sewanee Review*, 66(3), pp. 450-480.
- Shils, E. (1968), "Ideology. The Concept and Function of Ideology", in D. L. Sills (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 7, New York: Macmillan, pp. 66-75.
- Stewart, I. (2020), *Raymond Aron and the Liberal Thought in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Tingsten, H. (1955), "Stability and Vitality in Swedish Democracy", *The Political Quarterly*, 26(2), pp. 140-151.
- Warner, M. (1995), "Origins of the Congress for Cultural Freedom, 1949-1950", *Studies in Intelligence*, 38(5), pp. 89-98.
- Weiler, P. (1981), "The United States, International Labor, and the Cold War: The Breakup of the World Federation of Trade Unions", *Diplomatic History*, 5(1), pp. 1-22.
- Wrong, D. H. (1968), "Reflections on the End of Ideology", in C. I. Waxman (a cura di), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster, pp. 116-125 [I ed., 1960].
- Van der Pijl, K. (1979), "Class formation at the international level. Reflections on the political economy of Atlantic Unity", *Capital & Class*, 3(3), pp. 1-21.
- Van der Pijl, K. (1984), *The Making of an Atlantic Ruling Class*, Londra: Verso.
- Van der Pijl, K. (1998), *Transnational Classes and International Relations*, Londra-New York: Routledge.

Articoli di giornale

- Bondy, F. (1950), "Berlin: Freedom Takes the Offensive", *The New Leader*, 3 luglio, 1950, pp. 3-6.
- Camus, A. (1946a), "Ni victimes ni bourreaux. Le siècle de la peur", *Combat*, 19 novembre, 1946.
- Camus, A. (1946b), "Ni victimes ni bourreaux. Le socialisme mystifié", *Combat*, 21 novembre, 1946.
- Gaitskeel, H., (1956), "Political Freedom and Economic Form", *The New Leader*, 7 maggio, 1956, s5 [1955].
- Galbraith, J. K., (1956), "Scholar and Political Commitment", *The New Leader*, 7 maggio, 1956, s28 [1955].

Schlesinger Jr., A. M. (1956), “The Golden Mean in Democratic Security”, *The New Leader*, 7 maggio, 1956, s26 [1955].

Documenti

Koestler, A. (1950a), “Two Methods of Action” [Intervento presso il Congress for Cultural Freedom di Berlino], archivio IACF/CCF, University of Chicago Library, serie III, schedario 1, fascicolo 6.

Koestler, A. (1950b), “The False Dilemma” [Intervento presso il Congress for Cultural Freedom di Berlino], archivio IACF/CCF, University of Chicago Library, serie III, schedario 1, fascicolo 6.