

Le visioni di Ernesto Laclau e gli stratagemmi di Chantal Mouffe

Jacques Bidet

Traduzione di Elena Borghetti

Ernesto Laclau's Visions and Chantal Mouffe's Stratagems

Abstract: Populism is considered here as a political form characterized by a direct relationship between a people and its leader. In this sense, there can be right-wing or left-wing populism. The latter is marked, according to the case, by an anti-capitalist or anti-colonialist orientation. In both authors, it is confronting a power concentrated in the heights of finance and technocracy. In Laclau's perspective, political action is understood as a rhetorical action since rhetoric is supposed to be the very essence of society. In Mouffe's work, the point is to bring together all the demands for equality, whether they are based on class, gender or other inequalities. But social structure is assumed as a random set, resulting from antagonistic projects that seek to impose their hegemony. Consequently, social relations are interpreted in a rhetorical prism that only a leader can bring to unity by providing a discourse supposedly able to establish equivalence between these different popular demands, relying on the national affects they share in common. This approach, which makes class relations disappear, drives the author away from the socialist perspective that was her own in the beginning.

Keywords: Populism; Leader; Rhetoric; Hegemony; Equivalence; Equality; People; Affects.

Introduzione

Non vi è in politica una nuova strategia che non si richiami a una nuova prospettiva teorica. Così il populismo di sinistra si è circondato di “nuovi filosofi”, ideatori di una “nuova sinistra” e un “nuovo popolo”. Nel Sud dell'Europa, i più noti sono senza dubbio Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, una coppia nella vita privata e nel lavoro teorico. Tuttavia, per apprezzare e comprendere il loro contributo, è necessario osservarli e studiarli separatamente, così da seguire lo sviluppo dei loro rispettivi approcci,

* Université Paris-Nanterre (jacques.bidet@parisnanterre.fr; ORCID: 0000-0002-5622-0390).

politicamente convergenti e tuttavia concettualmente molto distinti. Mi concentrerò qui sul contributo di Chantal Mouffe, in particolare sul suo ultimo libro, *Pour un populisme de gauche*¹.

Partiamo, tuttavia, da quella che può essere considerata la loro base comune, presentata in *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*², pubblicato da Verso nel 1985 e accolto, nell'ambito della sinistra radicale europea, come un libro importante. Laclau ha già un'esperienza vissuta all'interno del "populismo di sinistra", quello di una "sinistra nazionale", nel contesto argentino. Nonostante ciò, questo tema non figura nel programma di questo libro, che è dedicato all'elaborazione concettuale di una "nuova sinistra" che andasse al di là della socialdemocrazia. Intendono "radicalizzare la democrazia", cioè estendere la sua portata appoggiandosi alle richieste di uguaglianza che si sono affermate, in particolare dal 1968, al di fuori della sfera economica, nel femminismo, nell'antirazzismo, nelle lotte urbane e anti-istituzionali, ecc. In questo senso, si impegnano in una critica della socialdemocrazia, colpevole di attaccarsi alla "classe operaia", definita dal suo posto centrale nella produzione e presumibilmente incaricata di essere un'alternativa a un dominio sociale percepito come essenzialmente capitalista. Ai loro occhi, questa relazione capitale/lavoro è solo un elemento tra altri, di uguale importanza, in una società complessa e fluttuante, dove le identità si costruiscono in molteplici relazioni sociali. La forza propulsiva ora viene piuttosto dai nuovi movimenti sociali, della quale saranno gli araldi. Si tratta quindi di ricostruire la sinistra su una base più ampia.

In un secondo periodo, a partire dal 2000, inizia a profilarsi nei lavori ormai condotti separatamente una nuova preoccupazione: la degenerazione dei partiti socio-democratici, trasformati in formazioni di centro-sinistra, che si alternano con il centro-destra nella pratica di politiche indiscernibili da quest'ultima. L'attualità politica è, in questo momento, nel contesto neoliberale, quella dell'ascesa dei populismi. Si tratta ad oggi di *(ri)costruire il popolo*. Un progetto che si iscrive a quello della fase precedente, ma senza oscurarlo del tutto, in quanto consiste in un *populismo di sinistra*. Laclau trarrà le sue argomentazioni dalla semiotica e dalla psicoanalisi; Mouffe, invece, dalla filosofia politica che si sviluppa nel contesto universitario. Ma la loro prospettiva sulla nuova dinamica dell'emancipazione rimane fondata sui movimenti sociali, richiamati alla costruzione di

¹ Mouffe (2018).

² Nella prefazione all'edizione francese, Étienne Balibar sviluppa un modo convincente tutto quanto di positivo sia possibile dire su questo libro. L'esame degli scritti ulteriori di questi autori mi conduce, come vedremo, a prendere parti inverse.

un'egemonia populista di sinistra attraverso il riconoscimento di un "pari valore" delle diverse rivendicazioni "democratiche" – ovvero di *eguaglianza* – che vengono avanzate. La ricostruzione della sinistra, plasmata nella costruzione dell'identità del popolo, viene ad assumere un ruolo di primaria importanza. Senza rinnegarsi, i teorici della nuova sinistra sono diventati i teorici del populismo.

1. *Hégémonie et stratégie socialiste, l'opera fondatrice*

Anzitutto vogliamo concentrarci sulle convinzioni teoriche che i due autori condividono e che, nel passaggio da una fase all'altra della loro riflessione, restano invariate. Naturalmente, la loro crociata viene condotta alle volte contro il liberalismo dominante, altre volte contro la deriva centrista dei partiti socialdemocratici. Ma gli attacchi che rivolgono alla sinistra poggiavano, paradossalmente, su una critica al marxismo. In principio, durante gli anni Ottanta, Laclau e Mouffe si rivolgevano principalmente al mondo intellettuale della sinistra europea e sudamericana, eredi di una tradizione di analisi della società ispirata alla teoria di Marx. Questi diviene una figura simbolica di riferimento nel momento in cui entrano in dialogo con le teorie Zizek o Negri che rivendicano la loro matrice marxista. Tuttavia, in realtà, introducono un approccio completamente diverso: nonostante abbiano ovviamente ragione ad attingere ad altre fonti di riflessione, bisogna tener conto dell'eventuale strumentalizzazione di tali riflessioni. In questo senso, Laclau e Mouffe invitano giustamente a diffidare di un "essenzialismo" sociale che intenderebbe le "classi" come dei blocchi fissi, degli agglomerati di identità omogenee. Viene così posto l'accento su un punto sensibile, se pensiamo, per esempio, a quello che è stato chiamato "operismo" dei partiti comunisti. Ma il *modus operandi* è ancora più radicale: spazzando via gli schemi realisti di tipo materialista, di cui il marxismo, del resto, non ha il monopolio, essi reintroducono un approccio strettamente "politico" alla politica. In Gramsci, a cui fanno riferimento, la preoccupazione teorica ricade in modo centrale sulla politica. Ma i due teorici si spingono oltre: a loro avviso, Gramsci, rimandando ai concetti di "classi fondamentali" e di un "unico centro egemonico", conserva ancora "elementi essenzialisti"³. È necessario cambiare radicalmente la base dell'analisi: bisogna "partire da una pluralità di spazi politici e sociali che non si riferiscono a nessuna unità fondamentale ultima"⁴. La *totalità sociale*

³ Chantal, Mouffe (2009, pp. 248-249).

⁴ Ivi, 252.

non presenta in se stessa alcuna unitarietà di sorta e il decorso storico – in cui si intersecano elementi eterogenei – non è altro che la messa in atto di “progetti” politici. In questo senso, il loro approccio è profondamente influenzato – oltre che da prestigiosi riferimenti filosofici come Saussure, Wittgenstein e Derrida – dalla vicinanza che essi stessi ammettono a François Furet e Claude Lefort.

I due teorici evocano le immagini del “capitalismo avanzato”, del “neoliberalismo”, etc. Per loro, esse sono presenti come dei dati constatabili. Eppure non costituiscono un oggetto di studio effettivamente delineato. Per lo più si situano – riprendendo gli elementi chiave della loro terminologia – su un piano “ontologico”, in cui “l’ordine sociale” non è composto se non da “pratiche sociali sedimentate”, al di là di quelle è vano ricercare una “oggettività” che esprima quella di “struttura sociale” o di “sistema sociale” riproducibile. Questo è il senso del post-strutturalismo in cui si riconoscono Laclau e Mouffe. Per loro la società è uno spazio *discorsivo*, strutturato dal discorso. Ad esempio, la coppia strutturale capitalisti/salariati non dice nulla in sé sulla realtà sociale. Questo perché ciò che struttura la società sono “progetti egemonici”, messi in atto da “blocchi egemonici” contrapposti. Il blocco che sorge *dal basso* non può che costituirsi sull’unione dei “gruppi sociali” (ecco, di nuovo, il loro lessico) che li compongono – operai, donne, immigrati, disoccupati, senza-tetto, etc. Ciò implica che le loro rispettive rivendicazioni e le lotte che esse fondano, e che si suppongono essere “ontologicamente” estranee l’una all’altra, sono messe su un piano di “equivalenza” (come precisano), cioè viene loro riconosciuto un uguale valore. Quanto ai soggetti sociali, essi non permangono – sottolineano Laclau e Mouffe – in tale fissità che viene loro presupposta quando li definiamo socialmente secondo la loro appartenenza ad una classe: essi stessi sono in una costruzione permanente, identità mutevoli all’interferenza di molteplici appartenenze fluttuanti.

Ai loro occhi, “l’ostacolo principale” è dunque “il classismo”, “che si è tradotto in statismo” e in “economismo”⁵. Nel leggere queste pagine, non è possibile non simpatizzare con la loro analisi, talmente corretta contro questo marxismo costantemente evocato di sottofondo. La critica sarebbe perfettamente convincente se non fosse per una prospettiva marxista largamente convenzionale: un misto tra l’hegelo-marxismo degli anni Cinquanta, che sublima le idee di Marx in una filosofia umanista, e un Diamat che non è più in uso in Occidente dagli anni Trenta. Quale presunto “marxista” non sottoscriverebbe la descrizione proposta di questa in-

⁵ Ivi, 305.

dividualità moderna, sempre multipla e in movimento? Ma, così descritta, vi è una realtà “empirica”, dunque non resta che renderne conto. Questo è ciò che tentano di fare i sociologi realisti in termini di “*intersezionalità*” - o più semplicemente di “*sovradeterminazione*” - tra differenti rapporti sociali. Nella società moderna, i tre rapporti sociali principali dipendono rispettivamente dalla *struttura di classe*, dal *Sistema-mondo* e dal *genere*. Ne consegue un “trittico delle dominazioni” che viene identificato dal pensiero critico contemporaneo e designato nei termini di “*classe-razza-genere*”. Preferisco, tuttavia, la formulazione “*classe-nazione/genere*”. La “*nazione*”, infatti, rimanda nella sua significazione al Sistema-mondo come scontro ineguale tra nazioni e tra nazioni e non-nazioni, colonie di lunga data, interno ed esterno, etc. È proprio da questo rapporto sistemico (nel senso di Sistema-mondo) che la “*razza*” trae la sua sostanza, ma in quanto è sovradeterminato da rapporti di classe e di genere, come suggerisce la letteratura antropologica: la razzializzazione completa è quella che colpisce la domestica-straniera. Possiamo dubitare che questi rapporti sociali possano essere ridotti a “*posizioni del soggetto*” e a “*progetti*” a cui possono dare origine, al di là dei quali non ci sarebbe una “*oggettività più profonda*” da cercare. Nel complesso, possiamo chiederci che cosa si ottenga nel trasformare il “*marxismo*” in un repulsore, a “*essenzializzarlo*” in questo modo. Sarebbe forse meglio prenderne le distanze, cercare di metterne in luce i limiti, quali errore può celare – senza parlare dei crimini commessi “*in suo nome*” – e quello che ci si può aspettare dal potenziale di analisi sociale e storica che ha introdotto nella cultura moderna, e che ha sempre avuto senso solo se sottoposto alla critica di altre risorse teoriche.

Ma non è lo stesso Marx che nella celebre *VI Tesi su Feuerbach* sostiene che l'essenza umana sia costituita dall’”insieme dei rapporti sociali”, e lui stesso che spiega anche che c'è una lunga strada da percorrere dal “*in sé*” al “*per sé*”, all'identità soggettiva, oggetto di una costruzione sociale attraverso una pratica collettiva? Nulla di più lontano dall’”essenzialismo”. Come “*diventiamo donne*”, diventiamo “*proletari*”. Si può dedurre quindi che il marxismo possa ispirare la riflessione sulla pluralità e le fluttuazioni delle identità. Ma, nel pensiero di Laclau e Mouffe, non vi è spazio per un concetto solitamente presente nelle teorie sulla società, effettivamente indispensabile all'intelligibilità del “*sociale*” e dunque della “*politica*”: il concetto della *riproduzione sociale*, ovvero quello di una *struttura*, di classe, familiare, di sesso, di Stato, ecc. Laclau e Mouffe parlano non di “*rapporti sociali*”, ma di “*relazioni sociali*”, e questo non perché in inglese la parola sia la medesima, ma perché si rifiutano di arrivare a conoscere “*oggettività*”

più profonde...” che sono le *strutture sociali* e i *rapporti sociali* ad essi associati.

In altre parole, per dirlo secondo un linguaggio marxiano, ma anche secondo quello di approcci realisti critici che lo equivalgono, Laclau e Mouffe considerano la “sovrastruttura” senza interessarsi alla “infrastruttura”. Insomma, ignorano la questione della “struttura” che è quella della relazione (complessa) tra questi due termini. In questo modo, siamo posti sul piano di una storicità aleatoria e volontaristica che lascia emergere la capacità di alcuni progetti di prevalere su altri. Chiamiamo questa particolare prospettiva *idealismo*. Idealismo storico. È in questo modo, ai loro occhi, da un processo puramente “contingente” che “il principio democratico della libertà e dell’uguaglianza” si è imposto “come la nuova matrice” [...] dell’immaginario politico delle società occidentali [...] da 200 anni”, costituendo “uno snodo fondamentale nella costruzione politica”⁶. E quest’oggi la necessità è quella di “radicalizzare” tale principio. Bisogna solo capire come. Laclau e Mouffe propongono delle vie piuttosto divergenti.

2. Ernesto Laclau e la politica come retorica

Nel pensiero di Laclau ritroviamo, in una forma laicizzata, il respiro profetico della teologia della “liberazione” che, ai tempi della sua giovinezza, aleggiava in America Latina, con la differenza che questi teologi impegnati ricorrevano a un’analisi marxista delle classi e dello Stato nell’approccio al Sistema-mondo, anticipando gli stessi termini di centro/periferia. In Laclau, l’ordine del discorso tende a presentarsi come la misura del reale. Ciò emerge chiaramente dalla sua altra opera di maggior rilievo, *La ragione populista*⁷, di vent’anni successiva a *Egemonia e strategia socialista*. Prende le mosse dal concetto di struttura sociale generale, più o meno universale: “una divisione dicotomica tra le domande sociali insoddisfatte, da una parte, e dall’altra un potere che resta sordo davanti a queste richieste.”⁸. Domande eterogenee, è chiaro, portate avanti da gruppi compositi⁹. Ma è della retorica, adesso, il compito di far convergere queste istanze differenti. Sono “i meccanismi retorici” che “costituiscono l’anatomia del mondo sociale”¹⁰. Perché “il discorso costituisce il primo terreno della costituzio-

⁶ Ivi, 269.

⁷ Laclau (2008).

⁸ Ivi, 105.

⁹ Ivi, 106.

¹⁰ Ivi, 132.

ne dell'oggettività in quanto tale"¹¹. "L'oggettività" la più "profonda" non viene messa in dubbio. Laclau tratta le categorie sociali nello stesso modo in cui Saussure tratta quelle del linguaggio ordinario; esse non definiscono che le differenze e le relazioni tra differenze, senza lasciare mai apparire la cosa stessa, in questo caso la totalità viva di una comunità, che può essere data solo in un discorso politico che ne esprime la mancanza insieme all'attesa. "Ciò che manca, è una certa pienezza della comunità"¹². Tale "popolo" del quale si è parlato non è un *dato preesistente*. Manca perché non c'è ancora. Non può esistere se non in analogia al populismo, il cui *modus operandi* deve essere inteso come una "operazione performativa, che costituisce la catena essa stessa"¹³, un atto di parola. "La costruzione del 'popolo' diviene il tentativo di forgiare un nome per questa pienezza assente"¹⁴. Certamente vi è una profonda verità in tutto ciò: la comunità deve essere costruita, ed è del nostro essere che percepiamo la mancanza. Ma qui si manifesta una inclinazione idealista in questo gioco tra il popolo e "il popolo". "Il popolo" come pienezza è di certo "ciò che ci manca". Ma ciò non impedisce, non si può dimenticare, che vi sia una realtà del popolo, nel senso comune del termine, come quella particolare comunità umana che occupa un territorio come suo proprio e che fa strutturalmente intendere un irrefragabile "questo è nostro", la cui garanzia è il furore delle armi. È questa una temibile "obiettività", che definisce un "Noi" esclusivo che un'ontologia retorica populista assume solo sublimandola.

In questa logica della retorica, "la parità tra le istanze democratiche insoddisfatte" – il loro reciproco riconoscimento come paritarie nonostante la loro eterogeneità – non può, secondo Laclau, essere ottenuta se non a partire da un significante comune, svuotato del suo contenuto di istanza particolare e in grado di significare tutti gli altri, secondo la figura della sineddoche, che esprime la totalità attraverso la rappresentazione della parte. Il "significante vuoto" è quello in grado di definire questa pienezza del "popolo che ci manca". "C'è del vuoto perché questo vuoto designa la piena assenza della comunità. Il vuoto e il pieno sono in realtà sinonimi"¹⁵. Laclau ci riporta un esempio efficace di "significante vuoto", la parola "mercato" in Europa dell'Est dal 1989¹⁶: un significante economico in sé, ma che trasmette il suo valore a tutti gli anelli della catena, simbolo della comunità ritrovata ma sem-

¹¹ Ivi, 86.

¹² Ivi, 106.

¹³ Ivi, 119.

¹⁴ Ivi, 105.

¹⁵ Ivi, 201.

¹⁶ Ivi, 117.

pre “mancante”. Altrove nel suo testo sarà la parola “lavoratore”¹⁷, o anche “l’uguaglianza”¹⁸. Laclau si rende di certo delle interessanti lezioni di retorica politica, su un terreno ben noto, volgarmente definito come “battaglia delle parole”: una battaglia culturale nel quadro della lotta politica, una battaglia politica nella sfera della cultura. Luogo di affezioni come di intelletto. Da parte mia, potrei rischiare di avanzare l’ipotesi che, in questo discorso populista, di destra o di sinistra, è semplicemente la parola “popolo” a giocare questo ruolo, e che non lo giocherebbe così bene se non in ragione della sua ricchezza semantica (di denotazione e connotazione) e delle ambiguità che lo caratterizzano: popolo popolare, popolo civico, popolo etnico, popolo-nazione, popolo-comunità, popolo eletto, popolo ribelle, popolo insubordinato, popolo ammirevole, popolo eterno¹⁹.

La tesi che fa della “ragione populista” una “ragione retorica” conduce a un’altra espressione, che sarebbe l’ultima parola del discorso visionario di Laclau. Ai suoi occhi, solo il leader carismatico è in grado di donare al “significante vuoto” una pienezza di senso: il maestro della retorica saprà trovare le parole giuste, produrre il “nome” significativo della catena nella sua interezza. Questo nome singolare da cui procede il ‘popolo’ (la catene degli uguali)²⁰. “Ma – aggiunge Laclau – la forma estrema della singolarità è l’individualità”. *Quella del leader*. “In questo modo, quasi impercettibile, la logica dell’equivalenza conduce alla singolarità, e la singolarità all’identificazione dell’unità del gruppo al nome del leader”²¹. Non desterà sorpresa il fatto che grandi leader abbiano potuto riconoscersi nel discorso di Ernesto Laclau.

3. La traiettoria di Chantal Mouffe

3.1. Una memoria socialdemocratica

A dire il vero, nulla sembrerebbe suggerire una tendenza di Chantal Mouffe, almeno sul piano concettuale, protesa verso questa avventura populista. Il suo lavoro si colloca essenzialmente nel grande laboratorio dei dibattiti

¹⁷ Ivi, 107.

¹⁸ Ivi, 95.

¹⁹ Ritroviamo qui un registro teologico adattato a un vocabolario laico. Questo Dio che viene a mancarci, di cui il tetragramma *yhwh*, esprimeva l’assenza, e che è buono, temibile, misericordioso, giusto, ecc., si ricorda altrettanto bene con questo o quel termine di questa lunga “catena di equivalenze”, l’Eterno, l’Onnipotente, l’Altissimo, il Signore, ecc., ognuno dei suoi nomi evoca tutti gli altri.

²⁰ Ivi, 110.

²¹ Ivi, 122.

filosofici tra democratici e liberali appartenenti alle diverse scuole. Ma, prima di entrare nel vivo della teoria del soggetto, penso possa offrire qualche delucidazione partire dall'evocazione dell'immaginario sociale e politico che scopriamo nell'ultima opera della Mouffe, *Per un populismo di sinistra*. Questo non vuol dire che giudicheremo la sua teoria a partire dalle sue *opinioni* o *sentimenti* politici: nulla sarebbe teoricamente più fallimentare. Tanto più che l'altro immaginario, l'altra memoria sociale, concorrente alla sua sinistra, che ricorderò con nostalgia alla maniera di Enzo Traverso, è ormai altrettanto obsoleta. Ci accontenteremo di considerare la trama della *recita*, sottesa alla sua analisi, in tre atti.

Atto I: dagli anni Trenta agli anni Settanta, è "il tempo della socialdemocrazia", che afferma la sua egemonia contro il capitalismo. Il tempo del "compromesso keynesiano", dello "Stato-Providenza socialdemocratico d'ispirazione keynesiana"²², dove prevale il "modello socialdemocratico"²³. Nella memoria (socialdemocratica) di Chantal Mouffe, questa "classe operaia" di comunisti, trotskisti, anarchici, sindacalisti-rivoluzionari, operaisti, autogestiti e altre frange della sinistra, alle molteplici e discordi varianti, con la rete di forze sociali e culturali che la forza politica di sinistra polarizza attorno a sé durante questo mezzo secolo, semplicemente non è esistita. Può darsi che essa sia scomparsa senza lasciare traccia, e questa sarebbe una questione da prendere in considerazione. Ma, nella recita della Mouffe, una sinistra così organizzata, unitaria ed eterogenea, non è esistita: tutte le conquiste di quest'epoca si devono a un'anonima forza "socialdemocratica", vera Provvidenza per tutti noi²⁴.

²² Mouffe (2018, 24).

²³ Ivi, 44-45.

²⁴ Il lettore francese si interrogherà interdetto. È la "socialdemocrazia" che avrebbe animato le lotte del 1936-1938? Che avrebbe attuato il Programma della Resistenza, per non parlare della resistenza stessa che ne era il supporto? Bisogna forse chiamare "socialdemocrazia" la forza radicalmente a sinistra che ha, dal '45 al '47, fatto trionfare il "modello francese", associando nazionalizzazioni e "sicurezza sociale"? E quella, più varia, che, per sostenerlo, ha suscitato, al forte prezzo della repressione, gli scioperi del '47 e '48? E più tardi, quella pluralità radicale che ha animato il movimento del '68 e il decennio fecondo che ne è seguito? Non era forse una sciocchezza che il popolo si impadronisse di un programma che, tra l'altro, nazionalizzava le banche e il nocciolo duro dell'industria, che aboliva la pena di morte, che vietava la penalizzazione dell'aborto, ecc.? E che dire, soprattutto, delle lotte anticoloniali nei tre continenti, America Latina, Asia e Africa, in quei tempi in cui "il fondo dell'aria era rosso"? Ci fu un'unitarietà di tutto questo, contraddittoria è vero. Chantal Mouffe si concentra sul suo vero argomento, il popolo del Nord dell'Europa occidentale. Ma, entro questo limite, secondo quale diritto una "socialdemocrazia" si approprierebbe tutto questo tesoro indissolubile di storia e di leggenda? Tutto ciò non sarebbe stato altro che "compromesso" e accordo tra capitale e lavoro? Nel ricordo che Chantal Mouffe custodisce

Atto 2: agli anni Settanta segue, con il neoliberalismo, il “tempo del consenso al centro”. Certamente, con l’emergere dei nuovi movimenti sociali, si preannuncia un nuovo corso²⁵. Ma la socialdemocrazia ha ceduto la propria posizione innanzi al neoliberalismo. Essa si è arresa al modello del “consenso”, dove non resta che la scelta tra un “centro sinistra” e un “centro destra” che convergono praticamente alle stesse politiche. non potevano essere che forze estranee a questa commistione di destra e sinistra, dove si relazionano per lo più come partner in combutta, a dare un segnale di risveglio. Si vedono sorgere in effetti delle “resistenze democratiche”, che vengono espresse a sinistra, ma anche da parte dell’estrema destra. “L’opposizione politica al consenso post-democratico è partita anzitutto dalla destra. Negli anni Novanta, i partiti populistici di destra”, come il FPÖ e FN, “hanno iniziato a presentarsi come (corsivo mio, NdA) dei movimenti in grado di restituire al popolo la voce che era stata loro sottratta dalle élites”²⁶. Di contro, nulla sembra provenire dalla sinistra: il modello neoliberale, associato all’“individualismo possessivo”, “non ha conosciuta alcuna contestazione significativa fino alla crisi del 2008”²⁷. Le lotte sociali e politiche che hanno caratterizzato questa fase storica non rientrano nel concetto delineato dall’autrice²⁸. In

di questa tumultuosa metà del XX secolo, il fondo dell’aria è piuttosto grigio, come testimonia questa constatazione finale, nostalgica: “Questo compromesso tra capitale e lavoro permetteva la coesistenza - fragile - del capitalismo e della democrazia” (Ivi, 45).

²⁵ Il pericolo temuto dagli strati più alti della società, si legge a p. 46, veniva dai nuovi movimenti sociali, urbani, ecologici, anti-istituzionali, femministi, antirazzisti, ecc., e parallelamente dall’affermarsi di un “nuovo attivismo sindacale”... Tutto questo, infatti, era tutto legato insieme, ma indissolubilmente unito a dinamiche politiche più antiche e potentemente resilienti (che, a quanto pare, non appartengono alla memoria dell’autrice), che costituivano la forza di attacco popolare degli anni ‘60 e ‘70.

²⁶ Ivi, 33. Questo vuol dire che questi partiti sono stati effettivamente capaci di “restituire al popolo la voce” che era stata loro confiscata, o solo di “presentarsi come” tali? La prima interpretazione non può essere scartata poiché, per frenare la loro ascensione, “è necessario riconoscere il nucleo democratico di gran parte delle richieste che esprimono” (Ivi, 38).

²⁷ Ivi, 28.

²⁸ Anche in questo caso il lettore francese si chiederà se in Francia non ci siano state, in questi trent’anni, grandi lotte significative, ancorate molto a sinistra, contro il neoliberalismo, dove si vivono governi battuti sui loro progetti di pensioni, di occupazione e di sicurezza sociale, come pure sul Trattato Europeo. Naturalmente si è trattato solo di vittorie provvisorie. Ma hanno messo in azione centinaia di migliaia di esseri politici investiti nel multiforme mondo dei sindacati, associazioni e altri coordinamenti e movimenti. Questo non lascia traccia?

altre parole, abbiamo vissuto “anni di apatia”, aspettando il momento del “risveglio politico” a venire²⁹.

Atto 3: a partire dalla crisi del 2008, sorge il “momento populista”. La ragione di ciò risiede nel fatto che il sistema, una volta entrato in crisi, si ritrova ad affrontare la contestazione dei “movimenti anti-establishment tanto di destra quanto di sinistra”³⁰. Diviene dunque impossibile il tentativo di rompere il “consenso”, di stabilire una nuova “frontiera”, che animi nuovamente l’antagonismo, “una frontiera tra il popolo e l’establishment politico”³¹. Chantal Mouffe ne coglie la manifestazione nei movimenti degli anni successivi, associati a *Syriza*, *Podemos*, *France Insoumise*, nelle occupazioni delle piazze (*Indignados*, *Occupy*, *Nuits Debout*, ecc.), e nella dinamica dei movimenti sociali. Sottolinea che il neoliberalismo colpisce più diffusamente di quanto non facesse prima il capitalismo. E, nella prospettiva populista, questo dato è da interpretare positivamente. Un aspetto positivo in una situazione preoccupante: potrebbe trattarsi di “un’*opportunità*” (corsivo mio, NdA) per la sinistra, nella in cui il numero di persone colpite dalle politiche neoliberali è ben più elevato dell’elettorato ‘tradizionale’³². Questa ondata populista è dunque, allo stesso tempo, diciamo, un “momento da cogliere”. Il malessere del popolo è suscitato, in un certo senso, dal cinismo della storia, una carta vincente per un’alternativa progressista³³. Ma questo a condizione di estendere la “questione sociale” alle “differenti forme di subordinazione” affrontando l’insieme “dei problemi legati allo sfruttamento, alla dominazione o alla discriminazione”, *ibid.* Conclusione dell’autrice: bisogna che il populismo di sinistra prevalga sul populismo di destra. Poiché è questo, per “gli anni a venire [...] l’asse centrale del conflitto”³⁴. Insomma, ai suoi occhi, la nostra salvezza può venire solo da un certo populismo, da una vittoria di sinistra in seno al populismo³⁵...

Non rimprovererò alla “teorica politica”³⁶, di focalizzarsi sul “momento”, sulla congiuntura; perché questo è il tempo della “politica”, che è quello dell’azione appropriata al momento. Ma come pensare questo momento

²⁹ Ivi, 34.

³⁰ Ivi, 17.

³¹ Ivi, 33.

³² Ivi, 89.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, 18.

³⁵ Di contro, se emerge che il populismo è a tutti gli effetti un’*impasse*, possiamo facilmente immaginare perché i poteri in vigore hanno lo scopo di dargli così tanta importanza...

³⁶ Ivi, 21.

se non collegando l'approccio congiunturale, da un lato, ad un'analisi di strutture sociali, economico-politiche, di più lunga durata, delle loro contraddizioni e tendenze immanenti, e, d'altra parte, alle loro interferenze con le configurazioni variabili del Sistema-mondo, punto nevralgico di rinnovamento periodico del caos delle congiunture e del corso delle periodicità? Siamo forse "esseri del momento"?

3.2. Restaurare un ordine normale, funzionale

Al centro dell'opera ritroviamo un gioco concettuale che Chantal Mouffe aveva iniziato a comporre non solo a partire da *Egemonia...*, ma anche attraverso un insieme di altri testi, soprattutto *Il paradosso democratico*³⁷, *L'illusione del consenso*³⁸, *Costruire un popolo*³⁹. Immediatamente si impose la tematica del ritrovare una certa *normalità*. Per costruire il popolo a partire dalla ricostruzione della sinistra, ormai distorta nel suo compromesso centrista, conviene *ristabilire* un ordine *normale*, che rimarchi il limite tra una destra in cui si coalizzano le diverse forme di esercizio di dominio e una sinistra dove convergono le forze che spingono per l'emancipazione. Dunque vi è, tanto nell'ottica di Chantal Mouffe quanto in quella di Laclau, una scissione essenziale: la chiameremo il "Grande Antagonismo". Esso ha come estremi da una parte il Potere, connotato come quello della "casta" o "oligarchia" (i vertici della finanza e dell'apparato statale), dall'altra il Popolo. E lo scontro tra questi due estremi si svolge su di una scena politica che conviene "restaurare" - un termine ricorrente ed essenziale - sviluppando a sinistra un progetto egemonico, che unisca, con la messa in equivalenza di tutte le domande di uguaglianza, tutti i "gruppi sociali" subordinati alle forze dominanti.

A partire da ciò, le cose divengono più complicate, perché questa grande scissione tra dominanti e dominati, vagamente analoga a quella che può ritrovarsi nelle dottrine di Marx e Bourdieu (e anche d'altri), si interseca con un secondo argomento, frutto di dibattiti interni alla filosofia politica contemporanea. Chantal Mouffe prende ispirazione, tra gli altri, dalla teoria "liberal-democratica" di C.B. McPherson. In questa associazione vengono contingentemente a convergere due tradizioni, quella del liberalismo, centrato sulle libertà, proprietà privata e diritti dell'uomo, quella della democrazia, imperniata sull'uguaglianza e la sovranità popolare.

³⁷ Mouffe (2015).

³⁸ Mouffe (2016).

³⁹ Mouffe, Errejòn (2017).

Una filosofia *illuminata* non può evidentemente contrapporre queste due esigenze, di libertà e uguaglianza, ma piuttosto deve cercare di unirle. In fondo, questa spaccatura presenta una certa affinità con quanto emerge dal confronto di destra-sinistra. E Chantal Mouffe, memore della deriva della socialdemocrazia, non vorrebbe lasciarsi trascinare verso posizioni mollemente centriste, come quelle di Rawls o Habermas. È tuttavia attraverso una deviazione inattesa, ma che in fondo rimanda a un'idea piuttosto banale, che riesce ad uscire da questa difficoltà: si rivolge verso un teorico politico solforoso, Carl Schmitt, che sovverte questo pacifico spazio filosofico-politico avanzando la proposta che il "politico" sia, per essenza, conflittuale. Se il conflitto scompare, scompare lo spazio della politica. La coppia centrale non è dunque quella di uguaglianza/libertà, ma di amico/nemico. Questo incontro sembra aver operato come un vero e proprio battesimo del fuoco per Chantal Mouffe, che ora deve affrontare "il nemico". Se la cava elegantemente, e senza troppo sforzo, argomentando che riprende questa idea, ma all'interno del contesto delle nostre "società occidentali moderne", dove prevale la democrazia liberale. Non si tratterà dunque di nemici da eliminare, ma di avversari da combattere pur "rispettandoli". Si tratterà di combattere le "idee" dell'avversario, non di "distruggerlo", perché il confronto non deve "condurre alla guerra civile"⁴⁰. In effetti era possibile pensarci. Ma da quel momento in poi si è lontani da Carl Schmitt e dalla sua teoria del "partigiano", che porta pure il fucile. È questo rovesciamento concettuale che Chantal Mouffe designa come la trasformazione dell'antagonismo in "agonismo". Siamo chiamati a un combattimento rispettoso. Che ne è di questo "combattimento"? Si svolge pacificamente nelle varie sfere della società, secondo tutta la gamma delle forme popolari di resistenza e di iniziativa. Ci si aspetta - va da sé - dalla "strategia" proposta dal populismo di sinistra che essa conduca alla vittoria elettorale. Ma, in questo contesto, bisognerà rispettare l'avversario, cioè dargli la possibilità di esprimersi e di organizzarsi politicamente. Il conflitto politico non può quindi concepirsi che nel quadro del "pluralismo", ormai concetto-chiave. Quale democratico oserebbe contraddirlo?

⁴⁰ Mouffe (2018, 129).

3.3. Il Grande Antagonismo nell'ottica del pluralismo e i segreti del palinsesto

Possiamo comunque chiederci che cosa sia, in termini di questo rimarchevole progresso concettuale, sul grande confronto tra il Popolo e il Potere, che rende ragione del populismo. Sembra che la questione sia semplicemente scomparsa. Perché il “pluralismo”, essendo l'elemento costitutivo della “democrazia liberale” - pluralismo dei partiti - si intende come dispositivo funzionale⁴¹ a partire dal quale devono regolarsi tutti i conflitti, sociali, etnici, culturali e altri – è in altre parole il minimo che ci si aspetta da esso. Questo significa che è attraverso le stesse procedure, da cui il termine è *parlamentare*, che andranno affrontati il “Grande Antagonismo” e “l'antagonismo diverso” – chiamiamolo così –, dove il primo oppone il Potere al Popolo, e il secondo riguarda le molteplici contraddizioni che possono ritrovarsi in seno ad una società. Da questo allineamento generale su un piano agonistico consegue un vero e proprio miracolo: il Grande Antagonismo si è meramente e semplicemente dissolto nella diversità. Ovviamente, l'esercizio dall'alto del potere, quello della “casta”, è sempre presente. Ma Chantal Mouffe, essendo teorica “della politica” non ha altro da aggiungere. Perché “la teoria della politica”, in quanto elaborata nel puro registro della politica, non dispone di concetti appropriati all'analisi delle

⁴¹ Nel *Paradosso democratico*, Chantal Mouffe sviluppa l'idea che “una democrazia che funziona bene (corsivo mio, NdA) richieda uno scontro vigoroso tra posizioni politiche democratiche”, cioè tra “forme” politiche concorrenti, associato a “valori” e a “passioni” diverse. È in questo spirito funzionalista che può scrivere che i partiti “forniscono i marcatori simbolici che permettono agli individui di situarsi nel mondo sociale e di dare un senso a ciò che vivono”. Ma in “questi ultimi anni” essi hanno “perso la loro capacità di svolgere un ruolo simbolico”. “È (dunque) urgente *ripristinare* (corsivo mio, NdA) la dinamica agonistica costitutiva di una vibrante democrazia”, pp. 84-85. Il rimedio non è abolire la rappresentanza, ma rendere le istituzioni più rappresentative. Questo è lo scopo di una strategia populista di sinistra”, p. 86... Eppure questo è molto strano, presentandosi come discorso critico. Che “il popolo” debba darsi delle organizzazioni politiche proprie a “rappresentarlo”, senza dubbio, con riserva del senso che si può dare a questi diversi termini. Ma si può credere che “i partiti” avrebbero la funzione (il “ruolo”, scrive) di permettere agli individui di capire come “si collocano” nella società e di “dare un senso” alla loro vita? Sembrerebbe piuttosto, al contrario di un funzionalismo che attribuisce loro un tale “ruolo”, che le organizzazioni politiche di destra e di centro hanno tipicamente l'obiettivo di accicare sul loro posto nel mondo e su ciò che è il corso del mondo - la luce rimanente da fare su quelli che si classe a sinistra. Chantal Mouffe, che ha opinioni di sinistra, considera le luci della destra piuttosto ingannevoli. Lavora quindi sullo sconfiggere la destra. Ma, ai suoi occhi, quest'obiettivo è indissociabile da un altro, più essenziale: la (*ri*) costruzione di una “frontiera” tra la sinistra e la destra, che assicuri, tra i partiti che vi partecipano, al contempo il confronto antagonistico e la coesistenza pacifica.

società: essa non può fare altro che trasporre il *conflitto sociale* – un tempo considerato come una “lotta di classe”, in cui il meccanismo dello sfruttamento si conclude con un accumulo all’infinito nelle mani di una piccolissima minoranza dagli interessi ciechi, a rischio della vita delle persone e della sopravvivenza della natura – in uno scontro politico tra progetti pacifici opposti. Su questa scena politica, infatti, dove noi siamo chiamati a combatterlo, il Potere dei dominanti si propone, adornato nella sua toga, come un “Progetto”. Un progetto-in-atto, naturalmente, ma del quale la messa in opera si analizza come un *processo politico* al quale prendono parte tutti coloro che lo condividono: i partigiani della destra, su tutti i livelli. L’Avversario del popolo, il Potere dall’alto, si trasforma in un avversario che è la destra, nella quale vengono annoverati tutti coloro che la sostengono. Il conflitto tra “Loro e Noi” si placa diventando una questione “tra noi”, partigiani della destra contro partigiani della sinistra. Questa sarebbe almeno, agli occhi di Chantal Mouffe, la situazione normale, quella che bisogna ristabilire nel “restaurare la frontiera” tra “Loro e Noi”.

Se la scomparsa del Grande Antagonismo nel cappello della maga passa inosservata, è perché questa mette in opera un ingegnoso stratagemma, che consiste nel sovrapporre vari strati di formulazioni teoriche, più o meno fuse tra loro, alla maniera di un palinsesto, in modo tale che spesso, dopo lettura e rilettura, è difficile sapere di cosa si tratta. La sua tesi ispiratrice, orgogliosamente enunciata, di una vera e propria bravata contro i liberali, è che esiste una politica solo attraverso il conflitto. Ma ci parla di conflitto tra i gruppi in generale? Tra il popolo e il potere? Tra la destra e la sinistra? All’interno di ogni comunità? Dell’insormontabile “tensione” tra valori liberali e valori democratici? Tra libertà e uguaglianza? Il lettore ha spesso motivo di esitare, poiché queste diverse coppie sono evocate negli stessi termini: quelli di “tensione”, “confronto”, “conciliazione”, “conflictualità”, “coesistenza” tra elementi opposti. In realtà, non ha nulla di cui preoccuparsi: si tratta, in totale, di tutto questo insieme. Una catena di equivalenze, in qualche modo. È qui, del resto, ciò che costituisce il fascino “filosofico” dell’opera insieme alla sua apparente facilità, che tiene all’onda del discorso (rispondendo alla “vaghezza”, di cui Laclau fa il segno della politica) - almeno non ci siamo messi in testa di sapere come funziona questa sapiente scrittura politica. Perché allora inizia il rompicapo.

Laddove Laclau risolve i problemi della politica attraverso la *retorica*, sostenendo che il sociale stesso era retorico, Mouffe li risolverà con la politica, attenendosi a sostenere che tutto è politico, dato che l’ordine sociale è costituito da “progetti” avversari. Chi potrebbe infatti negare che la destra e la sinistra si presentano classicamente come due grandi progetti opposti,

che si declinano in microprogetti riguardanti tutti i punti di attrito che interessano le diverse categorie sociali? Dovrebbe tuttavia apparire che “il politico”, così concepito, si trova chiuso nel suo discorso. Certo, è vero che le contraddizioni sociali possono essere risolte solo per via politica. Ma ciò non significa che possano essere pensati a partire dalla politica. Ora, per analizzare il reale, Chantal Mouffe, teorica del politico, non dispone di altri concetti che quelli della filosofia politica. È a partire dalle “richieste di uguaglianza” (di cui anche Laclau fa il suo “punto di partenza”) che la sua empatia democratica gli farà scoprire le disuguaglianze, atte a trasformarsi nella “subordinazione” - un concetto denominatore-comune che le sussume tutte svuotandole della loro propria importanza (così l'*espoliazione*, ridotta a una subordinazione, cessa di essere il principio di accumulazione del capitale). La sua indagine si limiterà all'esame di queste “domande democratiche” e il suo obiettivo alla ricerca delle loro convergenze. L'analisi dei discorsi fungerà da analisi sociopolitica. A questo si deve obiettare che i rapporti sociali danno luogo a pratiche che, essendo dotate di senso, sono indissolubilmente materiali e “discorsive”, ma che non sono per questo solubili in questa discorsività. Bisognerà certamente fare in modo che questi discorsi, diversamente sovradeterminati, si incontrino in progetti comuni. Ma ciò non è affatto possibile *se non a partire dall'esame dei rapporti sociali stessi*. Perché possiamo immaginare che si possa proporre una teoria politica che non si riferisca ad una teoria della società? E che cosa ne è di ciò effettivamente nel pensiero di Chantal Mouffe?

3.4. L'ordine sociale come pura contingenza

Gli elementi fondamentali sono pronunciati ne *Il Paradosso politico* e *L'illusione del consenso*. Io mi concentrerò sull'ultima opera, *Per un populismo di sinistra*, e in particolare sulla sua “Appendice teorica”, che ne ripropone le principali formulazioni, canoniche in un certo senso. Vi ritroviamo, abbozzate a grandi linee, le sue componenti complementari “dell'ordine sociale” e “dell'agente sociale”. Cominciamo dal primo.

Mouffe e Laclau sottolineano, come abbiamo visto, che il loro proposito non è una dottrina, ma una “strategia”: loro si occupano specificatamente di una “pratica politica”. Tuttavia non possono proporre una pratica se non in riferimento a una certa teoria. In questo senso parlano di una “ontologia” sociale, un concetto dalla tradizione colta. Ma utilizzano anche altri termini, più comuni, dal senso più ampio, come quelli di “problematica”, di “paradigma” o di “filosofia”, che esprimono così adeguatamente

il loro pensiero. L'appellativo "ontologico", pertanto, manifesta al meglio l'alta ambizione che è la loro: quella di aprire una pagina nuova nella storia della teoria sociale e politica. Più tematiche vi si ritrovano strettamente associate. L'idea che la società sia strutturata come un linguaggio. L'idea che il linguaggio sia formatore della società. l'idea che questo linguaggio formatore sia di natura politica. L'idea che il linguaggio sia un agire; e che l'agire politico sia un agire discorsivo. Ma questi diversi enunciati sono da leggere alla luce del primo: la società è strutturata come un linguaggio⁴². È proprio così che lo intende qui Chantal Mouffe: "Il popolo" stesso è da intendere come un fatto di linguaggio. Il popolo, certo, esiste come fatto empirico, ma questo empirismo è estraneo all'ontologia politica qui considerata: "una strategia populista di sinistra è determinata da un approccio anti-essenzialista a partire dal quale il 'popolo' non è un referente empirico, ma una costruzione politica discorsiva. Il "popolo" non esiste prima dell'atto performativo che gli dà vita e non può essere conosciuto attraverso categorie sociologiche"⁴³. Evidentemente, questa tematica non si afferma in un deserto, ma sulla scena di un teatro teorico-politico in cui si oppone ad altre. Non è necessario essere un gran chierico per capire che si tratta qui di sbarazzarsi del "materialismo storico"⁴⁴. Passiamo infatti in tutt'altra "ontologia"⁴⁵. "L'intero ordine sociale è l'articolazione temporanea e precaria di pratiche egemoniche che hanno come scopo stabilire un ordine in una situazione di contingenza"⁴⁶. L'ordine sociale è fatto da "pratiche sedimentate", questa sedimentazione "che nasconde l'atto originario dell'istituzione politica contingente". Tutto non è dunque che contingenza: le *pratiche* sociali proprio come le *situazioni* in cui esse introducono l'ordine costitutivo di una società. quest'ordine, certamente, ci permette di superare la mera contingenza, dato che tra gli elementi che esso articola esiste una relazione "ordinata"...Ma non vi è alcuna "oggettività più profonda

⁴² Nella Prefazione ad *Egemonia e strategia socialista*, gli autori mettono in evidenza una "ontologia" nuova: "una concezione del sociale considerato come spazio discorsivo" (Ivi, 22). Per loro, la "materialità" del discorso si declina in pratica e in istituzioni; ma sono proprio "i discorsi che costituiscono la struttura sociale" (Ivi, 26).

⁴³ Mouffe (2018, 91).

⁴⁴ È notevole che gli autori non facciano mai il minimo uso del *Capitale*.

⁴⁵ Vedi *Egemonia...* p. 270 sq., a proposito "dell'istituzione del sociale". Si deve capire che il "sociale" è politicamente istituito. Nell'illusione del consenso, la figura sembra sdoppiarsi poiché vi si legge: "La frontiera tra il sociale e il politico è intrinsecamente instabile; essa esige costanti spostamenti e incessanti negoziati tra le parti sociali" pag. 31.

⁴⁶ Mouffe (2018, 124).

che sarà esteriore alle pratiche che l'hanno fatto nascere". Non vi è alcun "fondamento razionale ultimo"⁴⁷.

Interroghiamo comunque quest'ultima proposizione. Immaginiamo che un capitalista, installato in un vecchio bacino tessile, abbia scoperto che le sue imprese sono ancora sfruttabili, ma che potrà trarre più profitto altrove. Le chiude e spedisce il materiale un migliaio di chilometri più ad est, dove la manodopera è più a buon mercato. Che senso dare alla formula secondo cui non c'è "alcun fondamento razionale ultimo" all'ordine sociale, in cui interviene un tale fatto diverso, né a una tale pratica? Di quale "fondamento razionale" può trattarsi qui? E perché dovrebbe essere "ultimo"? In realtà, ciò che si manifesta qui è una razionalità: una "logica sociale", reale e vincolante, propria dell'ordine concorrenziale capitalistico, che obbliga ogni concorrente, con il rischio di scomparire, a massimizzare il proprio profitto, a prescindere dalle conseguenze sociali o ambientali. Questa razionalità non è "ultima". Si può pensare che possa essere abolita. Ma da questa idea, Chantal Mouffe, in virtù dell'ontologia che le è propria, crede di poter dedurre che tutto il "sociale" non sarebbe che un dispiegamento di pratiche egemoniche, che "esprime sempre una configurazione particolare di rapporti di potere". Lascia fuori dal suo campo la questione di sapere con quale meccanismo sociale si verifica un tale accumulo di potere, che rende concepibili tali progetti e possibili tali pratiche. Distoglie il suo sguardo da questo "ordine sociale" inintenzionale - che cercano di stabilire sociologi, antropologi, storici, giuristi, ecc. - nell'ambito del quale si svolgono atti intenzionali. Nel suo approccio, c'è semplicemente il potere capitalista, un potere che sarebbe "istituito" dai capitalisti, agendo attraverso "atti originari". Di conseguenza, "ogni ordine esistente può essere contestato mediante pratiche contro-egemoniche" antagoniste⁴⁸. Insomma, siamo tra agenti umani: ciò che alcuni hanno fatto, altri possono disfarlo. Ancora una volta, bisognava pensarci. In un approccio "materialista", le cose sono prese in modo del tutto diverso. Certo, le strutture sociali non esistono al di fuori delle pratiche che le ricostituiscono in ogni istante: questo è l'*abc* di ogni teoria della riproduzione, marxista o altra. Ma queste pratiche sono esse stesse inintelligibili al di fuori delle strutture che conferiscono loro la propria logica. Le pratiche sono indissociabili dal linguaggio in cui si danno, mentre le strutture sono

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ "Le cose potrebbero sempre essere altrimenti da quelle che sono; di conseguenza l'intero ordine riposa sull'esclusione di altre possibilità" (2016, 31). Certamente, ma vi sono delle logiche sociali che si impongono agli individui, vi sono delle tendenze storiche che fanno sì che le cose potrebbero di certo cambiare, ma non in qualsiasi modo.

mute. E tutto il lavoro concettuale, necessario per avvicinare il reale, consiste proprio nel cercare come si connettono i due termini: lo strutturale ed il discorsivo. Ma, per Chantal Mouffe, “l’ordine sociale” nasce da pratiche politiche. Fuori-terra, in qualche modo. Il suolo è proprio lì, evocato, invocato, presupposto. Perché c’è naturalmente il neoliberalismo. Ma non fa parte dell’argomento trattato, che è rigorosamente politico. Il rapporto di classe, così come il rapporto di genere o di “razza”, appaiono solo sotto forma di “domande sociali”, alle quali danno luogo. In tali condizioni, esso rischia fortemente di trovarsi dotato soltanto di un valore “ontologico” minimo⁴⁹.

3.5. “L’agente sociale” come puro produttore di identità

Passiamo ora, alle pagine 125-126: da “l’ordine sociale” a “l’agente sociale”, ovvero al “soggetto”. Agli occhi di Chantal Mouffe, l’identità dell’agente sociale non rinvia a una struttura sociale, né al suo posto in una struttura sociale, ma alle “posizioni del soggetto” che sono le sue e alle “intersezioni” che si stabiliscono tra quelle. L’agente sociale “è costituito da un insieme di ‘posizioni discorsive’”, che non rinviano a un “sistema chiuso”⁵⁰.

L’identità del soggetto è il prodotto delle sue molteplici “identificazioni”. In qualità di filosofa politica, Chantal Mouffe non sembra preoccupa-

⁴⁹ Si noterà innanzitutto che il Grande Antagonismo tra il Popolo e il Potere fa malgrado tutto della resistenza comune, disegnando al fondo una sorta di ontologia generica, a ogni società in cui i dominati affrontano un potere dominante. È in questo senso che Laclau evoca, in termini quasi freudiani, la “scena originale” (intendiamo “originale”), dove si vede la massa dei portatori di “richieste insoddisfatte” di fronte a “un potere che resta sordo a queste richieste”. “Il populismo, scrive ancora Laclau, *esige* (corsivo mio, NdA) la divisione dicotomica della società in due campi”: “il campo popolare”, che pretende di “essere il tutto”, e l’altro, designato come quello del “potere”. In totale, Laclau e Mouffe prendono a turno due registri, quello dell’eterno politico e quello del momento populista. Ma l’eternismo e il momentismo, uno che rappresenta l’universale e l’altro il singolare, cospirano nel respingimento del particolare, cioè delle specificità della società moderna, delle sue strutture di classe e della configurazione Sistema-mondo, che riformano sia il rapporto patriarcale che il profilo dei “razzismi”. Questa formulazione proclamativa, quasi prometeica, del gesto populista, che “esige” che si divida la società in due parti, fa dimenticare che questa divisione esiste già. La riduzione del grande antagonismo al registro del “politico” alimenta un’indifferenza alla natura “oggettiva” dell’ordine sociale considerato: una riduzione di ciò che è richiesto. Un’ontologia secondo cui la società è strutturata come un linguaggio.

⁵⁰ La Mouffe mira apparentemente con ciò ad un approccio ispirato a Marx, in cui è noto che contrappone “l’in sé”, posizione “oggettiva” in una struttura sociale, al “per sé” delle “identificazioni” dei soggetti interessati, impegnando così del resto la critica della coppia oggettiva/soggettiva.

ta dalla complessità sociale che dà luogo a questa pluralità di discorsi che interferiscono nella singolarità di un soggetto individuale: ai suoi occhi è la “posizione discorsiva” che definisce “l’identità del soggetto”. La riflessione che ci propone non sottolinea la *teoria sociale*, ma una *teoria politica* nella sua purezza, una disciplina specifica che scruta i soggetti e i loro discorsi. *L’analisi dei discorsi ha luogo da un’analisi delle realtà sociali*. L’agente sociale concreto, infatti, “si costruisce attraverso una molteplicità di discorsi, tra i quali non esiste alcun rapporto di necessità, ma un movimento costante di sopra-determinazione e di dislocamento. La Mouffe aggiunge che è ciò che “rende possibile l’apparire di effetti totalizzanti”. In altri termini, non sono i rapporti sociali che si sopra-determinano e si inter-determinano tra loro, ma i discorsi.

Se dunque si vuole comprendere la condizione e le pratiche delle giovani africane che si occupano, in nero, dei bambini dei nostri quartieri privilegiati, la cosa che agli occhi di Chantal Mouffe è da considerare non è un insieme di rapporti sociali come quelli di classe, di sesso, di nazione e di età (in interferenza e inter-determinazione classe-razza-sesso), ma la loro coscienza di sé: i loro, presunti, discorsi. È questo ciò in cui consisterebbe il luogo delle interferenze dove le identità si sopra-determinano, il possibile luogo dell’“effetto totalizzate” tra le diverse istanze. L’autrice aggiunge, è vero, che questo non si verifica se non in “campo definito da frontiere aperte e determinate”. L’affermazione è oscura. Tentiamo di vederci più chiaramente. Si sarebbe potuto pensare che questo “campo definito”, in cui i discorsi “si determinano” e “si totalizzano”, è costituito da un “insieme di rapporti sociali” (essere giovane, donna, proveniente dalle colonie, donna di servizio) che sono tutt’altre cose rispetto ai *rapporti di linguaggio* ai quali essi danno luogo. Ma il quadro dell’analisi che ci viene proposto è quello di un “campo politico”, nella sua specificità orchestrale: un campo puro di posizioni discorsive nel quale si affermano dei soggetti.

Ciò che in definitiva manca a Chantal Mouffe - lo possiamo percepire - è il concetto stesso di “rapporto sociale”, nel senso di relazioni che gli individui intrattengono tra loro in funzione della loro posizione nei rapporti “strutturali” (qui nel senso largo del termine) di classe, di genere, di nazione, di territorio, ecc. Un *rapporto sociale* non è riducibile al *discorso* al quale esso dà luogo, il quale non è che un elemento di questo “rapporto”. L’identificazione militante di queste giovani africane nel corso di una lotta vittoriosa, che avrà fatto muovere in qualche modo i rapporti sociali, cambierà certamente alcune cose per la loro identità e la loro esistenza, che saranno arricchite dal favore di nuove solidarietà. Le loro esistenze saranno state per qualche tempo trasfigurate, e può darsi marchiate per sempre. Ma

le “oggettività più profonde”, di classe, di sesso e di nazione, in breve di “razza”, che compongono lo spazio dei problemi da risolvere, resteranno potentemente all’opera.

Non si può pensare di trasformarle se non assumendole nell’unità “oggettiva” che esse formano tra loro. Questo è ciò che rimane al di fuori della teoria dell’autore.

I vari rapporti sociali di genere, di classe o di nazione, implicati in questo pluralismo dell’identità sono in costante scarto fra loro. L’invenzione della pillola anticoncezionale ha segnato la storia del genere, non quella dei rapporti di classe. Ha modificato le “intersezioni”, le “sovradeterminazioni”, tra genere e classe. La donna, padrona della sua sessualità, ottiene forse un migliore rapporto con l’occupazione, da cui emergerà un’identità più combattiva. I discorsi d’identità devono così essere essi stessi riferiti alla variazione degli incroci tra i rapporti sociali di classe e di sesso in cui sono coinvolti, ma non ne forniscono “l’ontologia”. Nel suo discorso politico, Chantal Mouffe riduce metodologicamente i rapporti sociali a rapporti discorsivi - idealismo metodologico. Certo, l’obiettivo di emancipazione implica che questi discorsi eterogenei si incontrano in progetti comuni. Ma ciò è possibile proprio a partire dall’esame dei rapporti sociali stessi, la cui eterogeneità si ritrova in quella dei discorsi, delle identità, delle “domande”, ecc. In mancanza di ciò, ognuno di questi discorsi, “classista”, “femminista”, ecc. rischia fortemente di compiacersi in se stesso.

Chantal Mouffe sottolinea che l’identità di un tale soggetto, molteplice e contraddittoria, è “sempre contingente, precaria, temporaneamente fissata all’intersezione di questi discorsi e dipendente da forme particolari di identificazione”⁵¹, in preda a una “non fissità essenziale”⁵². Certamente. Ma vi sono tutte le ragioni di pensare che questa precarietà, questa stessa discontinuità, delle identità possa essere riferita a una dinamica strutturale, alle mutazioni tecnologiche e anche alle crisi che ne conseguono, ai cambiamenti dei rapporti di forza tra nazioni e territori, ecc. In breve, a una rivoluzione dei rapporti sociali. Quando il quadro dell’industria mineraria o l’agricoltura delle foreste si ritrovano nella precarietà dell’“auto-imprenditore”, molte cose cambiano “nella loro mente”. Mouffe lo ammette senza dubbio. Ai suoi occhi, pertanto, non è nella “oggettività” del mondo sociale che occorrerà cercare le condizioni della convergenza tra le esigenze eterogenee inerenti a queste diverse identità, ma in un linguaggio appropriato, in un “vocabolario” che le orienti “verso obiettivi egualitari”⁵³ che

⁵¹ Mouffe (2018, 125).

⁵² Ivi, 126.

⁵³ Ivi, 38.

le articola, le fa comunicare. Da qui l'elogio della seduzione. "Un progetto di radicalizzazione della democrazia potrebbe (...) sedurre elettori che fino ad allora non si erano identificati alla sinistra"⁵⁴. Così come "un progetto ecologico ambizioso potrebbe sedurre alcune categorie che aderiscono attivamente al blocco egemonico neoliberale"⁵⁵. In lei, come in Laclau, la teoria politica culmina in teoria della comunicazione, e la politica in retorica.

3.6. La mobilitazione degli affetti, il leader e la nazione

Pertanto sono proprio i "rapporti sociali" stessi che bisogna trasformare, sostiene la Mouffe. E ciò presuppone che si analizzino le strutture che li costituiscono, le loro tendenze storiche, i rapporti di forza si delineano nella congiuntura. Ora, Chantal Mouffe, filosofa politica, non presenta nulla del genere nel suo programma. Infatti, per lei, "l'ordine sociale" non è costituito che da progetti antagonisti, che si elaborano in un contesto, il quale non è altro che il risultato sedimentato della messa in opera di progetti antecedenti: non vi è alcuna "oggettività più profonda"⁵⁶. Ecco ciò che potremmo chiamare un'audace "scelta filosofica". Tuttavia è necessario chiedersi come i capitalisti possano essere in grado di accumulare una tale potenza, che permette loro di alimentare tali progetti, attraverso quali processi possa costituirsi una tale concentrazione del potere economico e politico. Lo stesso per "l'oligarchia" dell'Apparato Statale. Altrettanto per le strutture del patriarcato, la configurazione del Sistema-mondo. E per l'intreccio di tutte queste forme sociali. Le "teorie" a disposizione sono senza dubbio manchevoli; ma le teorie politiche dovrebbero essere, in primo luogo, impegnate sui cantieri della loro ristrutturazione e ricostruzione. Per apprezzare dei "progetti", non bisogna cercare di capire che cosa ne è delle forze sociali che li espongono e dei fattori che li fanno sorgere e li saldano tra loro? Chantal Mouffe *tratta la politica a partire dalla politica*. In nessun momento si interroga sulle condizioni strutturali di questi fenomeni: rinvia all'esperienza vissuta, e più specificatamente agli affetti.

Possiamo infatti convenire che le "le identità politiche" debbano essere comprese come delle "cristallizzazioni di affetti", che "alimentano il motore dell'azione politica"⁵⁷. E ciò che "è essenziale riconoscere è il ruolo di questa energia libidica, il fatto che questa sia plasmabile e che può essere

⁵⁴ Ivi, 89.

⁵⁵ Ivi, 90.

⁵⁶ Mouffe (2018, 124).

⁵⁷ Ivi, 107.

orientata in numerose direzioni, producendo così effetti diversi”.⁵⁸ Per illustrare quest’idea, l’autrice riprende Spinoza, Freud, Wittgenstein, Rorty e altri filosofi meno celebri. Ne conclude che bisogna cercare di “mobilitare l’energia affettiva inserendola in pratiche discorsive che comportino un’identificazione con una rappresentanza democratica egualitaria” - ancora una volta, bisognava pensarci. Parte, lo vediamo, da asserzioni antropologiche generali, essenziali al programma di ogni teoria politica: gli affetti sono altra cosa rispetto agli interessi o alle inclinazioni. E lei ne propone una mobilitazione “progressista”, secondo il termine che lei stessa preferisce. Bisogna ancora, se si vuole giudicare questa operazione mobilizzatrice, interessarsi alle “oggettività profonde” che questi affetti manifestano, a meno che essi non le nascondano. Non è sufficiente comprendere gli affetti, bisogna cercare di *spiegarli*, altrimenti si rischia di non comprendere nulla⁵⁹.

Avendo intrapreso, da parte sua, la “svolta affettiva”, Mouffe si permette di mettere in guardia nei confronti delle “persone di estrema sinistra che si danno per missione di far prendere coscienza alla gente della verità della loro situazione”. Perché “invece di designare l’avversario in un modo che permetterebbe di identificarlo, ricorrono a categorie astratte come quella di capitalismo, e non riescono quindi a mobilitare la dimensione affettiva che spinge sempre un popolo ad agire politicamente”⁶⁰. Ah, il popolo coraggioso! Il populismo di sinistra intende così creare “un regime nuovo di desideri e di affetti”, “raggiungere gli affetti”, partendo dai “problemi che le persone incontrano nella loro vita quotidiana”⁶¹. Si dà il compito di riformare i loro affetti nel senso spinozista della gioia: di “offrire loro una visione del futuro che dia loro la speranza piuttosto che limitarsi al registro della denuncia”⁶². Insomma, il popolo non è pronto per l’analisi critica. Parliamogli piuttosto del domani che canta.

Non ci si stupirà che, in queste condizioni, anche Chantal Mouffe abbia bisogno del grande leader. “Per creare una volontà collettiva a partire da richieste eterogenee – scriveva in *Costruire il popolo*⁶³ – occorre un personaggio che possa rappresentare la loro unità, credo quindi che non ci

⁵⁸ Ivi, 106.

⁵⁹ Mi permetto di fare riferimento a un libro scritto parallelamente a questo, *Per un’economia politica del comune del popolo*, in particolare al §633 *Concetti e affetti della Nazione-mondo*. Da pubblicare nel 2022. Rispetto al presente saggio, si tratta, in un certo senso, dell’opera di riferimento.

⁶⁰ Mouffe (2018, 77).

⁶¹ Ivi, 110.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Mouffe, Errejòn (2017, 169).

possa essere un momento populista senza leader”. Aggiunge ora che non ci sono grandi movimenti politici “che non abbiano conosciuto un capo”, e che “non c’è ragione di assimilare una leadership forte all’autoritarismo. Tutto dipende dal tipo di relazioni stabilite tra il leader e il popolo”. Che sia possibile rappresentarsi come “*primus inter pares*”⁶⁴. Ma non è forse compito del popolo stesso, in ciascuna delle sue componenti, “costruire l’equivalenza”? Non spetta forse agli ecologisti scoprire che non sono affatto ecologisti se la loro esigenza non porta nello stesso tempo il “sociale”, il femminismo, l’antirazzismo... come le femministe, i sindacalisti, ecc., fare lo stesso sulla loro nicchia? A meno che non si debba piuttosto contare sui “legami affettivi che uniscono un popolo ad un capo carismatico”⁶⁵.

Il punto che rimane oscuro in questo progetto di riforma degli affetti è il riferimento alla nazione. Chantal Mouffe sottolinea assai giustamente che, se “la nazione” è centrale nella politica, ciò è a doppio titolo. Da una parte, perché essa costituisce “un luogo di esercizio maggiore della democrazia e della sovranità popolare”. Dall’altra, perché essa è un luogo decisivo per “l’investimento libidico”⁶⁶. La nazione non può dunque essere abbandonata né ai fautori della mondializzazione neoliberale, né al populismo di destra. Ne deriva che bisogna offrire a questi affetti un esito positivo, “mobilitandoli attorno ad un’identificazione patriottica che trae il meglio e gli aspetti più egualitari della tradizione nazionale”⁶⁷. Cerchiamo dunque di essere “patrioti”. Stendiamo i nostri stendardi. Chi oserà schierarsi contro di noi? A partire da ciò, tuttavia, resta ancora da sapere che cosa ne è di questa relazione privilegiata tra l’affetto e la nazione. Questa meravigliosa coincidenza non è allo stesso tempo una relazione pericolosa? Il luogo segreto del più prodigioso respingimento che pesa sul “politico”? Questa intima relazione affetto/nazione lascia emergere - ma ciò non sembra colpire Chantal Mouffe - che l’alto luogo dell’affetto non si colloca nella “relazione avversa” popolo/oligarchia in seno alla nazione, ma nella relazione compatriota/straniera tra le nazioni, la quale è sempre suscettibile di virare verso una “relazione antagonistica” amico/nemico.

Si tratterà soprattutto di cogliere insieme le modalità dell’interferenza tra queste due “relazioni” popolari disparate, l’una all’oligarchia, l’altra all’estero. Il “politico” fa infatti girare a riccio l’avversario e il nemico, l’amico nazionale e il nemico straniero. Un teatro di ombre e di luce. Non basta dichiarare che la dottrina, “democratica e liberale”, che esponiamo,

⁶⁴ Mouffe (2018, 102).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ivi, 103.

⁶⁷ Ivi, 104.

“sostituisce il nemico con l'avversario”, secondo l'espressione che ritorna come ritornello. Per esserne certi, bisognerebbe interessarsi ad un altro tipo di “obiettività più profonda”, che fa corpo con le identità alle quali dà luogo, ma non si dissolve in esse. Per collegare l'affetto all'idea, occorre in questo caso confrontarsi con una materialità oscura: quella di questa terra materna che i suoi occupanti difendono con le armi e con vari altri mezzi. Amiamo questa terra, perché è “nostra”. Questa terra è nostra: questa è almeno la pretesa che si dichiara in ogni affermazione nazionale-statale. Il pensiero critico non deve quindi prendere in considerazione soltanto l'appropriazione e il controllo dei mezzi di produzione e di scambio da parte di una classe, o di una “oligarchia”, ma altrettanto l'appropriazione esclusiva di un territorio da parte di una comunità auto definita. È questa l'altra configurazione primaria dell'ordine sociale moderno, che non è quella della struttura di classe, ma quella del Sistema-mondo, anch'essa è ben reale, da cui nasce un altro “Loro e Noi”. E anche lei si scopre per quello che è solo per la deviazione, austera, del concetto. L'autrice, da parte sua, si accontenta di fare dello Stato-nazione il terreno sul quale una comunità si propone di costruire una democrazia radicale.

3.7. La negoziazione tra libertà e uguaglianza

In ogni caso, il filo conduttore dell'intervento di Chantal Mouffe è la sua trama filosofico-politica segnata dalla volontà di associare i valori di libertà, che si suppone siano portati dal liberalismo, e i valori di uguaglianza portati dalla democrazia⁶⁸. Dal momento in cui scrive che un “ordine sociale” è strutturato da “rapporti di potere” che si istituiscono attraverso dei “progetti egemonici opposti”, i quali si confrontano nello “spazio pubblico”⁶⁹, ella si situa, a dispetto dei suoi dinieghi, sul medesimo terreno di Haber-

⁶⁸ Essa si appella ad un “riformismo rivoluzionario”, respingendo contemporaneamente “il riformismo sterile dei social-liberali che alla fine cercano solo un'alternanza tra partiti di governo”, p. 72, e “la convinzione di alcune persone di sinistra (sic) secondo cui l'istituzione di una società più giusta esige di abbandonare le istituzioni politiche liberali (...)” pag. 63. Si circonda così opportunamente, nella messa in scena concettuale che ci propone, di due accolti atti a valorizzare il ruolo che le è proprio al centro dello spettacolo: da un lato il “teorico liberale democratico”, che sogna la “riconciliazione” generale, e, dall'altro, “l'estrema sinistra”, il cui obiettivo è “l'eliminazione” dell'avversario capitalista, “nemico da distruggere”, p. 128. L'ambizione del populismo di sinistra non è di annullare il conflitto, ma di pacificarlo: di “disinnescare l'antagonismo che esiste sempre potenzialmente nei rapporti umani (sottolineo) per rendere possibile la convivenza umana”. La pace, dunque, anche nelle famiglie.

⁶⁹ Mouffe (2018, 130).

mas: quello dei rapporti politici “comunicazionali”. L’agire comunicazionale, e ciò che lo definisce, non può avanzare delle “verità” (supposte) senza riferirsi allo stesso tempo a dei “valori” (presunti) e senza impegno nei loro riguardi. È proprio ciò che intende Chantal Mouffe; non vi “democrazia” senza “lealtà ai valori etici o politici che costituiscono i suoi principi di legittimità e alle istituzioni in cui essi si iscrivono”⁷⁰. E ciò che emerge dalla “messa in scena attraverso un confronto regolato da procedure accettate dagli avversari”⁷¹, che Chantal Mouffe invoca, in una formulazione che è tipicamente quella di Habermas. Tuttavia con questa differenza: mentre lui argomenta sul modo “controfattuale”, lei prende la cosa come acquisita... almeno nel principio. Certo, “il problema delle società democratiche moderne era (...) che i loro principi fondanti di libertà e di uguaglianza non erano applicati per tutti”. Ma queste “risorse simboliche della tradizione democratica” “continuano a svolgere un ruolo decisivo nell’immaginario politico delle nostre società”⁷².

Chantal Mouffe tocca qui un punto sicuramente essenziale. Ma, per chiarirlo, occorrerebbe un’analisi (una teoria) delle relazioni tra il discorso, che si alimenta all’immaginario, e il strutturale, qui riportato al gioco dei “progetti antagonisti” presentati come la realtà sociale ultima. Ciò che occorre spiegare è in quale modo la società moderna, classista e patriarcale, compenetrata da disuguaglianza e illibertà, produce specificamente questo discorso pubblico di uguaglianza di libertà, espressione di un sentimento comune, di un “pregiudizio popolare”, come dice Marx a questo proposito⁷³, da cui nessun pretendente può allontanarsi senza alcun rischio.

Non essendo concettualmente riferito alla moderna struttura sociale, con le sue contraddizioni e dinamiche, questo “immaginario-simbolico” di cui parlano Laclau e Mouffe, galleggia in qualche modo in aria. Non si riesce così a discernere quale sia il suo potenziale di emancipazione, né su quali ostacoli si frapponga. Ora questo presupposto è un prodotto regolare del processo sociale. Per dirla in un certo linguaggio filosofico: è “posato”. Ma la domanda teorica cerca di sapere come venga prodotto. Né l’approccio speculativo della politica, né l’approccio retorico possono interessarsi a questo processo di produzione. Questo è il programma di una teoria della società: collegare lo strutturale ed il discorsivo.

In definitiva, ciò che mi pare necessario è una teoria critica, che attribuisce a questi due termini, “teoria” e “critica”, la stessa importanza.

⁷⁰ Ivi, 131.

⁷¹ Ivi, 130.

⁷² Ivi, 64.

⁷³ *Il Capitale*, Libro 1, cap. 1, § IIIA3, *Seconda particolarità della forma equivalente*.

Una teoria che si interessa alla materialità dei rapporti di forza, alle loro condizioni e poste in gioco. Una critica che mira ai rapporti di senso. Non da una distanza trascendentale a ciò che è, ma al cuore stesso di ciò che è. Perché ciò che è, e che è rapporto di forza, è tuttavia tale solo nella sua relazione a ciò che è detto. Si manifesta così un potenziale di autocritica (di assunzione del presupposto posto) al di fuori del quale, a mio avviso, non si può comprendere, né dunque spiegare, né la lotta di classe, né la lotta di genere, né più in generale il corso della storia, nell'epoca moderna⁷⁴.

3.8. L'addio alla sinistra e al socialismo

Questa non è, è vero, l'ambizione di Chantal Mouffe. Ciò che paradossalmente resta al di fuori del suo proposito è la natura fondamentale *politica* di questa "oggettività più profonda", di cui ella non ha intenzione di parlare: quella delle *strutture* dove si radica lo scontro dei "progetti" moderni d'egemonia. Più precisamente, il tenore *politico* dell'"infrastruttura" stessa. Il suo approccio "politico" non è troppo politico, ma *non* lo è *abbastanza*. Per riprendere la sua metafora: non abbastanza "profondamente". Depoliticizza l'economia. Depoliticizza così "in profondità" la politica stessa. Ne *L'illusione del consenso*, essa "invita a privilegiare la dimensione agonistica della politica rivitalizzando la distinzione destra/sinistra"⁷⁵. Ma, ai suoi occhi, "ciò che in gioco è l'opposizione destra/sinistra, questo non è un contenuto particolare [...], ma il riconoscimento della divisione sociale e la legittimazione del conflitto", anche se questo divario "rimanda certamente ad attitudini differenti al pari della redistribuzione sociale"⁷⁶. Possiamo ammettere che è assai difficile trovare una confessione più "socialdemocratica centrista". Questa opposizione, aggiunge, evidenzia l'esistenza, in seno ad ogni società democratica, di una pluralità di interessi e di rivendicazioni che, pur essendo in conflitto e non potendo mai essere definitivamente riconciliati, devono tuttavia essere considerati legittimi"⁷⁷. Il riferimento qui è a Norberto Bobbio e non solo, ma anche, poiché tutto è possibile in questo genere letterario "palinsesto", a Niklas Luhman, per il quale la democrazia moderna esige una "netta separazione tra il governo e l'opposizione [...], così che i cittadini possano fare una scelta tra differenti

⁷⁴ Riprendo l'insieme di queste questioni ne *L'écologie politique du commun du peuple*.

⁷⁵ Mouffe (2016, 180).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

forme d'organizzazione della società"⁷⁸. Luhman, come sappiamo: un pensatore del funzionalismo piuttosto che dell'antagonismo. Ma anche Chantal Mouffe tiene a che la società "funzioni" bene, nonostante la "fedeltà" dei vari partner a valori "in tensione" tra loro - è un insieme terminologico ricorrente. In definitiva, il pluralismo, fondato su una pluralità di interessi e di valori inconciliabili, ma tra i quali bisogna assicurare la convivenza pacifica, costituisce il concetto ultimo di questo populismo "di sinistra". Il capitalismo, di cui Marx diceva di avere il suo posto naturale nelle "acque gelide del calcolo egoistico", viene, si vede, riciclarsi nelle acque dolci del pluralismo.

Il conflitto, ecco l'essenza della politica: il conflitto pacato. La democrazia, intesa come la realizzazione del pluralismo, è divenuta essa stessa la sua propria fine. I soli veri nemici, in questo mondo di avversari-alleati che si dividono i benefici della pluralità, sono coloro che rifiutano il pluralismo. Non il pericolo, segnalato in ogni ultima frase di *Per un populismo di sinistra*, che il progetto dall'alto venga importato nel progetto dal basso. Esso consiste nel rischio che il confronto democratico sia "rimpiazzato da un confronto tra valori morali e forme essenzialiste di identificazione che non saranno negoziabili". Pericolo islamico o pericolo populista (di destra) o pericolo estremista (di sinistra)? Al lettore il compito di scegliere la causa più giusta.

Comunque, Chantal Mouffe, ne *Il paradosso democratico*, ci ha avvertiti. Perché ciò che è "paradossale" è che il liberalismo e la democrazia, nella sua dimensione di "suffragio popolare", siano sotto "la tensione suscitata dalle loro diverse logiche di funzionamento"⁷⁹. La conclusione? "La politica democratica pluralista consiste nell'attuare modalità pragmatiche, precarie e inevitabilmente instabili di negoziazione del suo paradosso costitutivo"⁸⁰.

Dunque, in quest'opera destinata a un pubblico universitario e che non evoca il Grande Antagonismo, Chantal Mouffe, respingendo la tematica della *deliberazione* e della "politica deliberativa", avanzata da Habermas, gli sostituisce l'idea di "negoziati pragmatici tra forze politiche" di "negoziati pragmatici tra forze politiche"⁸¹, il cui oggetto, si vede, è la relazione "paradossale" tra libertà e uguaglianza. Il palinsesto sovrappone la coppia delle forze politiche e quella dei valori, per il tramite di un oscuro "pragmatismo" che chiaramente non designa altro che "l'accordo" tra i valori e gli

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Mouffe (2016, 15).

⁸⁰ Ivi, 21.

⁸¹ Ivi, 18.

interessi (tra le “forze sociali” che li portano). I trucchi di Chantal Mouffe, lo vediamo, ci allontanano dalle visioni di Ernesto Laclau.

Comprendiamo così che la parola “socialismo”, che figura nel titolo di *Egemonia e strategia socialista*, è quasi del tutto sparita in quest’ultima opera. Questo termine non appare, mi sembra, che una sola volta, a pagina 78 dell’edizione del 1985⁸², tra i “nomi” che potrebbero essere dati per significare “la rivitalizzazione e l’approfondimento della democrazia”. Si potrà scegliere tra “socialismo democratico”, “eco-socialismo”, “socialismo liberale” (in riferimento a Bobbio), o, *équivalentement*, secondo le “traiettorie”, “democrazia associativa” o ancora “democrazia partecipativa”. Questo significa che può scomparire senza grandi inconvenienti. Complessivamente, la “traiettoria” di Mouffe è significativa di un nuovo senso comune socialdemocratico.

Bibliografia

- Bidet J. (2022), *L'écologie politique du commun du peuple*, Paris: Éditions du Croquant.
- Laclau E. (2008), *La raison populiste*, Paris: Seuil.
- Laclau E., Mouffe C. (2009), *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*, Paris: Les Solitaires Intempestifs.
- Mouffe C. (2016), *Le paradox démocratique*, Paris: Beaux-Arts de Paris Editions.
- (2016), *L'illusion du consensus*, Paris: Albin Michel.
- (2018), *Pour un populisme de gauche*, Paris: Albin Michel.
- Mouffe C., Errejón I. (2017), *Construire un peuple, pour une radicalisation de la démocratie*, Paris: Les Editions du Cerf.

⁸² *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*, London, Verso Editions, 1985

