

Contributi/3

La catena del presente

Il populismo alla prova della storia

Massimo Villani

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 02/03/2020.

THE CHAIN OF THE PRESENT. POPULISM AND THE CHALLENGE OF HISTORY

Ernesto Laclau and Hannah Arendt agree on some important concepts, such as those of contingency, spatiality of politics, and the feeble, evenemential nature of the latter. This very contiguity of lexicon and concepts highlights by contrast the irreducible difference between two models of historicity and, as we are about to argue, an important limit in the theory and praxis of populism. In Laclaus's theory, in fact, the political event qualifies as an absolute beginning that, although finding the conditions of its possibility in the facticity by which it's surrounded, it drastically detaches itself from the context: this creates a punctiform temporality that, on one hand, leaves behind an unrestrained space for the emergence of the memory intended in an almost mythical dimension, in excess compared to the historiographical discussion; on the other hand, devoid of roots, moving out of the void, this temporality has no outlets on the future, locked inside of the reiteration of the breaking point. In Arendt's theory it is instead possible - by virtue of a deep ambivalence towards the political productivity of history - to find important resources that, while holding the idea of a non-determined action, that is contingent and historically limited, establish the political act in the past - both individual and collective - and at the same time they break the circularity of the present, seeking out stability and durability.

Introduzione

Si può parlare di 'fase populista' relativamente all'odierno scenario politico per fare riferimento a un tono peculiare sul quale si modulano le democrazie occidentali. Sarebbe necessario distinguere preliminarmente l'uso pubblicistico del termine 'populismo' - dove l'accezione oscilla da un valore screditante a uno positivo, a seconda di come ci si colloca sullo scacchiere - dall'elaborazione teorica e accademica, che è invece estremamente complessa e raffinata. Dal momento che l'obiettivo di questo contributo non è un'analisi esaustiva del

fenomeno, l'indeterminatezza di quest'ultimo, ampiamente nota¹, non sarà sciolta nelle pagine che seguono; si intenderà il populismo genericamente come un modo – nel senso musicale del termine – che attraversa diverse esperienze politiche riportandole a una serie di caratteristiche dominanti: la centralità del leader, il suo rapporto immediato, cioè estraneo alla dimensione istituzionale, con un popolo che, a sua volta, in virtù di tale rapporto, si percepisce coeso e opposto a una 'élite'. Coinvolgendo direttamente il piano delle soggettivazioni, il populismo si pone come tecnica di governo, ma anche, e prima di tutto, come un modo di stare al mondo, un *ethos* individuale e collettivo.

L'estrema attualità del tema costringe gli studiosi a prendere posizione rispetto a questo fenomeno, stigmatizzandone la potenziale deriva illiberale oppure, al contrario, segnalandone la capacità di estendere e potenziare gli spazi di democrazia². In questa sede si intende, sospendendo un simile giudizio di valore, illuminare un aspetto della teoria e della prassi populiste poco preso in considerazione, ovvero la mancanza di una prospettiva storica. Il modo di governo populista, questa la tesi che si sosterrà, prende forma a partire da un contesto che appare piatto, privo di relazione col passato; tantomeno il frammento presente si pone come suolo per un progetto futuro, ovvero come un *inizio*. Se questo è vero, si ha a che fare con due conseguenze. Anzitutto la temporalità soggiacente alla teoria populista – che qui si rintraccerà nella sistemazione di Ernesto Laclau – risponde a una logica della «catena»³, e ciò in un duplice senso: a) concatenamento di *frame* in sé irrelati, ciascuno immobile in

¹ Così si esprimeva Francisco Panizza nell'apertura di un volume collettaneo dedicato a questo tema: «È diventato quasi un cliché iniziare a scrivere sul populismo lamentando la mancanza di chiarezza del concetto e avanzando dubbi sulla sua utilità per un'analisi politica. Il populismo è un concetto contestato e i consensi su ciò che esso designa e si qualifica come populista sono rari dal momento che, diversamente da altri concetti altrettanto contestati, come 'democrazia', esso è diventato un'attribuzione analitica piuttosto che un termine con cui molti attori politici vorrebbero identificarsi». F. Panizza, *Introduction. Populism and the Mirror of Democracy*, in *Populism and the Mirror of Democracy*, Id. (a cura di), London and New York 2005, p. 1. Questa e tutte le successive traduzioni dei testi non editi in italiano sono da considerarsi dell'autore di questo saggio.

² Sul primo versante, Nadia Urbinati nella sua recente monografia (*Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge 2019) sottolinea il fatto che riempiendo con la soggettività empirica del leader il lefortiano spazio vuoto del potere, il populismo rappresenta una pericolosa frattura nella tradizione politica occidentale. All'opposto, Chantal Mouffe (*Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari 2018) afferma che solo il populismo può dar voce ai cittadini vessati dalle scelte presunte obbligate imposte dalle *expertise*. Carlo Formenti (*La variante populista. Lotta di classe nel neoliberalismo*, Roma 2016) considera anacronistiche le lotte che pretendono di avere una base socio-economica e rivaluta la possibilità di una politica populista di sinistra, saldamente legata al perimetro dello Stato, antagonista rispetto ai flussi mondializzati del capitale.

³ Si gioca qui sul termine 'catena' che, com'è noto, ha un ruolo centrale nel lessico laclausiano. La costruzione politica del sociale, infatti, non avviene, secondo il filosofo argentino, sulla base di un'essenza comune o di uno status socio-economico condiviso, ma attraverso l'articolazione di «domande sociali» che, pur elidendo parzialmente il proprio contenuto particolare a vantaggio di ciò che esse condividono in termini di equivalenza, non perdono la propria specificità: il fronte che si viene a formare non ha, dunque, natura fusionale, ma somiglia piuttosto a una catena, una serie di elementi al contempo uniti e staccati. Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari 2008, in part. pp. 68-95.

sé; b) incatenamento a un eterno presente privo di sbocchi su un futuro di lungo termine. In secondo luogo, questa mancanza di prospettiva storica apre uno spazio incontrollato per l'emergere della memoria intesa come una dimensione quasi mitica, in eccesso rispetto al discorso storiografico.

L'accostamento della teoria laclausiana alla filosofia di Hannah Arendt non è affatto immediato. Tuttavia qui si proverà a operare questo confronto per far emergere dei sorprendenti punti di contatto tra semantiche pur così distanti, ma soprattutto con l'intento di indicare una strada alternativa da esplorare. La filosofa tedesca, infatti, elabora un'immagine della storia parimenti segnata dalla discontinuità: il presupposto di un agire libero e politicamente produttivo è che esso sia sganciato dalla catena deterministica del tempo. Lungi dall'effettuarsi *ex nihilo*, l'azione ha esattamente il compito di colmare la lacuna nella quale si colloca: essa instaura un rapporto fecondo col passato per essere in grado di governare il presente senza esserne travolti e, al contempo, di stimolare l'evento, l'irruzione del *novum*. La differenza tra i due paradigmi non è solo teorica, ma si coglie concretamente sul piano delle soggettivazioni. Mentre quella populista prende forma solo nel momento della strutturazione simbolica del conflitto, la prospettiva arendtiana richiama a un impegno etico di costruzione del sé, fatto di radicamento nella storia e di una sporgenza rispetto alle determinazioni del presente. In questo caso sono soggettività piene – non puramente formali – che rompono il tempo puntiforme e kairologico, dispiegando un agire comune che crea storia, crea mondo.

1. La cornice degli anni Ottanta: la fine della Storia

Per inquadrare il discorso occorre partire dagli anni Ottanta, un momento in cui si registrano due fenomeni forse non del tutto irrelati. Da un lato si rileva la scomparsa della profondità storica. Il passato delle società del capitalismo avanzato si iscrive su cartografie nelle quali alla successione temporale si sostituisce la simultaneità spaziale. Come scrive Jameson,

viviamo oggi in una dimensione sincronica piuttosto che diacronica, e io credo che almeno empiricamente sia possibile sostenere che la nostra vita quotidiana, la nostra esperienza psichica, i nostri linguaggi culturali sono dominati oggi da categorie di spazio piuttosto che da categorie di tempo⁴.

Questa distribuzione paratattica di tutti i punti del tempo fa del passato «una vasta collezione di immagini, un immenso simulacro fotografico»⁵, una galleria cui attingere secondo la pratica che nell'architettura postmoderna prende il nome di «storicismo»⁶. Per altro, se tutto è parimenti in superficie, lo

⁴ F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica del tardo capitalismo*, Milano 1989, p. 34.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ Jameson definisce lo storicismo come «l'ecllettismo compiacente dell'architettura postmoderna, che saccheggia indiscriminatamente e senza alcun principio, ma con entusiasmo, tutti gli

stesso presente in atto è un punto sulla mappa senza alcun privilegio: in questo universo simbolico sembra difficile anche «fornire rappresentazioni adeguate della nostra attuale esperienza»⁷.

Concomitante a questo appiattimento della profondità storica è, d'altra parte, l'emergere del tema della memoria nell'ambito delle scienze sociali. Pierre Nora elabora il concetto di luogo della memoria, definito come «unità significativa, d'ordine materiale o ideale, che la volontà degli uomini o il lavoro del tempo ha reso un elemento simbolico di una qualche comunità»⁸. Il luogo, quindi, garantisce quella *Erlebnis* del passato che la ricostruzione storiografica razionale impedisce: la storia si fa presente. Due anni prima Yosef Yerushalmi aveva posto un vero e proprio dualismo tra storia e memoria affermando che

la storiografia fra gli ebrei ha sempre avuto un ruolo subalterno (nella migliore delle ipotesi), oppure non ne ha avuto alcuno; e, allo stesso tempo, se la memoria del passato è sempre stata una componente fondamentale dell'esperienza ebraica, non è mai stato compito dello storico quello di custodirla e di tramandarla⁹.

Rifacendosi al classico di Maurice Halbwachs, *I quadri sociali della memoria* (1925)¹⁰, Yerushalmi afferma che la memoria collettiva non è una struttura psichica simile agli archetipi jungeriani, ma «una realtà sociale tramandata e tenuta in vita dallo sforzo consapevole e istituzionalizzato della comunità»¹¹.

Dunque, in questo decennio si fa strada l'idea della memoria come discorso antistoriografico, e tale idea viene assorbita dagli stessi storici di professione: le scienze sociali subiscono il fascino di una risorsa da utilizzare come supplemento o persino in sostituzione della ricostruzione storiografica, nella speranza di accedere a quel nucleo incandescente del tempo passato, che il 'freddo' linguaggio dello storico non può attingere¹². È in questo contesto caratterizzato

stili architettonici del passato e li combina in insiemi», ivi, p. 40. In realtà nell'architettura tardo-moderna è possibile distinguere lo storicismo, inteso come recupero formale di stili del passato, dall'eclittismo come pratica antistoricistica nella misura in cui consiste nella mescolanza di molteplici stili eterogenei, in tal modo elidendo ogni distanza storica. A questo proposito cfr. C. Jencks, *The Story of Post-Modernism*, Chichester 2011.

⁷ Ivi, p. 45.

⁸ P. Nora, *Comment écrire l'histoire de France ?*, in *Les Lieux de Mémoire*, 3 Tomes, Vol. 1, Id. (a cura di), Paris 1994, p. 2226.

⁹ Y. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* (1982), Parma 1983, p. 10. Traduzione leggermente modificata.

¹⁰ M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Caserta 1997.

¹¹ Y. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, cit., p. 11.

¹² Sull'emersione del dualismo storia/memoria cfr. K. Lee Klein, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, «Representations», 69, 2000, pp. 127-150. Qui l'Autore pone strettamente in connessione l'emergenza della memoria come discorso antistorico con la crescente consapevolezza della parzialità di ogni racconto storico; in tal senso, la memoria farebbe giustizia della storia: «Non è un caso che la nostra improvvisa fascinazione per la memoria va di pari passo con la revisione postmoderna della storia come lo stivale nero in marcia della coscienza storica come finzione oppressiva. La memoria viene alla ribalta in un'epoca di crisi della storiografia precisamente perché essa appare come un'alternativa terapeutica al discorso storico», ivi, p. 145.

dall'elisione della profondità storica e dalla fascinazione della memoria come discorso antistoriografico, che Laclau elabora la sua teoria populista.

Per sgomberare il campo da ogni possibile equivoco si dirà subito che qui si intende prendere le distanze da tutte le interpretazioni che vedono nella teoria laclausiana e nel populismo in generale nient'altro che un movimento anti-intellettuale e puramente viscerale che cerca la legittimazione del potere in una fonte metastorica. In una lettura del genere esso

ambisce a trapiantare i valori di un mondo del passato, che idealizza come un mondo di armonia ed equità sociale, in quello attuale: in tal senso il populismo si propone come il canale attraverso cui un immaginario antico, ossia una visione del mondo che viene da molto lontano e che nel popolo si sarebbe conservata intatta, ritorna attuale per purificare il mondo intero¹³.

In questa visione esplicitamente antimoderna il popolo compare non come prodotto storico, ma come custode di una dimensione *immemoriale*¹⁴.

Al contrario, qui si intende affermare che il populismo – anche quando le sue manifestazioni concrete rasentano il folklore – non può essere trattato come l'altro della ragione politica¹⁵, come mero oscurantismo. «È un errore sottovalutare dal punto di vista teorico il populismo», poiché esso «dispone di una teoria creata da *virtuosi* del pensiero»; esso «ha una sua idea, più o meno esplicita, della modernità, dispone di una teoria sociale, lavora con una sua teoria della cultura e fa una sua scommessa antropologica»¹⁶. Ma soprattutto occorre sottolineare che la teoria populista è profondamente radicata nel contesto neoliberale: «in nessun caso il populismo è la lotta tra la modernità e il suo residuo arcaico. È piuttosto una risposta alle dimensioni problematiche insite nella modernità e all'inevitabile crisi sociale che questa genere nella sua attuale forma neoliberista»¹⁷. Lungi dal risalire a costruzioni mitiche e immemoriali, questa teoria assume in pieno le caratteristiche eminenti che segnano l'ontologia dell'attualità. A cominciare dalla mancanza di fondamento del sociale, dalla frammentazione esasperata in cui quest'ultimo si dà; è evidentemente il medesimo presupposto della razionalità politica neoliberale¹⁸, che tale teoria cerca però di piegare in un senso del tutto diverso:

¹³ L. Zanatta, *Il populismo*, Roma 2013, p. 17.

¹⁴ «Sia l'immaginario populista che quello religioso, almeno quello tradizionale e più resistente alla secolarizzazione, tendono a rigettare il fondamento legale e razionale della comunità politica, ossia l'idea che essa si fonda su un patto razionale cui i cittadini aderiscono volontariamente e legittimato da leggi scaturite da una sana dialettica. Ritengono invece che la comunità politica si basi su un ordine rivelato, su una legge naturale che la precede», Ivi, p. 45.

¹⁵ «[Il populismo] è apolitico, o potremmo dire addirittura antipolitico, dal momento che i valori cui si ispira e su cui si fonda attengono alla sfera sociale e solamente a essa», ivi, p. 17.

¹⁶ J. L. Villacañas Berlanga, *Il populismo*, Milano 2017, p. 17.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Si ricordi il celebre motto di Margareth Thatcher: «La società non esiste». Si veda anche la prefazione di L. Bazzicalupo a J. L. Villacañas Berlanga, *Il populismo*, cit., p. 11: «populismo e neoliberalismo rinviano l'uno all'altro perché hanno in comune l'accettazione spinta della frammentazione dei legami sociali, la fine della comunità di governo, delle istituzioni civili».

nel rispondere a questo dato centrale della mancanza di fondamento delle società, il populismo ritiene di non far altro che *vera politica*. Ho definito questo fatto come la premessa liberale del populismo. Perché anche il liberalismo non riconosce alcun elemento sostanziale che vincoli gli individui tra di loro¹⁹.

Evidentemente, allora, la riflessione di Laclau è storicamente inserita e assorbe in pieno le specificità caratteristiche del contesto storico prima descritto. Egli, insieme a Chantal Mouffe, scriveva nel 1985 che il suo obiettivo era «rileggere la teoria marxista alla luce dei problemi contemporanei» il che implicava necessariamente «la decostruzione delle sue categorie centrali. Questo è quello che è stato chiamato il nostro ‘post-marxismo’»²⁰. Si tratta, dunque, di un pensiero del tutto compreso nella dimensione storica e che si nutre del contesto molto concreto della svolta neoliberale²¹. Quest’ultima non è solo lo sfondo di un’attività intellettuale: ogni argomentazione laclausiana, anche la più astratta, trova il suo humus in esperienze concrete vissute in prima persona²² e dalle quali egli ha cercato di cogliere risorse spendibili in quella precisa congiuntura²³.

In che senso allora è possibile parlare di assenza di profondità storica in Laclau? Per rispondere a questa domanda è necessario esplorare alcuni punti

¹⁹ Ivi, p. 37.

²⁰ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), Genova 2001, p. 24. Poco più avanti il testo prosegue così: «il post-strutturalismo è il terreno sul quale abbiamo trovato la fonte principale della nostra riflessione teorica, e all’interno del campo post-strutturalista la decostruzione e la teoria lacaniana hanno avuto un’importanza decisiva nella formulazione del nostro approccio all’egemonia», p. 26.

²¹ Sulla genealogia del neoliberalismo si veda, oltre al classico M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano 2012, il più recente P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma 2013. Qui tuttavia i due autori leggono il neoliberalismo come un monolite perfettamente coerente che non lascia nulla fuori di sé, mancando di sottolineare, come, invece, a nostro avviso faceva Foucault, la coesistenza di razionalità politiche eterogenee e incoerenti che il neoliberalismo non ha interesse a ridurre a sintesi univoca. Sulla fine del neoliberalismo cfr. C. Crouch, *The Strange Non-death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge 2011, e anche M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017.

²² E. Laclau, *Theory, Democracy and Socialism* (1988), in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York 1990, p. 200: «Quando oggi leggo *Della grammatologia, S/Z*, o gli *Scritti* di Lacan, gli esempi che mi vengono in mente non provengono da testi filosofici o letterari; vengono da una discussione nel sindacato argentino, uno scontro tra slogan opposti durante una manifestazione, o un dibattito durante un congresso di partito. Per tutta la sua vita Joyce tornava alla sua esperienza nativa a Dublino; per me sono quegli anni di lotta politica nell’Argentina degli anni Sessanta che mi tornano in mente come punto di riferimento e di confronto».

²³ Come scrivono F. M. Cacciatore e M. Filippini nell’introduzione a E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), cit., pp. 18-19: «il progetto di questo libro nasceva per rispondere (teoricamente e politicamente) all’egemonia neoliberale e neoconservatrice (di matrice reaganiana e tatcheriana, per intenderci) e all’*ideologia della fine delle ideologie* ovvero il dogma della “ingovernabilità” imputata all’“eccesso di democrazia” [...] Ciò non significa stabilire alcun ordine di preminenza o gerarchia tra “politica” e “filosofia”. Se si presupponesse la prassi politica come fondamento unico della teoria, non si farebbe altro che tradurla (o ridurla), a sua volta e di contrabbando, in un centro o significato trascendentale».

specifici della teoria del filosofo argentino, senza alcuna pretesa di offrirne un quadro esauriente.

2. La comprensione storica del sociale

I concetti di populismo ed egemonia, sebbene fossero già presenti nella riflessione laclausiana degli anni Settanta, svolgono un ruolo peculiare nella «svolta post-fondazionalista che Laclau compie a partire dai primi anni '80»²⁴. Ricordiamo che in quel torno di tempo si andava affermando una visione entropica della società: giunte a un certo grado di sviluppo ed emancipazione collettiva, le società delle democrazie avanzate avrebbero patito questo crescente dinamismo come una minaccia rispetto all'ordine costituito. È la nota tesi espressa in tal senso, nel 1975, da Huntington: l'effervescenza della società (egli esaminava in particolare il caso statunitense) avrebbe portato a uno «squilibrio democratico» che doveva essere corretto attraverso dosi di «apatia e disimpegno» da somministrare a certi individui e gruppi²⁵. Dissolvere la potenza politica della società – dell'essere-insieme – e ridurre la politica ad amministrazione di rapporti puramente funzionali: questo l'incipiente progetto neoliberale.

Contro questa ideologia della fine della politica, Laclau afferma anzitutto la differenza fondamentale tra sociale e politico. Quest'ultimo resta in una dimensione trascendente che il sociale non può assorbire. Ecco come egli si esprimeva in un testo del 1987:

ogni progresso nella comprensione delle lotte contemporanee dipende dall'inversione delle relazioni di priorità che il pensiero dell'ultimo secolo e mezzo ha stabilito tra il sociale e il politico. Questa tendenza è stata caratterizzata, in termini generali, da ciò che è possibile chiamare l'assorbimento sistematico del politico da parte del sociale. Il politico diventava una superstruttura o un settore regionale del sociale, dominato e spiegato in base a leggi oggettive di quest'ultimo. Oggi abbiamo cominciato a muoverci nella direzione opposta: verso una crescente comprensione del carattere eminentemente politico di ogni identità sociale²⁶.

²⁴ S. Mazzolini, *Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*, in *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, F. M. Cacciatore (a cura di), Milano 2019, p. 40. L'autore illustra dettagliatamente come l'accento, nella riflessione di Laclau, si sposti dal concetto di populismo, centrale nella prima produzione del filosofo, a quello di egemonia, preponderante invece a partire dalla metà degli anni Ottanta. Per una disanima più generale sull'evoluzione del pensiero del filosofo argentino cfr. E. Laclau (a cura di D. Howarth), *Ernesto Laclau. Post-Marxism, Populism and Critique*, New York 2015.

²⁵ Samuel P. Huntington, *Stati Uniti d'America. Crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, M.J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, Roma 1975, p. 109. Negli anni successivi Huntington avrebbe sviluppato, in coerenza con questi presupposti, la tesi della fine della politica: dalla fine del XX secolo la coesistenza umana sarebbe stata amministrata, a livello globale, solo in base a criteri 'naturalisti' quali l'appartenenza etnica e l'identità culturale: cfr. Id., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997.

²⁶ E. Laclau, *Letter to Aletta* (1987), in id., *New Reflections on The Revolution of our Time*, Verso, London-New York 1990, p. 160.

Evidentemente la polemica di Laclau è indirizzata non solo contro la politicizzazione neoliberale, ma anche contro lo stretto determinismo marxista. Ma ciò che conta rispetto al nostro argomento è il fatto che per descrivere la differenza sociale/politico – ricalcata sulla differenza ontologica heideggeriana – Laclau ricorre alla coppia di concetti sedimentazione/riattivazione: «per usare una terminologia husserliana: se il sociale è stabilito attraverso la *sedimentazione* del politico, attraverso la ‘dimenticanza delle origini’, la *riattivazione* del significato originale del sociale consiste nel mostrare la sua essenza politica»²⁷.

Questa coppia di concetti ci porta al cuore del nostro problema, ovvero a ciò che Laclau chiama «comprensione storica» e «storicità radicale» del sociale. Il testo nel quale il tema è affrontato nella maniera più esaustiva è il saggio *New Reflections on the Revolution of our Time*, del 1990, il cui intento principale è di mostrare «l'intrinseca negatività di ogni antagonismo, in virtù della quale è impossibile fissare a priori quest'ultimo in una teorizzazione positiva della ‘oggettività’ del sociale»²⁸. Quella società atomistica nei cui determinismi intrinseci si vorrebbe «assorbita» la politica è, in realtà, priva di ogni fondamento oggettivo; e questa sorta di «nichilismo», lungi dal provocare l'abbandono di ogni prospettiva emancipatoria, costituisce, al contrario, «un'opportunità inedita per una critica radicale di ogni forma di dominio, e per la formulazione di progetti di liberazione fino a oggi limitati dalla ‘dittatura’ razionalista dell'Illuminismo»²⁹.

Per Laclau, nel marxismo coesistono due logiche della storia tra loro non conciliabili³⁰. Secondo la prima – espressa nella *Critica dell'economia politica* – la storia si spiega in termini di contraddizione tra forze produttive e relazioni di produzione; l'altra – che fa capo soprattutto al *Manifesto* – trova il motore della storia nell'antagonismo di classe. Il filosofo afferma dunque che

a seconda di quale prospettiva è adottata, l'interrogazione del sociale sarà fondamentalmente diversa. Nel primo caso l'interrogazione si riferirà al *senso oggettivo* del processo storico e alla *logica positiva* sottostante la costituzione del sociale. L'analisi punterà a rivelare, al di là della consapevolezza degli attori sociali e delle forme fenomeniche assunte dalle loro azioni, una razionalità stabilita al livello dell'essenza³¹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York 1990, p. 4.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Come si evince dall'ultima citazione, l'obiettivo polemico del saggio laclausiano è costituito da quelle posizioni razionalistiche ed essenzialistiche «trincerate nella difesa della ‘ragione’ e che tentano di rilanciare il progetto della ‘modernità’ in opposizione alle tendenze considerate ‘nichiliste’. Il lavoro di Habermas è forse il più rappresentativo di questa attitudine», *ivi*, p. 3. Tuttavia l'intento di Laclau è ricavare dal marxismo categorie spendibili nel contesto dell'attualità: «In *Egemonia e strategia socialista* il progetto di una democrazia radicale era presentato attraverso la decostruzione della storia del marxismo, da cui la sua enfasi sulla natura sovversiva e sul ruolo crescente dell'egemonia nel discorso marxista. Qui l'argomento è presentato in positivo come una successione logica delle sue categorie», *ivi*, p. 4.

³¹ *Ivi*, p. 21.

In questa ipotesi la comprensione storica è «un'operazione di riconoscimento»³² che dovrà scovare l'identità essenziale, fissata a priori, di agenti empirici coinvolti e dissimulati in un processo necessario.

Se invece si assume la prospettiva dell'antagonismo costitutivo, allora

una contingenza radicale penetra l'identità degli agenti sociali. Le due forze antagoniste non sono espressione di un più profondo movimento oggettivo che le includerebbe entrambe; e il corso della storia non può essere spiegato nei termini della loro 'oggettività' essenziale. Quest'ultima è sempre un'oggettività sfidata da un fuori costitutivo³³.

Per spiegare questo fuori costitutivo, Laclau ricorre a questo esempio:

nella misura in cui esiste un antagonismo tra un lavoratore e un capitalista, tale antagonismo non è inerente alla relazione di produzione stessa, ma occorre tra quest'ultima e l'identità esterna dell'agente. Un crollo nel salario di un lavoratore nega la sua identità di consumatore. Si dà pertanto una 'oggettività sociale' – la logica del profitto – che nega un'altra oggettività – l'identità di consumatore. Ma la negazione di un'identità significa impedire la sua costituzione come un'oggettività³⁴.

Se questa negazione non è concepita come qualcosa che viene a sua volta assorbita da un'oggettività di ordine superiore – come accade nella prospettiva dialettica – allora essa resta come qualcosa di «*costitutivo* e indica perciò l'impossibilità di stabilire il sociale come ordine oggettivo»³⁵.

Occorre marcare l'ambiguità di questo carattere costitutivo del fuori. Gli agenti sociali sono esposti a un'esteriorità che è *costitutiva* nella misura in cui, da una parte, impedisce la totalizzazione della loro identità: come si vede nell'esempio proposto da Laclau, si è molte cose insieme, e questa incoerenza strutturale è possibile perché non si dà, per gli agenti sociali, alcun vincolo d'essenza. D'altra parte, la negazione dell'identità è, paradossalmente, la condizione di possibilità di essa: gli attori sociali, infatti, non essendo sottoposti alla legge di un processo storico, assumono una consistenza solo nella prassi della loro istanziazione³⁶.

Laclau conclude affermando che «il nesso tra il blocco e la simultanea affermazione di un'identità è ciò che chiamiamo 'contingenza'»³⁷. Un essere radicalmente contingente, come quelli che percorrono il campo sociale, ha le sue condizioni di esistenza *fuori* di sé, nella fatticità in cui è immersa:

c'è quindi una storicizzazione delle categorie dell'analisi sociale che, connettendo le componenti di un oggetto a condizioni di esistenza specifiche e contingenti, introduce un'essenziale instabilità nelle relazioni tra queste componenti. Mentre il

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 22.

³⁴ Ivi, p. 16.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Per spiegare questo punto Laclau ricorre al modello dei giochi linguistici wittgensteiniani, le cui regole si danno solo nelle istanze pratiche della loro applicazione, cfr. ivi, pp. 21-22.

³⁷ Ivi, p. 21.

modo oggettivista di interrogare il sociale cerca caratteri essenziali dietro la storicità specifica, questa formulazione muove nella direzione opposta; guastando il confine d'essenza attraverso la radicale contestualizzazione di ogni oggetto³⁸.

Questa instabilità del sociale non è immediatamente percepibile perché «quando un atto di istituzione ha successo, tende a verificarsi la 'dimenticanza delle origini'; il sistema delle possibili alternative tende a svanire e le tracce dell'originaria contingenza svaniscono. In questo modo l'istituito assume la forma di una mera presenza oggettiva. Questo è il momento della sedimentazione»³⁹.

La riattivazione del sociale, però, non può consistere nel ritorno alla situazione originale: la storicità degli attori, il fatto cioè che le loro condizioni di esistenza si trovino fuori di essi, rende impossibile una risalita verso condizioni che siano *logicamente* concepibili: la riattivazione può essere solo la

riscoperta della natura contingente della cosiddetta 'oggettività', attraverso l'emergenza di un nuovo antagonismo. A sua volta, questa riscoperta può riattivare la comprensione *storica* dell'originale atto di istituzione, nella misura in cui forme stagnanti che erano semplicemente considerate come oggettività e date per scontate si rivelano adesso come contingenti e proiettano questa contingenza alle 'origini' stesse⁴⁰.

Qui appare con chiarezza la differenza, cui si accennava poco fa, tra sociale e politico: quest'ultimo è l'evento che istituisce il sociale a partire dal suo fondo assente. Mentre il sociale è il terreno sul quale si irrigidiscono differenti pratiche discorsive, il politico è ciò che riattiva la contingenza di ogni istituzione; come spiega perfettamente Marchart «richiamando la natura contingente del sociale, il politico interviene rendendo manifesto il fatto che il sociale non può poggiare su un fondo stabile. Pertanto il politico riporta al *fondo assente* del sociale e, allo stesso tempo, sostituisce questa assenza (ri)fondando il sociale»⁴¹.

Il politico dunque fa tutt'uno con la comprensione storica della fatticità: «comprendere storicamente qualcosa significa riportarla alle sue contingenti condizioni di emergenza. Lungi dal cercare un significato oggettivo nella storia, si tratta di decostruire ogni significato e di riportarlo alla sua originaria fatticità»⁴². Ancora una volta si tratta di esporre il sociale al suo *fuori*, a un'eterogeneità

³⁸ Ivi, pp. 22-23.

³⁹ Ivi, p. 34.

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2001, p. 138. Si capisce anche in che senso si parli di prospettiva 'post-fondazionale'. La società, infatti non è semplicemente una totalità impossibile – come Laclau aveva già affermato nel saggio del 1983, *The Impossibility of Society*, in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., pp. 90-91. La totalità, spiega Marchart resta presente pur nella sua assenza: «La società come un tutto è un oggetto impossibile, ma è precisamente in virtù di questa sua impossibilità che essa funziona come condizione di possibilità del sociale, ove questo sia compreso come il terreno discorsivo sul quale il significato sia parzialmente fissato a dei punti nodali. Perciò dobbiamo concludere che la società è *sia* impossibile *che* necessaria», O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 137.

⁴² E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., p. 36.

impossibile da riassorbire. Mentre, infatti, la sedimentazione avviene su un piano estensivo, spaziale, il politico è puro evento temporale:

Laclau concepisce i sedimenti come *spazio*, essi spazializzano il momento temporale della pura dislocazione in una coreografia. Le tradizioni non sono altro che pratiche diventate abituali. Tuttavia, nella misura in cui questi sedimenti spaziali, 'ossificati' possono essere riattivati, si dà anche una temporalizzazione dello spazio o una 'estensione del campo del possibile'. Questo è il momento della *dislocazione* di un dato sistema spaziale attraverso il tempo – quest'ultimo essendo precisamente la categoria che *impedisce* che le sedimentazioni sociali diventino definitivamente stabili⁴³.

Il fuori cui il sociale è esposto si manifesta fenomenologicamente come tempo; esso tuttavia rimane qualcosa di non assimilabile da parte del piano sociale – una pura exteriorità, appunto – poiché, come sottolinea Laclau, tra i due processi di spazializzazione e temporalizzazione non c'è simmetria: «mentre possiamo parlare di egemonizzazione del tempo da parte dello spazio (attraverso la ripetizione), deve essere sottolineato che l'opposto non è possibile: il tempo non può egemonizzare nulla, dal momento che esso è puro effetto di dislocazione»⁴⁴. Per questo la completa costituzione della società risulta impossibile, e la dinamica storico-politica resta aperta: la contingenza resta la categoria modale principale, e parlare di fine della storia o di fine della politica non ha alcun senso.

3. Il presentismo del populismo

Come si può evincere da questo rapido *excursus*, la riflessione di Laclau prende in carico tutti gli elementi enfatizzati dalla teoria del post-moderno: fine delle ideologie, frammentazione del sociale, spazializzazione dell'esperienza. Ma, lungi dal dedurre la tesi dell'impossibilità di un'esperienza politica⁴⁵, dimostra come sia proprio questa condizione a rendere concepibile la politicizzazione del sociale⁴⁶. Quest'ultima, come s'è accennato, non è intesa come la piena incarnazione di una universalità, al contrario il politico si innesca proprio a partire dal non darsi di alcuna universalità:

⁴³ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 139. Sul tema del rapporto tra spazio e tempo in Laclau cfr. F. Frosini, *Spazio/tempo ed egemonia/verità; due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau*, in *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, M. Baldassarri, D. Melegari (a cura di), Verona 2012, pp. 175-191.

⁴⁴ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., p. 42.

⁴⁵ Anche Jacques Rancière riferendosi in particolare alla riflessione di Lyotard, parla di una «svolta etica» all'interno della quale la politica è pensabile solo colpo evenemenziale di un'alterità assoluta che rammenta all'uomo la sua condizione finita. Cfr. Id., *La svolta etica nell'estetica e nella politica*, in *Il disagio dell'estetica*, Id., Pisa 2009, pp. 107-125.

⁴⁶ S. Žižek riconosce a Laclau, insieme ad autori come Rancière e Balibar «il merito innegabile di essere andati oltre Althusser senza impantanarsi nella palude postmoderna e/o decostruzionista», *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Milano 2003, p. 294.

esiste la possibilità che una differenza, senza cessare di essere una differenza *particolare*, diventi ciononostante la rappresentazione di una totalità incommensurabile. In tal modo, il suo corpo appare come spaccato in due, tra la particolarità che essa ancora incarna e il significato più universale di cui diventa la portatrice. Questa operazione di assunzione da parte della particolarità di un significato universale incommensurabile è quanto io chiamo *egemonia*⁴⁷.

In altri termini, dalle specificità del contesto storico Laclau ricava le risorse per il rilancio del politico. Quest'ultimo fa tutt'uno con la «comprensione storica» del sociale, tanto che si potrebbe definire l'attività politica come una comprensione performativa del proprio tempo.

Tuttavia lo svolgimento estremamente formale del pensiero laclausiano fa della contingenza – concetto cardine della sua riflessione – qualcosa di rigorosamente privo di contenuto. Scrupolosamente distinta dalla categoria di accidentalità⁴⁸, la contingenza è proprio «l'impossibilità di fissare con precisione – ovvero, in termini di un fondamento necessario – sia le relazioni che *le identità*»⁴⁹ degli attori sociali. Contingente è l'evento che disloca la strutturazione spazialmente data del sociale e che si manifesta fenomenologicamente come temporalità. Ma questo evento di per sé è «vuoto»: esso deve alla congiuntura storica le sue condizioni di esistenza – che non possono essere dedotte a priori da alcuna necessità logica – ma da essa si separa radicalmente. Definito come puro «effetto di dislocazione», il tempo è precisamente questo scarto non suturabile nel quale prende forma la soggettivazione politica.

Quest'ultima, allora, è in qualche modo inchiodata alle condizioni contingenti nelle quali si dà, ma, allo stesso tempo, si costituisce *ex nihilo*: la rottura radicale nella quale si produce ciò che Laclau chiama la «costruzione catacristica del popolo»⁵⁰ è di fatto un azzeramento della storia, l'avvio di una soggettivazione che è priva di passato. Il vuoto che la caratterizza e che la sgancia da ogni determinazione ultima è, infatti, anche ciò che la separa da ciò da cui emerge. Insomma, prima della soggettivazione politica non c'è nulla; si danno solo domande che assumono un'identità politica nella loro trasfigurazione simbolica (attraverso unificante vuoto).

Si vede qui la doppia ingiunzione della logica della catena evocata all'inizio: l'evento politico emerge dalla concatenazione delle domande sociali, ed è incatenato a un presente che non ha nulla dietro di sé. Peraltro, dal momento che l'esperienza politica si basa su quell'antagonismo che, come si è visto, dimostra l'impossibilità di sussumere il sociale in una figura definitiva, questa logica politica rischia di proporre un'immagine iterativa della storia: una

⁴⁷ E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari 2008, p. 66.

⁴⁸ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., pp. 18-20.

⁴⁹ Ivi, p. 20.

⁵⁰ Ovvero l'articolarsi delle diverse domande sociali intorno a unificante vuoto che incarna nella sua particolarità una pienezza irrealizzabile. Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 63-73.

sequenza di rotture, ovvero di azzeramenti del tempo, senza alcuna protensione verso il futuro⁵¹.

Se tutto questo è vero, è possibile parlare di un certo presentismo del populismo. L'evento politico si dà in un presente che taglia i ponti col contesto da cui emerge, e che non mostra caratteri di progettualità politica.

François Hartog definisce il concetto di presentismo a partire dalle fondamentali riflessioni di Koselleck. Secondo quest'ultimo, il tempo storico è prodotto dalla separazione tra il campo d'esperienza dato e l'orizzonte d'attesa; e la struttura temporale moderna era caratterizzata da una forte asimmetria che andava a vantaggio dell'attesa, della proiezione verso il futuro⁵². Ebbene, secondo Hartog, l'esperienza contemporanea del tempo è quella di un «presente perpetuo, impercettibile e quasi immobile [...] Tutto avviene come se non vi fosse che il presente»⁵³. Presentismo significa la doppia impossibilità del passato e del futuro:

il presente si è esteso in direzione tanto del futuro quanto del passato. Verso il futuro: con i dispositivi della precauzione e della responsabilità, con il prendere in conto l'irreparabile e l'irreversibile, con il ricorso alla nozione di patrimonio e a quella di debito, che riunisce e dà senso all'insieme. Verso il passato: con la mobilitazione di analoghi dispositivi, la responsabilità, il dovere di memoria, la patrimonializzazione, l'imprescrittibile, il debito⁵⁴.

Il formalismo della teoria laclausiana sembra, in effetti, incatenare i suoi effetti pratici a un presente senza sbocchi. Il tempo puntiforme nel quale si dà l'evento politico, procedendo da nulla, lascia dietro di sé uno spazio libero per la proliferazione di una memoria sganciata dal discorso storiografico. Proprio la distanza infinita di un passato rievocato senza distacco critico, autorizza il progetto di proporre l'*Erlebnis*, l'esperienza diretta. Lo slogan trumpiano 'Make America Great Again' è forse la sintesi più efficace di questa confusione tra un presente senza 'estasi' e un passato fuori dal tempo.

Anche l'esempio del governo italiano, nelle complesse vicissitudini dell'estate 2019, sembra confermare questa tesi. I rapidi avvicendamenti e capovolgimenti di fronti e alleanze non sembrano spiegabili in termini di trasformismo e ipocrisia. Questo giudizio morale rischia di smarrire l'elemento strutturale di una soggettivazione politica che si è voluta «vuota»⁵⁵ e che di

⁵¹ Cfr. G. Amendola, *Democrazia radicale biopolitica e soggettivazione*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), Macerata 2008, dove, discutendo le teorie di Rancière e Laclau l'autore afferma: «questo formalismo, il rischio di accontentarsi di riproporre il conflitto per il conflitto, senza immaginare la possibilità di qualsivoglia ulteriorità rispetto a un perpetuo movimento di fratturazione e di instabile ricostituzione dello spazio politico, mi sembra il limite principale dei tentativi democratici di rivitalizzare il possibile significato emancipatorio della democrazia», p. 372.

⁵² Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1990.

⁵³ F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienza del tempo*, Palermo 2007, p. 58.

⁵⁴ Ivi, p. 238.

⁵⁵ Ricordiamo che il Governo Conte si è insediato all'inizio del giugno 2018 come governo di coalizione tra il partito di maggioranza relativa Movimento 5 Stelle e la Lega Nord Per l'Indi-

conseguenza, priva di radici, esperisce sbandamenti e iterazioni come qualcosa di costitutivo piuttosto che occasionale.

Si intende che non è possibile mettere le traversie delle diverse esperienze politiche concrete in conto alla teoria laclausiana, come se quelle fossero diretta scaturigine di questa. Ma, a prescindere dal fatto che il contributo del teorico argentino è stato esplicitamente rivendicato da alcune compagini politiche⁵⁶, è possibile, fino a un certo punto, intrecciare l'analisi teorica con l'osservazione empirica in virtù di quella indeterminatezza del fenomeno populista che, come si diceva in apertura, coinvolge direttamente il piano delle soggettivazioni. Ebbene il dubbio che qui si avanza è che pensandosi come costruzione retorica⁵⁷, come strategia disancorata dalla verità⁵⁸, il populismo produca soggettivazioni politiche provenienti da nulla e che esperiscono 'soltanto' l'impossibilità della loro totalizzazione.

Paradossalmente, la democrazia radicale è senza radici.

4. Hannah Arendt: fuori dalla catena del tempo

«Per gli esseri umani, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo da non essere travolti da quanto accade – dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione»⁵⁹. Così si esprimeva negli anni Sessanta Hannah Arendt, una filosofa la cui tesi circa il rapporto tra politica e storia risulta particolarmente interessante in questo contesto per l'ambiguità che la caratterizza. Un'ambiguità che si può già scorgere in filigrana nel frammento appena citato: l'importanza della profondità storica è associata all'esigenza di non fare del passato un peso che coarti la spontaneità dell'agire umano. La politica è tale, e non mera

pendenza della Padania; nel discorso col quale chiedeva la fiducia al Senato, il Presidente del Consiglio Conte affermava che quello che intendeva presiedere era un governo «populista» e «anti-sistema» perché ascolta «i bisogni della gente» e intende rimuovere «vecchi privilegi e incrostazioni di potere». Ma l'analisi che qui si sta tentando non concerne soltanto i due partiti coinvolti nel Governo, ma tutte le maggiori formazioni politiche italiane. Su questo tema cfr. N. Trafaglia, *Dentro e contro. Quando il populismo è di governo*, Roma-Bari 2015, il quale affermava, già qualche anno fa, che il carattere populista del sistema partitico italiano non sarebbe congiunturale, e che al contrario tutti i partiti italiani sono «infettati dal germe del populismo», p. 65. Sull'evoluzione delle compagini populiste italiane cfr. R. Biorcio, *Il populismo nella politica italiana. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano-Udine 2015. Il discorso di insediamento di Conte è reperibile qui: <http://download.repubblica.it/pdf/2018/politica/presidente05062018.pdf> (ultimo accesso: 01-09-2019).

⁵⁶ Cfr. P. Iglesias, *Understanding Podemos*, «New Left Review», 93 (2015), pp. 7-22.

⁵⁷ Cfr. D. Tarizzo, *Populismo: la parola al potere*, «Iride», 30 (2017), pp. 571-583.

⁵⁸ Cfr. L. Bazzicalupo, *Prefazione* a J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Bari 2010, pp. V-XXXII.

⁵⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1966), in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino 2003, p. 81.

amministrazione o puro dominio, quando, pur radicandosi in un percorso risalente, sfugge all'inerzia della storia.

Anzitutto Arendt enfatizza il carattere spaziale della politica. Quest'ultima ha a che fare con l'apparire, esige uno «spazio fenomenico in cui la libertà possa dispiegare il suo fascino e divenire una realtà visibile e tangibile»⁶⁰. Nell'ontologia politica della filosofa tedesca l'essere si dà come pura superficie: «in politica più che in qualsiasi altra sede non abbiamo la possibilità di distinguere tra l'essere e l'apparire. Nel campo delle faccende umane effettivamente l'essere e l'apparire sono la stessa cosa»⁶¹. La politica, per Arendt, fa tutt'uno con un luogo elettivo, la *polis*, che a sua volta non è evocato come un oggetto storico: «il richiamo alla *polis* non ha alcuna pretesa filologica o storica. Hannah Arendt [...] vuole comprendere in termini filosofici come una stessa area concettuale, derivata dalle antiche nozioni di *politeia* e di *polis*, possa designare oggi qualcosa di completamente diverso dal significato originario»⁶².

In secondo luogo, per Arendt «è il presente il tempo della politica ed è al presente che occorre attenersi totalmente, rifiutando di essere posseduti dal passato o dal futuro»⁶³. L'agire politico aggancia gli uomini alla fatticità nella quale sono inseriti, laddove il progetto messo in atto dall'ideologia intende prima di tutto dissolvere i fatti a vantaggio di una virtualità illimitata che, spettralizzando il presente, proietta le iniziative politiche in un futuro indistinto, e le giustifica in virtù di un passato mitico. È per questo che il totalitarismo, ovvero, secondo Arendt⁶⁴, la forma più esasperata di ideologia, si rivela una profonda spoliticizzazione: «l'esasperato orgoglio di padroneggiare le cose e edificare il reale, modificandolo secondo il progetto artificiale umano» mostra una

contraddittoria mistura di potenza-impotenza. Se certo ci troviamo di fronte all'esempio più radicale di identificazione della politica con la *poiesis* e la riduzione di un mondo in laboratorio, lo strumento ideologico che viene adoperato è esattamente la credenza in una corrente di necessità storiche e naturali, che eliminano la capacità umana di agire⁶⁵.

⁶⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Torino 2006, p. 30.

⁶¹ Ivi, p. 105. In questa accentuazione della spazialità sono evidenti le influenze dell'esistenzialismo jaspersiano e della fenomenologia di Merleau-Ponty. Cfr. Ead. (a cura di R. Peluso), *Humanitas mundi. Scirri su Karl Jaspers*, Milano 2015; L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», CCXXXIX-CCXL, 1990, pp. 83-110.

⁶² A. Dal Lago, *Politeia: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», 30, 1984, p. 426.

⁶³ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli 1995, p. 75.

⁶⁴ 'Ideologia e terrore' è significativamente il titolo dell'ultimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, pp. 630-656.

⁶⁵ Ivi, p. 76.

Quando l'ideologia «esalta il mito della fattibilità, della storia passata e futura, addirittura il mito della fattibilità della verità»⁶⁶, viene meno la consistenza di quel mondo comune nel quale soltanto gli uomini sono liberi di agire.

Spazialità, presenza, aderenza al contesto, la contingenza di un agire che non è determinato a priori: sono punti di contatto importanti con la teoria laclausiana. E tuttavia Arendt scarta dal formalismo del filosofo argentino perché mette in campo una nozione di storicità affatto diversa.

Alle spalle di entrambi sta la *Geschichtlichkeit* heideggeriana. A partire dalle riflessioni di Heidegger⁶⁷, infatti, sia Arendt che Laclau sottolineano il limite intrinseco col quale gli uomini si misurano nella loro esperienza mondana, quella finitezza non trascendibile che fa sì che anche la verità non si disveli che prospetticamente, piuttosto che in una dimensione assoluta e atemporale⁶⁸. Ma mentre per Laclau questo limite non trascendibile costringe il soggetto a sperimentare reiteratamente la sua frattura interna, in Arendt la storicità, riconnettendo gli uomini con la inemendabile «ostinatezza dei fatti»⁶⁹, restituisce loro quella potenza politica che, come si è visto poco fa, la virtualizzazione ideologica gli sottraeva:

l'abbandono da parte del filosofo della posizione di 'sapiente' attraverso il concetto di storicità è importante per due aspetti. Il primo è che il rifiuto della pretesa saggezza apre la strada ad un riesame dell'intera sfera politica alla luce delle elementari esperienze umane all'interno di questa stessa sfera e implicitamente scarta quei concetti e quei giudizi che hanno radice in esperienze di natura completamente diversa. Il secondo aspetto è che questo riesame viene guidato e *limitato* dal concetto di storicità, il quale nonostante la sua evidente prossimità alla sfera della politica, non ne può mai raggiungere il centro, che è l'uomo in quanto agente⁷⁰.

La storicità impedisce che la prassi umana compaia nel cono prospettico di astrazioni che ne catturerebbero il senso e, per ciò stesso, congiunge gli uomini con la densità del mondo. Com'è stato opportunamente notato

la Arendt accetta della storicità il movimento autolimitantesi alla analisi fenomenologica del darsi quotidiano della vita comune, ma considera un limite e un ostacolo utilizzare questa dimensione per cogliere l'*agire* politico, in quanto in essa il significato coincide con l'evento e lo illumina nella sua oggettiva contestualità, ma

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Si veda soprattutto il capitolo quinto della sezione seconda di *Essere e tempo*, intitolato *Temporalità e storicità*.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, Torino 1995. E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., in part. pp. 35-36.

⁶⁹ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 70.

⁷⁰ H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Torino 1994, p. 347. Di questo testo, una comunicazione all'American Political Science Association del 1954, esistono diverse versioni conservate presso l'archivio arendtiano ospitato dalla Library of Congress. In questa sede si è scelto di riportare il frammento citato da Young-Bruehl in quanto si tratta della versione più sintonica con l'argomentazione qui avanzata. Una traduzione del testo integrale si trova in H. Arendt (a cura di S. Forti), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano 2003, pp. 199-219.

difficilmente riesce a rendere conto della dinamica, incompiuta, prospettica, dell'azione in cui l'agente manifesta se stesso, e gli spettatori, dai proprio punti di vista, l'osservano⁷¹.

Diversamente da ciò che abbiamo visto in Laclau, la politica non coincide con la storicità, ma in qualche modo la eccede; la logica di quest'ultima, «nonostante la sua evidente prossimità alla sfera della politica» non ne illumina il cuore: l'uomo in quanto agente.

L'opacità di questo «centro» è resa possibile dalla facoltà che ha l'uomo di interrompere il *continuum* temporale, di aprire un punto di sospensione del tempo⁷², una *lacuna* tra il passato e il futuro, nella quale sfuggire alla catena causale del processo storico, sottrarsi al peso che il prima esercita sul dopo. È qui che si apre lo scarto con Heidegger. Costui scrive:

La decisione, in cui l'Esseri ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa in quanto gettata, *assume* [...] La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta⁷³.

È facile leggere l'aforisma di René Char spesso richiamato da Arendt, «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento»⁷⁴, come una risposta polemica a Heidegger; ciò che lei non accetta è «la coincidenza fra pensiero ed evento»⁷⁵, ovvero il fatto che il pensiero, «una dimensione esistenziale importantissima, venga piegata concettualmente nel senso della giustificazione-comprensione di ciò che nell'ambito di un destino epocale che accade»⁷⁶.

Al contrario per Arendt il pensiero è quell'elemento a-storico che scinde il *continuum* storico devianandone le forze. Commentando l'apologo di Kafka *Egli* – nel quale un misterioso uomo si trova a combattere con due avversari, di cui il primo lo incalza dalle spalle, l'altro gli sta davanti sbarrandogli la strada⁷⁷ – Arendt afferma che la posizione di quest'uomo «non è il presente così come s'intende di solito, bensì una lacuna del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui 'Egli' prende posizione contro passato e futuro insieme»⁷⁸. 'Egli' interrompe la cieca meccanicità del processo temporale:

⁷¹ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 112.

⁷² Sulla prossimità ma anche sulle divergenze della filosofia della storia arendtiana rispetto a quella di Benjamin cfr. O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), Milano 1999, pp. 45-65. Si veda anche L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 23.

⁷³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 2008, p. 452.

⁷⁴ Citato in molti testi arendtiani, l'aforisma costituisce l'incipit di H. Arendt, *La lacuna tra passato e futuro*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano 2005, p. 25.

⁷⁵ H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, cit., p. 348.

⁷⁶ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 111.

⁷⁷ F. Kafka, *Confessioni e diari*, Milano 1972, pp. 811-812.

⁷⁸ H. Arendt, *La lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 34.

«senza l'uomo non vi sarebbe nessuna lotta: forse senza di lui le forze del passato e del futuro si sarebbero da tempo neutralizzate o distrutte a vicenda»⁷⁹. È questo scavo operato dall'uomo ad aprire la contingenza all'interno di una temporalità che altrimenti sarebbe strettamente deterministica. Ed è il pensiero che rende possibile questo scavo: «solo nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori dal tempo, il protagonista della parabola, l'uomo (appunto un 'lui' nella giustissima denominazione di Kafka: non un 'qualcuno'), vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto»⁸⁰.

Lungi dall'«inchiodare»⁸¹ l'uomo a una «eredità» che, nella decisione per la finitezza dell'esistenza, si trasfigura in «destino», il pensiero libera uno spazio-tempo al riparo da ogni determinismo. Questa lacuna è

il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa toccano dalla rovina del tempo storico e biografico. Questo stretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, a differenza del mondo e della civiltà nei quali si nasce, può solo essere indicato, non ereditato o tramandato: perciò ogni nuova generazione, anzi ogni nuovo essere umano, inserendosi tra un passato e un futuro infiniti, deve scoprirlo e mantenerselo con assidua fatica⁸².

In conclusione si può affermare che da una parte abbiamo il modello laclausiano di storicità, il quale consiste nella dislocazione di una data configurazione spaziale, nell'innescare, a partire da un punto zero, di una nuova serie temporale. Il limite segnato da tale storicità è trasversale, marca il punto dopo il quale si dà un soggetto politico: la storicità è in questa *creatio ex nihilo* che sgancia la soggettivazione dal passato per incatenarla al contesto.

Dall'altra parte, il modello arendtiano contempla un limite longitudinale che nega agli uomini la possibilità di assumere una posizione metastorica, ma li mantiene in comunicazione con una profondità storica, e capaci di immaginare un futuro. In Arendt si dà, dunque, un rapporto produttivo con la storia: come sintetizza l'efficace formula di Bazzicalupo⁸³, non la politica per la storia, la prassi umana al servizio di una necessità operante alle spalle degli uomini; ma la storia per la politica, ovvero il duplice gesto del radicarsi, attraverso il *ricordare*, in una profondità che impedisce di essere travolti dalla corrente degli accadimenti, e dello scavo, attraverso il *pensiero*, di uno spazio protetto dall'incalzare della temporalità.

«Pensare e ricordare sono modi in cui gli uomini prendono posto nel mondo – un mondo in cui tutti giungiamo come stranieri»⁸⁴. Diversamente dal

⁷⁹ Ivi, p. 33.

⁸⁰ Ivi, p. 36.

⁸¹ Attraverso la categoria dell'être *rivé*, l'essere inchiodati, E. Lévinas ha individuato il punto di sovrapposizione del pensiero di Heidegger con l'hitlerismo. Cfr. Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata 1996, p. 21 e ss.

⁸² Ivi, pp. 36-37.

⁸³ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., in part. pp. 5-32 e 285-254.

⁸⁴ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 86.

formalismo laclausiano, che prima del momento della soggettivazione non trova nulla, il processo politico, per Arendt, coinvolge tutta questa profondità storica, che è sempre, simultaneamente, la profondità di singoli uomini, «la pienezza attuale del loro essere concreto».

È molto significativo, infatti, che la filosofa tedesca si sia dedicata, in molteplici testi, a un esercizio di esplorazione della storia; ma quella che Arendt percorre non è affatto la *histoire de bataille* messa a punto dalla scuola delle «Annales» e da cui era completamente espunto l'elemento antropologico⁸⁵. È invece una storia densamente abitata da figure singolari, uomini che, forti del loro spessore, hanno affrontato il proprio tempo senza piegarsi alle storture che in esso si esprimevano. Esempio di questo approccio, che nella profondità del tempo cerca il trascendentale della libertà, è l'antologia *Men in Dark Times*⁸⁶, vera e propria «galleria di *viri illustres*: il 'lustrò' non consiste nella realizzazione di mirabolanti imprese ma – scrive la Arendt nella prefazione – nella capacità di aver prodotto con la vita e l'opera, non dunque attraverso teorie e concetti, una testimonianza di 'luce', autentiche 'illuminazioni', in mezzo alle tenebre della storia»⁸⁷.

A siffatta immagine del tempo corrisponde l'idea di una precisa tenuta esistenziale. Protagonista di *questa* storia, infatti, non è l'individuo che, nel deserto del tempo, assume una consistenza esclusivamente nella contingenza di un conflitto. Si tratta invece di una soggettività che fa della propria vita una forma di vigilanza e di resistenza rispetto a ogni possibile tipologia di dominazione. Si spiega così la centralità, nel pensiero arendtiano, della figura di Socrate, filosofo assunto a «paradigma di un modo di vita che scardina tutte le contrapposizioni frontali, non solo quella tra pensiero e azione, ma anche quella tra vita privata e vita pubblica, tra scelta etica e *praxis*»⁸⁸. È una tesi questa che potrà suonare sconcertante per chi, giustamente, enfatizzi, nel testo arendtiano, la drastica separazione tra privato e pubblico, *oikos* e *agorà*. In realtà questa distinzione è perfettamente coerente con l'attenzione a figure – come quella di Socrate e di coloro le cui gesta sono raccontate in *Men in Dark Times* – che hanno fatto del proprio *bíos* un *ethos*: «nel costante esercizio del due-in-uno, Arendt vede ripristinarsi un punto di intersezione tra il sé che pensa e il sé che si rende visibile nell'azione. La cura di sé socratica è insomma un modo di costituirsi come

⁸⁵ Com'è stato puntualmente notato, il tempo «eternizzato» definito nella svolta scientifica della storiografia distrugge l'assunto fondamentale secondo il quale «l'individuo è il portatore ultimo del cambiamento», P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, Milano 1986, p. 157. In questo paradigma storiografico, dunque, scompare precisamente l'imprevedibilità dell'agire umano, nonché la possibilità che in esso e attraverso di esso si producano radicali discontinuità, *eventi*. Circa il nesso tra la produttività politica di una filosofia e l'immagine della storia di cui essa è munita, mi permetto di rinviare al mio *Il tempo della politica. Evento e storia nella riflessione di Jacques Rancière*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», II, 2018, pp. 167-183.

⁸⁶ H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1968.

⁸⁷ R. Peluso, *Sulla "humanity in dark times" di Hannah Arendt*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2, 2017, p. 63.

⁸⁸ S. Forti, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*, in H. Arendt, *Socrate*, Cortina, Milano 2015, p. 103.

soggetti. È l'esercizio di un potere su se stessi che inevitabilmente produce effetti collettivi, scompaginando la posizione etica e politica degli attori in scena»⁸⁹.

Appare, dunque, molto pertinente l'accostamento, proposto nel saggio appena citato, di Arendt a Foucault: entrambi concepiscono la filosofia non come un esercizio di astrazione che vada in cerca di insegnamenti normativi, ma come la costruzione di soggettività in grado di radicarsi nella storia e, così, fare attrito col reale. La storia di cui occupa la filosofa tedesca è abitata da soggettività piene, capaci di governare sé e gli altri⁹⁰.

Questa densità del passato, oltre a consentire una «riconciliazione col mondo»⁹¹, impedisce il formarsi di una memoria mitica, sganciata dal discorso storiografico. Al contrario, il salvataggio a opera del ricordo di gesti, parole e azioni degli uomini consente di pensare la «stabilità e durata di una sfera puramente secolare e terrena»⁹², spezzando la circolarità del presente. In definitiva, per Arendt, la politica è inizio, ma essa inizia dagli uomini, dalla pienezza attuale del loro essere concreto.

Massimo Villani
Università degli Studi di Salerno
✉ massim.villani@gmail.com

⁸⁹ Ivi, p. 106.

⁹⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris 2008.

⁹¹ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano 1985, pp. 89-112

⁹² H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 257-258.