Ernesto Laclau
La ragione populista

cap 4, Il “popolo” e la produzione discorsiva del vuoto, pp- 63-121, Laterza, Roma-Bari 2008

4.
Il «popolo» e la produzione discorsiva del vuoto

Alcuni cenni sull'ontologia

Torniamo per un istante alla fine del primo capitolo, dove ho insinuato che un possibile approccio al populismo potrebbe consistere nel prendere alla lettera alcune delle etichette peggiorative che gli sono state affibbiate e nel mostrare come simili connotazioni possano essere mantenute solo a patto di far nostra, come punto di partenza dell'analisi, una serie di assunti piuttosto discutibili. Le due proposizioni peggiorative cui mi riferisco sono: (1) il populismo è qualcosa di vago e indeterminato quanto al suo pubblico, ai suoi discorsi, ai suoi postulati politici; (2) il populismo è pura retorica. A tutto ciò ho contrapposto due possibilità diverse: (1) la vaghezza e l'indeterminatezza non sarebbero insufficienze di un discorso tenuto *a proposito di* una certa realtà sociale, ma, in taluni casi almeno, potrebbero essere parte di quella realtà stessa; (2) la retorica non andrebbe vista come un mero epifenomeno rispetto a una struttura concettuale chiusa in se stessa, poiché nessuna struttura concettuale trova la sua coesione interna senza ricorrere a dispositivi retorici. Se le cose stessero davvero così, il populismo potrebbe rappresentare alla fine la strada maestra per comprendere qualcosa circa la costituzione ontologica del politico in quanto tale. Questo, perlomeno, è ciò che mi propongo di dimostrare. Ma, prima di andare oltre, devo rendere espliciti alcuni assunti ontologici più generali che stanno dietro la mia analisi. Avendo già esplorato in via preliminare questi temi in altri miei interventi[1], mi limiterò qui a riassumere alcune delle conclusioni cui ero giunto in quei precedenti lavori.

Le categorie centrali del mio approccio teorico sono raggruppabili in tre gruppi:

1. *Discorso*. Il discorso è il terreno primario per la costituzione dell'obiettività in quanto tale. Per «discorso», come ho provato a spiegare più volte, non intendo qualcosa che sia limitato all'area del parlato e dello scritto, ma un complesso di elementi in cui le *relazioni* giocano un ruolo costitutivo. Ciò significa che gli elementi non preesistono al complesso relazionale, ma si costituiscono grazie a esso. «Relazione» e «obiettività» diventano così sinonimi. Saussure sosteneva che nel linguaggio non esistono termini positivi, solo differenze – qualcosa è ciò che è solo grazie alle sue relazioni differenziali con altro. E ciò che vale per il linguaggio in senso stretto vale anche per ogni elemento di significazione (cioè per ogni elemento oggettivo): un'azione è ciò che è solo in virtù delle sue differenze da altre possibili azioni e da altri elementi di significazione – parole o azioni – successivi o simultanei. Solo due tipi di relazione possono esistere tra questi elementi di significazione: combinazione e sostituzione. Una volta che la scuola di Copenaghen e la scuola di Praga ebbero radicalizzato il formalismo linguistico, fu possibile dissolvere la fascinazione di Saussure per le sostanze foniche e concettuali, sviluppando appieno le implicazioni ontologiche di questa svolta fondamentale: ogni riferimento linguistico puramente regionale fu, in larga misura, abbandonato.

Data la centralità della categoria di «relazione» per la mia analisi, è chiaro che il mio orizzonte teorico differisce da altri approcci contemporanei. Alain Badiou, per esempio, scorge nella teoria degli insiemi il terreno di un'ontologia fondamentale. E data la centralità della nozione di estensionalità nella teoria degli insiemi, la categoria di «relazione» vi può giocare tutt'al più un ruolo marginale. Ma anche in molti approcci olistici c'è qualcosa di fondamentalmente incompatibile con la mia prospettiva. Il funzionalismo, per esempio, ha una concezione relazionale del complesso sociale, ma le relazioni sono qui subordinate alla funzione e sono, in tal modo, teleologicamente reintegrate nell'intero strutturale, che è necessariamente precedente e prioritario rispetto alla datità delle articolazioni differenziali. Perfino in una classica prospettiva strutturalista come quella di Lèvi-Strauss – da cui è certamente assente ogni traccia di teleologia – l'intero raggiunge la sua unità in qualcosa di diverso dal gioco delle differenze, un qualcosa che corrisponde alle categorie basilari della mente umana, che riducono tutte le variazioni a una combinazione di elementi governata da un insieme di opposizioni sottostanti. Nella mia prospettiva, invece, non c'è nulla oltre al gioco delle differenze, non esiste un terreno che possa privilegiare *a priori* alcuni elementi dell'intero a scapito di altri. Qualunque centralità un elemento acquisisca, essa va comunque spiegata col gioco delle differenze. In che modo? Questo ci porta al secondo gruppo di categorie.

2. *Significanti vuoti ed egemonia*. Presento queste categorie rapidamente, dal momento che dovrò tornarci su più volte nel corso di questo capitolo. Un approfondimento maggiore lo si può trovare in *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*[2] Il nostro compito, a questo punto, si raddoppia:

(i) Dato che ci siamo occupati di identità puramente differenziali, dobbiamo in qualche modo determinare l'intero al cui interno queste identità, che sono e restano differenziali, si costituiscono (il problema non si porrebbe, ovviamente, se avessimo a che fare con identità positive, che hanno tra loro solo una relazione esterna).
(ii) Siccome non stiamo postulando la necessità di un centro strutturale, dotato di una capacità *a priori* di «determinazione in ultima istanza», gli effetti «centralizzanti» che arrivano a costituire un orizzonte totalizzante, sempre precario, dovranno essere derivati dall'interazione tra le differenze stesse. Com'è possibile farlo?

In *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?* ho presentato un'argomentazione scandita dai seguenti passaggi. Primo, se ci troviamo al cospetto di un insieme puramente differenziale, la sua totalità dovrà essere presente in ogni atto individuale di significazione: cogliere concettualmente questa totalità sarà un requisito indispensabile all'atto di significazione in quanto tale. Secondo, per cogliere concettualmente questa totalità, dobbiamo coglierne i limiti, che è come dire: dobbiamo differenziarla da *qualcos'altro*. L'altro, però, potrà essere solo un'altra differenza e siccome stiamo parlando di una totalità che abbraccia *tutte* le differenze, *quest'altra* differenza – che ci procura l'esterno grazie a cui potremo costituire la totalità – dovrà essere interna, non esterna alla totalità, che è come dire: non

si presterà ad alcun compito di totalizzazione. Terzo, l'unica possibilità di avere un esterno reale sarà data, a questo punto, dal fatto che l'esterno non sia semplicemente un elemento neutrale in più, ma un elemento *escluso*, qualcosa che la totalità espelle da se stessa per costituire se stessa (per fornire un esempio politico: è attraverso la demonizzazione di una parte della popolazione che la società acquista un senso di coesione interna). Ciò, tuttavia, scatena subito un nuovo problema: *vis-à-vis* dell'elemento escluso, tutte le altre differenze saranno equivalenti tra loro – equivalenti nel loro comune rigetto dell'identità esclusa. (Come forse si ricorderà, è questa una delle possibilità per la formazione di un gruppo previste da Freud: tra i fattori che rendono possibile l'identificazione reciproca tra i membri del gruppo vi è l'odio comune per qualcosa o per qualcuno.) Ma l'equivalenza è proprio ciò che ribalta la differenza, cosicché ogni identità risulta ora costituita all'interno di questa tensione tra una logica differenziale e una logica equivalenziale. Quarto, ciò significa che al posto della totalità troviamo sempre e soltanto questa tensione. Ciò che ci rimane in mano, in definitiva, è una totalità fallita, il luogo di una pienezza irrecuperabile. Una totalità che ci si presenta come un oggetto al contempo impossibile e necessario: impossibile perché la tensione tra l'equivalenza e la differenza è fondamentalmente insormontabile; necessario perché senza alcun tipo di chiusura, per quanto precaria, non ci sarebbe mai significazione e nemmeno identità. Quinto, abbiamo fin qui mostrato, tuttavia, che non esistono strumenti *concettuali* per determinare appieno questo oggetto. Ma è anche vero che la rappresentazione non si risolve tutta in concettualità. Resta, in ogni caso, il bisogno di far entrare in qualche modo questo oggetto impossibile nel campo della rappresentazione. E la rappresentazione dispone solo, tra i suoi strumenti, di differenze particolari. A questo punto, così prosegue il mio ragionamento, 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*. E dato che questa totalità o universalità incarnata è, come abbiamo visto, un oggetto impossibile, l'identità egemonica diventa qui qualcosa di simile a un significante *vuoto*, che incarna nella sua particolarità una pienezza irrealizzabile. Con ciò dovrebbe essere chiaro che la categoria di «totalità» non può essere mai sradicata, ma essa resta, in quanto totalità fallita, un orizzonte e non un fondamento. Se la società fosse unificata da un determinato contenuto ontico – determinato dall'economia, dallo spirito del popolo, dalla coerenza sistemica, o da qualsiasi altra cosa –, la totalità potrebbe essere rappresentata *direttamente* a livello concettuale. Ma siccome non è così, una totalizzazione egemonica richiede un investimento radicale – ossia un investimento che non sia determinabile *a priori* – e un impegno nei giochi di significazione che è assai diverso da una semplice apprensione concettuale. Come vedremo, la dimensione affettiva viene a giocare qui un ruolo centrale.

3. *Retorica*. C'è un dislocamento retorico ogniqualvolta un termine letterale è sostituito da uno figurato. Vorrei evidenziare soltanto un aspetto della retorica, che è assai rilevante per la nostra indagine. Cicerone, riflettendo sull'origine degli artifizi retorici[3], immaginò uno stadio primitivo della società in cui c'erano più cose da nominare delle parole a disposizione, ragion per cui fu necessario usare le stesse parole in più sensi, deviandole dal loro originario significato letterale. Dal suo punto di vista, naturalmente, questa carenza di parole era una mancanza di carattere puramente empirico. Ma immaginiamo ora che la mancanza non sia empirica, ma sia dovuta a un blocco *costitutivo* nel linguaggio, che esige sempre, quale condizione del proprio funzionamento, di nominare qualcosa che è *essenzialmente* innominabile. In questo caso il linguaggio originario non sarebbe letterale bensì figurato, poiché senza dare nomi a ciò che è innominabile non ci sarebbe linguaggio. Nella retorica classica, un termine figurato che non può essere sostituito da uno letterale era chiamato «catacresi» (così, per esempio, quando parliamo delle «*gambe* di una sedia»). Questa tesi può essere generalizzata se facciamo nostra l'idea che ogni distorsione di significato abbia il compito di esprimere qualcosa che in termini letterali semplicemente non sarebbe trasmesso. In quest'ottica, la catacresi diventa qualcosa di più di un semplice accorgimento: diventa il comune denominatore della retorica in quanto tale. Giungiamo così al punto di raccordo con le mie precedenti osservazioni sull'egemonia e sui significanti vuoti: se questi nascono dal bisogno di nominare un oggetto che è

al contempo impossibile e necessario, ossia da quel grado zero della significazione che è nondimeno la precondizione di ogni processo di significazione, l'operazione egemonica risulterà essenzialmente catacrestica. E come vedremo in effetti, la costruzione politica di un «popolo», proprio per questa ragione, è catacrestica.

Sarebbe necessario a questo punto dire molto di più sulla retorica, per svelare gli espedienti discorsivi che intervengono nella produzione del «popolo». Ma lo faremo in seguito. Soltanto un ultimo punto necessita di un chiarimento. Ho detto che in una relazione egemonica una particolare differenza assume il compito di rappresentare la totalità che la eccede. Tutto ciò conferisce una chiara e netta centralità a una precisa figura della retorica classica: la sineddoche (la parte che rappresenta il tutto). E sta anche a indicare che la sineddoche non è un artifizio retorico tra i tanti, che si aggiunge tassonomicamente ad altre figure retoriche, quali la metafora o la metonimia, ma ha una diversa funzione ontologica. Non posso qui imbarcarmi in un'analisi di questo problema, che concerne i fondamenti generali della retorica classica e travalica ampiamente gli obiettivi di questo libro. Vorrei però dire, *en passant*, che le classificazioni retoriche sono state sempre subordinate alle categorie ontologiche classiche, e che un riesame di queste non può non portare a un riesame di quelle.

Detto ciò, abbiamo in mano ciò che ci serve per avviare la nostra indagine sul populismo.

Domande e identità popolare

Va presa una prima decisione. Quale sarà l'unità minima dell'analisi che stiamo per intraprendere? Tutto ruota attorno alla risposta che daremo a tale quesito. Possiamo decidere di prendere come unità minima il gruppo come tale, nel qual caso dovremo guardare al populismo come all'ideologia o al tipo di mobilitazione di un gruppo *già* costituito – dovremo cioè guardare al populismo come all'espressione (all'epifenomeno) di una realtà sociale che è diversa da questa espressione. Oppure possiamo scorgere nel populismo una via per costituire l'unità stessa del gruppo. Se optiamo per la prima alternativa, cadremo subito in quei tranelli che ho descritto nel primo capitolo. Se scegliamo la seconda, come penso che sia il caso

di fare, dovremo accettarne invece tutte le conseguenze: il «popolo» non avrà la natura di un'espressione ideologica, ma sarà una relazione concreta tra agenti sociali. In altri termini, sarà una via per la costruzione dell'unità del gruppo. Ovviamente, non sarà l'unica. All'interno del campo sociale rimangono all'opera altre logiche, che rendono possibili tipi di identità differenti da quella populista. In ogni caso, se vogliamo afferrare la specificità di una pratica articolatoria populista, dovremo isolare unità più piccole del gruppo e individuare il tipo di unità che il populismo poi produce.

La più piccola unità da cui partiremo corrisponde alla categoria di «domanda sociale». Come ho evidenziato altrove[4], la nozione di «domanda» (*demand*) è ambigua in inglese: può indicare una richiesta, ma può anche indicare un reclamo. Questa ambiguità di significato, tuttavia, è utile per i nostri propositi, perché è nella transizione da richiesta a reclamo che individueremo una delle prime proprietà caratteristiche del populismo.

Facciamo un esempio del modo in cui domande isolate emergono, e del modo in cui danno avvio a un processo di articolazione. Questo esempio, seppure immaginario, corrisponde abbastanza bene a una situazione diffusa nei paesi del Terzo Mondo. Pensiamo a una gran massa di contadini migranti, che si stabiliscono nelle bidonvilles alla periferia di una città industriale in via di sviluppo. Si crea il problema degli alloggi, e il gruppo di persone interessate dal problema si rivolge alle autorità locali. Qui abbiamo una domanda che inizialmente è forse solo una *richiesta*. Se soddisfatta, il problema può dirsi risolto. Ma se non è così, le persone possono incominciare a osservare che i loro vicini esprimono altre richieste, ugualmente non soddisfatte – problemi con l'acqua, o di salute, o di scolarizzazione, e così via. Se la situazione resterà invariata nel tempo, si avrà allora un accumulo di domande inascoltate e una crescente incapacità del sistema istituzionale ad assorbirle in modo *differenziale* (ognuna isolata dalle altre): tra di loro si stabilirà una relazione d'*equivalenza*. E probabilmente, qualora non intervengano fattori esterni, assisteremo in quel caso al crescere del divario tra il sistema istituzionale e il popolo.

Si formerà così una frontiera interna, una dicotomizzazione dello spettro politico locale, attraverso l'emergere di una catena equivalenziale di domande insoddisfatte. Le richieste diverranno reclami. Chiameremo *domanda democratica* quella che, soddisfatta o meno,

rimane isolata[5]. Chiameremo *domanda popolare* una pluralità di domande che, attraverso la loro articolazione equivalenziale, costituiscono una più ampia soggettività sociale. Sono queste domande popolari che prendono a comporre, seppure in maniera solo abbozzata, il «popolo» come potenziale attore storico. Si tratta qui già, anche se in embrione, di una configurazione populista. Perché già siamo in presenza di due chiari requisiti del populismo: (1) la formazione di una frontiera interna antagonistica che separa il «popolo» dal potere, (2) un'articolazione equivalenziale delle domande che rende infine possibile l'emergenza del «popolo». C'è un terzo requisito che non si realizza appieno finché la mobilitazione politica non ha raggiunto un livello più alto: l'unificazione delle varie domande – la cui equivalenza fino a quel punto non è andata oltre un vago sentimento di solidarietà – in un sistema stabile di significazione.

Se continuiamo ancora per un momento a sviluppare la nostra analisi con esempi locali, possiamo afferrare subito perché queste equivalenze – senza le quali non ci può essere populismo – si possano consolidare solo a patto di fare alcuni passi ulteriori, attraverso l'allargamento delle catene equivalenziali e attraverso la loro unificazione simbolica. Prendiamo, per esempio, le sommosse del pane dell'età preindustriale descritte da George Rudé[6]. Al livello più elementare, opera la «forza dell'esempio» – che corrisponde al «contagio» delle teorie della folla – in grado di stabilire solo un'effimera equivalenza. Nel 1775, le rivolte del grano nella regione di Parigi,

> lungi dall'essere un'eruzione simultanea, accesa da un centro di controllo, furono una sequenza di esplosioni minori, causate non solo dall'iniziativa locale ma anche dalla forza dell'esempio. [...] A Magny, per esempio, si disse che il popolo era stato 'eccitato dalla rivolta di Pontoise' (a 25 chilometri di distanza); a Villemomble, a sud di Gonesse, si disse, a sostegno dell'abbassamento dei prezzi richiesto dai compratori, che 'a Parigi il prezzo del pane era stato fissato a 2 soldi e a Gonesse il prezzo della farina era di 12 franchi'; e si potrebbero citare altri casi del genere[7].

L'insuccesso di queste prime rivolte, rispetto a quelle che avranno luogo durante la rivoluzione, si spiega col fatto che, da un lato, le loro catene equivalenziali non si estesero sino a comprendere le domande di altri settori sociali e, dall'altro, non venne elaborato alcun discorso nazionale anti-*status quo* in cui i contadini potessero

iscrivere le loro domande come un ulteriore anello della catena equivalenziale. Rudé è piuttosto esplicito:

> [Il loro fallimento] fu dovuto all'isolamento dei primi rivoltosi, che dovettero confrontarsi [...] con l'opposizione combinata di esercito, governo, Chiesa, borghesia urbana e contadini proprietari. [...] Neanche in questo caso – e ciò è della massima importanza – le nuove idee di «libertà», sovranità popolare e diritti dell'uomo, che in seguito avrebbero allineato le classi medie e quelle basse contro un nemico comune, presero a circolare tra i poveri delle città e delle campagne. [...] L'unico bersaglio erano i contadini prosperosi, i mercanti di grano, i mugnai o i fornai. [...] Non se ne parlava proprio di rovesciare il governo o l'ordine costituito, di avanzare nuove soluzioni, o di provare a raddrizzare i torti con un'azione politica. Queste furono le rivolte del pane nel Settecento. Movimenti analoghi riaffioreranno nel corso della rivoluzione, ma non avranno quasi mai lo stesso grado di spontaneità e di innocenza politica[8].

Qui gli aspetti interessanti sono due. Da un lato, più la catena equivalenziale sarà estesa, più sarà varia la natura dei legami che entrano a far parte della sua composizione: «La folla può rivoltarsi perché è affamata o teme di diventarlo, perché esprime gravi lagnanze sociali, perché ha aspirazioni riformiste o millenariste, o perché vuole distruggere un nemico o acclamare un 'eroe'; ma di rado lo fa per una sola di queste ragioni»[9]. Dall'altro, qualora il confronto non sia solo episodico, le forze coinvolte nella sommossa dovranno attribuire ad *alcuni* componenti della catena equivalenziale un ruolo privilegiato di ancoraggio, grazie al quale i rivoltosi si possano distinguere da tutti gli altri. In quest'ottica, Rudé elabora la distinzione tra motivi dichiarati di una rivolta e «motivi soggiacenti, miti e credenze tradizionali – ciò che gli psicologi delle masse e gli scienziati sociali hanno battezzato credenze 'fondamentali' o 'generalizzate' – che svolsero un ruolo non marginale in queste rivolte»[10]. Rudé parla della tendenza al «livellamento», dell'avversione per l'innovazione e dell'identificazione della «giustizia» col re inteso come un protettore o un «padre» del popolo, nonché di un complesso di ricorrenti motivi religiosi o millenaristici. Tutti questi «motivi» paiono obbedire allo stesso disegno: svolgono cioè tutti un ruolo diverso da quello che svolgono i concreti contenuti materiali delle domande in questione – se fosse altrimenti, del resto, essi non potrebbero fon-

dare o dare consistenza a tali domande. Riguardo al livellamento, Rudé osserva per esempio:

> Esiste il tradizionale «istinto al livellamento» [...] che spinge il povero a ricercare un minimo di giustizia sociale a spese dei ricchi, *les grands*, e di coloro che occupano posizioni autorevoli, a prescindere che siano ufficiali di governo, signori feudali, capitalisti, o leader rivoluzionari della classe media. È questo il terreno comune su cui, al di là degli slogan delle diverse parti, il militante *sans-culotte* incontra il rivoltoso della Chiesa e del re, o il contadino a caccia del suo millennio. [...] L'istinto al livellamento della massa può essere subito messo al servizio tanto di una causa radicale tanto di una causa contraria[11].

Gli altri esempi che Rudé cita sono altrettanto eloquenti: durante la sommossa di Gordon, le folle attaccarono i cattolici *ricchi* anziché i cattolici in generale; durante la Rivoluzione napoletana del 1799, la gente di Napoli attaccò i giacobini non solo perché erano alleati degli atei francesi, ma soprattutto perché andavano in giro in carrozza; e durante la Vandea, se i contadini si ribellarono ai rivoluzionari parigini, fu perché odiavano i ricchi cittadini più dei latifondisti locali. La conclusione è inequivocabile: se lo stesso «istinto al livellamento» si ritrova all'opera nei casi e contesti sociali più diversificati, ciò significa che esso non ha un suo proprio e specifico contenuto sociale. E ciò significa a ruota che le immagini, le parole e tutto il resto con cui questo istinto viene identificato, e che danno a questi contenuti concreti un senso di continuità temporale, funzionano proprio come ciò che ho chiamato prima i *significanti vuoti*.

Il che ci fornisce un buon punto di partenza per accostarci al populismo. Tutte e tre le dimensioni strutturali necessarie per elaborare il concetto di populismo sono contenute *in nuce* negli esempi cui ho fatto appena cenno: l'unificazione di una pluralità di domande in una catena equivalenziale; la costituzione di una frontiera interna che separi la società in due campi; il consolidamento della catena equivalenziale tramite la costruzione di un'identità popolare che è qualcosa di qualitativamente superiore a una semplice sommatoria degli anelli equivalenziali. Il resto di questo capitolo sarà dedicato all'analisi di queste tre dimensioni. Il concetto di populismo cui giungeremo al termine di questa indagine sarà comunque provvisorio, poiché basato su due assunti semplificati – comunque necessari

dal punto di vista euristico. Questi due assunti saranno poi eliminati nel quinto capitolo. Solo allora saremo in grado di presentare un concetto di populismo pienamente sviluppato.

Le avventure dell'equivalenza

Passando ora dalle sommosse locali al populismo, dobbiamo per forza ampliare la dimensione della nostra analisi. Il populismo, nelle sue forme classiche, presuppone un'ampia comunità, che consenta alle logiche equivalenziali di estendersi a gruppi sociali nuovi e più eterogenei. Un ampliamento, questo, che permette di gettare luce su alcune proprietà delle logiche equivalenziali che le mobilitazioni più ristrette tendono a nascondere.

Torniamo alla distinzione di prima tra domande democratiche e domande popolari. Già sappiamo qualcosa su queste ultime: presuppongono, per la loro costituzione, l'equivalenza di una pluralità di domande. Sulle domande democratiche, invece, abbiamo detto assai poco: l'unica cosa che sappiamo è che rimangono isolate. Ma isolate rispetto a che cosa? Solo rispetto al processo equivalenziale. Non si tratta, però, di un isolamento monadico, poiché già sappiamo che se una domanda non entra in un rapporto equivalenziale con le altre domande, è perché essa è stata *soddisfatta* (nel quinto capitolo analizzerò un diverso tipo di isolamento, che ha a che fare con lo statuto dei significanti fluttuanti). Ora, una domanda soddisfatta non rimane una domanda isolata; è iscritta in una totalità istituzionale/differenziale. Così, abbiamo due possibili strade per la costruzione del sociale: o attraverso l'affermazione di tante particolarità – che sono, nel nostro caso, domande particolari –, i cui unici legami tra loro sono di natura differenziale (come abbiamo visto: nessun termine positivo, solo differenze); o attraverso un parziale venir meno della particolarità, alla luce di un'accentuazione di ciò che tutte le particolarità condividono in maniera equivalenziale. La seconda strada è quella che porta a tracciare una frontiera antagonistica, cosa che la prima non fa. Ho chiamato la prima modalità di costruzione del sociale «logica della differenza», e la seconda «logica dell'equivalenza». Di primo acchito, si sarebbe subito tentati di dire che un requisito indispensabile per l'emergere del populismo sia l'espansione della logica equivalenziale a spese della logica differenziale. Il

che, per certi versi, è anche vero. Ma la faccenda non è così semplice, perché in quel caso dovremmo presupporre che equivalenza e differenza stiano tra loro solo in un rapporto a somma-zero di esclusione reciproca. Mentre le cose sono assai più complesse.

A questo punto, dobbiamo tornare alla nostra analisi della totalizzazione discorsiva. Abbiamo visto che non c'è totalizzazione senza esclusione, e che tale esclusione presuppone la spaccatura di ogni identità tra la propria natura differenziale, che la collega/separa dalle altre identità, e il proprio legame equivalenziale con le altre, in rapporto con l'elemento escluso. La totalizzazione parziale che il collegamento egemonico riesce a creare non elimina questa spaccatura, ma al contrario deve operare sullo sfondo delle possibilità strutturali che ne derivano. Così, differenza ed equivalenza devono in qualche modo rispecchiarsi l'una nell'altra. Ma come? Proporrò due esempi opposti, per trarne una conclusione teorica.

Una società che scorge nel *Welfare State* il suo orizzonte ultimo è una società in cui solo la logica differenziale può essere accettata per la costruzione del sociale. In questa società, intesa come un sistema continuamente in crescita, ogni bisogno sociale viene soddisfatto in maniera differenziale e mancano i presupposti per la creazione di una frontiera interna. Siccome è incapace di differenziare se stessa da qualcos'altro, questa società non può mai totalizzarsi completamente, non può creare un «popolo». Ciò che in realtà accade, tuttavia, è che gli ostacoli che intralciano lo sviluppo di questa società – quali l'ingordigia dell'imprenditoria, gli interessi privati, e via dicendo – costringono poi i loro sostenitori a identificare comunque dei nemici e a reintrodurre così un discorso di divisione sociale basato su logiche equivalenziali. In tal modo, emergono soggetti collettivi che si saldano attorno alla difesa del *Welfare State*. Lo stesso dicasi del neoliberalismo, che si propone come una panacea per una società senza strappi interni, con la sola differenza che in questo caso il trucco è realizzato dal mercato, non dallo Stato. Il risultato è identico: a un certo punto Margaret Thatcher trovò degli «ostacoli», cominciò a denunciare i parassiti della previdenza sociale (e tanti altri) e finì col tenere uno dei discorsi di divisione sociale più aggressivi nella storia recente del Regno Unito.

Dal punto di vista delle logiche equivalenziali, la situazione non è che cambi molto. Le equivalenze possono indebolire ma non addomesticare le differenze. Per prima cosa, è chiaro che le equivalenze *non puntano* a eliminare le differenze. Nel nostro esempio iniziale, è perché una serie di particolari domande sociali erano frustrate che si poté fissarne l'equivalenza – se la particolarità delle domande scomparisse, non ci sarebbe alcuna base per l'equivalenza. Così, la differenza continua a operare all'interno dell'equivalenza, come sua base e in un rapporto di tensione con essa. Nel corso della Rivoluzione francese, specialmente durante il periodo giacobino, il «popolo», come sappiamo, fu un costrutto equivalenziale, e l'intera dinamica politica di quel periodo è inintelligibile se non vi scorgiamo la tensione tra l'universalità della catena equivalenziale e la particolarità delle domande che ne componevano i diversi anelli. Prendiamo le domande dei lavoratori all'interno di questa catena[12]. L'intero periodo rivoluzionario fu caratterizzato dalla tensione – una tra le tante – tra le domande dei lavoratori e il discorso equivalenziale di una radicale democrazia popolare. Da un lato, le domande dei lavoratori, che appartenevano al campo rivoluzionario, si riflettevano contraddittoriamente nel discorso rivoluzionario ufficiale, che non poteva certo ignorarle: ciò condusse a un movimento zigzagante di parziale riconoscimento e di parziale repressione. Dall'altro, ci furono esitazioni anche nel campo dei lavoratori. Quando i *sans-culottes* – con Jacques-René Hébert e i suoi accoliti – presero il controllo della Comune di Parigi, ci fu un riconoscimento politico di buona parte delle domande sociali avanzate dai lavoratori; ma con la caduta dei *sans-culottes*, nell'aprile del 1794, e la chiusura delle loro «società popolari», ci fu poi uno sbandamento tra le neonate organizzazioni dei lavoratori. Poco dopo, quello stesso anno, i movimenti di protesta operaia riemersero, in seguito alla pubblicazione della legge del cosiddetto «maximum generale» che fissava i nuovi saggi salariali a Parigi; e tutto ciò fu determinante per la caduta di Robespierre e della Comune, i cui consiglieri vennero condotti al patibolo circondati da folle ostili di lavoratori che gridavano «Foutu maximum!». Ma in seguito i nuovi governanti lasciarono fare alle leggi del mercato, il che condusse infine a una rapida inflazione e svalutazione degli stipendi. A questo punto, nel bel mezzo di una crisi occupazionale, la protesta sociale assunse l'aspetto delle più convenzionali rivolte per il pane. Ora, che cosa ci mostra questa storia complicata? Che la tensione equivalenza/differenza non venne mai meno durante il periodo rivoluzionario. Chi controllava lo Stato non si piegò mai del tutto alle domande dei lavoratori, ma nemmeno poté ignorarle; e i la-

voratori, dal canto loro, non poterono permettersi di autonomizzarsi a tal punto da uscire dal campo rivoluzionario. Non si trattava comunque ancora, in quel momento storico, di scrivere un nuovo capitolo della lotta di classe, come ha sostenuto Daniel Guérin in un libro ormai screditato[13].

Dove ci conduce tutto ciò? Ho mostrato come l'equivalenza e la differenza siano di per sé incompatibili; nondimeno, esse si esigono a vicenda come condizioni necessarie per la costruzione del sociale. Il sociale non è nulla se non il luogo di questa tensione irriducibile. E il populismo? Se non è possibile una separazione netta tra le due logiche, perché possiamo dire che il populismo tende a privilegiare il momento equivalenziale? E soprattutto che cosa significa «privilegiare» in questo contesto? Esaminiamo con cura la questione. Ciò che ho detto circa la totalizzazione, l'egemonia e i significanti vuoti ci fornisce gli indizi utili a risolvere l'enigma. Da un lato, ogni identità sociale (cioè discorsiva) si costituisce nel punto di incontro tra differenza ed equivalenza – così come le identità linguistiche sono la sede sia di relazioni sintagmatiche (combinazione) sia di relazioni paradigmatiche (sostituzione). Dall'altro, però, il sociale non è mai uniforme né regolare, poiché, come visto, la totalizzazione esige che un elemento differenziale giunga a rappresentare un intero impossibile. (I simboli di Solidarność, per esempio, non rimasero le domande particolari di un gruppo di lavoratori a Danzica, ma finirono per significare un campo popolare ben più ampio, schierato contro un regime oppressivo.) Così, una certa identità è prescelta dall'intero campo delle differenze, per incarnare questa funzione totalizzante. Ecco allora – per rispondere alla domanda precedente – che cosa significa «privilegiare». Ripristinando una vecchia categoria fenomenologica, potremmo dire che questa funzione consiste nel porre *l'orizzonte* del sociale, il limite di ciò che è rappresentabile al suo interno (abbiamo già parlato del rapporto tra il limite e la totalità).

La differenza tra una totalizzazione istituzionalista e una totalizzazione populista va cercata al livello di quei significanti privilegiati, egemonici che strutturano, come punti nodali, l'insieme di una formazione discorsiva. Differenza ed equivalenza sono presenti in entrambi i casi, ma un discorso istituzionalista si sforza di far coincidere i limiti della formazione discorsiva coi limiti della comunità: il principio universale della «differenzialità» diventa l'equivalenza dominante all'interno di uno spazio comunitario omogeneo. (Si pensi

ad esempio all'«una nazione» di Benjamin Disraeli.) Mentre accade l'opposto col populismo: una frontiera di esclusione divide la società in due campi. Il «popolo», in questo caso, è qualcosa di meno della totalità dei membri di una comunità: è una componente parziale, che ciononostante aspira a essere considerata l'unica totalità legittima. La terminologia tradizionale – che è passata nel linguaggio comune – precisa questa differenza: il popolo può essere concepito come *populus*, il corpo di tutti i cittadini, oppure come *plebs*, i sottoprivilegiati. Perfino questa distinzione, però, non afferra esattamente il punto. Essa, infatti, può facilmente apparire come una distinzione giuridica, e in tal caso si ridurrebbe a una distinzione fatta all'interno di uno spazio omogeneo, che dà legittimazione universale a tutte le sue parti componenti – ciò significa che la relazione tra i suoi due termini non sarebbe mai antagonistica. Per ottenere il «popolo» del populismo, abbiamo bisogno di qualcosa di più: abbiamo bisogno di una *plebs* che reclami di essere l'unico *populus* legittimo – abbiamo bisogno di una parzialità che pretenda di fungere da totalità della comunità. («Tutti i poteri ai Soviet», o enunciati equivalenti in altre formazioni discorsive, è un esempio perfetto di rivendicazione populista.) Nel caso di un discorso istituzionalista, abbiamo visto che il principio di differenzialità reclama di essere l'unico equivalente legittimo: tutte le differenze sono considerate egualmente valide all'interno di una totalità più ampia. Nel caso del populismo, invece, questa simmetria è rotta: c'è una parte che si identifica col tutto.

Ed ecco allora, come già abbiamo segnalato, che una radicale esclusione ha luogo *all'interno* dello spazio comunitario. Nel primo caso, il principio di differenzialità è l'unica equivalenza dominante; nel secondo caso, ciò non basta: il rifiuto di un potere, realmente attivo all'interno di una comunità, richiede l'identificazione di tutti gli anelli della catena popolare con un principio identitario che cristallizzi tutte le differenti domande attorno a un denominatore comune, che esige ovviamente un'*espressione simbolica positiva*. Questo è il passaggio da quelle che abbiamo definito *domande democratiche* alle *domande popolari*. Le prime si possono soddisfare con l'espansione di una formazione egemonica. Le seconde rappresentano una sfida secca alla formazione egemonica. In Messico, durante il periodo di egemonia del Partido revolucionario institucional (PRI), il linguaggio politico convenzionale era solito distinguere tra le domande puntuali che il sistema poteva assorbire in modo *trasformistico*

(per usare un termine gramsciano) e ciò che era chiamato invece *el paquete*: un ampio insieme di domande simultanee, presentate come un intero unificato. Era solo con queste ultime che il regime non era pronto a negoziare. Solitamente andavano incontro a una spietata repressione.

A questo punto, possiamo tornare un momento a Freud. La sua idea di un gruppo che mediante l'organizzazione ha assunto le funzioni dell'individuo, e ha eliminato così la necessità di un capo, corrisponde, quasi punto per punto, a una società interamente governata da quella che ho chiamato la «logica della differenza». Sappiamo che una simile società è impossibile e, come ho detto prima, penso che ci siano buoni motivi per credere che anche Freud si sia reso conto di trovarsi di fronte a un concetto limite, più che di fronte a un'opzione concreta. Ma il suo rovescio, un gruppo duraturo il cui *unico* legame libidico sia l'amore per il capo, è parimenti impossibile. La dimensione delle particolarità differenziali – che continuano a operare sotto i rapporti equivalenziali – sarebbe qui cancellata, e l'equivalenza collasserebbe in una semplice identità. E, in tal caso, non esisterebbe alcun gruppo. Mi sembra che Freud sia passato troppo rapidamente dall'indicare l'amore per il capo come condizione di un *consolidamento* del legame sociale all'affermare che questa fosse l'*origine* stessa di quel legame. Gli unici esempi da lui offerti di gruppi basati *solo* sull'amore per il capo si riferiscono a situazioni alquanto effimere, come il contagio isterico in un gruppo di ragazze perché una di loro ha ricevuto una lettera spiacevole dall'amato; oppure un gruppo di fanciulle innamorate tutte di un cantante o di un pianista – l'identificazione, in questi casi, sembra in realtà un modo per sormontare l'invidia o la gelosia. Ogniqualvolta ci soffermiamo invece sugli altri gruppi che Freud prende in esame, questa spiegazione si rivela palesemente insufficiente. I soldati non si arruolano nell'esercito perché nutrono tutti un amore per il comandante in capo (senza con ciò dimenticare che questo amore sarà importante, in seguito, per consolidare l'unità del gruppo). Se integriamo però tutto ciò con le osservazioni dello stesso Freud su un differente «gradino all'interno dell'Io», che ho discusso in precedenza, ci ritroviamo in mano un quadro abbastanza diverso, che somiglia davvero, per più versi, alla nostra analisi dell'imprescindibile articolazione tra l'equivalenza e la differenza.

Abbiamo così fatto un passo in avanti, ma uno soltanto, in direzione del populismo. Sappiamo ora che il populismo esige una divisione dicotomica della società in due fronti, uno dei quali presenta se stesso come parte per il tutto; che questa divisione comporta una divisione antagonistica del campo sociale; e che il fronte popolare presuppone, come condizione della sua costituzione, la costruzione di un'identità globale a partire dall'equivalenza di una pluralità di domande sociali. Il significato esatto di queste scoperte rimane, tuttavia, abbastanza impreciso finché non capiamo meglio che cosa sia una frontiera antagonistica all'interno di una formazione discorsiva, e che cosa sia quella singolare articolazione di equivalenza e differenza che chiamiamo «identità popolare». Cerchiamo dunque di capirlo subito.

Antagonismo, differenza e rappresentazione

Che cosa richiede la nostra nozione di frontiera antagonistica per soddisfare appieno il ruolo che le abbiamo assegnato, quello di scandire la società in due fronti irriducibili, strutturati attorno a due catene equivalenziali incompatibili? Chiaramente, non possiamo spostarci da un fronte all'altro in base a una qualche continuità differenziale[14]. Se, in base alla logica interna di un certo fronte, siamo in grado di arrivare all'altro fronte, allora abbiamo a che fare con una relazione differenziale, e lo iato che separa i due fronti non è poi così radicale. Come recita il detto di Lacan, «non c'è rapporto sessuale»: il che non vuol dire ovviamente che le persone non abbiano rapporti sessuali, ma che i due estremi di tale rapporto non possono essere sussunti sotto una singola formula di sessuazione[15]. Lo stesso accade con l'antagonismo: lo iato, o il momento antagonistico in quanto tale, elude ogni apprensione concettuale. Supponiamo di far nostra una spiegazione storica di questo tipo: (1) nel mercato globale, una crescita della domanda di grano ne fa salire il prezzo; (2) i produttori di grano del paese X ricevono un incentivo per aumentarne la produzione; (3) la conseguenza è che iniziano a occupare nuovi terreni, e per far ciò devono espropriare le locali comunità agricole; (4) i contadini non hanno alternative se non quella di resistere all'espropriazione, e così via. C'è chiaramente uno iato in questa spiegazione: i primi tre punti si susseguono naturalmente, come se facessero parte di una sequenza logica, mentre il quarto è di na-

tura del tutto diversa: bisogna appellarsi al nostro senso comune, oppure alla nostra conoscenza del «genere umano», per aggiungere alla sequenza un anello che la spiegazione oggettiva è incapace di fornire. Abbiamo così un discorso che *incorpora* questo anello, eppure tale incorporazione non ha luogo grazie a una apprensione concettuale.

Non è difficile intuire il significato di questo iato concettuale. Se fossimo in grado di ricostruire l'intera serie di eventi attraverso significati puramente concettuali, la frattura antagonistica non sarebbe costitutiva. Il momento conflittuale sarebbe l'espressione epifenomenica di un processo soggiacente e pienamente razionale – come succede con l'astuzia della ragione hegeliana. Tra il modo in cui il popolo «vive» i suoi rapporti antagonistici e il loro «vero significato» ci sarebbe un intervallo incolmabile. Questa è la ragione per cui la «contraddizione», nel suo senso dialettico, è del tutto incapace di afferrare ciò che è in gioco nell'analisi sociale. B può essere, dialetticamente, la negazione di A, ma io posso spostarmi da A a B solo grazie allo sviluppo di qualcosa che è già contenuto, dall'inizio, in A. E quando A e B sono *aufgehoben* in C, possiamo constatare ancor più chiaramente come la contraddizione sia parte della sequenza dialettica, sequenza che è, da cima a fondo, concettualmente padroneggiabile. Se, al contrario, l'antagonismo è davvero costitutivo, la forza antagonistica esibisce un'esteriorità che si può certo oltrepassare, ma non si può comunque ricucire dialetticamente.

Si potrebbe magari affermare che ciò accade soltanto perché abbiamo identificato l'oggettività con ciò che è concettualmente padroneggiabile in un intero logicamente coerente, mentre su altri terreni di oggettività, per esempio sul terreno delle distinzioni semiologiche, non varrebbero le stesse obiezioni. Le differenze di Saussure, infatti, non presuppongono connessioni logiche tra loro. Ciò è senz'altro vero. Ma è comunque irrilevante per la questione che stiamo affrontando. La questione, qui, non è l'universalità del terreno *logico*, ma dell'oggettività in quanto tale. Le differenze di Saussure presuppongono del resto uno spazio continuo al cui interno sono già costituite. L'idea di antagonismo costitutivo, di frontiera radicale, implica viceversa uno spazio *fratturato*. Dobbiamo dunque prendere in esame le varie dimensioni di questa frattura e cercare di afferrarne gli effetti sull'emergenza delle identità popolari.

Dapprima ci occuperemo solo delle dimensioni che sono inerenti alla frattura in quanto tale, dopo di che ci occuperemo della costruzione discorsiva del «popolo». Torniamo alla nostra scena originaria: la frustrazione di una serie di domande sociali rende possibile il passaggio da domande democratiche isolate a domande popolari equivalenziali. Una prima dimensione della frattura è che, alla sua radice, c'è sempre l'esperienza di una *mancanza*, di un *gap* che emerge nell'armoniosa continuità del sociale. C'è una pienezza della comunità che viene a mancare. E la costruzione del «popolo» sarà proprio il tentativo di dare un nome a questa pienezza assente. Senza questa frattura nell'ordine sociale – per quanto minima all'inizio – non sarebbe possibile l'antagonismo, o la frontiera, o il «popolo». Questa esperienza iniziale non è però solo l'esperienza di una mancanza. La mancanza, come abbiamo visto, è riconducibile a una domanda che non è stata ascoltata[16]. Il che ci porta dritti a un potere che non ha prestato orecchio ad alcune domande. Una domanda è sempre rivolta a qualcuno. Così, sin da subito, ci troviamo di fronte a una divisione dicotomica tra talune domande sociali insoddisfatte e un potere indifferente. A questo punto, cominciamo a capire perché la *plebs* veda se stessa come *populus*, come parte per il tutto: dato che la pienezza della comunità non è che il risvolto immaginario di una situazione vissuta come un *essere manchevole*, coloro che ne sono responsabili non potranno essere visti come una parte legittima della comunità. La rottura con loro sarà radicale.

Con ciò, giungiamo alla seconda dimensione. Come visto, il passaggio dalle domande democratiche a quelle popolari presuppone una pluralità di posizioni soggettive: le domande, inizialmente isolate, emergono in punti diversi del tessuto sociale e la transizione a una soggettività popolare sarà data dallo stabilirsi di un rapporto equivalenziale tra loro. Queste battaglie popolari ci mettono però a confronto con un nuovo problema, che prima, quando parlavamo di precise domande democratiche, non abbiamo affrontato. Il significato di queste domande è determinato in larga misura dalle loro posizioni differenziali dentro la cornice simbolica della società, ed è solo la loro frustrazione che ce le mostra sotto una nuova luce. Ma se la serie di domande insoddisfatte si allunga oltre una certa misura, sarà la stessa cornice simbolica a traballare e a disintegrarsi. In questo caso, le domande popolari verranno sorrette sempre meno dalla cornice differenziale pre-esistente e dovranno, a quel punto, costruirsene una nuova. Per la stessa ragione, anche l'identità del ne-

mico dipenderà sempre più da un processo di costruzione politica. Posso essere relativamente certo di chi sia il mio nemico quando, in lotte circoscritte, sto combattendo contro un consiglio comunale, o i responsabili della salute pubblica, o le autorità universitarie. Ma una lotta popolare implica l'equivalenza di tutte queste lotte parziali, e in un caso simile il nemico globale diventa assai meno facile da identificare. La conseguenza è che le frontiere politiche interne diventano indefinite e le equivalenze che intervengono nella loro definizione cominciano a operare in più direzioni.

Le dimensioni reali del problema si afferrano meglio se teniamo a mente quanto segue. Come visto, nessun contenuto particolare porta scritto, nella sua specificità ontica, l'effettivo significato che esso assume dentro una formazione discorsiva – tutto dipenderà dal sistema di articolazioni differenziali ed equivalenziali in cui risulterà situato. Un significante come «operaio», per esempio, in talune configurazioni discorsive può esaurirsi in un significato particolaristico e settoriale; mentre in altri discorsi – quello peronista magari – può diventare il nome per antonomasia del «popolo». Ciò che va sottolineato è che questa mobilità implica anche un'altra possibilità, che è di cruciale importanza per comprendere in che modo operano le variazioni populiste. Sappiamo, dalle analisi precedenti, che il populismo prevede la divisione della scena sociale in due fronti. Questa divisione presuppone (come vedremo più dettagliatamente in seguito) la presenza di alcuni significanti privilegiati, che condensano in sé il significato di un intero fronte antagonistico (il regime, l'oligarchia, i gruppi dominanti, e così via, per quanto riguarda i nemici; il popolo, la nazione, la maggioranza silenziosa, e così via, per quanto riguarda gli oppressi; tali significanti acquistano questa funzione articolativa in linea, ovviamente, con la storia contestuale). In questo processo di condensazione, tuttavia, vanno distinti due aspetti: il ruolo *ontologico* svolto dalla costruzione discorsiva della divisione sociale e il contenuto *ontico* che, in certe circostanze, viene a giocare quel ruolo. La cosa importante è che, in alcune fasi, il contenuto ontico può esaurire la sua capacità di ricoprire quel ruolo, mentre il bisogno di quel ruolo resta inalterato; e che – data la relazione indefinita tra il contenuto ontico e la funzione ontologica – la stessa funzione può essere assolta da significanti di segno politico diametralmente opposto. Ecco perché tra un populismo di sinistra e un populismo di destra esiste sempre una zona grigia che può essere attraversata, ed è stata attraversata, in entrambe le direzioni.

Facciamo un esempio. Per tradizione c'è sempre stato in Francia un voto di protesta a sinistra, convogliato perlopiù nel Partito comunista, che ricopriva quella che Georges Lavau ha definito una «funzione tribunizia»[17]: era la voce di chi era escluso dal sistema. Si trattava di un chiaro sforzo di creare e mantenere in vita un *peuple de gauche* (popolo di sinistra), basato sulla costruzione di una frontiera politica. Col collasso del comunismo e la formazione di un Centro in cui il Partito socialista e i suoi alleati non sembravano molto diversi dai Gaullisti, la divisione tra destra e sinistra si è fatta sempre più confusa e indistinta. Tuttavia, è rimasto il bisogno di un voto di protesta radicale e, non appena i significanti della sinistra hanno abbandonato il fronte della divisione sociale, questo è stato occupato dai significanti della destra. Il bisogno ontologico di esprimere la divisione sociale è stato più forte dell'attaccamento ontico alla discorsività della sinistra che, in ogni caso, non ha nemmeno tentato di proseguire su quella strada. Il che si è tradotto in un consistente spostamento di voti dal Partito comunista al Fronte nazionale. Come Yves Mény e Yves Surel hanno osservato:

> Nel caso del *Front National* francese molte ricerche hanno dimostrato che i passaggi di voti a favore del partito di estrema destra seguivano logiche profondamente atipiche. Così le nozioni di 'sinistro-lepenismo' o di 'operaismo-lepenismo' si basano entrambe sulla constatazione che una parte non trascurabile dei voti in favore del *Front National* proviene da elettori che appartenevano in passato all'elettorato della sinistra tradizionale e soprattutto del Partito comunista[18].

Penso che la ricomparsa odierna della destra in Europa occidentale si possa spiegare in buona misura così[19].

Dato che sto parlando di populismo, ho presentato questa asimmetria tra la funzione ontologica e il suo adempimento ontico riferendomi a discorsi di cambiamento radicale, ma la stessa asimmetria si ritrova anche in altre configurazioni discorsive. Come ho detto altrove[20], quando il popolo si confronta con una radicale *anomia*, il bisogno di un *qualche tipo* d'ordine si fa più impellente di ogni ordine ontico in vigore. L'universo hobbesiano è una versione estrema di questa smagliatura: giacché la società è posta di fronte a una situa-

zione di *totale* disordine (lo stato di natura), qualunque cosa faccia il Leviatano è legittima – a prescindere dal contenuto delle sue azioni – finché ne consegue l'ordine.

C'è un'ultima dimensione di cui occorre tener conto, nella costruzione delle frontiere politiche. Riguarda la tensione che abbiamo individuato tra la differenza e l'equivalenza all'interno di un complesso di domande che sono diventate «popolari» grazie alla loro articolazione. Per ogni domanda democratica, l'iscrizione all'interno di una catena equivalenziale è una situazione al contempo favorevole e sfavorevole. Da un lato, quest'iscrizione dà senza dubbio alla domanda una corporeità che altrimenti non avrebbe; la domanda cessa di essere un evento effimero, transitorio, per entrare a far parte di ciò che Gramsci definiva una «guerra di posizione»: un insieme discorsivo/istituzionale che le garantirà una sopravvivenza a lungo termine. Dall'altro, il «popolo» (la catena equivalenziale) ha le sue leggi strategiche di movimento, e nulla garantisce che esse non portino infine a sacrificare o a compromettere gravemente le richieste contenute in alcune singole domande democratiche. Questa possibilità è resa ancora più concreta dal fatto che ciascuna di queste domande è collegata alle altre *solo* dalla catena equivalenziale, che è frutto di una costruzione discorsiva contingente, e non di una convergenza imposta aprioristicamente. Le domande democratiche sono così, nei loro mutui rapporti, come i porcospini di Schopenhauer ai quali fa cenno Freud[21]: se sono troppo distanti, hanno freddo; se si avvicinano troppo per scaldarsi, si pungono con gli aculei. E non basta. Il terreno su cui questa non semplice alternanza di freddo e di caldo ha luogo – cioè il «popolo» – non è una scena neutrale, che funge da punto di smistamento per le domande individuali, poiché spesso si trasforma in un'ipostasi che comincia ad avanzare domande proprie. Torneremo ancora su alcune possibili variazioni politiche di questo gioco senza fine tra articolazioni differenziali e articolazioni equivalenziali. Vorrei però citarne subito almeno una, che è una possibilità concreta, anche se estrema, poiché implica la dissoluzione del «popolo» e l'assorbimento di ciascuna delle domande individuali, alla stregua di pure differenzialità, entro un sistema dominante, che produce a ruota una dissoluzione dei suoi legami equivalenziali con le altre domande. In effetti, come vedremo, il destino del populismo è strettamente legato al destino della frontiera politica: se questa collassa, il «popolo» si disintegra come attore storico.

Prenderò spunto qui dall'analisi della disintegrazione del cartismo inglese effettuata da Gareth Stedman Jones in un saggio, un tempo controcorrente, oggi ritenuto un classico[22]. Il suo punto di partenza è la critica dell'interpretazione corrente del cartismo come un movimento *sociale* che semplicemente reagisce alle novità introdotte dalla rivoluzione industriale. Ciò che una simile interpretazione del cartismo non prende affatto in considerazione, dice Stedman Jones, è il suo specifico discorso (il suo linguaggio, nei termini di Stedman Jones), che lo situa nella corrente più vasta del radicalismo inglese. Questa corrente, le cui radici affondano nella lotta settecentesca dei *tories* contro l'oligarchia *whig*, mutò radicalmente rotta al tempo della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche. Il suo *Leitmotiv* consisteva nello scorgere la causa dei mali della società non in qualcosa di inerente al sistema economico, ma in qualcosa di diverso, ossia nell'abuso di potere da parte dei gruppi parassitari che avevano in mano il potere politico – la «vecchia corruzione», per dirla con Cobbett. «Se si volle socializzare la terra, se si volle estinguere il debito nazionale e se si volle abolire il controllo monopolistico delle banche sull'erogazione di denaro, fu perché tutte queste forme di proprietà avevano in comune la caratteristica di non essere frutto di lavoro e fatica. Fu per questa ragione che l'aspetto più criticato della classe di governo fu la sua pigrizia, il suo parassitismo»[23]. Essendo questo il discorso dominante che divideva allora la società in due fronti, le domande dei lavoratori potevano rappresentare solo un anello in più di questa catena equivalenziale – anche se la sequenza degli eventi avrebbe conferito loro una centralità sempre maggiore. Ad ogni modo, ciò che fu tipico di questo discorso è che non si trattava di un discorso *settoriale* della classe operaia, bensì di un discorso *popolare* rivolto, in linea di principio, a tutti i produttori contro gli «scansafatiche». «La distinzione primaria non era quella tra la classe di governo e la classe degli sfruttati in senso economico, ma piuttosto quella tra i beneficiari e le vittime della corruzione e del monopolio del potere politico. La contrapposizione fu in primo luogo morale e politica, e la linea divisoria poteva correre tra classi diverse oppure all'interno della stessa classe»[24]. Gli spunti principali nel denunciare il nemico erano il consolidamento del potere dei proprietari terrieri a partire dall'occupazione normanna, seguita dalla perdita del suffragio nel medioevo, e coronata dalla scomparsa dei monasteri e dalle *enclosures* settecentesche; la crescita del

debito nazionale durante le guerre francesi; e altro ancora. Anche se dopo il 1832 ci fu, come segnala Stedman Jones, una crescente identificazione del «popolo» con le classi operaie, e perfino un'estensione dell'accusa di «vecchia corruzione» ai capitalisti stessi, né il carattere politico-morale della denuncia né l'augurio di riconquistare alla causa le classi medie furono mai messi da parte.

In questa saga ci furono due momenti di cruciale importanza, dal punto di vista teorico che qui ci interessa. Il primo fu l'ondata di riforme amministrative negli anni Trenta dell'Ottocento, volte a centralizzare il potere. In breve tempo, una trafila di misure indebolì tutte le strutture di potere locali, ereditate dal Settecento. Questa centralizzazione autoritaria suscitò una reazione violenta e il discorso anti-statalista del cartismo sembrò l'ideale per galvanizzare e per amalgamare la protesta sociale. Il che però non accadde, giacché la frattura nel fronte popolare dopo il 1832 era diventata ormai insanabile. La borghesia preferì cercare alternative all'interno di un contesto istituzionale, anziché rischiare un'alleanza con forze che le apparivano sempre più minacciose[25].

Ciò che accadde in seguito fu ancor più importante. La politica di scontro degli anni Trenta fu interrotta negli anni Quaranta dell'Ottocento. Da un lato, si mise mano a un tipo di legislazione più umana, affrontando problemi come quello degli alloggi, della salute e dell'educazione; dall'altro, crebbe il convincimento che il potere politico non dovesse interferire con le forze del mercato. Tutto ciò erose alla base due perni del discorso politico del cartismo. Gli attori sociali dovevano adesso distinguere tra una legge e l'altra. Questo significa, nei nostri termini, che venne meno il confronto con un nemico globale, dal momento che domande isolate avevano finalmente la possibilità di essere soddisfatte da un potere che non era più inequivocabilmente ostile. Sappiamo che cosa questo significhi: l'allentarsi dei legami equivalenziali e la disaggregazione delle domande popolari in una pluralità di domande democratiche. Ma avvenne ancora di più: l'opposizione tra produttori e parassiti, che stava alla base del discorso equivalenziale dei cartisti, perse il suo significato una volta che lo Stato attenuò la sua presa sull'economia – in un modo non troppo dissimile da quello che i cartisti avevano preteso – e non poté più essere sventolata, quindi, come la fonte di tutti i mali economici. Qui, come ha fatto notare Stedman Jones, abbiamo l'inizio di quella netta separazione tra Stato ed economia che

sarà il marchio di fabbrica del liberalismo del periodo di mezzo dell'età vittoriana:

> Se la retorica del cartismo si rivelò perfetta per opporsi alle misure dei *whigs* degli anni Trenta, si rivelò in compenso inadeguata per fronteggiare l'attività statale, ormai completamente mutata, degli anni Quaranta. La critica cartista dello Stato, e l'oppressione di classe che generò, era una critica totalizzante. Non era adatta a discriminare tra una misura legislativa e un'altra, poiché ciò avrebbe significato ammettere che non tutte le misure prese dallo Stato erano offuscate da maligni interessi di classe e che riforme benefiche potevano essere realizzate in un sistema non riformato[26].

Quest'ultima citazione ci dà a vedere dove vada cercata la disintegrazione del «popolo»: non solo nel fatto che la politica (o il potere statale) aveva smesso di svolgere il suo ruolo totalizzante nella costruzione discorsiva del nemico, ma anche nel fatto che nessun altro potere aveva potuto assumere la stessa funzione. La crisi popolare fu assai più di un semplice fallimento dello Stato, incapace di fungere da perno di un sistema di dominazione. Fu piuttosto una crisi del «popolo», incapace a quel punto di totalizzare – e l'identità del nemico, e la propria identità «globale». La crescente separazione tra l'economia e lo Stato non fu di per se stessa un ostacolo insormontabile per la costruzione e di una frontiera politica e del «popolo»: si sarebbe trattato solo di dare un peso minore agli «scansafatiche» e agli «speculatori» e di dare un peso maggiore ai capitalisti – una transizione già avviata, in ogni caso, dal cartismo. Questo però presupponeva che l'insediamento strutturale del popolo all'interno dell'opposizione noi/loro sopravvivesse alla graduale sostituzione dei suoi contenuti concreti. E proprio ciò non accadde. Come abbiamo detto, il divario tra la classe media e le classi operaie si aggravò in quel momento, lo Stato iniziò ad adottare misure che erano in grado di soddisfare domande sociali *individuali*, e – cosa davvero decisiva – la rottura dei vincoli equivalenziali ebbe infine ripercussioni a lungo termine per l'identità stessa delle classi lavoratrici. Questo è il vero significato della transizione al liberalismo dell'età medio-vittoriana: la politica divenne sempre meno un confronto tra blocchi antagonistici e sempre più una negoziazione tra domande differenziali all'interno di uno Stato sociale in continua espansione. Quando

riemersero le organizzazioni operaie, nella forma dei sindacati moderni, capirono subito che le loro domande *specifiche* potevano trarre vantaggio da una contrattazione con lo Stato che evitasse lo scontro frontale. Ciò non impedì, ovviamente, lo scoppio di fasi violente, ma neanche queste esplosioni di violenza poterono a quel punto mascherare il loro carattere *settoriale*. E anche se la costruzione di un'egemonia borghese nella seconda metà dell'Ottocento fu tutt'altro che un processo pacifico, la storia a lungo andare ebbe un esito incontrovertibile: il prevalere della logica differenziale sulla logica equivalenziale.

L'interna strutturazione del «popolo»

Mi sono soffermato sin qui su due dimensioni *sine qua non* del populismo: il vincolo equivalenziale e il bisogno di una frontiera interna. (Le due sono del resto intimamente correlate.) Mi vorrei adesso soffermare sul reagente del legame equivalenziale: l'identità popolare. Ho detto prima che i rapporti equivalenziali non possono spingersi oltre un vago sentimento di solidarietà se non si cristallizzano in un'identità discorsiva che non rappresenta più le domande democratiche *come* equivalenti, bensì il legame equivalenziale in quanto tale. È solo quel momento di cristallizzazione a costituire il «popolo» del populismo. Ciò che fin lì era semplicemente una mediazione tra diverse domande, acquista ora una consistenza propria. Benché il legame fosse originariamente subordinato alle domande, ora reagisce su di esse e, con un'inversione della relazione, comincia a fungere da fondamento: senza questa operazione di inversione, non ci sarebbe populismo. (È una situazione simile a quella che Marx ha descritto nel *Capitale* come transizione dalla forma generale del valore a quella del denaro.)

Esploriamo dunque i molteplici momenti che scandiscono questa costruzione del «popolo» intesa come la cristallizzazione di una catena equivalenziale in cui l'istanza cristallizzante, nella sua autonomia, pesa quanto la catena infrastrutturale delle domande che ne ha reso possibile l'emergenza. Un buon punto di partenza potrebbe essere il mio precedente riferimento a una breccia nella continuità dello spazio comunitario, dovuta all'azione della *plebs* che si presenta come totalità del *populus*. Questa essenziale asimmetria al-

le radici dell'azione popolare è stata sottolineata anche da Jacques Rancière:

> Il demos assegna a se stesso, come sua quota, l'eguaglianza che appartiene a tutti i cittadini. Così facendo, questa parte, che non è una parte, identifica la sua impropria proprietà col principio esclusivo della comunità e identifica il suo nome – il nome della massa indistinta di uomini senza alcuna posizione – col nome della comunità stessa. [...] Il popolo si appropria della qualità comune come se fosse sua. Ciò che esso porta alla comunità è il litigio[27].

Qual è, tuttavia, il senso di questa aspirazione di una parte a essere vista come totalità sociale? Dove si cela la sua possibilità ontologica? Per tradursi in un'aspirazione, la totalità deve, per cominciare, differenziarsi dall'insieme fattualmente dato delle relazioni sociali. Già sappiamo il perché: perché il momento della frattura antagonistica è indispensabile. Non lo si può ricondurre a una positività più profonda, che lo trasformi nell'espressione epifenomenica di qualcosa di diverso. Ciò significa che nessuna totalità istituzionale può iscrivere al suo interno l'insieme delle domande sociali come un insieme di momenti positivi. Ecco perché le domande insoddisfatte e non-iscrivibili hanno la natura di un essere *manchevole*. Al tempo stesso, però, la *pienezza* dell'essere comunitario resta presente, per loro, come qualcosa di assente, come qualcosa che in un pre-esistente e positivo ordine sociale deve restare irrealizzato. Il *populus* come un dato – come un insieme dei rapporti sociali che già esistono – si rivela una falsa totalità, una parzialità che è fonte di oppressione. D'altra parte, la *plebs*, le cui domande parziali sono iscritte nell'orizzonte di una totalità pienamente dispiegata – società che esiste soltanto idealmente –, può comunque aspirare a costituire un *populus* universale che la situazione effettiva nega. Ed è perché le due visioni del *populus* sono incommensurabili che una certa particolarità, la *plebs*, può identificarsi col *populus* inteso come una totalità ideale.

Che cosa implica questa identificazione? Ho già spiegato come si effettua la transizione dalle domande individuali alle domande popolari: attraverso la costruzione di legami equivalenziali. Devo ora spiegare come questa pluralità di legami si trasformi in una singolarità, condensandosi in una precisa identità popolare. Quali sono, in

primo luogo, i materiali grezzi che entrano in questo processo di condensazione? Ovviamente, sono le domande individuali nel loro particolarismo. Ma se tra di esse si deve stabilire un nesso equivalenziale, si deve trovare una sorta di denominatore comune che incarni la totalità della serie. Dato che il denominatore comune deve provenire dalla serie stessa, non potrà essere altro che una domanda individuale, la quale, per ragioni circostanziali, acquisisce una certa centralità. (Basti ricordare l'esempio di Solidarność.) Questa è l'operazione egemonica, che ho già descritto. Non c'è egemonia senza la costruzione di un'identità popolare a partire dalla pluralità delle domande democratiche. Così, proviamo adesso a posizionare l'identità popolare dentro il complesso relazionale che spiega le condizioni tanto della sua emergenza quanto della sua dissoluzione.

Sono due gli aspetti per noi importanti nella costituzione delle identità popolari. Primo, la domanda che l'identità popolare cristallizza risulta spaccata al suo interno: da un lato, rimane una domanda particolare, dall'altro la sua stessa particolarità giunge a veicolare qualcosa di molto diverso: la catena totale delle domande equivalenziali. Pur restando una domanda singola, diventa al contempo il significante di un'universalità più ampia. (Per un breve lasso di tempo, dopo il 1989, il «mercato» denotò nell'Europa dell'Est assai più di un dispositivo economico, abbracciando, grazie ai suoi nessi equivalenziali, contenuti come la fine del governo burocratico, le libertà civili, la pacificazione con l'Occidente, e così via.) Ma questo significato più universale è subito trasmesso agli altri anelli della catena, che risultano così anch'essi spaccati tra il particolarismo delle domande e il significato popolare impartito loro dall'iscrizione all'interno della catena. Il che scatena a ruota una tensione: più debole sarà la domanda, più la sua formulazione dipenderà dalla sua iscrizione nella catena popolare; viceversa, più diverrà autonoma sul piano discorsivo e istituzionale, più tenue sarà la sua dipendenza da un'articolazione equivalenziale. La rottura di tale dipendenza può condurre alla fine, come abbiamo visto nel caso del cartismo, alla disintegrazione pressoché completa del fronte popolare-equivalenziale.

Secondo, dobbiamo a questo punto riagganciarci a quanto dicevo prima sulla produzione dei «significanti vuoti». Come già sappiamo, ogni identità popolare ha bisogno di condensarsi attorno ad alcuni significanti (parole e immagini) che fanno riferimento alla catena equivalenziale come una totalità. Più estesa sarà la catena, meno questi significanti saranno ancorati alle loro originarie domande particolaristiche. La funzione di rappresentare la relativa «universalità» della catena prevarrà su quella di esprimere il particolare reclamo che è il portatore materiale di quella funzione. In altre parole: l'identità popolare, da un punto di vista *estensionale*, diverrà sempre più piena, poiché rappresenterà una catena di domande sempre più ampia; ma diverrà simultaneamente sempre più povera, dal punto di vista *intensionale*, poiché dovrà privarsi dei contenuti particolaristici per poter abbracciare domande assai eterogenee. L'identità popolare, insomma, funziona tendenzialmente come un significante vuoto.

È estremamente importante, però, non confondere *vuoto* con *astrazione*, ossia non immaginare il denominatore comune espresso dal simbolo popolare come un tratto positivo condiviso da tutti gli anelli della catena. Se fosse così, non avremmo trasceso la logica della differenza. Ci troveremmo di fronte a una differenza *astratta*, che apparterrebbe ancora all'ordine differenziale e sarebbe ancora concettualmente padroneggiabile. In un rapporto equivalenziale, le domande non condividono invece nessun contenuto positivo, se non quello di restare tutte insoddisfatte. Esiste, in sostanza, una negatività specifica, che è inerente solo al legame equivalenziale.

Come fa questo momento di negatività a entrare nella costruzione di un'identità popolare? È bene tornare per un istante a qualcosa che dicevamo prima: in una situazione di radicale disordine, la domanda chiederà un ordine di *qualche tipo*, mentre sarà di secondaria importanza il dispositivo sociale concreto che potrà soddisfarla (lo stesso dicasi di termini quali «giustizia», «uguaglianza», «libertà», ecc.). Sarebbe una perdita di tempo provare a dare una definizione positiva di «ordine» o di «giustizia», provare cioè ad attribuire a tali parole dei precisi contenuti concettuali, per quanto minimi. Il ruolo semantico di questi termini non è quello di esprimere un contenuto positivo, ma quello di fungere da nomi di una pienezza che è costitutivamente assente. È perché non esiste situazione umana in cui non ci sia qualcosa di ingiusto che un termine come «giustizia» è per noi dotato di senso. Giacché nomina una pienezza indifferenziata, questo termine non ha *nessun* contenuto concettuale: non si tratta di un termine *astratto*, dunque, ma *vuoto*, alla lettera. Un dibattito tra chi sostiene che la società giusta sia una società fascista e chi sostiene che una società giusta sia una società socialista non pro-

cede come una deduzione logica, fondata su un concetto di «giustizia» accettato da entrambe le parti, ma è spinta avanti da un investimento radicale, i cui passaggi discorsivi non sono dettati da nessi logico-concettuali bensì da nessi attributivo-performativi. Se sto parlando di un insieme di proteste sociali, di ingiustizie diffuse, e ne scorgo la ragione nell'«oligarchia», per esempio, sto compiendo due operazioni: da una parte, sto costruendo il «popolo», affermando l'identità comune di un complesso di rivendicazioni sociali che tutte si oppongono all'oligarchia; dall'altra, il nemico cessa di essere puramente circostanziale e acquista una dimensione più globale. Ecco perché una catena equivalenziale *deve* essere espressa con l'investimento oggettuale di un *singolo* elemento: non ci stiamo occupando di un'operazione concettuale volta a *scoprire* una comune caratteristica astratta che sia soggiacente a tutte le proteste sociali, ma di un'operazione performativa che *costituisce* la catena in quanto tale. Tutto ciò non è diverso dal processo di condensazione dei sogni: un'immagine non esprime nulla nello specifico, ma una pluralità di flussi di pensiero inconsci che trovano la loro espressione in quella singola immagine. È ben noto che Althusser[28] utilizzò questa nozione di condensazione per analizzare la Rivoluzione russa: tutti gli antagonismi all'interno della società russa si condensarono in un'unità rivoluzionaria, condensata nelle domande di «pane, pace e terra». L'aspetto essenziale qui è il vuoto: se significanti vuoti come «giustizia», «libertà», e via dicendo non fossero stati investiti in queste tre domande, queste ultime sarebbero rimaste chiuse nel loro particolarismo; ma a causa del carattere radicale dell'investimento, qualcosa del vuoto di «giustizia» e «libertà» fu trasmesso alle domande, che divennero così *nomi* di un'universalità che trascendeva i loro particolari concreti. Il particolarismo non è tuttavia eliminato: come in tutte le formazioni egemoniche, le identità popolari sono sempre il punto di tensione/negoziazione tra universalità e particolarità. Dovrebbe ora essere chiaro perché siamo di fronte a un «vuoto» e non a una «astrazione»: pace, pane e terra non erano il denominatore comune *concettuale* di tutte le domande sociali nella Russia del 1917. Come in tutti i processi di sovradeterminazione, proteste che non avevano nulla a che fare con queste tre domande riuscirono comunque a trovarvi espressione.

A questo punto posso anche occuparmi di due aspetti del populismo ai quali, in passato, si è fatto cenno più volte, senza però fornirne una spiegazione soddisfacente. Il primo è la cosiddetta «imprecisione» e «vaghezza» dei simboli populisti. Questa accusa di solito prelude, come ho mostrato in precedenza, al loro congedo. Se tuttavia facciamo nostra la prospettiva qui delineata, e ci concentriamo sulla produzione sociale di significanti vuoti, le conclusioni saranno del tutto diverse. Il carattere vuoto dei significanti che danno unità o coerenza al fronte popolare non è il frutto di un sottosviluppo ideologico o politico; esprime semmai il fatto che ogni unificazione populista ha luogo su un terreno sociale radicalmente eterogeneo. Questa eterogeneità non tende, sulla base del proprio carattere differenziale, a saldarsi attorno a un'unità generata dal suo *interno* sviluppo. Ogni tipo di unità deriva invece da un'iscrizione, la cui superficie (i simboli popolari) è irriducibile ai contenuti che poi vi si iscrivono. I simboli popolari sono senza dubbio l'espressione di domande democratiche che vengono messe assieme, ma il mezzo espressivo non può essere ridotto a ciò che esso esprime: non è un mezzo *trasparente*. Tornando al mio esempio di prima: dire che l'oligarchia è responsabile della frustrazione delle domande sociali non significa dire qualcosa che si può dedurre dalle domande sociali; significa dire qualcosa che sta *fuori* dalle domande sociali, pronunciando un discorso in cui quelle domande possono iscriversi. Tale discorso, è chiaro, aumenterà l'efficacia e la coerenza delle battaglie che tali domande scatenano. Ma più eterogenee saranno le domande sociali, meno il discorso, che fornisce loro una superficie di iscrizione, sarà in grado di appellarsi alla comune cornice differenziale di una situazione locale concreta. Come ho già detto, in uno scontro locale conosco bene, di solito, la natura delle mie domande e delle forze contro cui sto combattendo. Ma quando provo a costituire una identità popolare più ampia e un nemico globale, attraverso l'articolazione di domande settoriali, l'identità delle forze popolari e del nemico diverrà più difficile da determinare. Ed è a questo punto che il vuoto si rivela necessario, dopo la fissazione dei vincoli equivalenziali. Donde la «vaghezza» e l'«imprecisione», che sono iscritte nella natura stessa del politico. Se si avesse bisogno di prove ulteriori, basterebbe pensare alle improvvise mobilitazioni populiste che hanno luogo periodicamente nelle società *ultra*-sviluppate.

Un secondo problema che rimane irrisolto nella letteratura sul populismo riguarda la centralità del leader. Come spiegarla? Comunemente si ricorre a due soluzioni, la «suggestione» (categoria presa

in prestito dagli psicologi delle masse) o la «manipolazione», o magari una combinazione delle due (combinazione non troppo difficile da realizzare dato che una categoria sfuma facilmente nell'altra). Dal mio punto di vista, questo tipo di spiegazione è inutile. Infatti, anche se volessimo accettare l'idea di una «manipolazione», al massimo essa potrebbe spiegare le intenzioni soggettive del capo, ma non ci spiegherebbe perché la manipolazione ha successo. Continueremmo a non sapere nulla sul tipo di relazione cui affibbiamo l'etichetta di «manipolazione». Ecco perché è meglio seguire un altro metodo, di carattere strutturale, e chiedersi se non ci sia nel vincolo equivalenziale qualcosa che pre-figura gli aspetti-chiave della funzione del leader. Già sappiamo che più sarà esteso il vincolo equivalenziale, più saranno vuoti i significanti che ne mantengono unita la catena (il particolarismo dei simboli o dell'identità popolare verrà subordinato alla funzione «universale» di significare la catena come totalità). Tuttavia, sappiamo anche qualcos'altro: i simboli o le identità popolari, essendo altrettante superfici di iscrizione, non *esprimono passivamente* ciò che è iscritto su di esse, ma *costituiscono* fattivamente ciò che esprimono, per il solo fatto di esprimerlo. In altre parole: la posizione soggettiva popolare non esprime semplicemente un'unità di domande costituitesi prima e fuori di sé, ma è il momento decisivo di costituzione di tale unità. Ecco perché dico che questo elemento unificante non è un mezzo neutrale o trasparente. Se così fosse, qualsiasi unità avesse la formazione discorsivo/egemonica, essa comunque precederebbe il momento di nominazione della totalità (il nome, dunque, sarebbe del tutto indifferente). Ma se – data la radicale eterogeneità degli anelli che entrano a far parte della catena – la sola fonte della loro coerente articolazione è la catena stessa, e se questa esiste solo nella misura in cui uno dei suoi anelli assolve il ruolo di condensare tutti gli altri, allora l'unità della formazione discorsiva è trasferita dall'ordine concettuale (logica della differenza) all'ordine nominale. Ciò, ovviamente, si verifica soprattutto in situazioni in cui si apre una breccia o si assiste a un arretramento della logica differenziale/istituzionale. In quei casi, il nome diventa il fondamento della cosa. Un assemblaggio di elementi eterogenei tenuto assieme in maniera equivalenziale solo da un nome è, per forza di cose, una *singolarità*. Meno la società è tenuta assieme da meccanismi differenziali immanenti, più essa dipenderà, per la sua coerenza, da questo momento singolare, trascendente. Detto

questo, bisogna anche aggiungere che la forma estrema della singolarità è un'individualità. In tal modo, senza quasi accorgersene, la logica equivalenziale conduce alla singolarità, e la singolarità all'identificazione dell'unità del gruppo col nome del capo. Per certi versi, ci troviamo in una situazione analoga a quella del sovrano di Hobbes: in linea di principio, non c'è motivo per cui un corpo collettivo non possa svolgere le funzioni del Leviatano; ma la sua stessa pluralità mostra di fare a pugni con la natura indivisibile della sovranità. Così, l'unico sovrano naturale potrà essere, per Hobbes, un individuo. La differenza tra questa situazione e quella che stiamo esaminando qui è che Hobbes pensava a un governo effettivo, mentre noi pensiamo alla costituzione di una totalità significante, e quest'ultima non conduce automaticamente alla prima. Il ruolo di Nelson Mandela come simbolo della nazione fu compatibile, ad esempio, con un grande pluralismo all'interno del suo movimento. In ogni caso, però, l'unificazione simbolica del gruppo attorno a un'individualità – e qui sono d'accordo con Freud – è congiunta alla formazione di un «popolo».

L'opposizione tra «nominazione» e «determinazione concettuale» è entrata di soppiatto nella nostra analisi. Ed è su questa opposizione, capitale per gli sviluppi ulteriori del discorso, che vorrei soffermarmi adesso.

Nominazione e affetto

Ho parlato del *nome* che diventa fondamento della cosa. Qual è il significato esatto di questa frase? Affronterò la questione da due angolature diverse: in primo luogo, chiarirò quali siano le *operazioni di significazione* necessarie affinché un nome possa assolvere un ruolo del genere; in secondo luogo, chiarirò quale sia la *forza*, celata in quelle operazioni, che le rende possibili. Quest'ultimo problema si potrebbe riformulare in termini a noi già familiari: che cosa significa «investimento» quando parliamo di «investimento radicale»? Per affrontare tali questioni, mi servirò di due sviluppi contemporanei delle teorie di Lacan, opera di Slavoj Žižek e di Joan Copjec.

Il punto di partenza di Žižek è l'analisi, nella filosofia analitica contemporanea, del modo in cui i nomi si relazionano alle cose[29]. L'approccio classico (descrittivismo), elaborato originariamente da

Bertrand Russel e poi adottato da molti filosofi analitici, dice che ogni nome ha un contenuto dato da un grappolo di attributi descrittivi. La parola «specchio», per esempio, possiede un contenuto intensionale (la capacità di riflettere immagini, ecc.), per cui uso quella parola ogniqualvolta mi trovo di fronte a un oggetto realmente esistente che esibisce quel tale contenuto. John Stuart Mill ha distinto i nomi comuni, che hanno un contenuto descrivibile, dai nomi propri, che non lo hanno. Questa distinzione, però, è stata contestata da Russell, per il quale i nomi propri «ordinari» – distinti dai nomi propri «logici» (i deittici) – non sono altro che descrizioni abbreviate. «George W. Bush», per esempio, sarebbe una descrizione abbreviata di «il presidente degli Stati Uniti che ha invaso l'Iraq». (Successivamente, logici e filosofi descrittivisti hanno preso a domandarsi se un contenuto descrittivo non possa essere associato pure ai nomi propri logici.) La difficoltà di questo approccio sta tutta nella pluralità di descrizioni che si possono associare allo stesso oggetto. Bush, ad esempio, potrebbe essere descritto anche come «l'uomo che divenne astemio dopo essere stato un ubriacone». John Searle ne ha dedotto che ogni descrizione non è che una all'interno di un grappolo di opzioni alternative; mentre per Michael Dummett ci dovrebbe essere una descrizione «fondamentale» alla quale tutte le altre risultano subordinate. Questo dibattito, comunque, non ci interessa. Ciò che è importante, per noi, è differenziare l'approccio descrittivista da quello anti-descrittivista, il cui esponente principale è Saul Kripke[30]. Secondo Kripke, le parole si riferiscono alle cose non per delle caratteristiche descrittive comuni, ma in virtù di un «battesimo iniziale» che si sbarazza completamente della descrizione. I nomi sarebbero in tal senso dei designatori rigidi. Supponiamo che Bush non sia mai entrato in politica: il nome «Bush» si applicherebbe comunque a lui, anche in assenza di tutte quelle caratteristiche che gli associamo oggi; al contrario, se un nuovo individuo comparisse con tutte quelle caratteristiche, nondimeno diremmo che non è Bush. La situazione non è diversa per quanto riguarda i nomi comuni: l'oro – per utilizzare uno degli esempi di Kripke – rimarrebbe «oro» anche se si scoprisse che tutte le proprietà tradizionalmente attribuitegli fossero solo un'illusione. In questa situazione diremmo che l'oro è differente da ciò che pensavamo fosse, ma non che quella sostanza non è oro. Se traduciamo queste tesi nella terminologia di Saussure, ciò che fanno i descrittivisti è stabilire una

correlazione fissa tra il significante e il significato; mentre l'approccio anti-descrittivista prevede l'emancipazione del significante dal suo asservimento al significato. Diventa chiaro, a questo punto, che l'opposizione cui siamo giunti poc'anzi – quella tra «determinazione concettuale» e «nominazione» – riemerge qui in termini di descrittivismo/anti-descrittivismo. Ed è altrettanto chiaro che le premesse del nostro ragionamento ci fanno schierare con decisione all'interno del fronte anti-descrittivista.

Non senza, però, un cruciale cambiamento di prospettiva. Qui è dove Žižek entra in azione. Benché sia perlopiù d'accordo con l'approccio anti-descrittivista, pone – sulle tracce del pensiero lacaniano – un nuovo problema a Kripke e ai suoi sostenitori: accordato che l'oggetto rimane lo stesso, al di là dei suoi cambiamenti descrittivi, *che cos'è* che resta lo stesso per la precisione? Qual è la X che riceve i successivi attributi descrittivi? La risposta di Žižek, sulla scia di Lacan, è che la X è un effetto retroattivo della nominazione.

> Il problema di fondo dell'anti-descrittivismo è quello di determinare che cosa costituisca l'identità dell'oggetto designato a prescindere dal grappolo mutevole di tratti descrittivi, che cosa renda l'oggetto sempre identico a se stesso anche quando tutte le sue proprietà sono cambiate. In altre parole, come concepire il correlato oggettivo del «designatore rigido», del nome, che denota lo stesso oggetto in tutti i mondi possibili, in tutte le situazioni controfattuali? Ciò che viene trascurato, almeno nella versione standard dell'anti-descrittivismo, è che questo garantire l'identità di un oggetto in tutte le situazioni controfattuali – *attraverso un mutamento di tutti i suoi tratti descrittivi* – è l'effetto retroattivo della nominazione stessa: è il nome stesso, il significante, a supportare l'identità dell'oggetto[31].

Ora, va subito detto che, a prescindere dai meriti di Žižek, la sua soluzione non si potrebbe accettare in una prospettiva *à la* Kripke, poiché essa comporta l'introduzione di certe premesse ontologiche incompatibili con quella prospettiva. Non solo Kripke non accetterebbe la soluzione di Žižek, ma non riterrebbe neppure valido il problema. La sua non è – come quella di Lacan – una teoria della produttività della nominazione, ma una teoria della designazione in cui il referente – la X di Žižek – è dato semplicemente per assodato. Tuttavia, benché l'idea di nominazione come produzione retroattiva

dell'oggetto non abbia alcun senso per Kripke, ne ha molto per noi, poiché il nostro approccio al problema delle identità popolari è fondato, per l'appunto, sulla dimensione performativa della nominazione. Così, lasciamo perdere Kripke e passiamo a Žižek.

Secondo lui, il punto di trapuntatura (il *point de capiton*) il cui nome determina l'unità di una formazione discorsiva – per Lacan l'*objet petit a* – non ha una sua identità positiva: «lo cercheremmo invano in una realtà positiva, poiché non ha una consistenza positiva, è solo l'oggettivazione di un vuoto, di una discontinuità aperta nella realtà dall'emergenza del significante»[32]. Non è dunque da un'abbondanza di significati ma piuttosto dalla presenza di un puro significante che questa funzione nodale viene assolta.

Se diciamo che il *point de capiton* è un «punto nodale», una sorta di nodo di significati, ciò non significa che esso sia la parola «più ricca», la parola in cui si condensa tutta la ricchezza di significato del campo che esso «trapunta»: il *point de capiton* è semmai la parola che, *in quanto parola*, al livello del significante stesso, unifica un certo campo e ne costituisce l'unità: è, per così dire, la parola alla quale le «cose» stesse fanno riferimento per riconoscersi nella loro unità[33].

Due degli esempi forniti da Žižek sono eloquenti, poiché mostrano bene l'inversione che è un tratto caratteristico della funzione nodale. Nel primo, riferendosi ai cartelloni pubblicitari della Marlboro, tutte le allusioni all'America – «una terra di persone dure e oneste, di orizzonti senza limiti» – sono cucite assieme dall'inversione del suo rapporto con la Marlboro: la Marlboro qui non esprime l'identità americana, ma quest'ultima è costruita riconoscendo nell'America il paese della Marlboro. Lo stesso meccanismo è all'opera nelle pubblicità della Coca-Cola: «Coca-Cola, questa è America» non può essere rovesciato in «America, questa è Coca-Cola», perché è solo nel ruolo della Coca-Cola come significante puro che si cristallizza l'identità americana.

Se guardiamo al tragitto intellettuale che ho percorso, dal descrittivismo classico a Lacan, possiamo scorgere un movimento di pensiero che segue una chiara direzione: la crescente emancipazione del registro del significante. Una transizione, questa, che si può presentare pure come una progressiva autonomizzazione del nome. Per il descrittivismo, le operazioni che la nominazione può effettuare sono decisamente limitate dalla camicia di forza in cui hanno luogo: gli attributi descrittivi inerenti a ogni nome riducono il significante a mezzo trasparente attraverso cui una sovrapposizione meramente concettuale tra nome e cosa (col concetto che rappresenta la loro natura comune) esprime se stessa. L'anti-descrittivismo avvia invece un processo di autonomizzazione del significante (del nome). Questa biforcazione tra la nominazione e la descrizione non porta, però, a una maggiore complessità delle operazioni che la nominazione può effettuare, poiché, anche se la designazione non è più subordinata alla descrizione, l'identità di ciò che è designato è fissata prima e a prescindere dal processo di nominazione. È solo con Lacan che assistiamo a una vera svolta: l'identità e l'unità dell'oggetto sono per lui il frutto dell'operazione stessa di nominazione. Ciò è possibile, tuttavia, solo a patto di non subordinare la nominazione né a una descrizione né a una precedente designazione. E per svolgere appieno il suo ruolo, il significante dovrà diventare a questo punto, non solo contingente, ma anche vuoto.

Con queste brevi osservazioni, penso che sia ormai chiaro perché il nome diventa il fondamento della cosa. Possiamo dunque tornare al problema delle identità popolari, riprendendo spunto da alcune conclusioni cui eravamo giunti in precedenza. Sono quattro i punti da sottolineare. Il primo concerne il rapporto tra il *point de capiton* (punto nodale) lacaniano e gli altri elementi di una configurazione discorsiva. È chiaro che, senza punti nodali, non ci sarebbe alcuna configurazione discorsiva. Senza Marlboro, l'America – per rifarsi all'esempio di Žižek – sarebbe un insieme di temi diffusi, incapaci di articolarsi in una totalità provvista di senso. Questo è appunto ciò che abbiamo constatato nel caso delle identità popolari: senza il punto nodale di una identificazione equivalenziale, le equivalenze democratiche resterebbero meramente virtuali. In secondo luogo, va discusso il rapporto tra universalità e particolarismo quando c'è da determinare l'identità del punto nodale. E, a partire di qui, dobbiamo anche chiederci se, qualora la funzione nodale sia associata all'universalità, si tratti di un'universalità che esprime un pieno o un vuoto. Žižek è incline a optare per la seconda alternativa: «La realtà storica è sempre simbolizzata; il modo in cui noi ne facciamo esperienza è sempre mediato da vari modi di simbolizzazione; tutto ciò che Lacan aggiunge a questa saggezza fenomenologica comune è che l'unità di una data 'esperienza di significato', che è a sua volta l'oriz-

zonte di un campo ideologico di significazione, è per lui un significante 'puro', un 'significante senza significato'»[34].

La mia tesi non coincide con quella di Žižek. La nozione di «significante senza significato», tanto per cominciare, è autocontraddittoria: potrebbe indicare soltanto un «rumore» che, in quanto tale, dovrebbe rimanere esterno al sistema di significazione. Quando parliamo di «significanti vuoti», invece, parliamo di qualcosa di completamente diverso: intendiamo dire che c'è un posto, dentro il sistema di significazione, che è costitutivamente irrappresentabile, nel senso che questo posto resta sempre vuoto, ma di un vuoto che io posso significare, perché è un vuoto *dentro* la significazione. (Vedi le analisi di Paul de Man sullo *zero* pascaliano[35]: «zero» è l'assenza di numero, ma, dando un nome a questa assenza, trasformo lo «zero» in un «uno».) Ma c'è pure dell'altro. Le mie precedenti analisi delle identità popolari in termini di significanti vuoti permettono altresì di mostrare che l'alternativa secca pieno/vuoto è spuria: come abbiamo visto, l'identità popolare esprime/costituisce – grazie all'equivalenza di una pluralità di domande insoddisfatte – la pienezza di una comunità, ma una pienezza che viene negata e che, in quanto tale, rimane irrealizzata: una pienezza vuota, se vogliamo. Se, anziché parlare di un significante del vuoto inteso come posto vuoto, parliamo invece di un significante che non è attaccato a *nessun* significato, pur restando dentro la significazione, quel che ci ritroviamo in mano, alla fine, è il nome di una totalità *pienamente realizzata* e senza alcuna falla strutturale.

Che forma assume, allora, la rappresentazione del «vuoto»? A mio parere, la totalizzazione del fronte popolare – la cristallizzazione discorsiva del momento di pieno/vuoto – può aver luogo solo se un contenuto parziale diventa la rappresentazione di un'universalità con cui è incommensurabile. Anche negli esempi che ci offre Žižek possiamo vedere all'opera questa articolazione tra contenuto particolare e funzione universale: Marlboro e Coca-Cola possono fungere, certo, da punti nodali all'interno di immagini pubblicitarie, e diventare così i significanti di una certa totalizzazione, ma esistono anche le entità *particolari*, Marlboro e Coca-Cola, che adempiono quella funzione. Ed è proprio perché non si possono ridurre né l'una né l'altra alla loro identità particolaristica, e neppure si può eliminare completamente quest'ultima in nome della loro funzione nodale (se questa eliminazione fosse possibile, allora sì che avremmo un significante senza significato), che diventa possibile qualcosa come un'operazione egemonica[36].

Col che arriviamo al terzo punto che desideravo affrontare. L'articolazione tra universalità e particolarità, che è costitutivamente inerente alla costruzione di un «popolo», non è qualcosa che ha luogo soltanto a livello di parole e immagini: è qualcosa che si sedimenta anche in pratiche e istituzioni. La mia nozione di «discorso» – che è assai prossima ai «giochi linguistici» di Wittgenstein – implica un'articolazione di parole e azioni, cosicché la funzione nodale non è mai un'operazione meramente verbale, ma è anche qualcosa di incorporato nelle pratiche materiali che possono acquisire una stabilità istituzionale: ogni spostamento egemonico va immaginato allora come un cambiamento di configurazione dello Stato, posto di concepire quest'ultimo non in un ristretto senso giuridico, come sfera pubblica, ma in un senso lato, gramsciano, come il momento etico-politico della comunità. Da questo punto di vista, ogni Stato presenterà dunque quella combinazione di particolarismo e universalità che è inerente a ogni operazione egemonica. Il che mostra chiaramente come sia la concezione hegeliana dello Stato sia quella marxiana provino invece a slegare questa necessaria articolazione dell'universale e del particolare. Per Hegel, la sfera dello Stato è la più alta forma di universalità realizzabile sul terreno dell'etica sociale: la burocrazia è la classe universale, mentre la società civile – il sistema dei bisogni – è il regno della pura particolarità. Per Marx la situazione è opposta: lo Stato è lo strumento della classe dominante, e una «classe universale» può emergere soltanto in una società civile riconciliata con se stessa – una società nella quale lo Stato (il potere politico) dovrà necessariamente sparire. In entrambi i casi, particolarità e universalità si escludono a vicenda. È soltanto con Gramsci che l'articolazione delle due istanze diventa davvero pensabile: dal suo punto di vista esiste una particolarità, una *plebs*, che aspira egemonicamente a costituire un *populus*, mentre il *populus* (l'universalità astratta) può esistere solo se si incarna in una *plebs*. Giunti a questo punto, siamo finalmente vicini al «popolo» del populismo.

C'è un quarto e ultimo punto da sottolineare circa il nesso tra particolarità/universalità/nominazione e la costituzione delle identità popolari. Torniamo per un istante a quanto dicevo poc'anzi sulla *singolarità*. La singolarità, nella mia prospettiva, è qualcosa che ha molto a che fare col problema dell'eterogeneità. Nel quinto capitolo mi

dilungherò sulle dimensioni e gli effetti di una logica dell'eterogeneità, ma vorrei anticipare qui quanto basta a illustrare la centralità della nominazione nel fenomeno populista. L'omogeneità sociale è ciò che costituisce la cornice simbolica di una società – quella che abbiamo chiamato la «logica della differenza». Posso spostarmi da un'istituzione a un'altra, da una categoria sociale a un'altra, non perché ci sia una connessione *logica* tra di esse – sebbene in seguito io possa provare a ricostruire le interconnessioni istituzionali in termini di nessi logici –, ma perché tutte le differenziazioni si esigono a vicenda e si riferiscono l'una all'altra all'interno di un insieme sistematico. Il linguaggio, come sistema di differenze, è l'espressione archetipica di questa interconnessione simbolica. Una prima forma di eterogeneità emerge quando, come abbiamo visto, una particolare domanda sociale non può essere soddisfatta all'interno di quel certo sistema: la domanda è in *eccesso* rispetto a ciò che è differenzialmente rappresentabile in quel dato sistema. E l'eterogeneo è, per l'appunto, ciò che non possiede una posizione differenziale all'interno dell'ordine simbolico (è l'equivalente del reale lacaniano).

C'è però un altro tipo di eterogeneità che è parimenti importante: quella che è frutto dei mutui rapporti tra domande insoddisfatte. Queste domande non sono più unite/separate lungo le linee del sistema simbolico, perché è esattamente la dislocazione[37] di quel sistema che le ha generate. Ma non tendono neppure a fondersi spontaneamente tra loro, poiché nella propria specificità possono essere del tutto eterogenee. Ciò che conferisce loro un primo, debole legame equivalenziale è semplicemente il fatto che tutte riflettono il fallimento del sistema istituzionale. *Ciò che posso aggiungere ora, però, è che l'unità dell'insieme equivalenziale, della volontà collettiva radicalmente nuova in cui si cristallizzano le equivalenze particolari, dipende interamente dalla produttività sociale di un nome.* E, per essere più precisi, dalla produttività di un nome che opera *come un puro significante* e non *esprime* nessuna unità concettuale preesistente (come accadrebbe se adottassimo una prospettiva descrittivista).

Qui possiamo seguire tranquillamente il percorso lacaniano di Žižek: l'unità dell'oggetto è un effetto retroattivo della sua nominazione. Ne derivano due conseguenze: in primo luogo il nome, una volta diventato il significante di ciò che è eterogeneo ed eccessivo in una particolare società, eserciterà un'attrazione irresistibile su *qualsiasi* domanda che sia vissuta come insoddisfatta e come eccessiva ed

eterogenea rispetto alla cornice simbolica esistente; in secondo luogo, siccome il nome – per poter assolvere un simile ruolo costitutivo – dovrà essere un significante vuoto, sarà alla fin fine incapace di determinare che tipo di domande entrerà nella catena equivalenziale. In altre parole: se i nomi del «popolo» costituiscono il loro oggetto, dando unità a un insieme eterogeneo, è vero anche che non possono mai esercitare un pieno controllo sulle domande che incorporeranno e rappresenteranno. Le identità popolari risulteranno, così, luoghi di tensione tra questi due momenti opposti, in equilibrio instabile. Il che ne spiega l'inevitabile ambiguità ideologica, i cui effetti politici diventeranno visibili più in là.

A questo punto, possiamo tornare al problema della retorica. È un problema intimamente connesso a quello del «singolare» e dell'«eterogeneo» che abbiamo appena discusso, poiché uno spostamento o una condensazione retorici hanno appunto la funzione di emancipare un nome dai suoi univoci allegati concettuali. Facciamo un esempio che ho già analizzato altrove. Pensiamo a una certa area in cui ci sia violenza razziale e le sole forze capaci di organizzare una controffensiva antirazzista siano i sindacati. In realtà la funzione dei sindacati non è di per sé quella di lottare contro il razzismo, ma quella di contrattare i salari e affrontare altri problemi analoghi. Se, tuttavia, la campagna antirazzista è portata avanti da loro, significa che c'è una relazione di *contiguità* tra i due problemi sullo stesso territorio. Una relazione di spostamento tra termini, problematiche, agenti, e così via si definisce, in retorica, «metonimia». Supponiamo, poi, che questo nesso tra lotte antirazziste e lotte sindacali continui per un certo periodo: in quel caso le persone cominceranno a sentire che c'è un nesso naturale tra i due tipi di lotta. Così, la *contiguità* comincerà a tramutarsi in una *analogia*, e la *metonimia* in una *metafora*. Da questo spostamento retorico deriveranno tre mutamenti importanti. Primo, malgrado il particolarismo differenziale dei due tipi di lotte e domanda, tra di loro si verrà a creare una certa omogeneità equivalenziale. Secondo, la natura stessa dei sindacati cambierà a lungo andare: a un certo punto essi cesseranno di essere la pura espressione di interessi settoriali, per diventare – se svilupperanno una varietà di articolazioni equivalenziali – un punto nodale nella costituzione del «popolo» (per usare una distinzione gramsciana: da classe «corporativa» diventano classe «egemonica»). Terzo, il termine «sindacato» diventerà il nome di una *singolarità* nel

senso che abbiamo detto: il termine, cioè, non sarà più il nome di un'universalità *astratta*, la cui essenza ritornerebbe (al di là di variazioni accidentali) in tutti i contesti storici, ma diventerà il nome di un *concreto* agente sociale, la cui sola essenza è l'articolazione specifica di elementi eterogenei che, attraverso quel nome, si cristallizzano in una volontà collettiva riunificata. Un modo diverso di dire la stessa cosa potrebbe essere il seguente: non c'è elemento sociale il cui significato non sia sovradeterminato. Il che significa, automaticamente, che questo significato non può essere appreso *concettualmente*, se per «concettuale» intendiamo un significato da cui sia stata cancellata ogni traccia di opacità del processo di significazione. Ecco perché, come ho affermato sin dall'inizio, i meccanismi retorici ci restituiscono l'anatomia del mondo sociale.

Di un'ultima, cruciale dimensione va tenuto ancora conto nella nostra analisi. Il nostro approccio al populismo ruota attorno alle seguenti tesi: (1) l'emergenza del «popolo» richiede il passaggio, *via* equivalenze, da domande isolate, eterogenee a una domanda «globale», che implica la formazione di frontiere politiche e la costruzione discorsiva del potere come una forza antagonistica; (2) dato però che questo passaggio non può essere dedotto da una mera analisi delle domande eterogenee, non c'è alcuna transizione logica, dialettica o semiotica da un livello all'altro – deve intervenire qualcosa di qualitativamente nuovo. Ed ecco perché la nominazione può avere gli effetti retroattivi che ho descritto. Questo momento qualitativamente differenziato e irriducibile è quanto ho battezzato «investimento radicale». Non mi sono ancora soffermato abbastanza, tuttavia, su questa nozione di «investimento». Le diverse operazioni di significazione a cui ho fatto riferimento fin qui possono spiegare le *forme* che l'investimento assume, ma non la *forza* in cui l'investimento consiste. È chiaro, nondimeno, che se una qualche entità diventa l'oggetto di un investimento – come accade nell'amore o nell'odio – l'investimento appartiene necessariamente all'ordine degli *affetti*. Ed è su questa dimensione affettiva che vorrei provare ora a gettare luce.

Non senza un avvertimento. Sarebbe un errore pensare che, aggiungendo l'affetto a ciò che ho detto fin qui sulla significazione, io stia mettendo assieme due tipi di fenomeno che sarebbero – almeno sul piano analitico – disgiungibili. Il rapporto tra la significazione e

l'affetto è, in realtà, assai più stretto. Come ho già detto, il polo paradigmatico del linguaggio (il polo associativo di Saussure) è parte integrante del funzionamento linguistico: non ci può essere significazione senza sostituzioni paradigmatiche. Ma le relazioni paradigmatiche consistono, come visto, di sostituzioni che operano al livello sia del significante sia del significato, e queste associazioni sono governate dall'inconscio. Non può esistere insomma un linguaggio in cui le relazioni di *valore* si risolvano tutte soltanto in unità *formalmente* specificabili. L'affetto è necessario per il processo di significazione. Giungiamo alla stessa conclusione se partiamo dall'affetto. L'affetto, infatti, non è qualcosa che sia dotato di una sua esistenza slegata dal linguaggio; si costituisce solo attraverso l'investimento differenziale di una catena significante. E questo è ciò che significa, esattamente, «investimento». La conclusione è chiara: i complessi che chiamiamo «formazioni discorsive o egemoniche», e che articolano logiche differenziali e logiche equivalenziali, sarebbero inintellegibili senza la componente affettiva. (Questa è un'ulteriore prova – se ancora ce ne fosse – di quanto sia insensato congedare l'emotività populista in nome di una razionalità pura e incontaminata.)

Così, possiamo tranquillamente concludere che ogni intero sociale è il frutto di un'indissociabile articolazione tra significazione e affetto. Solo che nel discutere della formazione delle identità popolari ci troviamo di fronte a un particolare tipo di intero: un intero che non è composto solo di parti, ma in cui una parte funge da intero (per rifarci al nostro esempio: una *plebs* che reclama di essere identica al *populus*). Le cose non cambiano se le guardiamo da una prospettiva egemonica: come già sappiamo, una relazione egemonica è quella in cui una certa particolarità significa una universalità irrealizzabile. Qual è, però, la possibilità ontologica di tale relazione? Per avvicinarmi a una risposta, prenderò spunto da due testi recenti, e assai illuminanti, di Joan Copjec. Appartengono al campo psicoanalitico, ma le loro conseguenze per la nostra analisi politica sono visibili e di vasta portata[38].

Il primo saggio di Copjec, *The Tomb of Perseverance: on 'Antigone'*, nei brani per noi rilevanti, affronta il tema della pulsione di morte freudiana. Per Freud, scrive Copjec, la morte è la meta di ogni pulsione. Che cosa significa? Essenzialmente che ogni impulso «mira al passato, a un tempo che è precedente il soggetto, là dove si tro-

va ora, incastrato nel tempo e in movimento verso la morte» (p. 33). Questo antico stato inanimato di inerzia, che è un'illusione retrospettiva (Copjec fa cenno qui al mito di Timeo, dove la Terra, essendo un globo che tutto comprende, non ha bisogno di organi di nessun tipo, non ha alcun fuori), è riletto dalla psicoanalisi in termini di diade primordiale madre/figlio, «che si suppone contenga tutte le cose e ogni felicità e a cui il soggetto si sforza di far ritorno durante il corso della vita». (Possiamo facilmente riconoscere in questo quadro qualcosa che è presente pure nella nostra analisi politica: l'idea di una pienezza che le domande insoddisfatte riproducono, di continuo, come la presenza di un'assenza.) Se questa pienezza è mitica, la sua ricerca può condurre solo alla distruzione. Ma intervengono a questo punto altri due fatti che Copjec evidenzia:

> (1) non esiste una pulsione singola, completa, esistono solo pulsioni parziali, e dunque non esiste *una volontà di distruzione che si possa realizzare*; (2) il secondo paradosso della pulsione è che essa inibisce, in virtù del suo stesso agire, il raggiungimento della propria meta. Per cui esiste un ostacolo interno – l'oggetto della pulsione – che simultaneamente frena e disperde la pulsione, le mette un morso, così da impedirle di raggiungere la sua meta e da scomporla in pulsioni parziali (p. 34).

Per queste ragioni, le pulsioni si accontentano di oggetti parziali, che Lacan chiama *objets petit a* (oggetti *a*).

È importante notare come l'argomentazione di Copjec segua da vicino i testi di Freud e Lacan. Per cominciare, abbiamo la nozione freudiana di *Nebenmensch* (la madre primordiale) e la scissione iniziale tra *das Ding* (la Cosa), la pienezza irrecuperabile, e ciò che è rappresentabile. Qualcosa della madre primordiale non può essere tradotto in rappresentazione; perciò si apre un buco nell'ordine del significante. Se la cosa finisse qui, tuttavia, resteremmo all'interno del terreno di un'opposizione kantiana tra il noumeno e la sua rappresentazione fenomenica, tra l'essere e il pensiero. Mentre è proprio a questo punto che Lacan radicalizza il pensiero freudiano: la Cosa perduta non è un'*impossibilità del pensiero*, ma un *vuoto dell'Essere*. Scrive Copjec: «non è che la madre sfugga alla rappresentazione o al pensiero, ma la *jouissance* che mi legava a lei è andata persa, e questa perdita svuota tutto il mio essere» (p. 36). Se tuttavia la *jouissance* stessa (il godimento) non va persa del tutto, è perché alcune tracce permangono negli oggetti parziali. E la natura di queste tracce deve essere analizzata con cura, perché esse non rispondono più allo schema noumeno/rappresentazione fenomenica. L'oggetto parziale diventa qui una totalità, diventa il principio strutturante dell'intera scena:

> Lo sviluppo del concetto di *Vorstellungrepräsentaz* serve, quindi, a scindere la componente-*Ding* del complesso del *Nebenmensch* in due parti, *das Ding* e *Vorstellungrepräsentaz*, benché *das Ding* non sia concepibile più come un oggetto noumenico e si conservi solo, nella descrizione del *Vorstellungrepräsentaz*, come oggetto *parziale*. È chiaro dalla teoria che, quando questo oggetto parziale entra in scena, blocca la strada alla vecchia concezione di *das Ding*, che diventa solo un'illusione retrospettiva. [...] Il delegato traditore e l'oggetto parziale agiscono non più come prova di un corpo o di una Cosa che esista altrove, bensì come prova del fatto che il corpo e la soddisfazione hanno perso il supporto del corpo organico e dell'oggetto noumenico (p. 37).

Copjec ci tiene molto a sottolineare che questa mutazione contraddice l'idea secondo la quale l'oggetto parziale della *jouissance* agirebbe come rappresentante della Cosa inaccessibile. La definizione di sublimazione offerta da Lacan, «l'elevazione di un oggetto ordinario alla dignità della Cosa», viene da lei interpretata nel senso che «l'elevazione non sembra implicare la funzione di rappresentazione, ma sembra piuttosto implicare – rovesciando il modo usuale di intendere la sublimazione – la sostituzione di un oggetto ordinario alla Cosa» (p. 38).

In un secondo saggio nello stesso volume, *Narcissism, Approached Obliquely*, Copjec aggiunge un'osservazione importante: l'oggetto parziale non è *una parte di un tutto*, ma *una parte che è il tutto*. Cita in proposito Béla Balász e Gilles Deleuze, per il quale i primi piani non si limitano a mettere a fuoco un dettaglio all'interno di un tutto, ma è come se ridimensionassero l'intera scena a partire da quel dettaglio.

> Deleuze sta affermando che il primo piano non è uno sguardo più stretto su una parte della scena, non scopre un oggetto che può essere elencato come un elemento della scena, un *dettaglio* spennato dall'intero e poi fatto esplodere per attirare la nostra attenzione. Il primo piano rivela, piuttosto, la totalità della scena stessa, o come dice Deleuze il suo

intero 'espresso' [...]. L'oggetto parziale della pulsione segue la stessa logica, non forma una parte dell'organismo, ma implica un cambiamento assoluto (p. 53).

In questa maniera, l'oggetto parziale cessa di essere una parzialità che evoca una totalità, e diventa – per usare la nostra terminologia – il *nome* della totalità. Lacan si disfa della diade madre/figlio aggiungendo un terzo componente, staccato dalla madre: il seno o – meglio ancora – l'oggetto della pulsione.

Questa nozione, «oggetto della mancanza», non può essere capita al di fuori del mito *lamelliano* del Timeo da cui proviene. L'oggetto parziale, o l'oggetto della mancanza, è quello che emerge dalla mancanza, dal vuoto, scavato dalla perdita del Pieno originario, *das Ding*. In luogo della soddisfazione mitica derivata dal fare tutt'uno con la Cosa materna, il soggetto ora sperimenta la soddisfazione in questo oggetto parziale. [...] L'elevazione dell'oggetto esterno della pulsione – fermiamoci all'esempio del latte – allo statuto di seno (allo statuto di oggetto che è capace di soddisfare qualcosa più della bocca o dello stomaco) non dipende dal suo valore culturale o sociale rispetto ad altri oggetti. Il suo *surplus* di «valore-seno», potremmo dire, dipende solo dalla sua elezione pulsionale ad oggetto di soddisfazione (p. 60).

Il lettore potrebbe domandarsi adesso: ma che cosa ha a che fare tutto ciò con le identità popolari? La risposta è molto semplice: tutto. Copjec sa benissimo che le categorie psicoanalitiche non sono regionali, ma appartengono al campo di quella che potrebbe essere definita un'ontologia generale. Afferma, per esempio, che la teoria delle pulsioni in Freud occupa il terreno dei classici problemi ontologici. È vero che il suo resoconto – come succede spesso in psicoanalisi – ha un impianto prevalentemente genetico, ma si può facilmente riscrivere in termini strutturali. La mitica totalità della diade madre/figlio corrisponde alla pienezza irrealizzabile evocata qui – come suo opposto – dalle dislocazioni prodotte dalle domande insoddisfatte. L'aspirazione alla pienezza o integrità non scompare definitivamente, ma viene trasferita a oggetti parziali che sono gli oggetti delle pulsioni. In termini politici, è esattamente ciò che abbiamo indicato come relazione egemonica: una certa particolarità assume il ruolo di un'universalità impossibile. Poiché il carattere parziale di questi oggetti non dipende da una storia particolare, ma è inerente alla struttura stessa della significazione, l'*objet petit a* di Lacan è l'elemento chiave di un'ontologia sociale. L'intero sarà sempre incarnato da una parte: non c'è universalità che non sia egemonica. Ma c'è anche di più: come negli esempi dei primi piani e del «valore-seno» del latte discusso da Copjec, non c'è nulla nella materialità delle diverse parti che predestini l'una o l'altra a fungere da totalità. Nondimeno, una volta che una certa parte abbia assunto simile funzione, è la sua materialità stessa di parte a diventare fonte di godimento. Gramsci formulò la questione politica in termini simili: quale forza sociale diventi la rappresentazione egemonica della società come un tutto è deciso ogni volta da una lotta contingente; ma una volta che una particolare forza sociale sia divenuta egemonica, essa rimarrà tale per un intero periodo storico. L'oggetto dell'investimento può essere contingente, ma certo non è indifferente – insomma, non può essere cambiato a piacere. Con ciò, abbiamo raggiunto una spiegazione esauriente di ciò che significa «investimento radicale»: rendere un oggetto l'incarnazione di una pienezza mitica. L'affetto (vale a dire il godimento) è l'essenza stessa dell'investimento, mentre il suo carattere contingente rende conto della componente «radicale» della formula.

Voglio spiegarmi bene su questo. Non abbiamo qui a che fare con omologie casuali o esteriori, ma con la stessa scoperta, fatta in due ambiti diversi – psicoanalisi e politica –, di qualcosa che riguarda la struttura stessa dell'oggettività. La principale conseguenza ontologica della scoperta freudiana dell'inconscio è che la categoria di rappresentazione non riproduce, a un livello secondario, una pienezza anteriore, che si potrebbe afferrare pure in modo diretto; piuttosto, la rappresentazione si impone come il livello assolutamente primario di costituzione dell'obiettività. Ecco perché non esiste significazione che non sia sovradeterminata sin dall'inizio. Essendo la pienezza della madre primordiale un oggetto puramente mitico, non è possibile agguantare la *jouissance* se non attraverso l'investimento radicale in un *objet petit a*. In tal modo, l'*objet petit a* diventa la categoria ontologica primaria. Ma la *stessa* scoperta (non semplicemente una scoperta *analoga*) è stata fatta dalla teoria politica. Nessuna pienezza sociale è raggiungibile se non attraverso l'egemonia. E l'egemonia non è altro che l'investimento, in un oggetto parziale, di una pienezza sempre sfuggente perché puramente mitica (è il rovescio positivo di una situazione sperimentata come «essere manchevole»). La logica dell'*objet petit a* e la logica egemonica non sono

soltanto simili: sono identiche. Ecco perché, nella tradizione marxista, Gramsci rappresenta un momento di cruciale rottura epistemologica: mentre il marxismo tradizionale ha sempre nutrito il sogno di accedere a una totalità sistematicamente chiusa (determinata in ultima istanza dall'economia, ecc.), l'approccio egemonico rompe in maniera decisa con questa logica sociale essenzialista. L'unico possibile orizzonte totalizzante è dato qui da una parzialità (la forza egemonica) che diventa la rappresentazione di una totalità mitica. In termini lacaniani: un oggetto è elevato alla dignità della Cosa. L'oggetto dell'investimento egemonico non è, allora, un ripiego rispetto alla Cosa, che sarebbe di per sé una società *interamente* pacificata (una totalità sistematica che non richiederebbe più alcun investimento né alcuna egemonia): è semmai il nome che la pienezza riceve all'interno di un certo orizzonte storico, un nome che in quanto oggetto parziale di un investimento egemonico non è un semplice *surrogato*, ma il punto di raccordo di attaccamenti appassionati. Le osservazioni di Copjec sulle pulsioni che si possono soddisfare sono assolutamente rilevanti in proposito, perché, anche se in un'ottica diversa, attirano l'attenzione su un punto che anch'io sto provando a sottolineare, in chiave politica.

Tutto ciò ha infatti pesanti ripercussioni sulla nostra analisi. Come dovrebbe essere ormai chiaro, insomma, non c'è populismo senza investimento affettivo in un oggetto parziale. Se una società riuscisse a realizzare un ordine istituzionale tale da soddisfare tutte le domande all'interno dei propri meccanismi immanenti, non ci sarebbe populismo, ma, per ovvie ragioni, non ci sarebbe nemmeno politica. La necessità di costruire un «popolo» (una *plebs* che reclama di essere *populus*) si manifesta solo quando quella pienezza non è realizzata, e gli oggetti parziali all'interno della società (mete, figure, simboli) subiscono un investimento tale da diventare il nome della sua assenza. Che la dimensione affettiva sia decisiva in questo processo penso che sia ormai del tutto evidente.

Populismo

Ho introdotto tutte le variabili teoriche necessarie a fornire una prima, temporanea concettualizzazione del populismo. Tre sono gli aspetti di cui tener conto.

1. Primo, dovrebbe essere chiaro a questo punto che con «populismo» non ci riferiamo a un *tipo* di movimento – identificabile magari con una certa base sociale o un certo particolare orientamento ideologico –, ma ci riferiamo a una *logica politica*. Tutti i tentativi di scorgere ciò che è tipico del populismo in elementi come una base sociale di contadini o piccoli proprietari, oppure la resistenza alla modernizzazione economica, oppure la manipolazione da parte di élites, sono, come abbiamo visto, assai discutibili, perché sollevano una valanga di eccezioni. Che cosa intendiamo, tuttavia, per «logica politica»? Come ho affermato altrove[39], nelle logiche sociali è sempre all'opera un sistema rarefatto di asserzioni, cioè un sistema di regole che tratteggiano un orizzonte in cui alcuni oggetti sono rappresentati e altri sono esclusi. Possiamo dunque parlare di logiche della parentela, di logiche del mercato, così come parliamo delle regole degli scacchi (per usare un esempio di Wittgenstein). Una logica politica, tuttavia, possiede qualcosa di specifico che va evidenziato. Mentre le logiche sociali consistono nel seguire le regole, le logiche politiche sono riconducibili all'istituzione del sociale. Tale istituzione però, come già sappiamo, non è mai un *fiat* arbitrario, ma viene fuori dalle domande sociali ed è inerente perciò a ogni processo di cambiamento sociale. Questo cambiamento, come pure sappiamo, ha luogo tramite l'articolazione variabile di equivalenza e differenza, e il momento equivalenziale presuppone la costituzione di un soggetto politico globale che metta assieme una pluralità di domande sociali. Il che a sua volta implica la costruzione di frontiere interne e l'identificazione di un «altro» istituzionalizzato. Ogniqualvolta abbiamo questa combinazione di momenti strutturali, qualunque sia il contenuto ideologico o sociale del movimento politico in esame, abbiamo di fronte il populismo.

2. Ci sono due altri aspetti di cui tener conto nella caratterizzazione concettuale del populismo: nominazione e affetto. In primo luogo, la nominazione. Se la costruzione del «popolo» è una costruzione *radicale* – che costituisce gli agenti sociali come tali, e non esprime un'unità del gruppo già data –, l'eterogeneità delle domande che l'identità popolare porta a un'unità precaria deve essere irriducibile. Questo non significa che le domande non possano essere analoghe, o comparabili; ma significa che esse non possono essere iscritte comunque in un sistema strutturale di differenze che fornisca loro

una base infrastrutturale. Eterogeneità non significa differenzialità. Non può esserci *a priori* un'unità di sistema, proprio perché le domande insoddisfatte sono l'espressione di una dislocazione sistemica. Da qui due conseguenze che ho già analizzato: (1) il momento di unità dei soggetti popolari è dato a un livello nominale, non a un livello concettuale: i soggetti popolari sono cioè sempre singolarità; (2) proprio perché questo nome non è concettualmente (settorialmente) fondato, i limiti tra le domande che abbraccia e quelle che esclude saranno poco definiti e soggetti a continua contestazione. Da ciò possiamo ricavare la conclusione che il linguaggio di un discorso populista – di sinistra o di destra – sarà impreciso e fluttuante: non a causa di qualche carenza cognitiva, ma perché tenta di operare performativamente all'interno di una realtà sociale che è in larga misura eterogenea e fluttuante. Io vedo questo momento di vaghezza e imprecisione – che, sia chiaro, non si porta dietro alcun giudizio peggiorativo dal mio punto di vista – come una componente essenziale di ogni operazione populista.

Passiamo ora all'affetto. La nostra analisi presuppone tacitamente che non ci sia affetto se non sullo sfondo di una costitutiva discontinuità. Se, per usare termini lacaniani, il Reale fosse già lì prima del Simbolico, avremmo una continua pienezza, priva di differenziazioni interne. Ma la presenza del Reale *dentro* il Simbolico implica discontinuità: gli *objets petit a* presuppongono un investimento differenziale ed è questo investimento che chiamiamo affetto. Freud cita George Bernard Shaw, il quale afferma che innamorarsi significa esagerare la differenza tra una donna e le altre. La pura armonia è incompatibile con l'affetto. Come scrive José Ortega y Gasset, la storia andrebbe distrutta se noi restassimo sempre uguali a noi stessi in tutti i suoi momenti. L'affetto, analogamente, sigilla una radicale discontinuità tra un oggetto e quello che gli sta accanto, una discontinuità che può essere concepita solo in termini di investimento differenziale. Dobbiamo prestare attenzione ai diversi momenti di questa sequenza strutturale se vogliamo accostarci al problema delle identità popolari in maniera corretta. Prima abbiamo il momento della pienezza mitica che ricerchiamo invano: la restaurazione dell'unità madre/figlio o, in termini politici, della società pienamente pacificata. Poi abbiamo la parzializzazione delle pulsioni: la pluralità di *objets petit a* che, a questo punto, incorporano quella pienezza essenzialmente irrealizzabile. Qui, dobbiamo procedere con cautela,

perché incorporare (*to embody*) può significare tante cose. Ecco perché l'analisi di Copjec è così importante. Giustamente, Copjec rifiuta l'idea di una rappresentazione puramente esteriore, un'idea in base alla quale qualcosa che non può mostrare se stesso verrà sostituito da una serie di *surrogati* indifferenti. Ma quale potrebbe essere, allora, una relazione più intima tra ciò che è incorporato e l'atto stesso di incorporazione? Le analisi precedenti ci permettono di fornire una risposta alla domanda. Incorporare qualcosa può significare soltanto dare un *nome* a ciò che è incorporato; ma siccome ciò che è incorporato è una pienezza impossibile, qualcosa che non ha una sua autonoma consistenza, l'entità «incorporante» diventa qui l'oggetto pieno dell'investimento. L'oggetto «incorporante» è perciò l'orizzonte ultimo di ciò che è realizzabile: non perché ci sia un «al di là» irrealizzabile, ma perché quell'al di là, che non è un'entità, può essere presente soltanto sotto forma di fantasmatico eccesso di un oggetto, grazie al quale la soddisfazione è realizzabile. Questo eccesso è, nelle parole di Copjec, il «valore-seno» del latte. In termini psicoanalitici: mentre il desiderio non conosce soddisfazione e vive solo della propria riproduzione in una successione di oggetti, la pulsione può trovare soddisfazione, ma questa è realizzabile solo con la «sublimazione» di un oggetto, che lo elevi alla dignità della Cosa. Tradotto in termini politici: una certa domanda, che all'inizio era solo una tra le tante, acquista d'un tratto una centralità inaspettata e diventa il nome di qualcosa che la eccede, di qualcosa che non può controllare ma che diventa comunque un «destino» da cui non può fuggire. Quando una domanda democratica attraversa questo processo, diventa una domanda «popolare». Ma ciò non in virtù della sua iniziale particolarità materiale. Deve invece diventare un punto nodale di sublimazione, deve acquisire un «valore-seno». È solo allora che il «nome» si distacca dal «concetto», il significante dal significato. Senza questa separazione, non ci sarebbe populismo.

3. Infine, c'è un terzo aspetto da prendere in considerazione. Benché intenda occuparmene meglio nel quinto capitolo, vorrei svolgere qui alcune osservazioni preliminari, che sono imprescindibili per accostarsi al populismo. Ho affermato prima che la logica dell'equivalenza e la logica della differenza, sebbene siano antagonistiche, sono entrambe necessarie. Disegnano lo spazio di una tensione tra dimensioni che stanno in relazione l'una con l'altra. Ne ho già spiega-

to la ragione: una catena equivalenziale può indebolire il particolarismo dei suoi anelli, ma non può eliminarlo del tutto. È perché una *particolare* domanda resta insoddisfatta che si stabilisce un rapporto di solidarietà con altre domande insoddisfatte, e senza questo particolarismo delle domande non si verrebbe mai a creare una catena equivalenziale.

Ho descritto questo aspetto della faccenda dicendo che differenza ed equivalenza si riflettono l'una nell'altra. Questa riflessione è costitutiva, ma pure la tensione tra i due poli lo è. Tensione e riflessione si possono combinare, all'occorrenza, in equilibri instabili, ma nessuna delle due può cancellare l'altra. Pensiamo a un esempio di apparente equivalenza allo stato puro: una sommossa contadina millenaristica. Tenderemmo a pensare che qui non ci sia contaminazione tra differenza ed equivalenza, che non ci sia riflessione dell'una nell'altra: da una parte, dacché il nemico è totale, il rapporto col nemico sarà votato alla sua totale distruzione; dall'altra, dacché il significato del confronto è dato dalla difesa, di fronte a un pericolo, di qualcosa che la comunità *già è*, sembra che il particolarismo comunitario preceda qui il confronto equivalenziale e non dipenda da esso per la sua costituzione. Siccome lo scontro tra i due mondi è senza compromessi, sembra che la realtà sostanziale di ognuno di essi preceda lo scontro e non ne sia il risultato. In altre parole, lo spazio comunitario sembra organizzato *esclusivamente* da una logica differenziale, mentre il momento equivalenziale sembra diventare *interamente* esterno – differenza ed equivalenza sembra dunque che cessino di riflettersi l'una nell'altra, la tensione tra le due dimensioni sembra che si dissolva in una completa separazione. Il che sarebbe, però, una conclusione sbagliata. Anche nel caso estremo delle rivolte millenaristiche, infatti, il momento della riflessione resta operante. Una volta che la rivolta è iniziata, nella comunità niente sarà più come prima. Anche se lo scopo della ribellione è la restaurazione di un'identità precedente, questa dovrà comunque essere reinventata; non si potrà più fare ritorno, semplicemente, a qualcosa che già era. La difesa della comunità da un pericolo esterno dislocherà in ogni caso la comunità che, per sopravvivere, non potrà solo ripetere qualcosa che già esisteva prima della dislocazione. Ecco perché chi cerca di difendere un ordine esistente lo ha perso per il solo fatto di difenderlo. Nei termini che abbiamo utilizzato fin qui: la perpetuazione di un ordine che viene messo in pericolo non può basarsi solo su

una logica differenziale; il suo successo dipenderà dall'iscrizione di queste differenze all'interno di una catena equivalenziale.

Da ciò derivano conseguenze cruciali per il problema delle identità popolari e del populismo. L'esempio del millenarismo è volutamente estremo, ma, mostrando che anche in questo caso il duplice momento della riflessione è comunque presente, riusciamo a gettare luce su tutto uno spettro di variazioni che caratterizza la natura stessa del populismo. Se la logica equivalenziale non elimina le differenze ma le iscrive all'interno di sé, e se il peso relativo delle due logiche dipende in larga misura dall'autonomia di ciò che si iscrive su quella superficie di iscrizione che è l'operazione egemonica, lo spettro di variazioni possibili all'interno dello spazio dischiuso dalla duplice riflessione diventa qualcosa di assolutamente essenziale. In altre parole, ogni livello o istituzione sociale può operare come una superficie di iscrizione equivalenziale, ma la cosa davvero importante è che, sullo sfondo della dislocazione che è alla radice dell'esperienza populista ed esige sempre un'iscrizione equivalenziale, ogni «popolo» emergente presenterà a questo punto due facce: una di rottura con l'ordine esistente, l'altra di «ordinamento». Vorrei fare due esempi estremi che rendano comprensibili queste proposizioni un tantino astratte.

Prendiamo, a un estremo, la Lunga Marcia di Mao Tse-Tung. Qui abbiamo un «populismo» nel senso descritto poc'anzi: il tentativo di costituire il «popolo» come attore sociale a partire da una pluralità di situazioni antagonistiche. Mao parla addirittura di «contraddizioni dentro il *popolo*», facendo così entrare esplicitamente il «popolo» nel suo quadro discorsivo (cosa che non sarebbe stata possibile in una teoria marxista classica). Questa è la duplice riflessione cui facevo cenno prima: il «popolo», lungi dall'avere quella natura omogenea che solitamente ha una classe sociale (definita dalla sua precisa localizzazione nei rapporti di produzione), è visto qui come l'articolazione di una pluralità di punti di rottura. Questi punti di rottura, tuttavia, emergendo all'interno di una cornice simbolica in frantumi – risultato della guerra civile, dell'invasione giapponese, dello scontro tra i signori della guerra, e così via –, dipendono per la loro stessa costituzione da una superficie popolare di iscrizione che li trascende. Ecco allora le due dimensioni di cui parlavo: da un lato, il tentativo di rompere lo *status quo*, il precedente ordine istituzionale; dall'altro, lo sforzo di costituire un ordine là dove c'è ano-

mia, disaggregazione e dislocazione. Così, la catena equivalenziale gioca un duplice ruolo: rende possibile l'emergenza del particolarismo delle domande, ma al contempo le subordina a sé, trasformandosi nella loro necessaria superficie di iscrizione.

Spostiamoci adesso all'estremo opposto: le mobilitazioni politiche dei sostenitori di Adhemar de Barros, un politico corrotto del Brasile meridionale, le cui campagne elettorali negli anni Cinquanta procedevano al motto «Rouba mais faz» («Ruba, ma manda avanti le cose»). La sua iscrizione delle domande sociali provenienti dalle zone rurali era essenzialmente clientelistica: voti in cambio di favori politici. Troviamo *prima facie* ben poco in comune tra il progetto di emancipazione globale di Mao e la *cosa nostra* di Adhemar de Barros. Eppure, mi pare che in entrambi i casi si debba parlare di populismo. L'elemento comune è dato dalla presenza di una dimensione anti-istituzionale, di una sfida alla normalizzazione politica e al *business as usual*. In entrambi i casi un appello è rivolto ai derelitti della società. Walter Benjamin parla dell'attrazione popolare per il criminale, il bandito[40], il cui fascino è dato dal fatto che si trova all'esterno del sistema legale, e lo sfida. Dal momento che ogni tipo di sistema istituzionale è inevitabilmente, almeno in parte, limitante, frustrante, c'è qualcosa che attrae in ogni figura che lo sfida, a prescindere dalla ragione per cui lo fa e dal modo in cui lo fa. In ogni società esiste un serbatoio di sentimenti anti-istituzionali che si cristallizzano in taluni simboli, *a prescindere dalle forme di articolazione politica*, ed è la loro presenza che intuitivamente cogliamo quando indichiamo come «populistico» un discorso o una mobilitazione. Il clientelismo – per tornare al nostro esempio – non è per forza di cose populistico, può assumere anche forme istituzionali, ma è sufficiente che sia costruito attorno a un appello pubblico ai derelitti della società, che sono esclusi dai normali canali politici, affinché assuma una connotazione populistica. In tal caso, però, ciò che ho chiamato la «superficie di iscrizione popolare» può essere qualsiasi istituzione o ideologia: è una singolare inflessione del discorso a renderla populistica, non il carattere particolare dell'ideologia o dell'istituzione. Ci occuperemo di alcune di queste variazioni tipologiche nella terza parte del libro.

Abbiamo così raggiunto una nozione preliminare di «populismo». Come ho anticipato, però, la mia analisi si è basata fin qui, per

ragioni euristiche, su due assunti semplificanti, che ora dovrò eliminare. Per prima cosa, quando parlavo dei significanti vuoti, ho dato per assodata la presenza di una *stabile* frontiera dicotomica all'interno della società (senza una simile frontiera non ci sarebbero equivalenze e, *quindi*, nemmeno significanti vuoti). Ma le cose stanno proprio così? E se le forze ai due lati della frontiera la facessero spostare in nuove direzioni? In secondo luogo, non ho esplorato appieno le conseguenze del permanere del particolarismo delle domande all'interno della catena equivalenziale. Soprattutto, ho dato per assodato che *qualunque* domanda anti-sistema possa essere incorporata come un nuovo anello in una catena di equivalenze già esistente. Ma che cosa accade se il particolarismo delle domande che fanno già parte della catena cozza con le nuove domande che tentano di incorporarsi in essa? Tutto ciò non crea forse le condizioni per un *fuori* d'altro tipo, che non può più essere immaginato come un fronte entro uno spazio stabile di rappresentazione dominato da una frontiera dicotomica? Queste sono le due questioni che mi accingo ad affrontare: se la prima ci porterà alla nozione di «significanti fluttuanti», la seconda ci imporrà di analizzare con maggiore attenzione l'eterogeneità sociale cui ho già accennato più volte.