



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia e di Studi Storici e Politici

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXII

## IL RAPPORTO TRA CONTINGENZA E IDEOLOGIA NELLA FILOSOFIA POLITICA DI LOUIS ALTHUSSER

**Direttore della Scuola:** Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Dottorando:** Dr. Fabio Raimondi

## ABSTRACT

### Italiano

Attraverso la produzione di una "teoria dell'ideologia", innovativa rispetto a quella di Marx, Engels e Gramsci, Althusser ha cercato di contribuire alla costruzione di un marxismo in grado di rispondere in modo propositivo ai fallimenti della politica staliniana e alle sfide della guerra fredda. L'esito è stato l'abbozzo di una filosofia nuova, soprattutto in ambito politico: il cosiddetto "materialismo aleatorio", che è una *filosofia della contingenza* (o del non-necessario). Ibridando Machiavelli, Spinoza e Marx, Althusser giunse a proporre una spiegazione della nascita della società e dello Stato che non si richiamava né al giusnaturalismo né al contrattualismo e che faceva dell'ideologia (persuasione senza costrizione) un dispositivo necessario, il cui compito era interpellare gli individui in soggetti per far loro assumere i ruoli sociali indispensabili al funzionamento della macchina produttiva. Al di là di ogni intenzione funzionalistica però, questa pratica, attraversata necessariamente dalla politica (lotta di classe), rende possibili effetti di deviazione (*clinamen*) rispetto alla struttura: spostamenti che possono anche essere i preludi di cedimenti e quindi occasioni per trasformare le vecchie strutture o costruirne di totalmente nuove.

### Inglese

During the Cold War and especially after the failure of Stalinism, Althusser tried to give a contribution to build up a new Marxism by the production of an original "theory of ideology". The result was the draft of a new political philosophy: the so-called "aleatory materialism" that is a *philosophy of contingency* (or a philosophy of the un-necessary). Using at the same time Machiavelli, Spinoza and Marx, Althusser proposed an explanation of the birth of society and State with reference neither to the doctrine of natural law nor to contractualism. In the althusserian theory, the ideology (persuasion without constraint) is necessary in order to interpellate the individuals into subjects. But the ideology can fail because the class struggle is aleatory in its effects. So, beyond every kind of functionalism, a revolution is always possible starting from a deviation (*clinamen*), that may be the prelude of a structural yielding and so an occasion to transform the old structures or to construct something totally new.

## INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO 1 – SCIENZA E INCONSCIO	
1. «Ô Socrate, ce ne sont pas les arbres, mais les hommes qui m'intéressent».....	9
2. «L'invincible pouvoir de la coutume».....	13
3. Intraducibilità.....	16
4. La "scienza della storia".....	21
5. <i>Humanismus</i> .....	28
6. Il gioco delle s-viste.....	33
7. Il pensiero e il reale: l'effetto-conoscenza.....	41
8. La critica all'economia politica e la "causalità strutturale".....	46
9. <i>Principia</i> .....	55
CAPITOLO 2 – INTERPELLAZIONE E S/SOGGETTO	
1. Linguaggio e inconscio: contro Lévi-Strauss.....	63
2. «Cette idée de cercle clos».....	65
3. La rottura con Lacan.....	71
4. Il rilascio dell'identità.....	76
5. Lo specchio di Feuerbach e altri passaggi.....	79
6. Riproduzione e ordine.....	85
7. Soggetti a ideologia.....	92
8. La filosofia arma della lotta di classe.....	99
9. Anche la rivoluzione è un "processo senza soggetto".....	105
CAPITOLO 3 – CONTINGENZA E IDEOLOGIA	
1. «Une vie qui commence avec un accord inconscient».....	116
2. Che cos'è la filosofia?.....	122
3. Analisi di una congiuntura politica.....	127
4. La fine del marxismo.....	137
5. La macchina dello Stato.....	142
6. Viva Marx e Engels!.....	151
7. «Pluie, vent, boue».....	156

8. Atomismo e ideologia.....	163
9. <i>Aeterno certamine</i> .....	171

#### CAPITOLO 4 – INIZIO E DURATA

1. Il "processo senza soggetto" e le origini dello "stato di società" .....	175
2. (1-3). Montesquieu: <i>talking about a revolution</i> .....	176
3. L'incontro con Machiavelli.....	193
4. L'impensato di Rousseau .....	199
5. La materialità delle idee.....	206
6. Machiavelli e Marx.....	217
7. «Le parfait départ est celui qui se fait dans le désert» .....	225
8. «Le vide va se faire» .....	230
9. «La solitude de la genèse de l'œuvre».....	236

CONCLUSIONI: «Dites-moi ce qu'il reste encore de l'histoire...?» .....	242
--	-----

BIBLIOGRAFIA.....	245
-------------------	-----

NOTE.....	259
-----------	-----

## INTRODUZIONE

I comunisti che immaginano sia possibile completare un'impresa epocale come quella di gettare le fondamenta di un'economia socialista [...] senza fare sbagli, senza ritirate, senza rivedere più volte ciò che deve ancora essere fatto o che è stato fatto male, sono destinati a fallire. I comunisti che non si fanno illusioni, che non si lasciano scoraggiare, che conservano la forza e la flessibilità necessarie "per ricominciare dall'inizio" più e più volte mentre affrontano un'impresa così complessa, non sono destinati a fallire (e probabilmente ce la faranno)

(Lenin, *Note di un pubblicista*, 1922)

Questo lavoro ha Althusser come oggetto e si presenta come un corpo a corpo con i testi (editi e inediti) che l'autore (1918-1990) ha scritto nel corso dei quarant'anni circa della sua attività filosofica (dal 1946 al 1988, quindi all'incirca dall'inizio della Guerra Fredda alla caduta del muro di Berlino), al fine di ricavare da essi quanto costituisce il suo contributo alla definizione di una teoria dell'ideologia di ispirazione marxista e comunista. Questo lavoro perciò è prevalentemente analitico e interno al *corpus* degli scritti althusseriani. Il modo in cui mi prefiggo di operare quindi è filosofico e prettamente logico-concettuale, e non storico (se non quando strettamente necessario). Non mi occuperò, dunque, di tutto il pensiero althusseriano né di ricostruirne la genesi (storica, politica o biografica che sia)<sup>1</sup> e mi soffermerò su altri autori o temi (anche della tradizione marxista) solo quando lo riterrò necessario per chiarire alcuni passaggi del modo in cui Althusser struttura la propria filosofia. Né biografia intellettuale, dunque, né indagine storico-politica o storico-filosofica, ma analisi concettuale.

Una tale impostazione si è resa necessaria causa l'assenza di analoghi tentativi nell'ormai cospicua storiografia sull'argomento e sull'autore, anche se, ci tengo a precisarlo, questo studio è solo un primo passo verso un'analisi più ampia e compiuta, nonché verso un approfondimento altrettanto indispensabile, sia del contributo althusseriano agli studi sull'ideologia in generale sia della sua intera filosofia. Non nascondo, infine, che questo lavoro è parte di un progetto più ampio, che concerne i rapporti tra filosofia, pensiero politico e scienze sociali negli anni Sessanta e Settanta del Novecento (con particolare ma non esclusiva attenzione alla Francia e all'Italia) in relazione soprattutto alla riconcettualizzazione della società, dello Stato e della politica. In questo quadro, Althusser è figura di spicco e, a mio modo di vedere, fondamentale, per una riflessione sul marxismo e sul comunismo che voglia attestarsi *problematicamente* nel campo della modernità rifuggendo sia gli esiti postmodernisti, teorici e politici (cfr. almeno Jameson 1991 e Resch 1992), sia nostalgiche reazioni.

Attraverso la ricostruzione e l'analisi della «teoria dell'ideologia» – autentico filo rosso della riflessione althusseriana, dalla lettera a Lacroix del 1950-51 (cfr. E/1 290) fino a *Filosofia y marxismo* del 1988 (cfr. SPh 68, 71) – lo scopo di questa tesi è provare a mostrare:

1) che la filosofia di Althusser si connota principalmente, lungo tutto il suo percorso, come una *filosofia della contingenza* o del non-necessario (contrariamente a quanto sostenuto

da Eco 1968: 360 n. 192); anche la necessità infatti è sempre una produzione contingente e, dunque, come negazione di ogni Provvidenza e di ogni Destino, di ogni teleologia e di ogni determinismo meccanicistico: preludio a una teoria della rivoluzione;

2) che questa filosofia è indispensabile per cominciare a (ri)pensare (e, *forse*, anche a trasformare) i concetti politici moderni – senza per questo uscire dalla modernità – unitamente alla scienza marxiana della storia, se non addirittura al pensiero marxiano (e poi anche marxista) nel suo complesso: infatti, «se volessimo essere sicuri del senso del concetto [di ideologia], dovremmo elaborare un'interpretazione dell'intera opera di Marx» (Lefort 1951-74: 410).

L'ipotesi è che, dopo le crisi del 1956 (Chruščëv denuncia i crimini dell'era staliniana – i carri armati sovietici invadono l'Ungheria) e del 1963 (rottura tra Cina e Urss), la teoria dell'ideologia sia lo strumento che Althusser sceglie per tentare, come dice il Lenin citato nell'exegetico, di "ricominciare dall'inizio" o, come prima ancora aveva detto Machiavelli, per riportare le cose «verso e principii suoi» (*Discorsi* III.I: 379), consapevole che l'ideologia «ha lo statuto paradossale di essere uno dei domini in cui l'analisi marxista dà il meglio della propria forza esplicativa, ma di essere poco conosciuta nei suoi meccanismi, a differenza dell'economia e, in misura minore, della politica» (Karsz 1974: 194). Mediante una lettura originale di Marx, del marxismo e del materialismo, Althusser ha provato a pensare la natura contingente del modo di produzione capitalistico e dei rapporti di produzione, specialmente politici, che lo contraddistinguono: la loro non necessità o il loro poterci anche non essere, da un lato – come alcuni avevano capito con straordinaria chiarezza e spirito antiaristotelico e antinaturalistico sulla soglia della modernità: Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Rousseau, solo per fare i nomi più noti – ma anche, dall'altro, i processi attraverso i quali alcune loro forme si sono sedimentate trasformandosi in (apparenti) necessità storiche (cfr. Pascal 1670: n° 118 [91] e 120 [93] – ed. Chevalier [Brunschvicg]).

Si tratta allora di provare a leggere Althusser *anche* come filosofo della società e dello Stato capitalistico-borghese, nonostante l'autorevole indicazione di Balibar che egli sia stato più che «un teorico marxista della società, un *filosofo* sopra ogni altra cosa preoccupato della "trasformazione della filosofia" da un punto di vista comunista. Ciò che lo interessò realmente – continua Balibar – è il sovvertimento che la filosofia subisce quando comincia a interrogarsi sulle proprie condizioni politiche interne» (Balibar 1977-90: 47), dato che «il proletariato lotta nella teoria, perché i rapporti di forza lo obbligano a lottare nel campo del nemico», ma col fine di «distruggere la teoria del nemico e il luogo di questa teoria (non lotta solo contro la filosofia idealistica, ma contro la filosofia in quanto tale)», senza voler installare al suo posto una «teoria del proletariato, [un] nuovo Sapere, Logos o Scienza» (cfr. Del Barco 1977: 14). O ancora, usando le parole di Lefebvre messe in bocca al giovane Marx, potremmo dire che «il marxismo non è una filosofia, ma l'oltrepassamento della filosofia» e, inoltre, che «la critica radicale di ogni ideologia annuncia la fine delle ideologie e non la costituzione di un'ideologia nuova che si dirà più o meno scientifica» (cfr. Chatelet-Lefebvre 1961: 10-5). Come può, dunque, un filosofo marxista, intenzionato a restare filosofo, porsi al servizio della causa comunista (cfr. Mari 1980: 418)? Oppure: come si può «essere nello stesso tempo totalmente filosofo e totalmente comunista, senza sacrificare, senza subordinare, senza assoggettare nessuno dei due termini all'altro»? Questa, come scrive Balibar, fu «la peculiarità intellettuale di Althusser, questi furono la scommessa e il rischio che egli si assunse» (cfr. 1977-90: 113).

Tradurrei la preoccupazione principale di Althusser in questi termini: nella costruzione o nell'avvento del comunismo, che ruolo gioca la filosofia (se lo gioca)? Se, infatti, la rivoluzione, che in una qualche forma porterà al (o forse bisognerebbe dire il) comunismo non abbia bisogno della filosofia (o di una certa filosofia da definire), ciò significa che (quel)la filosofia non è necessaria al (o nel) comunismo; ma allora – e questo è il punto – la rivoluzione comunista non è solo una rivoluzione politica e sociale, ma anche teorica, cioè scientifica? In termini marxiani: se il comunismo sarà la fine di ogni ideologia come falsa coscienza e se la filosofia, tutta, non è altro che ideologia, allora il comunismo segnerà la fine di ogni filosofia: un evento politico, dunque, metterà fine a una pratica teorica. Com'è possibile? La questione che traspare è immediatamente ottocentesca e positivistica e richiama uno schema che sembrerebbe ibridare Comte e Marx: il comunismo sarà il trionfo della scienza marxiana e marxista e questo trionfo è di fatto il superamento non hegeliano di ogni filosofia come ideologia o come stadio metafisico del sapere umano. Questione che rinvia subito alle teorie della II, ma anche della III Internazionale (tra Kautsky e Stalin). Ma la domanda che viene è: come può una rivoluzione politica avere effetti sul piano teorico? E, dunque, che relazione c'è tra politica e filosofia? Che farà mai il comunismo: abolirà la filosofia per decreto? O la renderà superflua perché tutta la conoscenza necessaria sarà data dalla scienza marxiana? A partire dalle riflessioni dello stesso Marx e ancor di più da quelle di Nietzsche e Freud, sappiamo che pensare in modo così ingenuo è inopportuno. L'esperienza sovietica conferma. Per quanto non del tutto probatorio, non va inoltre dimenticato il fatto che, almeno fino a ora, la scienza (qualunque scienza) non ha saputo eliminare la necessità della filosofia. Ritorna così la domanda sulla natura del loro rapporto e su quello che esse intrattengono con la politica e con l'ideologia, come fossero i quattro vertici di un campo di forze non ulteriormente scomponibile o riducibile. L'idea del comunismo come era del trionfo della scienza materialistica capace di generare autonomia, uguaglianza e libertà per tutti, se non vuol essere scartata, va certo ripensata. A fondo.

Non si tratta dunque, per Althusser di salvare la filosofia, dato che non corre alcun pericolo (essa, infatti, non smette mai di lavorare, anche se in modo sotterraneo), per quanto la sua situazione possa non essere rosea (e di ciò è l'unica responsabile), ma di ripensarne il ruolo, a partire da Marx. Ripensare il ruolo e la collocazione della filosofia nei suoi rapporti con la scienza, la politica e l'ideologia, significa però ripensare anche queste, dato che sembrano costituire un insieme solidale all'interno dell'impostazione politico-epistemologica del marxismo. Dunque da capo: nella costruzione o nell'avvento del comunismo che ruolo gioca la filosofia? E qual è il suo rapporto con la scienza, la politica e l'ideologia?

Althusser produce la sua teoria dell'ideologia in due fasi: la prima coincide con l'elaborazione dei saggi che confluiscono in *Pour Marx* e in *Lire le Capital* e, più in generale, con gli scritti editi e inediti del periodo 1960-65, mentre la successiva, che comincia a essere abbozzata nella "seconda lettera a Diatkine" e nelle *Trois notes sur la théorie des discours* del 1966, è sviluppata più compiutamente, a partire da un ampio scritto preparatorio intitolato *Sur la reproduction des appareils de production*, nel saggio *Idéologie et appareils idéologiques d'État* del 1969-70 e ripresa negli scritti successivi. Quale relazione sussista tra queste due concezioni è uno dei punti che cercherò di chiarire. Anticipando, posso dire che pur non essendo opposte esse non sono nemmeno linearmente consequenziali: tra la prima e la seconda c'è uno *scarto*, una trasformazione profonda della problematica che modifica radicalmente la lettura del fe-

nomeno. Se cioè, da un lato è vero quanto sostiene Balibar, che «sulla "definizione" dell'ideologia in generale, Althusser non ha in fondo mai cambiato [idea]: questa definizione viene costruita di colpo o quasi (si veda la discussione sull'umanismo) e la si ritroverà tale e quale nei saggi posteriori al 1968» (1996: x), è però, a mio avviso, altrettanto vero che dopo il 1966 questa teoria si arricchisce grazie a uno spostamento della dominante (dalla necessità alla contingenza).

Nei primi due capitoli del presente lavoro mi prefiggo il compito di esporre il percorso teorico althusseriano lungo le due fasi appena menzionate; nel capitolo terzo cercherò di evidenziare il nesso esistente tra contingenza e ideologia, mentre nel quarto proverò a mettere in luce, con riferimenti ad alcuni classici del pensiero politico moderno, l'aspetto prettamente politico del pensiero althusseriano sull'ideologia e sulla contingenza con particolare attenzione agli aspetti dell'inizio e della durata della società e dello Stato.

Questo lavoro è stato pensato e scritto in molti luoghi: Vicenza, Salerno-Fisciano, Padova, Parigi, Caen (archivio Imec) e Londra, nonché su numerosi treni e aerei. A tutti coloro che in questi posti mi hanno dato il loro appoggio e il loro aiuto va il mio ringraziamento.

A Stefania, «beauty too rich for use, for earth too dear», è dedicato.



## CAPITOLO 1 – SCIENZA E INCONSCIO

### 1. «Ô Socrate, ce ne sont pas les arbres, mais les hommes qui m'intéressent» (JC 213)

L'esposizione più chiara di cosa inizialmente Althusser pensi dell'ideologia si ha in *Marxisme et humanisme* (1963), dove, sebbene dichiara che non si tratta di una «definizione approfondita», dice che,

schematicamente, un'ideologia è un sistema (che possiede logica e rigore propri) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) dotate di un'esistenza e di un ruolo storici all'interno di una determinata società (PM 238).

Come aveva scritto in precedenza, l'ideologia è un «un tutto reale» (PM 59), «la coscienza di sé di una società o di un tempo, cioè una materia immediata che implica, ricerca e naturalmente trova spontaneamente la propria forma nella figura della coscienza di sé, che vive la totalità del proprio mondo nella trasparenza dei propri miti» (PM 144-5) o, con le parole di un interprete, «l'ideologia è l'uomo che dice al mondo ciò che il mondo gli sembra essere», da cui segue che «l'ideologia non è un luogo immaginario, ma il luogo reale in cui l'immaginario si realizza» (Karsz 1974: 199, 202-3)<sup>2</sup>.

Quest'impostazione fa dell'ideologia, da un punto di vista conoscitivo, un *oggetto*, in quanto prodotto di procedure conoscitive, strutturato da parti e da rapporti specifici tra esse, che funziona in un certo modo e ha un ruolo storico all'interno di una precisa società. Un costruttivismo del tutto interno alla concezione moderna delle scienze, visto che già «Descartes, Galileo e Gassendi [...] consideravano ormai evidente che conoscere è costruire» (Lenoble 1969: 350), e in linea con l'affermazione di Hobbes secondo la quale «agli uomini è stata concessa scienza [...] solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro stesso arbitrio» (1655-58, X.4: 590). Gli oggetti della scienza sono «come noi li facciamo» (Bachelard 1936: 63) e «tutto ciò che l'uomo fa [...] non esiste in natura e non è nemmeno una conseguenza naturale dei fenomeni naturali» (Bachelard 1949: 103).

Althusser non imposta mai i propri problemi nella forma di un rapporto positivista tra soggetto e oggetto, perché non cerca, come fa invece «la "teoria della conoscenza" della filosofia ideologica, di enunciare una *garanzia* di diritto o di fatto (sono termini tratti da Gueroult: cfr. 1933-41, ripresi in 1969) che ci assicuri che conosciamo proprio ciò che conosciamo e che possiamo ricondurre questo accordo a una certa relazione tra il Soggetto e l'Oggetto, tra la Coscienza e il Mondo» (LC 78). La seconda rivoluzione scientifica, infatti, ha trasformato il rapporto tra soggetto e oggetto fino a farlo scomparire se con "soggetto" intendiamo un'istanza conoscitiva già-data, come l'io cartesiano, il soggetto kantiano o la coscienza, e con "oggetto" qualcosa che si dà esternamente a essi, e con cui si tratta di stabilire una relazione conoscitiva, cioè di appropriazione, attraverso la traduzione in un linguaggio umano razionale e formalizzato di alcune sue caratteristiche. L'oggetto scientifico non è un dato immediato, ma il frutto di un lungo processo di realizzazione della teoria che lo costruisce: esso diventa così il fine e la fine del processo conoscitivo, non l'inizio. Schematicamente: 1) «non c'è l'oggetto e poi la legge teorica che lo descrive o lo spiega per via di cause [...], ma c'è la legge che [...] costruisce il

suo oggetto»; 2) «non esiste più l'oggetto, per descrivere il quale è necessaria la teoria, ma l'oggetto c'è solamente in funzione della teoria che lo descrive»; 3) l'oggetto scientifico «è un avvenimento prodotto, è un fatto costruito» (cfr. Botturi 1976: 30-5). E il soggetto è solo l'operatore complessivo (quindi sempre collettivo e sociale) di questo processo: un operatore che si rettifica continuamente in relazione al processo di oggettivazione che produce: il soggetto e l'oggetto diventano tutt'uno: s-oggetto – analizzando l'oggetto si analizza il soggetto e viceversa. Si potrebbe anche dire che, in ogni campo problematico, soggetto e oggetto *concretiscono*, ossia si comportano come funzioni reciproche continuamente mutanti che si (ri)definiscono l'una in rapporto all'altra. L'idea di storia entra di prepotenza nell'ambito delle scienze, tanto che diventa impossibile fare scienza senza conoscere l'insieme processuale di definizioni e modificazioni che hanno subito e prodotto gli oggetti e i soggetti che la costituiscono. E «se l'epistemologia è storica, [allora] la storia delle scienze è necessariamente epistemologica» (Lecourt in Canguilhem-Lecourt 1963-69: 95). Un tale approccio situa Althusser fuori dall'ambito del dibattito tra "umanisti" e "positivisti" presente nelle scienze sociali, perché «sia gli umanisti sia i positivisti [...] condividono un fondamentale assunto epistemologico: l'opposizione di soggetto e oggetto» (cfr. Hekman 1983: 99-101; per un primo approccio al problema del rapporto tra ideologia e scienze sociali si vedano almeno: Duby 1974; Thompson 1984; Vincent in AA.VV. 1993c: 113-35; Ricciardi 2009).

L'ideologia allora è un *oggetto strutturato*, in due sensi: 1) è un insieme di relazioni specifiche tra parti determinate (sistema)<sup>3</sup> che lo identifica in quanto «unificato internamente dalla propria problematica e tale che non se ne possa estrarre un elemento senza alterarne il senso» (PM 59)<sup>4</sup>; 2) è l'effetto di un modo di produzione ben preciso (base o struttura in termini marxiani), anche se la struttura produttiva (e non solo di un'ideologia) non si identifica solo con l'apparato economico, ma con l'articolazione (l'insieme *specifico* di relazioni «non dato necessariamente in ogni caso, [dato] che richiede particolari condizioni di esistenza per apparire», Hall 1985: 113 n. 2) tra l'economia e la sovrastruttura (cfr. Resch 1992: 39). L'ideologia, infine, ha un ruolo storico, perché come «sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza in quanto la funzione pratico-sociale prevale su quella teorica (o funzione di conoscenza)» (PM 238): ciò non significa che l'ideologia non abbia anche una "funzione di conoscenza", ma solo che non è quella prevalente, anche se, come vedremo, i due aspetti non sono affatto separati né incompatibili.

Per capire meglio quale sia la funzione sociale dell'ideologia, Althusser richiama la "teoria marxiana della storia": «i "soggetti" della storia sono società umane determinate. Esse si presentano come totalità, la cui unità è costituita da un tipo specifico di complessità, che mette in gioco delle istanze che si possono assai schematicamente, sulla scia di Engels, ridurre a tre: l'economia, la politica e l'ideologia» (PM 238): anche le "istanze" o "livelli" non sono dati, ma «pratiche [...] articolate su tutte le altre» (Badiou 1967: 455; si tenga inoltre presente che Althusser importa il concetto di "istanza" e le sue implicazioni dalla psicoanalisi: la psiche per Freud è un "apparato" composto da molte "istanze" (cfr. Charim 2002: 24). Innanzitutto, non inganni l'apparente implicito determinismo: le istanze (o livelli), le relazioni, la totalità (o il tutto) sociale<sup>5</sup> e gli effetti costituiscono l'insieme articolato, complesso o sistematico della struttura, ma ognuno di essi si definisce in relazione agli altri e in relazione alle modalità della loro combinazione, che non sono mai totalmente predeterminate. In secondo luogo, è interes-

sante notare la sottolineatura delle società come soggetti della storia, anche se in un senso momentaneamente non chiarito. Terzo, la società come "tutto sociale" richiama il concetto marxiano di *ökonomische Gesellschaftsformation* ("formazione economico-sociale": cfr. Gallino 2006<sup>2</sup>: 305-8) che evidenzia come siano le società a produrre questo sistema di rappresentazioni che è l'ideologia, la quale, dunque, è interna alle società e, a quanto par di capire fin d'ora, una sua produzione inevitabile, tanto che non solo esse la «secernono [...] come l'elemento e l'atmosfera indispensabili alla loro respirazione», ma anche che «solo una concezione ideologica del mondo ha potuto immaginare delle società senza ideologie», fino al punto di affermare che "nemmeno una società comunista potrà mai fare a meno dell'ideologia" (cfr. PM 238-9). Ogni società, dunque, produce e produrrà sempre, spontaneamente, quale effetto tipico della propria struttura, uno o più "sistemi di rappresentazione", detti ideologie.

L'ideologia non appartiene però alla sfera della coscienza, contrariamente a quanto avevano detto Marx, Engels e anche «l'idealismo e lo psicologismo» (cfr. Vološinov 1929: xiv, 11), perché, al contrario, è la coscienza che appartiene alla sfera dell'ideologia (cfr. ivi: 22), la quale «è profondamente inconscia» (PM 239); in secondo luogo, le "rappresentazioni" di cui si parla non hanno quasi mai a che fare con la coscienza e per lo più sono «immagini, talvolta concetti, ma soprattutto sono strutture che s'impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare per la loro "coscienza". Sono oggetti culturali percepiti-accettati-subiti e agiscono funzionalmente sugli uomini tramite un processo che sfugge loro», come aveva sottolineato anche Parsons (cfr. 1951: 41); infine, Althusser puntualizza che «gli uomini "vivono" la loro ideologia» – ossia questo sistema di rappresentazioni formato soprattutto da *strutture* (modi di produzione)<sup>6</sup> – «nient'affatto come una forma di "coscienza", ma come un oggetto del loro "mondo" – come il loro "mondo"» (PM 240): come «coscienza immediata» (SM 21). Il reale, qui, è l'immediatamente rappresentato: l'apparenza ossia il "mondo", che «è il fenomeno ideologico per eccellenza» (Vološinov 1929: 13). Le società producono "sistemi di rappresentazione", «prodotti ideologici, [che] riflettono e rifrangono un'altra realtà, [che sta] fuori di loro» (ivi: 9), e che poi gli uomini utilizzano senza saperlo, perché li trovano già-dati e pronti per l'uso. Ne segue che «ogni segno ideologico non è solo un riflesso, un'ombra, della realtà, ma è anche un segmento materiale della realtà stessa» (ivi: 11). Cos'è questo "altro", "esterno" o "fuori" che le ideologie riflettono, ma anche "rifrangono" ossia "fanno deviare" (cfr. ivi: 23)?

La relazione tra ideologia e inconscio non è qui ancora chiara, mentre è acclarato il fatto che l'ideologia consiste nell'uso inconsapevole di strutture, cioè di modi di produzione di rappresentazioni che vengono considerati *dati* (in quanto strutture), cioè naturali anziché prodotti, e *reali* (in quanto rappresentazioni), ossia descrittive di qualcosa che è al di là della rappresentazione stessa; ne segue che il "mondo" così prodotto è considerato un *dato reale*. Ne ricaviamo, per ora, che l'ideologia è inconsapevole e consiste nell'uso naturale o spontaneo, di modi di produzione *ritenuti* naturali (dati), anche se non c'è nessuna consapevolezza di questo "ritenere": più che una «teoria cognitiva, [questa è] una teoria affettiva dell'ideologia, il che non significa necessariamente negare che l'ideologia contenga alcuni elementi cognitivi né ridurla al meramente "soggettivo"» (cfr. Eagleton 1991: 40-3). Questi modi di produzione producono (oltre alle merci) anche rappresentazioni di se stessi, del proprio funzionamento, delle relazioni che li strutturano e del rapporto tra queste e il loro esterno. L'ideologia si ha quando la *presenza* dell'immaginario *dato reale* non viene interrogata sulla sua provenienza, ma viene rite-

nuta equivalere a ciò che è immediatamente percepito e, dunque, quando è ritenuta consistere tutta nella sua *apparenza*<sup>7</sup>.

L'ideologia appartiene a tutti e come non c'è società che non abbia la propria così non ci sono individui che ne siano esenti: essa consiste nell'usare inconsapevolmente, per interpretare il proprio rapporto con la vita, qualcosa come *dato*, senza interrogarsi sulla sua provenienza. Non è che l'ideologia ci sia già e l'individuo la assuma senza saperlo, perché, al contrario, è assumendo inconsapevolmente un dato sistema di rappresentazioni che ognuno di noi produce la propria ideologia (o la propria personale versione di un'ideologia comune) sulla base delle rappresentazioni prodotte dai modi di produzione (strutture) che caratterizzano una certa società. Senza anticipare troppo, credo si possa dire sin d'ora che l'ideologia sia l'assunzione acritica dell'effetto-di-dati (o di presenza) prodotto dalle strutture sociali (costumi, tradizioni, istituzioni, rapporti di produzione ecc.). L'uso inconsapevole di queste strutture produce effetti-ideologici ossia i sistemi-di-dati che ognuno di noi *considera* (senza saperlo) irrinunciabili, perché sono quelli entro i quali egli esiste e immagina la propria vita: la "considerazione", anche qui, è del tutto inconsapevole. La società, in sostanza, produce "sistemi di rappresentazioni" legati al proprio specifico modo di produzione dominante, ossia datizza, attraverso le rappresentazioni che produce, il sistema produttivo stesso, e non perché ne voglia nascondere intenzionalmente la natura di prodotto, ma perché *inevitabilmente*, nel momento in cui lo ripresenta, magari unitamente alle relazioni che esso intrattiene con altro, lo rende un *dato* ossia lo rende reale nella forma del già-presente o del naturalmente presente.

Si potrebbe riassumere dicendo che l'ideologia coincide col *ritenere* in modo inconsapevole che il sistema di rappresentazioni che una società produce inevitabilmente descriva il reale (sia quello a essa esterno sia quello che essa stessa produce, cioè l'attività attraverso la quale gli uomini producono le loro condizioni d'esistenza), in quanto *dato*, anziché in quanto *prodotto* storico; inoltre, significa *ritenere* che il suddetto sistema ri-presenti qualcos'altro rispetto a se stesso.

L'ideologia, allora, sarebbe l'effetto del modo inconsapevole di produrre il reale in quanto dato, nel senso che ritenendo, sulla base di un assenso immediato alle *rappresentazioni*, il reale un dato (la presenza dell'apparenza), si ottiene quale effetto del proprio agire la riproduzione del dato come reale. È come se l'esser-dato di qualcosa, che tale appare perché rappresentato, acquisisse per ciò stesso una valenza sostanziale o una forma ipostatizzata. L'ideologia sarebbe allora l'effetto di una pratica che usando, per quanto inconsapevolmente, un sistema di rappresentazioni *ritenuto* dato, datizza tutto il reale facendogli assumere i caratteri dell'ineluttabilità. È per questo che essa, sempre inconsapevolmente, nasconde se stessa, il suo essere produzione, perché producendo l'immagine del reale come dato nasconde non solo il fatto che il reale è prodotto, ma anche che l'immagine stessa del reale è a sua volta prodotta.

Non per questo l'ideologia va confusa con la volontà di generare false conoscenze o informazioni per ottenere un tornaconto personale o per favorire una qualche velleità di controllo politico; essa piuttosto è un *effetto necessario* dei modi di produzione specifici delle diverse società (e non solo di quella capitalistica). L'ideologia è prodotta involontariamente ed è per questo che è così difficile vederla e liberarsene, anche per poco. Essa non è semplicemente l'assolutizzazione dell'empirico o del "vissuto", in quanto *esperienza* personale o collettiva, ma l'assolutizzazione di un sistema di rappresentazioni prodotto dalle strutture produttive (in sen-

so lato e non esclusivamente economico) di una società: è, dunque, una rappresentazione pre-confezionata e apparentemente anonima del reale, anche se non per questo in effettuale, nonostante la sua illusorietà. L'ideologia empiristica, per Althusser, coincide infatti col ricoprire «il dato delle verità delle scienze autentiche» con *forme* che non gli sono proprie: «"la forma dell'oggetto" (Objekt) [o] la "forma dell'intuizione"» (positivismo o idealismo), senza mai pensarla sotto «la forma delle condizioni effettive della sua produzione» (cfr. SM 50).

## 2. «L'invincible pouvoir de la coutume» (JC 215)

L'ideologia si presenta come una risposta già-dato (cfr. PM 56 n. 24), perché già contenuta nelle strutture che regolano e producono il discorso con il quale le società e gli esseri umani si "rappresentano", producendo le immagini di se stessi e degli altri. Questa risposta è donata a ciascuno di noi quando nasciamo: «bisogna pur nascere un giorno da qualche parte e cominciare a pensare e a scrivere» (PM 60). Ciò che troviamo quando nasciamo e quando cominciamo a vivere è un sistema di rappresentazioni già pronto per l'uso, fatto del già pensato, deciso, provato, esperito, tramandato, creduto, codificato, istituito ecc. da altri prima di noi: assumendolo per quello che ci appare, cioè *dato* e descrittivo del reale, lo trasformiamo in ideologia. L'inconscio, dunque, in quanto sistema di rappresentazioni già-dato appare qui come il luogo di formazione dell'ideologia vera e propria. Essa consta di un insieme di linguaggi, pensieri, leggi scritte e non scritte, abitudini, tradizioni, usi, costumi, opinioni, immagini, consigli e altro ancora che interiorizziamo, apprendendoli dai genitori e dalla famiglia innanzitutto, e poi dalla scuola, dagli amici, dalle istituzioni, dalla società e così via (l'influenza del saggio di Lacan sui complessi familiari è evidente, cfr. 1938, tanto quanto l'adesione all'idea dell'inconscio come «esteriorità interna», cfr. Recalcati 2005: 14; altrettanto importante è l'influenza del gruppo di pensieri pascaliani sulla *coutume*, cfr. Pascal 1670, n° 117-29 – ed. Chevalier). L'ideologia è, dunque, un "tutto reale" che si presenta come un insieme (apparentemente) coeso e coerente (quanto ci vuole, a volte, per accorgersi delle lacune e delle contraddizioni!) di regole teoriche e pratiche che non ha nulla a che fare col vero e col falso (come nella concezione di Marx e Engels), perché è solo un insieme di modi d'agire reali, di regole pratiche. All'interno dell'ambiente che tocca per nascita, ognuno comincia a vivere (e magari a pensare e a scrivere) in modo inevitabilmente e inconsapevolmente ideologico ossia assumendo per vero ciò che il sistema di rappresentazioni vigenti dice esser tale. Ciò che esiste prima di noi e che noi introiettiamo inevitabilmente in modo passivo costituisce la nostra ideologia quale sistema fisso (o ritenuto tale) di norme scritte e non, autorevoli o meno, di diritto o di fatto e così via. L'ideologia si forma quando assumiamo *acriticamente* (e così è necessariamente in ogni inizio) il sistema di rappresentazioni che troviamo già-dato e, altrettanto acriticamente, lo utilizziamo senza interrogarci sulla sua natura, provenienza o modalità di produzione. Tutti hanno una giovinezza e alcuni (vogliono avere) solo quella.

Si è detto che l'ideologia è un sistema: un oggetto complesso, formato da istanze e, dunque, da rapporti di vario genere tra esse. Si è anche detto che Althusser definisce un sistema a partire da una problematica (un insieme di domande) che ha una sua struttura ossia un suo principio produttivo di unità. Se l'ideologia ha una sua problematica (come un linguaggio, potremmo dire, ha la sua grammatica e la sua sintassi, che consentono di dire e pensare alcune cose e non altre: di qui i problemi di ogni traduzione) allora bisogna dire che la «possibilità dei

pensieri» di un individuo, all'interno di una società, è sancita, almeno inizialmente, dalle potenzialità interne al "campo ideologico" in cui si trova, cioè dalle possibilità e dai vincoli della sua problematica in quanto «unità costitutiva dei pensieri effettivi che compongono il dominio del campo ideologico esistente, col quale un autore singolare si confronta nel proprio pensiero» (PM 62), dove, per campo ideologico si intenda «il clima culturale dominante in una data epoca» (Cappelletti 1980: 24).

È da questa tensione che si forma ciò che viene chiamato "coscienza", che qui Althusser interpreta non solo marxianamente, come sede del falso sapere, della non-scienza, ma anche psicanaliticamente come livello delle convenzioni sociali: questa coscienza è solo un aspetto dell'ideologia, dato che «gli uomini vivono le loro azioni [...] nell'ideologia, attraverso e per mezzo dell'ideologia; in breve, [dato] che il rapporto "vissuto" degli uomini col mondo [...] passa per l'ideologia o, meglio ancora, è l'ideologia» (PM 240). È il "vissuto" come pre-riflessivo (con riferimento a Husserl, ma anche a Merleau-Ponty) che diventa coscienza e così ideologia, cioè sostituzione del (presunto) dato, la presenza, al reale inteso come produzione<sup>8</sup> e, dunque, credenza che il reale sia presenza. Il fatto che gli uomini *prendano* coscienza solo nell'ideologia, come suggeriva Marx, significa che solo nell'ideologia gli uomini possono formarsi una coscienza che, dunque, è necessariamente ideologica, cioè "falsa" sia perché *falsa* il reale (lo distorce) sia perché è la sede in cui si producono giudizi (descrittivamente) falsi, per quanto effettuali. La coscienza è dunque falsa sia perché non è scienza, sostituzione del reale col vissuto, sia perché essendo tale produce un sapere falso su di sé e sul mondo.

Siamo in presenza di due livelli: il primo è l'apprendimento del già-dato, che di per sé non ha a che fare né col vero né col falso, ma solo con l'acquisizione di saperi e usanze già in vigore nel luogo in cui nasciamo; il secondo, che segue al primo, è la produzione di sapere a partire da questa acquisizione: è qui che il sapere acquisito, lasciando l'individuo nell'ignoranza dei modi effettivi con i quali è stato prodotto, può produrre (e spesso produce) conoscenze false. L'ideologia è sì falsa coscienza, ma solo in seconda battuta; inizialmente, è solo l'assimilazione acritica di un generico e vario sapere già-disponibile. Gli esseri umani cioè, proprio perché l'ideologia è inconscia (ossia un sapere non realmente conosciuto, ma acquisito e appreso acriticamente), si formano una coscienza, un (presunto) sapere che, in realtà, è solo una «nuova forma d'incoscienza specifica che si chiama "coscienza"», dato che «il rapporto vissuto degli uomini col loro mondo [...] appare cosciente solo a condizione d'essere inconscio» (cfr. PM 240). L'ideologia allora non è l'intenzione di produrre una mistificazione, ma l'inconsapevole produzione di una mistificazione, il che non toglie nulla al fatto che di mistificazione si tratti.

In questa fase l'ideologia viene presentata da Althusser come assunzione e assolutizzazione inconscia dell'inconscio e del suo sapere. Posizione che presuppone, come già accadeva in Marx, la possibilità di una coscienza vera ossia di una scienza, di cui preciserò i contorni man mano che l'analisi procede: per ora, posso solo anticipare che essa non coincide con alcuna delle scienze esatte o naturali conosciute né con un'attitudine genericamente positivista che miri a produrre una *descrizione senza resti* dei "fatti", avente dunque validità assoluta, come nel caso, ad es., del teorema di Pitagora all'interno della geometria euclidea, per quanto Althusser non misconosca affatto il valore e l'utilità di questa forma di conoscenza, che però non esaurisce il campo gnoseologico. Ma la scienza specifica che Althusser insegue, sulla scia di Marx, al quale ne attribuisce la paternità, è quella della storia che, pur essendo scienza (nelle

intenzioni e negli sforzi di formalizzazione) in senso positivistico, non si esaurisce in esso. La grande scoperta di Marx non è quella di aver capito come adattare le modalità conoscitive delle scienze esatte alla storia, ma di aver scoperto che c'è una scienza (non hegeliana) *della* storia, cioè una scienza che la storia – quale tempo risultante dalle relazioni fra diversi modi di produzione e dalla lotta tra le classi – produce. La storia insomma manifesterebbe da sé la propria legge, che il pensiero dovrebbe imparare a cogliere traducendola nel proprio linguaggio.

Ne segue una precisazione importante, perché anticipa alcuni sviluppi del discorso althusseriano, anche se in modo ancora inadeguato:

nell'ideologia gli uomini non esprimono i loro rapporti con le loro condizioni d'esistenza, ma il modo in cui li vivono: il che presuppone, al contempo, un rapporto reale e un rapporto "vissuto", "immaginario". L'ideologia è, allora, l'espressione del rapporto degli uomini col loro "mondo", cioè l'unità (surdeterminata) del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario con le loro condizioni d'esistenza reali. Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente investito nel rapporto immaginario: rapporto che esprime più una volontà (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria) ossia una speranza o una nostalgia di quanto non descriva una realtà (PM 240).

Si noti che se gli uomini riuscissero a esprimere "i loro rapporti con le loro condizioni d'esistenza" conoscerebbero la realtà, anziché immaginarla. In ogni caso, l'ideologia indica un rapporto immaginario (qui nel senso lacaniano di narcisistico: cfr. almeno S/1: 87-94)<sup>9</sup> col reale (i modi di produzione e le condizioni d'esistenza o rapporti di produzione o lotta di classe) e, dunque, un rapporto al contempo reale e immaginario: reale, sia perché il rapporto c'è davvero anche se non conosciuto sia perché l'immaginario è reale in quanto immaginario, produce effetti reali; immaginario, perché questo rapporto, ignorando quali sono le proprie condizioni d'esistenza e il modo in cui è prodotto, scambia il vissuto col reale. Potremmo dire che già qui la posizione di Althusser diverge, anche se forse inconsapevolmente, da quella di Lacan, perché «una "pratica" [...] produce effetti reali nella misura in cui essa cambia la posizione relativa dei "soggetti" nell'immaginario. Il "reale" e l'"immaginario" non sono quindi dei contrari» (cfr. Balibar 1997-90: 54 e 63 n. 14; inoltre, cfr. Id. in AA.VV. 1993b: 97-8).

L'ideologia è un rapporto immaginario con le condizioni d'esistenza e di produzione del proprio mondo, e per di più un rapporto "surdeterminato"<sup>10</sup>, nel senso che è il prodotto di una relazione asimmetrica tra l'immaginario e le condizioni reali del suo stesso prodursi. Questa relazione non è mai predeterminata, anche se «non diventa "equivoca" solo perché cessa d'essere univoca, [come se fosse] prodotta dalla prima pluralità empirica venuta, alla mercé delle circostanze e dei "casi", loro puro riflesso [...]. Al contrario, cessando d'essere univoca, fissa nel suo ruolo e nella sua essenza, dunque determinata una volta per tutte, essa si rivela determinata dalla complessità strutturata che le assegna il suo ruolo» (PM 215). Infine, «è in questa surdeterminazione del reale attraverso l'immaginario e dell'immaginario attraverso il reale che l'ideologia è attiva nel suo principio, [nel senso che] rinforza o modifica il rapporto degli uomini con le loro condizioni d'esistenza [...]. Ne segue, che quest'azione non può mai essere puramente strumentale: coloro che volessero servirsi di un'ideologia come di un puro mezzo d'azione, di uno strumento, si troverebbero presi in essa» (PM 241), irretiti nel sistema di domande-risposte e di false conoscenze che vorrebbero utilizzare per irretire gli altri.

L'ideologia rappresenta il modo in cui gli uomini si rapportano inconsapevolmente alle loro condizioni d'esistenza (peraltro a loro stessi ignote): di fatto, l'ideologia produce l'immagi-

ne di se stessi che gli uomini si fanno in rapporto al modo in cui vivono il loro rapporto col loro mondo ossia con l'insieme apparentemente dato e omogeneo di "rappresentazioni", che costituiscono l'ambiente complessivo in cui nascono e cominciano a vivere, pensare e scrivere. Quest'idea di ideologia, già molto lontana dal modo in cui Marx e Engels l'avevano tematizzata nell'*Ideologia tedesca*, si appoggia agli esiti più maturi della riflessione marxiana sul feticismo (cfr. MEW 23: 85-98, ma anche MEW 24: 228) e ne sottolinea, oltre agli aspetti di distorsione del pensiero, che causano la produzione di falso sapere, la caratteristica di liquido amniotico, di insieme di luoghi comuni già dati (e accolti acriticamente) in cui ciascuno nascendo si trova a pensare. L'ideologia ha le sembianze di un ambiente strutturato, naturale o artificiale non importa, che modula i movimenti e i comportamenti così come condiziona i pensieri: un «mondo dato», che come una «cappa soffocante» avvolge ognuno di noi (cfr. PM 71): un dato che, immaginato come reale, dà il senso del destino.

A questo punto, se non è tanto «il contenuto immediato degli oggetti pensati quanto il modo di porre i problemi che costituisce l'essenza ideologica ultima di un'ideologia», allora anche «il filosofo pensa [nella problematica in cui si trova a nascere] senza pensarla» (PM 66). L'ideologia, allora, è definita

dal fatto che *la sua problematica non è cosciente di sé* [ossia dal fatto che] un'ideologia non è innanzitutto conscia dei "presupposti teorici", cioè della problematica in atto, anche se inconfessata, che fissa in essa il senso e l'andamento dei suoi problemi e dunque delle loro soluzioni. Una problematica, dunque, non si legge, generalmente, come un libro aperto, bisogna strapparla dalle profondità dell'ideologia in cui è nascosta, ma all'opera, spesso a dispetto di questa stessa ideologia, delle sue affermazioni e dei suoi proclami (PM 66).

L'ideologia è ignoranza dei presupposti del proprio pensare: «la conoscenza comune è incoscienza di sé» (cfr. Bachelard 1938: 40-1, che mutua la citazione da Le Roy), dei propri presupposti teorici ma non solo, come Althusser si affretta a precisare sottolineando che lo stesso Marx, nelle sue opere posteriori all'*Ideologia tedesca*, aveva affermato che la "cappa ideologica", che ricopriva in particolar modo la Germania era dovuta anche a fattori storici, segnatamente economici e politici (cfr. PM 72). Ogni ideologia sembra essere un effetto necessario che assume le proprie specificità in relazione alle condizioni storiche particolari in cui viene prodotto, ma che, a sua volta, esiste sempre (e, dunque, non è storico); più che una semplice deficienza o una fallacia personali, l'ideologia sembra così essere un prodotto della struttura vigente in una certa epoca storica e quindi un prodotto impersonale che mette in luce la presenza di un automatismo nel funzionamento della struttura e del nostro rapporto (superficiale) con essa; un po' come un motore a benzina produce necessariamente anidride carbonica. Come si può, allora, se si può, parlare dell'ideologia non ideologicamente? E se invece è impossibile, che senso ha parlarne?

### 3. Intraducibilità

Siamo così approdati a uno dei nodi principali della filosofia althusseriana: quello della "rottura epistemologica", perché si tratta ora di capire: a) se si può e come rompere con l'ideologia e b) da quale luogo viene pronunciato il discorso althusseriano.

Molto si è scritto su questo punto (cfr. almeno Schmidt 1971: 128-33; Botturi 1976, Ba-



libar 1977-90: 67-108; Mora Rubio 1977, Cappelletti 1980: 33-56; Balibar in AA.VV. 1993b: 81-116; Cavazzini 2001; Levine 2003: 91-121) e quindi vorrei cercare di affrontarlo in modo diverso rispetto alla pur corretta impostazione epistemologica che è stata utilizzata. Ricorrendo a un paragone linguistico, mi pare che il problema della rottura epistemologica possa essere paragonato a quello dell'intraducibilità tra linguaggi diversi e quindi all'impossibilità della loro piena comunicabilità.

Althusser critica l'idea della comunicazione perché richiede «la presenza di due soggetti, quello che parla (il soggetto che enuncia) e quello che comprende il linguaggio, e fa apparire uno statuto particolare del linguaggio nel quale esiste un rapporto univoco tra il segno e la cosa significata». È proprio nei confronti di questa concezione che «sopraggiungerà la rottura della linguistica moderna, di cui Lacan farà buon uso». Riassumendo: 1) la linguistica opera una rottura con lo schema comunicativo soggetto-linguaggio-soggetto; 2) Lacan rompe con lo schema del passaggio dal biologico al culturale, invertendolo: il passaggio al mondo della cultura nel bambino è l'effetto del culturale sul biologico; 3) ne segue l'importanza del "simbolico" in senso lacaniano, che Althusser chiama «legge della cultura» e che assimila all'ideologia (cfr. EP 33 n. 1, 40 n. 1); 4) ciò significa «pensare la precedenza permanente della cultura o della società sul proprio divenire culturale: pensare il fatto che la società [o la cultura] precede sempre se stessa (*se précède toujours elle-même*)»; 5) di qui l'importanza della critica di Rousseau a Hobbes in merito al problema (ideologico) del passaggio dallo stato di natura allo «stato di società (*état de société*)» (cfr. PSH 89-96). Tornerò più avanti su alcuni di questi punti, per ora mi basta ipotizzare che il problema della rottura epistemologica possa esser letto come produzione di un'incomunicabilità o di un'intraducibilità (ora dirò in che senso), a conferma della "relativa autonomia" di cui godono le istanze di una società, come anche i saperi e, dunque, del fatto che il reale è costituito da *scarti* o *spostamenti* non dialettizzabili in senso hegeliano, perché surdeterminati e produttivi di nuove forme di condensazione o unità problematica: come se la conoscenza consistesse, alla fine, nel produrre alfabeti diversi da quelli di partenza. Se il reale è costituito da piani non necessariamente comunicanti, anche se possono entrare in relazione, allora non esiste alcun linguaggio mediano capace di tradurre tutto in tutto.

Alla luce del concetto di problematica, infatti, Althusser aveva affermato che si esce da un pensiero quando si muta problematica (il sistema delle domande-risposte), cioè quando si imposta il proprio pensare su un elemento o un terreno diverso da quello in cui si radicava il precedente<sup>11</sup>. È il motivo per cui Feuerbach non esce da Hegel, nonostante ne *rovesci* gli assunti o forse proprio per questo. Si tratta dunque di capire se Marx abbia soltanto rovesciato Hegel o se, invece, l'abbia *scartato* (come avviene nel gioco del calcio quando un avversario va oltre un altro, lo supera passandogli a lato, ma senza portarselo dietro; o come fa il cavallo negli scacchi: un superamento senza conservazione, anzi, un superamento che sancisce l'anacronismo di ciò che lo precede e che, dunque, anziché conservarlo lo elimina definitivamente, come risulta dall'esempio marxiano del dibattito tra Priestley e Lavoisier sul flogisto e l'ossigeno, ripreso da Althusser in LC 352-8). Si tratta perciò di capire se Marx abbia costruito il suo pensiero su un diverso sistema di domande in grado di abolire quelle precedenti, di cui non è l'inveramento, ma l'abbandono (cfr. PM 74-5, anche n. 40). La rottura epistemologica bachelardiana significa appunto che c'è soluzione di continuità tra vecchio e nuovo (cfr. Balibar in AA.VV. 1993b: 90). Il nuovo si lascia alle spalle il vecchio come ciarpame ormai inutilizzabile:

non è il coglimento a un più alto livello di coscienza di una Verità sempre soggiacente, ma la produzione e la registrazione di un'incomunicabilità, di un'intraducibilità o incongruenza tra vecchia e nuova problematica. Il nuovo si situa così in un luogo che il vecchio non vede e non capisce: è uno spostamento che produce un inedito campo problematico, che non ha più alcuna relazione col precedente e che perciò è intraducibile nel vecchio codice. La scienza produce una «discontinuità "qualitativa" teorica e storica, che possiamo designare, con Bachelard, col termine "rottura (*coupure*) epistemologica"» (PM 168)<sup>12</sup>. L'innovazione non si dà per invero (Hegel), ma tramite scarto, dislocazione, spostamento in termini psicanalitici (con conseguenti condensazione e simbolizzazione, come in Freud), ossia tramite la costruzione di una nuova problematica, che in parte risemantizza alcuni termini di quella vecchia e in parte produce una semantica nuova, intraducibile nei termini della precedente, che viene così distrutta per sempre. In una lettera a Lacan (4 dicembre 1963), Althusser chiarisce così:

ciò che distingue una teoria scientifica esplicita e cosciente dall'ideologia implicita e spontanea che essa deve rimpiazzare è una discontinuità radicale [...]: non c'è alcun passaggio interno dall'ideologia alla scienza. [...] Non si passa senza rottura (*rupture*) da una pratica al suo concetto, da un vissuto al suo concetto (cfr. EP 278-82).

Bisogna intanto sgombrare il campo da un equivoco (reso possibile anche dalla non sempre limpida prosa althusseriana), in cui è caduta molta storiografia: il rapporto tra scienza e ideologia è dialettico nel senso appena precisato in nota. Non siamo di fronte a un rapporto di totale estraneità tra ideologia e scienza come se fossero due ambiti separati e contrapposti, perché la scienza è ciò che chiarisce l'ideologia, chiarisce cioè che l'ideologia è tale, mostrando quali sono gli errori o le opinioni che la producono, anche se, nel momento in cui lo fa, rende manifesta la sua "discontinuità radicale" da essa<sup>13</sup>; prendiamo l'esempio della concezione eliocentrica dell'universo sviluppata da Galilei: essa mostra al contempo l'errore che rendeva possibile la concezione aristotelico-tolemaica (il geocentrismo), ma non ne mostra, hegelianamente, la necessità per il passaggio a una conoscenza migliore, al contrario, sancisce definitivamente l'errore del geocentrismo attraverso lo spostamento della problematica su un altro terreno. Si potrebbe dire che senza le difficoltà di calcolo che il sistema aristotelico-tolemaico poneva non ci sarebbe mai stata la spinta a cercare di vedere le cose diversamente: questo è vero, ma non significa che il passaggio attraverso il geocentrismo fosse logicamente necessario per cambiare il punto di vista dell'astronomia. Lo spostamento avrebbe potuto prodursi anche altrimenti, perché il geocentrismo non è indispensabile per pensare l'eliocentrismo galileiano. Nel momento in cui il secondo si propone come scienza, perché capace di descrivere (o trascrivere) determinati fenomeni in un codice formalizzato coerente, il primo diventa ideologia: un'abitudine che produce un Altro e, con esso, un falso sapere. Spesso, infatti, prima che un nuovo sapere soppianti quello vecchio trascorre molto tempo, ma «la svolta è irreversibile: si potrà andare oltre, ma non tornare indietro – le sfere aristoteliche finiscono *per sempre* nel campo del prescientifico» (Turchetto in AA.VV. 2006a: 119). L'irreversibilità descrittiva, però, non porta con sé anche l'inutilizzabilità del falso sapere a livello dell'agire sociale.

La scienza chiarisce l'ideologia perché la produce come residuo della propria prestazione conoscitiva, come l'errore che essa riesce a evidenziare e spiegare. La scienza però non spunta dall'ideologia per una sorta di automovimento interno (come in Hegel), ma perché, a

un certo punto, si comincia a pensare a partire da presupposti diversi dai precedenti e si producono conoscenze in grado di risolvere meglio, se non del tutto, almeno alcuni dei problemi che quelle in vigore non riuscivano a diradare. L'errore, per quanto indispensabile non è sufficiente, ma solo il sintomo, potremmo dire, che dovrebbe spingere a cambiare l'impostazione del discorso. Mi pare che Macherey (cfr. 1965-97: 27-30, che esplicita PM 71) chiarisca bene questo punto quando scrive che la *coupure épistémologique* «designava meno la linea di divisione statica tra regioni giustapposte [...] che il rapporto in sé conflittuale del processo collettivo di formazione e di manifestazione del pensiero». La scienza, infatti, si sviluppa sempre dinamicamente a partire dalle contraddizioni interne (ma anche dalle lacune) dell'ideologia, di ciò che solo dopo l'avvento di una scienza si può chiamare ideologia, perché solo dopo la si può riconoscere come tale: «è sempre dal terreno ideologico, da un fondo di errore, che si stacca la scienza: non si tratta di contrapporre scienza e ideologia, perché la *coupure* epistemologica, piuttosto che una *coupure* con l'ideologia, è una *coupure* nell'ideologia, che rende manifesta una certa separazione di questa con se stessa [...]. L'ideologico non è mai adeguato a se stesso, ma questa inadeguatezza si rivela sempre in forme determinate, che sono prodotte storicamente senza che sia possibile farle rientrare in alcun sistema globale prestabilito: e se la scienza non è confrontabile con l'ideologia è proprio perché essa si presenta come la misura di questa inadeguatezza; è la misura di questo spostamento dell'ideologia in rapporto a se stessa che, al contempo, autorizza che sia effettuato un certo spostamento in rapporto all'ideologia»<sup>14</sup>. La scienza, allora, è sempre scienza dell'ideologia e mai di una presupposta Verità. In altri termini, la scienza è sempre scienza del modo di produzione di un'ideologia, dei suoi presupposti (detti e non detti), delle sue contraddizioni e delle sue lacune.

L'aspetto da segnalare è che, una volta nata, una scienza (e così definita la sua preistoria come ideologia) questa *non è più comunicabile* col lessico della scienza (ora diventata ideologia) che la precedeva. Tornando all'esempio di prima: la scienza «non abolisce la concezione ideologica spontanea secondo la quale il sole ci sembra mobile a duecento passi da noi» (cfr. Martel 1984: 121 n. 8), mentre abolisce definitivamente la concezione (pseudo)scientifica costruita su questa immediata apparenza: il piano della scienza e quello dell'ideologia sono solo in minima parte congruenti, perfino all'interno della funzione descrittiva, mentre in larga parte sono incommensurabili (sia descrittivamente sia in merito alla loro portata per l'agire sociale). In altri termini, una volta nata, la scienza galileiana non è spiegabile in termini aristotelico-tolemaici, mentre è vero il contrario: ciò significa che mentre il sistema aristotelico-tolemaico è interamente traducibile in quello galileiano (sebbene nella forma dell'errore), quello galileiano è totalmente intraducibile in quello aristotelico-tolemaico. Che una scienza nasca da un'ideologia, di cui mette in evidenza le cause, non significa: 1) né che questa nascita sia *tutta* interna all'ideologia; 2) né che esista un piano di comunicazione tra essa e l'ideologia. Nel primo caso, oltre alla contraddizione interna, è necessario un cambiamento di punto di vista (di terreno o di problematica) che non si produce per automovimento interno all'ambito ideologico, ma per *spostamento* rispetto a esso e questo, come vedremo, necessita di un "incontro"; nel secondo caso, ciò che si produce è un alfabeto intraducibile nel primo, anche se dal primo deriva, per quanto non interamente, perché c'è stato uno *scarto* che ha reso possibile l'innovazione – a rigore, dunque, non c'è alcun *passaggio* ossia, per capirsi, non c'è alcuna transizione, come dimostra il non-passaggio dalla dialettica hegeliana a quella marxiana (cfr. Bali-

bar in AA.VV. 1993b: 90-1).

La scienza è ciò che spiega l'ideologia ossia è ciò che si presenta come spiegazione dell'ideologia, per quanto possa a sua volta rivelarsi ideologica a una più attenta indagine scientifica: come si vede i termini sono correlati e interdipendenti, anche perché man mano che la conoscenza scientifica procede variano le definizioni sia dell'ideologia sia della scienza (come Bachelard, Canguilhem e Koyré hanno mostrato) . La scienza allora trasforma in conoscenza «il prodotto ideologico delle pratiche "empiriche" (l'attività concreta degli uomini) esistenti» (PM 169), nel senso che setaccia quanto in esse è traducibile in un linguaggio formalizzato consapevole dei propri presupposti e quanto non lo è, al punto che il taglio tra scienza e ideologia è identificabile con la discontinuità che la scienza produce rispetto all'empirismo che è la matrice di ogni ideologia.

Questo taglio non è prodotto una volta per tutte, perché non esiste «scienza libera [...] che a condizione di liberarla senza sosta dall'ideologia che la occupa, la abita o la spia» (PM 171). La lotta contro l'ideologia è incessante, giacché una scienza, per quanto tale, non è mai definitivamente al riparo dall'ideologia, anche se, a rigore, si dovrebbe parlare di scienza solo quando non è più possibile rinvenire in essa qualcosa di ideologico ossia di impensato, il che, se avviene, avviene assai raramente – anche se l'importante è che avvenga. Ciò che può sembrare definitivo in un'epoca o in una problematica può essere rimesso in discussione in un'altra epoca o problematica<sup>15</sup>: pensare l'impensato non è questione di mera volontà.

L'ideologia è l'aspetto della «materia prima» (G-I; abbrevio così «Generalità I, II e III»: cfr. PM 187-95), costituita da rappresentazioni, idee, conoscenze insufficienti, conoscenze scientifiche pregresse ecc. (cfr. SM 220), che bisogna trasformare attraverso mezzi di produzione teorici (concetti e metodo) al fine di produrre altri «"concetti" specifici (G-III). [...] Contrariamente all'illusione ideologica [...] dell'empirismo [...], una scienza non lavora mai su un esistente, che avrebbe per essenza l'immediatezza e la singolarità pure ("sensazioni" o "individi"), [ma] sempre su un che di "generale", anche quando ha la forma del "fatto", [...] su concetti esistenti, delle "Vorstellungen", cioè su una G-I preliminare di natura ideologica. Essa non "lavora" su un puro "dato" oggettivo [...]. Il suo lavoro consiste, al contrario, nell'elaborare i propri fatti scientifici attraverso una critica dei "fatti" ideologici elaborati dalla pratica teorica ideologica precedente» (PM 187)<sup>16</sup>. Questo lavoro è fatto da una G-II cioè da mezzi di produzione teorici: «lo strumento di misura finisce sempre per essere una teoria e bisogna comprendere che il microscopio è un prolungamento dello spirito piuttosto che dell'occhio» (Bachelard 1938: 242). Si dà, dunque, scienza quando una pratica teorica trasforma una G-I in una G-III per mezzo di una G-II; la G-III così prodotta non fa altro che evidenziare i limiti di pensabilità e di validità della precedente conoscenza (ritenuta) scientifica o dell'ideologia di partenza. L'importante è sapere che tutto questo «si svolge "nella conoscenza"» ossia, come dice Marx, che «"il metodo scientifico corretto" consiste nel partire dall'astratto per produrre il concreto nel pensiero», che non significa, hegelianamente, esporre il concreto nel o col pensiero, ma produrre ciò che per il pensiero è reale, concreto: il concetto<sup>17</sup>. Si tratta insomma di non confondere «il concreto-di-pensiero che è una conoscenza e il concreto-reale che è il suo oggetto» (cfr. PM 189) e, affinché questo non generi il fraintendimento che in Althusser ci si trovi di fronte a un oggettivismo scienziato, va chiarito che l'affermazione secondo cui il concreto-reale sussiste, sia prima sia dopo, fuori dal pensiero (cfr. PM 189-90), significa che la conoscenza

non è mai la rappresentazione del concreto-reale, ma la sua costruzione nel pensiero, una costruzione che presenterà sempre qualche difformità rispetto al reale empirico per la semplice ragione che questo e il concreto-di-pensiero appartengono a due ordini diversi e incommensurabili di realtà: il sensibile e l'intelligibile (di cui fa parte l'esperienza come *experimentum*)<sup>18</sup>. Il concreto-reale, insomma, viene conosciuto per costruzione costantemente approssimata di un oggetto in quanto concreto-di-pensiero (cfr. Bachelard 1927; nessun «noumeno travestito» quindi, come sostiene Vacca 1968: 51). È poi lo scarto tra l'intelligibile costruito e l'esperienza a offrire continuamente spunti e appigli per la prosecuzione della ricerca, senza che questo "scarto" diventi soggetto (come in Lacan), perché ciò presupporrebbe l'idea di un reale pieno, per quanto inattuabile in quanto oggetto perduto.

#### 4. La "scienza della storia"

Siamo di fronte a due linguaggi: quello dell'ideologia e quello della scienza. Il primo è caratterizzato da una "problematica che non è cosciente di sé" (non ha cioè scienza di se stessa), mentre il secondo è connotato principalmente dal *tentativo* di rendersi conto della problematica che lo genera. Questa precisazione comporta l'adozione di un diverso criterio per definire cos'è scienza e in particolare cos'è "scienza della storia" (la grande scoperta di Marx: cfr. LC 6 e AC 7): una scienza non solo positivista, intesa come rappresentazione esatta dei "fatti" (traducibili senza resti in un linguaggio coerente e formalizzato), ma un'altra scienza, che non è la descrizione esatta (peraltro impossibile)<sup>19</sup> della storia – e, dunque, non *Philosophie der Geschichte*, di cui anzi è la negazione – ma l'attitudine, al contempo morale, politica e epistemologica di cercare di rendere evidenti i presupposti materiali (e tali sono anche quelli teorici) impensati del proprio conoscere e del proprio agire. Che cos'è, in fin dei conti, l'algoritmo D-M-D', dove D' è maggiore di D, se non la formula con la quale si riassume l'emergere, il diventare finalmente visibile, del lavoro non pagato (plusvalore)?

Cercherò, anche qui, di fornire una lettura diversa rispetto ad alcune proposte interpretative in chiave marxista più tradizionale, per quanto interessanti (cfr., ad es., Vilar 1973: in particolare 194; Turchetto in AA.VV. 2006a: 123-6) e non necessariamente incompatibili con esse. Concordando con l'osservazione secondo la quale «la scienza di Marx è innovativa perché non è empiristica o, per meglio dire, perché il suo oggetto è costruito con modalità rigorose e non-empiriche» (Turchetto in AA.VV. 1993d: 77), vorrei proporre l'idea che la "scienza della storia" di Marx, secondo Althusser, è innovativa non solo per il modo in cui *describe* le "formazioni economico-sociali", ma soprattutto perché pratica (anche se non la teorizza) la possibilità di una *conoscenza filosofica e non sociologica della società* (espressione di cui sono debitore a Mario Piccinini). L'analogia tra filosofia e psicanalisi, che Althusser pratica (senza teorizzarla) aiuta a delucidare la questione.

Freud ha cercato di costruire la psicanalisi come scienza della *manifestazione* dell'inconscio ossia in senso non positivista (anche se può diventare la condizione per una scienza descrittiva). Ciò non la esime però dall'essere una pratica teorica che richiede l'applicazione di un metodo preciso e che possiede un proprio rigore. Althusser ritiene che i principi di questa scienza fossero stati anticipati da Marx, seppur con una serie di limiti, soprattutto nel *Capitale*, ma in realtà in tutti gli scritti della maturità (dal 1845 in poi secondo la periodizzazione althusseriana: cfr. PM 26-30). Nonostante lo ammetta solo in un testo del 1976, *Sur Marx et Freud*

(cfr. EP 222-45), è palpabile, leggendo i testi che scrisse tra il 1963 e il 1965, che questa analogia stava agendo, in maniera più o meno consapevole, nel suo pensiero (cfr. Fernández Liria in AA.VV. 2005b). Il "materialismo" che accomunerebbe Marx e Freud sta nel fatto che entrambi «[producono] la forma conoscitiva di un oggetto già esistente "al di fuori del pensiero"» (EP 223). Le scienze di Marx e Freud, insomma, porterebbero alla luce (cioè al pensiero, alla conoscenza, alla scienza) qualcosa che c'è già, ma che il pensiero (di una certa epoca o disciplina o classe sociale) non vede. Prima di passare, eventualmente, a descriverlo, queste scienze fanno notare la presenza di qualcosa che, non essendo visto, veniva ritenuto assente o inesistente.

Ma c'è anche una seconda e più profonda analogia, che Althusser non esplicita mai, e che imparenta strettamente le scienze di Marx e di Freud con la filosofia. Credo sia evidente, infatti, l'effetto di *svelamento* che queste scienze operano. La differenza, rispetto alla tradizione idealistica (per Althusser), che va da Platone a Merleau-Ponty passando per Leibniz e Hegel, è che essa «considera la coscienza come la "verità" delle proprie forme inconse ossia considera l'inconscio la semplice coscienza misconosciuta. Il destino della filosofia è di "rimuovere" questo misconoscimento affinché la verità sia "svelata"» (EP 243). Il fatto che, invece, le scienze di Marx e di Freud svelino qualcosa che sta "fuori" rispetto al pensiero è l'indice, per Althusser, sia della possibilità di una filosofia materialistica sia dell'effetto di surdeterminazione che l'impostazione marxiana imprime necessariamente a tutta la tradizione filosofica (cfr. AC 7-8). La filosofia, dunque, è una pratica teorica di svelamento, come vuole la tradizione millenaria di questa disciplina, solo che da Marx e Freud in poi non svela più solo i presupposti del pensiero interni al pensiero stesso (le idee platoniche o lo Spirito hegeliano), ma soprattutto i presupposti del pensiero esterni al pensiero stesso (i modi di produzione e l'inconscio). La possibilità di una filosofia materialistica si apre, per Althusser, a quest'altezza, come dimostrano i suoi tentativi di leggere in modo "sintomale" Marx e di sdoganare la psicanalisi agli occhi del marxismo (cfr. LC 22 e EP 23-4). E siccome ciò che Marx e Freud hanno in comune sono: 1) «un pensiero materialistico e dialettico»; 2) «il carattere conflittuale» delle loro teorie; 3) l'idea che la concezione «dell'uomo come soggetto la cui unità è assicurata o coronata dalla coscienza» è «ideologia» (cfr. EP 224-5, 233), la loro filosofia implicita è una filosofia della contingenza, dato che, come vedremo nel prosieguo di questo lavoro, l'idea di contingenza è necessaria per poter pensare in questi termini.

Ma non è tutto. Il campo problematico è complesso, multiscalare si direbbe oggi, e, dunque, la sua conoscenza non può essere affrontata solo col pensiero logico (come pretendeva Gueroult): una teoria dell'ideologia, come vedremo, dovrebbe servire anche a questo. Lo scopo della scienza della storia dovrebbe essere quello di portare a galla i fenomeni sommersi che regolano la nostra esistenza (economica, ma anche scientifica e politica), di dar loro voce e visibilità, consentendo a chi la detiene di intervenire nel processo (sociale) di formazione della coscienza, visto che, come scritto nell'*Ideologia tedesca*, «non è la coscienza che produce (*bestimmt*) la vita, ma la vita che produce la coscienza» (MEW 3: 27). Questo portare alla luce ciò che viene ritenuto assente perché rimosso, ma in realtà presente per quanto ritenuto invisibile, è di per sé un sapere esatto, per quanto non scientifico in senso positivista – come quando l'inconscio si palesa in un sogno o in un lapsus o come quando l'arcano del profitto economico si manifesta, magari in uno sciopero – ed è anche condizione sia di eventuale nuova scienza in senso tradizionale sia di formazione di nuova coscienza o, potremmo anche dire, occasione per

nuove forme di soggettivazione, scientifica e politica. L'aspetto decisivo della questione sta nel fatto che questa scienza è davvero, per Marx e per Freud, oltre che per Althusser, una scienza propria della storia, nel senso che è la storia, quale intreccio tra tempi diversi (modi produzione per Marx, elementi della topica – I e II – per Freud), a produrre la visibilità dell'invisibile. Il proletariato e l'inconscio sono analoghi (come oggi i migranti): ciò non significa che il proletariato è l'inconscio, ma solo che entrambi, a un certo punto, appaiono come la presentificazione di qualcosa che veniva ritenuto assente o come il diventar visibile di ciò che si credeva (e spesso si voleva) invisibile. È chiaro, infatti, che tutti si rendono conto dell'esistenza dei proletari e anche dell'inconscio (e oggi dei migranti) solo che nessuno li vuole realmente vedere, perché adotta degli strumenti ideologici (ossia problematiche che non conoscono il proprio modo di produzione) che glielo impediscono.

A questa scienza *della* storia (genitivo soggettivo), in cui la storia porta a manifestazione l'invisibile, secondo la «logica dell'irruzione della storia reale nell'ideologia stessa» (PM 80), proponendosi come una nuova scienza, segue un'altra scienza *della* storia (genitivo oggettivo), che studia come ciò avvenga. Qui indubbiamente viene recuperato un piano descrittivo, che però mi pare, almeno tendenzialmente, aver poco a che fare con l'attitudine positivista: non c'è più primato delle scienze naturali come paradigma di ogni scienza (su questo cfr. le osservazioni di Smith 1980); scompare la supremazia dell'osservazione; i fenomeni psichici e sociali entrano in modo prepotente nella definizione degli "oggetti" di studio; scompare la fede nella scienza tradizionale come soluzione di tutti i mali dell'umanità: la politica entra in scena come uno degli attori principali nella lotta contro le istituzioni (Stato); non c'è più un'unica metodologia valida per la produzione di conoscenza; si spezza la continuità tra il sistema delle scienze e la realtà: la "grande catena dell'essere", per dirla con Lovejoy (cfr. 1936), si mostra discontinua e da sempre fratta; se le scienze hanno una loro autonomia, ce l'hanno anche la filosofia, la politica e altre discipline. Il reale non è né omogeneo né coeso, ma produttivo di piani (lingue, alfabeti, codici) differenziati e incomunicanti:

il "reale" non è una parola d'ordine teorica: il reale è l'oggetto reale, esistente indipendentemente dalla sua conoscenza, ma che può essere definito solo dalla sua conoscenza. [...] Il reale fa tutt'uno con i mezzi della sua conoscenza, il reale è la sua struttura conosciuta o da conoscere, è [...] questo campo teorico immenso e vivente, in costante sviluppo (PM 257-8).

Il reale è molteplice e i suoi punti o momenti di unità sono solo dei molteplici. Per la scienza, inoltre, il reale è solo l'oggetto che essa stessa produce e, così facendo, conosce.

La filosofia di Marx, dice Althusser (cfr. almeno PM 59-60), la prima e finora l'unica filosofia che, a suo avviso, permette di rendere visibili i presupposti complessivi del proprio conoscere e agire, è sempre «in costruzione» (Vilar 1973: 166): non c'è nessuna "tendenza", «che è solo l'astrazione retrospettiva del risultato» (PM 58), ma rischiosità dell'agire, che mette in risalto la natura storica di questo processo assieme alla sua rilevanza politica e morale. Ciò significa che, per Althusser, il marxismo è l'unica filosofia che consente di esibire i propri presupposti senza cercare di mascherarli o nasconderli dietro l'astratto universalismo (borghese), anzi li rivendica come unica condizione possibile per poter generare una conoscenza scientifica e anche una pratica politica giusta, perché solo nella specificità (o parzialità o finitezza che dir si voglia) di un ambito conoscitivo, dei suoi strumenti, dei suoi codici e dei suoi condizio-

namenti, è possibile produrre una conoscenza non vaga, ma precisa e, allo stesso modo, solo a partire dalla peculiarità di una condizione umana, civile, sociale e politica è possibile proporre e praticare prospettive politiche che denuncino e rompano col falso universalismo borghese costruito, in realtà, sulla salvaguardia di interessi di parte (classe). Solo la parzialità è la condizione necessaria (pur senza garanzie) per avere una scienza vera e una politica giusta, perché solo la parzialità è realmente universale (cfr. Raimondi 2006a). Così come c'è scienza vera solo del finito, del limitato e mai del Tutto, così c'è politica realmente universale solo quando si assume apertamente una posizione particolare per smascherare gli inganni del falso universalismo, perché solo la parzialità introduce nel campo politico istanze e soggetti capaci di modificarlo. Se poi questa particolarità è quella della classe paradossale, perché non-classe, del proletariato, ossia quella della classe che al suo interno ha abolito le classi e che abolendole abolisce se stessa in quanto classe<sup>20</sup>, allora spunta il vero universalismo a cui si dovrebbe far riferimento, non solo teoricamente, ma anche politicamente.

Detto in altri termini: non c'è metalinguaggio. L'universale è sempre un particolare che disattiva il falso universalismo borghese, basato sullo sfruttamento, per sostituirvi il vero universalismo dell'uguaglianza e dell'equa redistribuzione della ricchezza. Il discorso althusseriano presuppone la possibilità di un distacco, di uno sguardo esterno rispetto all'ideologia, ma questo è ottenibile solo per spostamento, che non è *Aufhebung* né sguardo vero dell'Idea né descrizione esatta della realtà, ma l'adozione di un diverso linguaggio (campo problematico), un cambiamento di terreno, che è soprattutto cambiamento di prospettiva politica prima ancora che teorica (cfr. Garo 2009: 7-16). Anche la filosofia, che in questa fase, sembra una sentinella che controlla il confine tra ideologia e scienza, cercando di evitare gli sconfinamenti, non è la portatrice o la rappresentante di un metalinguaggio o dell'accesso a un linguaggio terzo, magari quello della Verità, che serva da mediatore tra gli altri due, ma a sua volta altro linguaggio rispetto a quello dell'ideologia e della scienza<sup>21</sup>. È vero che in questa fase (cfr. Badiou, in AA.VV. 1993b: 29-45), Althusser sembra sondare l'ipotesi che la filosofia possa fungere da metalinguaggio, anche se mai della Verità, ma le contraddizioni del discorso che così si produce sono lì a indicare la difficoltà di seguire questa via che, non a caso, verrà presto abbandonata. In questa fase, semmai, la filosofia è ancora pensata (o immaginata) da Althusser quale alfiere della scienza presso l'ideologia, come se le scienze avessero bisogno di qualcuno che le difenda dall'attacco delle ideologie: idea che, in fondo, è ancora quella bachelardiana della filosofia come epistemologia, anche se, in questa posizione, è già implicito il fatto che se la filosofia è in grado di combattere, meglio delle scienze, nel campo ideologico ciò è dovuto a una sua qualche dimestichezza con l'ideologia stessa ossia alla sua comprensione e padronanza dei meccanismi ideologici; per non dire del suo essere invischiata in essi. E, come vedremo più avanti, è proprio il rapporto alla contingenza che rende l'ideologia e la filosofia così vicine, seppure, al contempo, così lontane.

In realtà, Althusser parte dalla consapevolezza già marxiana relativa al concetto di "formazione sociale" o di "totalità", che rinvia a un'impostazione latamente aristotelica del sistema delle scienze, per cui ogni scienza, essendo lo studio di una totalità e mai di un Tutto, ha principi, lessico e strumenti propri, incongruenti con quelli di altre scienze e perciò intraducibili. La differenza fondamentale sta nel fatto che mentre Aristotele è costantemente proteso alla ricerca dell'Unità, ossia del principio unificatore delle diverse scienze, Marx come anche



Althusser e altri (Nietzsche e Freud, ad esempio) accettano la consapevolezza moderna dell'inesistenza di questa Unità ossia la costitutiva divisione e disunione del sistema delle scienze, per cui esse non sono mai traducibili integralmente l'una nell'altra né rapportabili a un Principio unificatore che le disponga ordinatamente quali membra di un'unica Scienza. Ogni scienza è tutt'al più un sistema, ma non esiste alcun metasistema.

Se il presupposto mai tolto del pensiero di Hegel è che tutto sia traducibile nel *Logos* essendo il *Logos* il motore della storia (il che lo rende il vertice dell'illuminismo idealistico: cfr. PH 128), nel caso di Marx e di Althusser (ma si potrebbero citare ancora almeno Nietzsche e Freud) è proprio la consapevolezza dell'inesistenza di un unico *Logos* capace di funzionare da metalinguaggio a mettere in crisi la funzione classica della filosofia e ad allontanarsi da un neoaristotelismo epistemologico o anche linguistico.

In questa fase, Althusser (come già Bachelard) non sta pensando a una scienza totalmente priva di ideologia, se non come caso limite di un'*approssimazione* (e ha ragione Garo a vedere anche nell'ideologia un «concetto limite»: cfr. in AA.VV. 2008a: 55), ma a una scienza che è il tentativo continuo di liberarsi dall'ideologia come ipostatizzazione dell'impensato, cioè dell'inconscio e, dunque, a una dinamica di chiarimento progressivo di se stessa a se stessa attraverso linguaggi sempre diversi, perché sempre più coerenti e trasparenti sui propri presupposti teorici e storici, ma anche politici e sociali: non c'è tendenza perché la misura non è il fine (*telos*), ma l'approssimazione continua dei mezzi di misurazione rispetto agli oggetti prodotti. I linguaggi della scienza non sono né definitivi né chiusi, contrariamente a quelli dell'ideologia (cfr. Nigam 1997: 71 n. 2), ma capaci di rideterminarsi continuamente. In questa sorta di potenziale (e nient'affatto necessario) progresso spiraliforme e discontinuo (dato che non c'è passaggio linguistico, mediazione, tra un linguaggio e un altro, ma *salto*, rottura) se, da un lato, non si raggiungerà mai la conoscenza assoluta, eterna e definitiva del Tutto che la metafisica da sempre agogna, dall'altro è pur vero che si possono conseguire conoscenze sempre nuove e assolute nella loro relatività, perché inerenti a "totalità".

I presupposti si possono portare alla luce e conoscere e, dunque, la scienza può sostituire una conoscenza a un'altra, ma non può prescindere dall'aver dei presupposti e delle condizioni, cioè dall'essere nella storia. Questo fa sì che la scienza sia un processo senza fine, perché produce problematiche e conoscenze sempre nuove e intraducibili l'una nell'altra: a rigore, non c'è mai regresso all'infinito (cfr. Virno 2007). Al contempo, però, questo processo rende evidente che ogni conoscenza è assoluta solo all'interno di certi presupposti e di certe condizioni (totalità) e che non esiste conoscenza vera che non sia siffatta: non c'è nessuna conoscenza assoluta che non sia al contempo relativa a certi presupposti e a certe condizioni (solo nel relativismo, quindi, ci può essere conoscenza assoluta: cfr. Redondi 1978: 97), mentre la conoscenza *assoluta* nel senso di irrelata (la Rivelazione o la Scienza) è pura ideologia, dato che immagina una conoscenza del tutto avulsa dal reale o che, peggio, ipostatizza come eterna la rappresentazione singola o collettiva del contingente e dell'empirico (Tutto). La verità, dunque, se esiste è assoluta solo in quanto relativa, perché solo nella relatività di presupposti e condizioni trova il modo di darsi incontrovertibilmente o, se si vuole dirla con Popper (cfr. 1934), solo entro un ambito definito di condizioni controllabili e riproducibili essa può sottoporsi ai tentativi di falsificazione: prova del fuoco per ogni conoscenza che voglia dirsi scienza, perché se per essere scienza deve potersi sottoporre ai tentativi di essere falsificata, questo può

avvenire solo in un ambito definito e riproducibile di condizioni, tanto che, si potrebbe dire, ideologica è sempre l'assolutizzazione di una posizione ossia il nascondimento (più che l'eliminazione) dei suoi limiti di validità: «ciò che distingue un'asserzione scientifica da un enunciato ideologico è che la prima può sempre essere sbagliata» (Eagleton 1991: 185).

La scienza della storia, perciò, è possibile solo come conoscenza teorica e politica dei propri presupposti teorici, materiali (che marxianamente significa sempre produttivi) e politici ossia come conoscenza di quanto di ideologico (impensato ipostatizzato) permea il suo lavoro di ricerca e di lotta: la scienza della storia assomiglia di più a uno scavo nella (propria) ideologia per provare a pensarne l'impensato ipostatizzato che non a un abbandono definitivo dell'ideologia stessa o a una storicistica descrizione di "fatti", anche se proprio attraverso questo scavo, teorico e politico, si può arrivare ad abbandonare definitivamente forme specifiche di ideologia. Va sottolineato, infatti, che questo procedimento è, per così dire, *misto*: non si tratta solo di pensare teoricamente i presupposti (teorici, materiali, sociali, politici ecc.), ma anche di agire politicamente per portare alla luce alcuni di essi, che non sono per loro natura teorici, anche se, una volta manifesti, possono diventare oggetto di studio teorico o avere rilevanza teorica. "Pensare i presupposti" non è un'attività solo teorica, ma anche politica, perché questi presupposti vanno *visti* e alcuni possono esserlo tramite il pensiero, altri solo tramite una pratica politica che dia loro visibilità pubblica<sup>22</sup>.

La scienza marxiana rompe con l'atteggiamento della ricerca della Scienza come comprensione dell'Assoluto (Tutto), perché è una pratica ossia un «processo di trasformazione di una determinata materia prima data in un determinato prodotto, trasformazione effettuata tramite un determinato lavoro umano, che utilizza determinati mezzi (di "produzione")» (PM 167). Esistono molte pratiche oltre a quella scientifica e politica, e tra queste va annoverata quella ideologica, perché «trasforma il proprio oggetto: la "coscienza" degli uomini» (PM 168). La coscienza, dunque, è il prodotto (come ricordavano Marx e Engels nell'*Ideologia tedesca*) di una pratica. Non solo le scienze producono i propri oggetti (come voleva Bachelard), ma anche l'ideologia, la quale, benché non operi in modo scientifico, nondimeno genera effetti concreti. Ne segue che non è la concretezza empirica il parametro che ci consente di distinguere tra scienza e ideologia, ma la diversa natura degli oggetti scientifici rispetto a quella degli oggetti ideologici. Ambedue sono costruiti, ma i primi lo sono, almeno in parte, scientemente, mentre i secondi del tutto inconsciamente.

La ricerca di un linguaggio universale è impensabile e, dunque, è un prodotto tipicamente ideologico. Non si dà traducibilità di un linguaggio in un altro perché i presupposti (teorici e storici in senso marxiano) di ogni linguaggio sono diversi e incongruenti tra loro: l'idea che vi sia un metalinguaggio, invece, poggia sul presupposto impossibile (totalmente astratto o fantastico) che esista un linguaggio senza presupposti, cioè un linguaggio non prodotto. Si potrebbe forse dire che questa allucinazione confonde il linguaggio con la lingua, la *parole* con la *langue* nei termini di Saussure, l'atto con la potenza (cfr. Virno 1999), ma più radicalmente si potrebbero addirittura avanzare dubbi e riserve sulla *langue* medesima: ritenere che esista una *langue* non significa forse ipostatizzare la rappresentazione (*parole*) che ci facciamo, nel presente, del nostro rapporto col linguaggio?

L'intraducibilità dei linguaggi tra loro, invece, dà l'idea di un mondo eternamente fratto, diviso, inconciliabile, in cui il conflitto o l'incontro/scontro è la cifra insopprimibile della

sua natura. L'ideologia, allora, si potrebbe definire l'inconsapevolezza della divisione del mondo e l'assunzione della possibilità (in realtà inesistente e quindi di un'impossibilità non saputa) di armonizzare il mondo, di riunirlo sotto un unico linguaggio.

Concezione, quest'ultima, da cui trae linfa la credenza in una Scienza risoltrice, capace di eliminare l'ideologia per effetto della conoscenza. Un'ideologia, infatti, non si sconfigge solo producendo la conoscenza corretta del fenomeno che essa spiega in modo falso (l'illusione dell'illuminismo ingenuo) e nemmeno credendo all'immediatezza dell'effetto della «rivoluzione nella struttura» che, a volte, provoca addirittura «la sopravvivenza, cioè la riattivazione degli elementi antichi» (cfr. PM 115-6), ma distruggendo le condizioni materiali della sua pensabilità: «Marx non ha mai creduto che un'ideologia potesse essere dissipata dalla sua conoscenza perché, essendo essa quella delle sue condizioni di possibilità, della sua struttura, della sua logica specifica e del suo ruolo pratico all'interno di una società data, era anche la conoscenza delle condizioni della sua necessità» (PM 236-7); in altri termini: «non è sufficiente [...] opporre, come facevano gli ideologi illuministi, la verità scientifica all'errore ideologico. Bisogna [...] conoscere l'errore stesso in quanto errore, cioè l'ideologia che si combatte. Conoscerla nel senso scientifico del termine: sapere di cosa è fatta, studiare la sua struttura, i suoi dettagli e arrivare all'intelligenza della sua logica interna. [...] La conoscenza della verità scientifica e della logica dell'errore è il fondamento dei metodi concreti di lotta» (TH 36). Ne segue, come già ricordato, che «non si ottiene una scienza rovesciando un'ideologia», ma abbandonando «il dominio in cui l'ideologia crede di aver a che fare col reale, cioè abbandonando la sua problematica ideologica [...] per fondare "in un altro elemento", nel campo di una nuova problematica, scientifica, l'attività della nuova teoria» (PM 196). Deriva da qui un

principio, fondamentale in Marx: nessuna forma di coscienza ideologica contiene in se stessa di che uscire da sé tramite la propria dialettica interna; non c'è, in senso stretto, dialettica della coscienza [che] sfoci, per virtù delle proprie contraddizioni, sulla realtà stessa; in breve, ogni "fenomenologia" in senso hegeliano è impossibile, perché la coscienza accede al reale non per suo sviluppo interno, ma per scoperta radicale dell'*altro da sé* (PM 143-4).

Ora, questo cambiamento è un salto, un rischio, una rivoluzione senza coperture assicurative, non è un passaggio mediato dalle garanzie di un controllo linguistico, ma l'azzardo di una *presa di posizione* di parte, o di partito, che si basa sulla lettura di una situazione esistente contemporaneamente all'accettazione del nuovo angolo visivo assunto sia esso scientifico o politico (per la critica all'idea di "garanzia" in quanto "trascendentale" mi permetto di rinviare a Raimondi 2008 e 2009: tr. fr.). Marx, come ha scritto Balibar in un libro il cui titolo riecheggia palesemente il progetto iniziale del suo maestro, «è il filosofo dell'eterno ricominciamento, che lascia dietro di sé numerosi cantieri... Il contenuto del suo pensiero non è separabile dai suoi spostamenti» (1993: 12).

La scienza, in quanto "rottura con l'ideologia" (E/2 586), significa che, scientificamente, tale rottura si produce ogniqualvolta ci si riesce a distaccare dal linguaggio spontaneo basato sul vissuto per mezzo di un linguaggio codificato razionale; e, politicamente, quando il vissuto viene *criticato* dall'emergere dell'invisibile che esso conteneva nascondendolo. Ovviamente, possono rimanere dei residui di ideologia che si presentano come ostacoli e che, dunque, vanno via via rimossi (non in senso psicanalitico), operando su e con i linguaggi razionali affinan-

doli e trasformandoli, ma anche dando voce, oltre che visibilità, alle forze presenti ma rimosse (qui sì in senso psicanalitico). La scienza nasce come capacità e possibilità di pensare razionalmente la propria spontaneità (linguistica e non solo) ossia di non lasciarla alla codificazione che l'ideologia opera su di essa. La scienza della storia nasce come capacità di far emergere in carne e ossa le contraddizioni viventi che ne sono il motore più o meno volutamente tenuto nascosto e custodito come un segreto. Il "materialismo", infatti, si definisce in Althusser (che riprende Lenin) come lo studio del passaggio dall'ignoranza (ideologia) alla scienza (cfr. E/2 503). Pensare razionalmente (cioè attraverso concetti) l'impensato ossia l'inconscio è la sfida delle scienze: una sfida senza fine, ma non per questo inutile; conoscere storicamente è il compito della scienza marxiana, che attiva, sulla scena ritenuta completa della storia (nel campo della produzione, della politica, della cultura ecc.), le forze rese invisibili dalla fede riposta acriticamente nella rappresentazione che della storia viene data, spontaneamente, dalle strutture che la regolano, pretendendo magari anche di governarla.

Infine, ed è un altro aspetto d'innovazione che Althusser introduce nella teoria dell'ideologia marxiano-engelsiana, bisogna considerare la cristallizzazione non sempre voluta (l'effetto-scuola), che segue necessariamente ogni teoria rivoluzionaria, ragion per cui l'ideologia in quanto codificazione rigida di una conoscenza (ritenuta definitiva) ha due aspetti complementari, uno negativo e l'altro positivo. Negativo perché, come già rilevato da Marx e Engels, fissa e isterilisce il pensiero riducendolo a dogma, facendolo così diventare un "ostacolo epistemologico" e politico, anche se, per quanto paradossalmente, proprio per questo positivo, dato che solo in presenza di un ostacolo si può pensare di *scartarlo* e, dunque, di innovare la conoscenza o la politica che, irrigidendosi, sono diventate ostacolo a loro stesse. L'ideologia, nel senso che Althusser ha fin qui esposto, non è più un fenomeno esclusivamente negativo, ma anche qualcosa che, per quanto vada *scartato*, è indispensabile al prodursi stesso dell'innovazione e del progresso nelle scienze e nella politica: dialettica sì, ma senza *Aufhebung*, dialettica dello scarto o della rivoluzione; non semplice conflitto, ma specie particolare di esso, perché produce innovazione senza inveramento del passato ossia senza conservazione.

## 5. *Humanismus*

Credo sia opportuno, a questo punto, portare due esempi: primo, quello dell'umanismo (trattato in questo paragrafo) e, secondo, quello del gioco tra "vista" e "svista" che si trova in *Lire le Capital* (trattato nel successivo § 6).

La questione dell'umanismo è originaria per Althusser<sup>23</sup> e la sua importanza è data dal fatto che è una delle ideologie più tenaci che ammorzano, tra gli altri, il pensiero e la pratica dei marxisti e dei comunisti. In particolare dopo il 1956, la ripresa del pensiero del giovane Marx quale correttivo (e a volte addirittura sostitutivo) del suo pensiero maturo (quello dal *Capitale* in poi) era diventata una sorta di panacea all'interno (e a tutti i livelli) del parco militanti della galassia marxista e comunista (per una ricostruzione del dibattito e delle sue valenze culturali e politiche cfr. Cappelletti 1980: 15-8; Lewis 2005; Elliott 2006<sup>2</sup>). Per Althusser questo aveva un significato semplice (forse troppo) e chiaro: l'abbandono di ogni prospettiva rivoluzionaria a favore dell'accettazione di politiche parlamentari legate alla difesa dei diritti (sui quali Marx era andato giù pesante, segnalandone i limiti politici già nella *Questione ebraica*) e, dunque, a politiche di compromesso e di piccolo cabotaggio riformistico, il cui maggior

slancio non era in grado di arrivare oltre l'orizzonte socialdemocratico – un'accettazione, insomma, dell'«ideologia moderna [...] dell'uomo libero che ha i propri diritti, dell'uomo come essere autonomo e responsabile che ha il senso della libera impresa» (Martel 1984: 50). Non credo ci sia miglior spiegazione delle ragioni che portarono Althusser a questa presa di posizione *teorica* di quella offerta da lui stesso nella prefazione del 1967 a *Pour Marx*, dove scrive:

il movimento comunista internazionale vive, dopo la morte di Stalin, in una congiuntura dominata da due grandi eventi: la critica del "culto della personalità" da parte del XX congresso e la rottura (*rupture*)<sup>24</sup> tra il Partito comunista cinese e il Partito comunista sovietico. [...] La critica del "dogmatismo" staliniano è stata generalmente "vissuta" dagli intellettuali comunisti come una "liberazione". Questa "liberazione" ha dato luogo a una profonda reazione ideologica di tendenza "liberal"- "morale" che ha spontaneamente ritrovato i vecchi temi filosofici della "libertà", dell'"uomo", della "persona umana" e dell'"alienazione". Questa tendenza ideologica ha cercato i propri titoli teorici nelle opere giovanili di Marx [...], che, dagli anni '30, sono il cavallo di battaglia degli intellettuali piccolo-borghesi nella loro lotta contro il marxismo. [In questo modo] l'"umanismo marxista", l'interpretazione "umanista" dell'opera di Marx, si è progressivamente e irresistibilmente imposto nella filosofia marxista recente, anche all'interno dei partiti comunisti sovietici e occidentali. Se questa reazione ideologica [...] ha potuto conoscere, malgrado alcune resistenze, un tale sviluppo, è perché ha beneficiato dell'appoggio diretto o indiretto di certe parole d'ordine politiche enunciate dai partiti comunisti dell'Urss e dell'Occidente. Da parte sua, per esempio, il XXII congresso del Pcus ha dichiarato che, con la scomparsa della lotta di classe, la dittatura del proletariato era "superata" in Urss, che lo Stato sovietico non era più uno Stato di classe, ma lo "Stato di tutto il popolo" e che l'Urss era impegnata nella "costruzione del comunismo" sotto la parola d'ordine "umanista": "tutto per l'Uomo". Da parte loro, ad esempio, i partiti comunisti occidentali hanno perseguito la loro politica di unità con i socialisti, i democratici e i cattolici sotto alcune parole d'ordine di risonanza affine, in cui l'accento era messo sul "passaggio pacifico al socialismo", sull'"umanismo marxista" o "socialista", sul "dialogo" ecc. [...]. Marx, Engels e Lenin [...] hanno lottato senza sosta contro le interpretazioni ideologiche di tipo idealistico, umanista, che minacciavano la teoria marxista [...]. In *Marxismo e umanismo* [...] non condannavo affatto l'ideologia in quanto realtà sociale: [...] l'ideologia [...] è una realtà sociale oggettiva: la lotta ideologica è parte organica della lotta di classe. Per contro, criticavo gli effetti teorici dell'ideologia, che sono sempre una minaccia o un ostacolo per la conoscenza scientifica. E segnalavo che si doveva interpretare l'inflazione dei temi dell'"umanismo marxista" [...] come il possibile sintomo storico di una duplice impotenza e di un duplice pericolo. Impotenza a pensare la specificità della teoria marxiana e correlativo pericolo revisionista di confonderla con interpretazioni ideologiche pre-marxiane. Impotenza a risolvere i problemi reali [...] posti dalla congiuntura successiva al XX congresso e pericolo di mascherarli sotto la "soluzione" sbagliata di formule soltanto ideologiche (cfr. AL 260-2 e poi anche PM 227-9; per una ricostruzione più ampia del contesto filosofico in cui Althusser si trovò a operare cfr. Cotten 1979: 53-68 e Smith 1984b: 29-70).

L'umanismo è, secondo Althusser, la reazione ideologica alle rivelazioni sul terrore staliniano (peraltro noto da tempo, anche se inconfessato): è il modo col quale si rimuove il problema dello stalinismo anziché affrontarlo, venendo così meno all'imperativo marxiano di pensare i presupposti del proprio conoscere e agire ossia la propria storia (come dirà qualche anno dopo: cfr. E/1 370-1). Respingendo la soluzione del ritorno all'umanismo, Althusser non può perciò evitare di attirarsi le accuse di essere uno stalinista, rafforzate, suo malgrado, dal fraintendimento generato dalla sua affermazione che «l'umanismo teorico» (E/2 509) andava combattuto in sede di teoria a favore di un «antiumanismo teorico» (PM 236)<sup>25</sup>.

Il punto è che "l'umanismo teorico", che diventa pratica politica, esprime il rifiuto a pensare l'impossibile di una congiuntura: la rivoluzione comunista. Ma questo impossibile non è davvero pensato fino in fondo (come in matematica si penserebbero, ad es., le condizioni che

impediscono o rendono impossibile e impensabile la soluzione di un'equazione), ma è solo assunto come indiscutibile e, dunque, come ideologico, a seguito dello *choc* provocato dagli avvenimenti del 1956. L'impossibilità della rivoluzione, anche dopo il '56 e il '63, non è dunque pensata, ma creduta, magari invocando l'evidente assenza delle condizioni necessarie. Si tratta di pensarla, per confermarla o per suggerire quali siano i gangli vitali sui quali agire per riproporla o per trasformare gli strumenti con cui attuarla.

Il piano d'analisi è teorico. Il problema, a suo modo di vedere, sta nel fatto che l'espressione «umanismo socialista» unisce impropriamente un concetto scientifico (socialismo) a uno ideologico (umanismo), almeno se prestiamo ascolto all'«esperienza di Marx, che pervenne alla teoria scientifica della storia solo al prezzo di una critica radicale della filosofia dell'uomo, che gli era servita da fondamento teorico negli anni della giovinezza» (cfr. PM 229). Insomma, il distacco da Feuerbach è, per Marx, distacco dall'umanismo come chiave di volta della teoria – e sappiamo bene quanto peso abbiano avuto nell'indurre questo distacco le prime esperienze politiche di Marx tra il 1842 e il 1850 (dalla *Gazzetta renana* agli *Annali franco-tedeschi*, passando per le espulsioni da Germania, Francia e Belgio, nonché per la frequentazione dei primi circoli operai e comunisti, per la sconfitta del '48 fino al trasferimento a Londra). È questa rottura che inaugura il pensiero del Marx maturo: «il mio metodo analitico non prende le mosse (*ausgeht*) dall'uomo, bensì da un periodo economicamente dato della società», scrisse nelle *Glosse a Wagner* (MEW 19: 371). Ecco lo spostamento proprio della dialettica non hegeliana di Marx. Si tratta dunque di decidere: o si sta con la scienza di Marx e allora bisogna abbandonare l'umanismo teorico di Feuerbach e di molti altri, oppure si è contro la scienza di Marx e allora si può anche recuperare l'umanismo teorico di Feuerbach. La "rottura" avviene in Marx per gradi (cfr. PM 230-3) e culmina, secondo Althusser, nel 1845 con l'assunzione di «tre aspetti teorici indissociabili: 1. formazione di una teoria della storia e della politica fondata su concetti radicalmente nuovi: [...] formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastruttura, ideologie, determinazione in ultima istanza tramite l'economia, determinazione specifica degli altri livelli ecc.; 2. critica radicale delle pretese teoriche di ogni umanismo filosofico; 3. definizione dell'umanismo come ideologia» (cfr. PM 233 e sull'"ultima istanza" cfr. PM 117-28, SM 208-17).

Questo passaggio implica la critica e il rifiuto dei presupposti che stavano alla base della filosofia di Feuerbach: «1° esiste un'essenza universale dell'uomo; 2° quest'essenza è l'attributo degli "individui presi isolatamente" che ne sono i soggetti reali» ossia implica la critica e il rifiuto di una concezione che Althusser chiama «empiristico-idealista: perché l'essenza dell'uomo sia attributo universale, bisogna infatti che dei soggetti concreti esistano come dati assoluti: il che implica un empirismo del soggetto; perché questi individui empirici siano uomini, bisogna che ognuno di essi porti in sé tutta l'essenza umana, se non di fatto almeno di diritto: il che implica un idealismo dell'essenza» (PM 234). Va notato che l'apparente contraddizione della congiunzione di empirismo e idealismo consiste nel fatto che ogni empirismo, secondo Althusser (che segue qui da vicino Gueroult, cfr. 1933-41: 116-26), è idealismo, perché l'attribuzione di realtà concettuale al dato sensibile (gli uomini sono tali perché incarnano il concetto di uomo, concetto che però non è definito in quanto tale, dato che è solo la proiezione sul piano concettuale del dato empirico) implica un passaggio a un altro livello, quello teorico, che però non è realmente pensato: le pretese concettuali dell'empirismo sono dunque sempre idea-

listiche ossia astratte, perché ottenute senza porre la necessaria attenzione alle specificità del piano concettuale, come se a questo si accedesse automaticamente per fissazione dell'empirico. La spiegazione di queste asserzioni – che cominciano a rispondere alla domanda "esiste davvero l'Uomo?" – la troviamo poi in *Lire le Capital*; per il momento, Althusser si accontenta di enunciarle e di sottolineare che da queste si può ricavare l'idea dell'"antiumanismo teorico" quale «condizione della possibilità assoluta (negativa) della conoscenza (positiva) del mondo umano stesso e della sua trasformazione pratica. *Si può conoscere qualcosa degli uomini solo alla condizione assoluta di ridurre in cenere il mito filosofico (teorico) dell'uomo*» (PM 236; cors. mio), a cui Feuerbach diede grande impulso (cfr. NT 5). Umanismo *teorico* e marxismo sono dunque incompatibili. Se il fine della pratica politica marxiana e marxista è chiaramente umanistico (la liberazione dell'uomo dallo sfruttamento dell'altro uomo ecc.), non è invece umanistica la teoria che deve servire per raggiungerlo. Usato in teoria, l'umanismo si configura come ideologia, in quanto implica un'indebita trasposizione sul piano concettuale di ciò che si intende per umano sul piano empirico o, per restare a quanto detto sopra, perché ipostatizza un modo di vivere le relazioni umane basate sull'accoglimento acritico delle rappresentazioni dell'umano che vengono date in una certa cultura. Detto in altro modo ancora, l'umanismo teorico è un pericolo perché rischia di vedere all'opera uomini, dove non ce ne sono o dove non ci sono solo loro, facendone erroneamente dei soggetti, illusori fautori unici del reale (cfr. E/2 533). Umanismo e volontarismo sono perciò inseparabili (cfr. Hekman 1983: 110).

In due momenti successivi Althusser è tornato sul tema. Nella lettera a Daspre del 1966 (cfr. E/2 581-7), Althusser afferma che quanto aveva detto in *Marxisme et humanisme* dava solo «un'idea "grossolana" dell'ideologia» (E/2 581), anche se poi ribadisce che, di fatto, l'ideologia si identifica col "vissuto", che però «non è un dato, il dato di una "realtà" pura, ma il "vissuto" spontaneo dell'ideologia nel suo rapporto specifico col reale» (E/2 583): l'ideologia, in altri termini, è il vissuto che l'ideologia stessa, in cui siamo fin da bambini, ci consente di vivere, pensare, immaginare e perfino percepire. Il vissuto stesso (sia come esperienza sia come presunto concetto), sembra di poter arguire, è un prodotto ideologico: non perché sia irreali, ma perché è il modo con cui l'ideologia dice sia possibile conoscere il reale o, ancora, perché è l'ideologia che rende possibile definire un vissuto che poi è il modo in cui l'ideologia stessa si riproduce; o, ancora, perché il vissuto che viviamo è quello che l'ideologia che agisce in noi ci consente di vivere e di riconoscere come tale. Spontaneismo e empirismo ne sono le due manifestazioni più chiare e consequenziali<sup>26</sup>. L'ideologia (cfr. E/2 536-7) produce il vissuto come propria immagine del reale. È per questo che è difficile da sradicare: l'immagine che gli individui si fanno di loro stessi attraverso il loro vissuto e alla quale legano la propria identità è un prodotto ideologico, ragion per cui identità e ideologia sono così strettamente legate da essere quasi una cosa sola rendendo perciò difficile la nostra presa di distanza che, nei fatti, risulta essere una presa di distanza da noi stessi o, meglio, dall'immagine di noi che attraverso il nostro vissuto l'ideologia che agisce in esso ci ha permesso di costruire.

Nel più corposo *La querelle de l'humanisme* del 1967 (cfr. E/2 451-551), invece, Althusser, in sintonia con le sue contemporanee analisi su Feuerbach (cfr. E/2 178-261), non solo legge l'antiumanismo teorico di Marx, che sarebbe meglio chiamare «a-umanismo teorico» (E/2 463, ma cfr. anche LC 310), come la rottura con colui che fu «il solo umanista teorico» (cfr. lettera a Sève del 26.04.1972, citata da Matheron in E/2 27)<sup>27</sup>, cioè Feuerbach, ma, in rela-

zione al problema dell'ideologia, evidenzia l'importanza della critica di Stirner all'«Umanismo feuerbachiano (se non a tutto l'umanismo)», così come all'«Umanismo ateo (ogni umanismo ateo)», svelato nel suo essere «tutto il contrario del reale, del concreto ecc. – [...] un'ideologia morale d'essenza religiosa, predicata da piccolo-borghesi in borghese [...], l'impotenza religiosa di un "desiderio" ridicolo, quello di essere beneficiari di una Storia, che [invece] se ne fotte completamente dei piccolo-borghesi che pretendono di farne la legge» (E/2 494 e 496)<sup>28</sup>: un'ideologia «reazionaria» o «controrivoluzionaria» che corrisponde al «desiderio della piccola borghesia, che vorrebbe che le cose cambiassero, ma per nulla al mondo vorrebbe che questo cambiamento si chiamasse o piuttosto fosse la Rivoluzione» (E/2 496 e 488). L'ideologia ha così a che fare con la volontà di durata (esorcismo verso la rivoluzione, rottura contingente, improvvisa e inarginabile), mentre il cambiamento è auspicato solo se compatibile col non cambiamento della condizione piccolo-borghese e, dunque, subordinato alla conservazione di ciò che nel cambiamento generale non dovrebbe cambiare.

Il giudizio di Althusser sull'ideologia umanista e su coloro che, Marx compreso, almeno fino al *Manifesto*, ne infarciscono i discorsi è *tranchant* (cfr. E/2 500):

hanno la bocca piena dell'uomo, degli uomini, del reale, del concreto e pretendono di imporne l'impiego nella teoria a titolo di concetti fondamentali della scienza della storia – bisogna una buona volta dir loro che questo ricatto idealistico è durato abbastanza e anche questa demagogia insopportabile, quando non addirittura criminale. Perché non sono le loro geremiadi che daranno mai inizio a una conoscenza utile agli uomini reali. [...] Perché se essi non producono alcuna conoscenza i loro discorsi umanistici avranno proprio l'effetto catastrofico di farci tornare al di qua di Marx, dentro un'ideologia piccolo-borghese che può essere solo revisionista e reazionaria [...], perché nella teoria nessuno ha mai incontrato l'uomo in carne e ossa, che io sappia, ma soltanto la nozione di uomo (E/2 502-3).

Pretendere, dunque, che l'uomo o l'individuo in carne e ossa siano nozioni utili alla teoria significa non rendersi conto della diversità del piano percettivo da quello concettuale e, dunque, significa spacciare una cosa per un'altra, far credere che la teoria per servire agli uomini debba essere 'umana'. Una teoria serve quando dà agli uomini strumenti utili e validi per affrontare l'esistenza e per farlo deve partire, come fa Marx soprattutto nel *Capitale*, «dall'astratto» (E/2 502) e non dalla falsa evidenza empirica che vede «l'individuo [...] come soggetto o principio di spiegazione della struttura sociale chiaro in se stesso, [anziché] come un oggetto difficile da definire, come un problema da risolvere e, innanzitutto, da porre in modo corretto. Per comprendere l'individuo non bisognerà più partire da esso, ma dalla struttura sociale» (E/2 498)<sup>29</sup> – o come aveva precedente detto «*per incontrare [...] l'uomo reale, bisogna passare alla società e mettersi ad analizzare l'insieme dei rapporti sociali*» (PM 254; cors. mio) – cosa che Althusser comincia fare soprattutto con *Lire le Capital*. L'ideologia, infatti, ha innanzitutto la

reale [...] funzione antiscientifica [...] di imporre in anticipo, sotto la finzione di problemi senza contenuto scientifico, delle soluzioni totalmente false, che non sono soluzioni teoriche, ma il semplice enunciato teorico di "soluzioni" pratiche, sociali, esistenti allo stato di fatto compiuto o da compiere, in una società di classe e rispondenti ai "problemi" della lotta di classe economica, politica e ideologica di questa società. Schematicamente, le nozioni ideologiche [...] sono solo la trascrizione, con pretese teoriche, di uno stato di fatto esistente, dipendente in definitiva dal rapporto di forza nella lotta tra classi [e] hanno la funzione di chiudere in anticipo il campo che sembrano aprire, dunque d'impedire qualunque posizione di problemi reali e, così, qualunque scoperta pertinente (E/2 513-4).



Un'ideologia non si contrasta sul terreno scientifico, perché non è su questo tipo di terreno che essa «poggia, [...] bensì sul terreno dei rapporti di classe e dei loro effetti» (E/2 525). La lotta per la scienza e la lotta per la giustizia sono la stessa lotta, e la «teoria sociale è un'arma nella lotta di classe» (Gordy 1983: 19). Posizione che lascia intravedere l'assunto metafisico staliniano, sostenuto poi da Lysenko, della differenza tra "scienza borghese" e "scienza proletaria" (cfr. Stalin 1924-39: 646-77 e poi Lecourt 1976: 131-68), secondo il quale la lotta per la scienza e la giustizia sono, *spontaneamente?*, dalla parte del proletariato, dato che «la causa rivoluzionaria è sempre indissolubilmente legata alla conoscenza, cioè alla scienza» (PE 94)? Assunto che, preso per vero, non spiega come mai suddetta scienza, come tutte le armi, possa anche essere usata contro la classe operaia: non è forse questo anche il problema del *Principe* di Machiavelli: libro per i principi o per il popolo? Interessante in merito la proposta interpretativa di Suchting (cfr. 2004: 59), il quale suggerisce che la classe operaia non deve perseguire la conoscenza perché questa conferma i suoi interessi, ma perché è suo interesse conoscere; come sostiene Balibar, «la "scienza" interessa alla pratica proletaria non tanto per "spiegare il reale", ancor meno per prevedere il futuro, quanto soprattutto per trasformare l'ideologia delle masse, l'ideologia del proletariato stesso» (cfr. 1977-90: 50).

Il punto però mi sembra essere questo: cos'è possibile dedurre o ricavare dalla formula della scienza marxiana D-M-D'? Una teleologia, come quella contenuta nell'ipotesi della "caduta tendenziale del saggio di profitto" oppure, come sostiene Althusser, che *la «teoria marxista dell'abbassamento tendenziale del tasso di profitto [...] è, in realtà, una teoria dell'aumento tendenziale della lotta di classe* ed [è quindi sbagliato] ridurla a dei semplici effetti finanziari, contabili, [poiché, al contrario] essa è profondamente politica» (E/1 495; cors. mio)? Nel primo caso, un automatismo economico dovrebbe garantire la vittoria del proletariato, nel secondo caso, al contrario, tale vittoria è subordinata all'aleatorietà dell'esito di una lotta. Che la lotta da sola sia sufficiente – in assenza di un'idea di produzione, circolazione e distribuzione alternativa a quella capitalistica, ma anche a quella sovietica – è tutto da vedere, così come è da vedere se la lotta da sola, senza l'aiuto della scienza, possa bastare al raggiungimento dell'obiettivo. Di sicuro, però, solo nel caso in cui la caduta del saggio di profitto sia inversamente proporzionale all'intensità della lotta di classe, si può dire «che la lotta di classe è il motore della storia» (Gordy 1983: 11). Contro l'economicismo, dunque, si tratta di giocare la relativa autonomia del politico.

## 6. Il gioco delle s-viste

In *Lire le Capital* Althusser interroga il testo di Marx cercando di comprendere se davvero egli abbia fondato una nuova scienza (quella della storia) o se invece non sia rimasto intrappolato in un'ideologia. Richiamando Spinoza, «il primo che abbia mai posto il problema del leggere e, di conseguenza, dello scrivere [e] il primo al mondo a proporre al contempo una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato [...] all'interno di una teoria della differenza tra l'immaginario e il vero» (dove l'immediato è sia la nozione assunta acriticamente sia l'empirico), Althusser afferma che Marx ha operato in modo analogo (ma la veridicità di questa asserzione è la vera posta in gioco del testo, nonostante l'apoditticità)

fondando una teoria della storia e una filosofia della distinzione storica tra l'ideologia e la scienza

za [attraverso] la dissipazione del mito religioso della lettura. Là dove il giovane Marx dei *Manoscritti del '44* leggeva a libro aperto, immediatamente, l'essenza umana nella trasparenza della sua alienazione, il *Capitale*, al contrario, prende l'esatta misura di una distanza, di uno scarto (*décalage*) interno al reale, inscritti nella sua struttura e tali che rendono i loro effetti illeggibili facendo dell'illusione della loro lettura immediata l'ultimo e il più riuscito dei loro effetti: il feticismo (LC 8).

Il testo consente una serie di puntualizzazioni significative: 1) la scienza (anche quella della storia) si basa su una presa di distanza dall'immediato, che non è trasparente, proprio perché ideologico come il "mito religioso della lettura", dove apparenza e realtà vengono ritenute tradursi immediatamente l'una nell'altra; 2) questa distanza, che non è l'esito dell'agire volontario di un soggetto cosciente, è interna alla "struttura del reale" che, essendo composta da una combinazione (in parte contingente e in parte necessaria) di livelli, implica la presenza del loro scarto; 3) la distanza e lo scarto propri della struttura del reale hanno degli effetti: il primo è renderli illeggibili, il secondo è produrre l'illusione della loro leggibilità immediata come accade nel feticismo delle merci; o forse, si potrebbe anche dire che li rende illeggibili proprio suggerendo la possibilità di una loro lettura immediata, dato che l'immediatezza della lettura ne nasconde la natura artificiale o l'essenza di prodotti<sup>30</sup>.

Scoprendo che la storia vera degli uomini non era quella raccontata nei libri, Marx scopre che «la verità della storia non si legge nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), ma la traccia non udibile e non leggibile degli effetti di una struttura di strutture»: questa consapevolezza assume in Marx la forma di una «rottura (*rupture*) con la concezione hegeliana del tutto come totalità "spirituale" [e] più precisamente come totalità espressiva [...] (in cui ogni parte è *pars totalis*, immediatamente espressiva del tutto che la abita di persona» (LC 8-9). La lettura basata sull'immediatezza, sul presupposto della trasparenza immediata della verità nei suoi effetti fenomenici, vissuti, o anche della sua evidenza ideale (il *cogito* cartesiano), si fonda sui presupposti impensati dell'esistenza di un unico Principio e su quello della sua espressività in ogni parte del Tutto: la verità dell'opinione, dunque, sembra implicare una struttura teologica, occultata dallo spontaneismo (anche operaio: cfr. PM 14). Ciò significa che lo spontaneismo reintroduce surrettiziamente una prospettiva teologica preparando il terreno per un ritorno della religiosità; esso infatti poggia inconsciamente sulla credenza in un'armonia che si manifesta ogniqualevolta la ragione con la sua pretesa organizzatrice cessa di frapporsi come un ostacolo tra l'immediatezza dei movimenti del singolo (le sue pulsioni) e le cose: un'armonia divina<sup>31</sup>. L'idea, apparentemente semplice (e superficiale), che ciò che si vede o si pensa sia vero (fosse anche solo per se stessi) implica, in realtà, la perfetta e totale trasparenza del vero nel fenomeno o, nei termini che Althusser mutua dai *Grundrisse* di Marx (cfr. I: 26-37) o dall'*Einleitung* del 1857 (cfr. MEW 13: 631-3), a sua volta probabilmente ricavata dalla distinzione spinoziana, presente nel *Tractatus de intellectus emendatione*, tra *idea vera* e *ideato* (cfr. 1663-77: 139-45; ma vedi anche: 1677, pars I, prop. XV, *scholium*: 40 e poi I, *Appendix*: 96, 98), la trasparenza del "concreto-dispensiero" nel "concreto-reale", rinviando così all'idea che il fenomeno sia il vero (un'interessante confronto con Bateson e Morin si trova in Cumbo-Di Benedetto 2001).

La nuova lettura, che Marx inaugura e che Althusser definisce "sintomale" (cfr. LC 22; per l'importanza di questa "lettura" in riferimento al tema dell'ideologia hanno insistito, in varia forma, almeno: Smith 1989; Rancière in AA.VV. 1993b: 47-66; Vincent in AA.VV. 1993c:

97-135; Williams 1993: 48-50; Rooney in AA.VV. 1995: 183-200; Davis 2001: 301-2), si basa sullo studio della «combinazione» tra vedere e non vedere (cfr. LC 11): questo, secondo Althusser, il metodo marxiano (e psicanalitico). Non si tratta più solo di individuare le lacune di un testo, i suoi silenzi e i suoi non detti, qualificandoli come dimenticanze, errori o distrazioni, ma di pensare la combinazione, cioè il rapporto, che in ogni lettura si instaura tra "vista" e "svista" (*vue* e *bévue*): «una relazione invisibile necessaria tra il campo del visibile e il campo dell'invisibile, una relazione che definisce *la necessità del campo oscuro dell'invisibile come effetto necessario della struttura del campo visibile*». Questo problema che, come l'ideologia, «non è visibile se non in quanto invisibile» (LC 12; cors. mio), indica che la coscienza è il prodotto dell'ideologia (l'ipostatizzazione del discorso dell'Altro o "discorso dell'inconscio"), cioè del sistema di rappresentazioni che introiettiamo senza accorgercene e che ci dice cosa pensare, qual è il nostro posto nel mondo e come interpretarlo. Il visibile che vediamo è il prodotto di un invisibile che non vediamo e che ci mette in grado di vedere alcune cose e non altre: è come se per vedere usassimo degli occhi *altri* che ci consentono di vedere solo alcune cose; ciò che vediamo è, psicanaliticamente, l'effetto di un invisibile che adottiamo acriticamente e che non vediamo esattamente perché lo usiamo per vedere, perché è ciò che ci fa vedere. Ma come la coscienza è "falsa coscienza", un falso sapere su noi stessi e sul nostro ruolo nel mondo, perché già previsto dall'ideologia con cui interpretiamo il nostro rapporto col mondo, così il visibile è, in realtà, un modo per non vedere ciò che davvero c'è e agisce nella nostra vista: l'invisibile presupposto che ci fa vedere in un modo piuttosto che in un altro. Quello che vediamo, dunque, non è davvero visto (conosciuto), così come la coscienza immediata di noi stessi non è la conoscenza vera di ciò che realmente siamo. Di fatto, non vediamo (*conosciamo*) ciò che vediamo: «svista» significa infatti «non vedere ciò che si vede». Essa «non riguarda l'oggetto, ma la vista (*vue*) stessa. La svista è una svista che riguarda il vedere: il non vedere è interno al vedere, è una forma del vedere, dunque è in rapporto necessario con esso» (LC 14)<sup>32</sup>.

La filosofia di Marx (quanto dirò fino alla fine del paragrafo è in parte ripreso da Raimondi 2008: 239-45) ha il compito di consentire la vista di ciò che altrimenti non si vedrebbe: il movimento reale della produzione della società, che non è dato solo dai complessi rapporti in ambito economico e politico, ma anche dall'inconscio: attribuendo alla filosofia di Marx alcune caratteristiche della psicanalisi (Freud-Lacan), Althusser cerca di surdeterminarla, dopo aver tentato la medesima operazione con l'idealismo (Guerault) e col positivismo (Bachelard). Ovviamente, questo non significa che mostrare una relazione equivalga a conoscerla – anche se l'effetto di visibilizzazione dell'invisibile è oggettivo – né che apra necessariamente spazi di agibilità politica che solo la politica può sondare e percorrere. La relazione potrebbe essere sbagliata o inutile, ma sarà compito delle scienze o della politica dimostrarlo. La filosofia, tenendo conto dei risultati, potrà in questo caso rivedere la relazione che aveva proposto, abbandonandola o rettificandola, oppure proponendone un'altra (cfr. Schwartzman 1975: 326).

Questo aspetto è direttamente collegato alla differenza tra essenza e apparenza: «[le forme fenomeniche] – infatti – si riproducono con immediata spontaneità come *forme* comuni *del pensiero*, [il rapporto essenziale] deve essere scoperto solo dalla scienza» (Marx, MEW 23: 564), dato che l'apparenza trapassa senza soluzione di continuità nell'opinione (è l'opinione), per cui nel «*modo di veder le cose* dei borghesucci e degli economisti volgari [...] si riflette sempre e soltanto l'immediata *forma di manifestazione* dei rapporti, non la loro *intima corre-*

*lazione*» (Marx-Engels 1851-95: 78). La filosofia di Marx non consiste dunque nella conferma dell'opinione, nella legittimazione dell'apparenza, ma nella produzione di un sistema strutturato di relazioni tra le istanze e le forze di una determinata società tale da far emergere alla vista i loro rapporti *reali*, la *produzione reciproca* di visibile e invisibile.

Si tratta allora di capire perché i rapporti reali non si vedano: *svista* da cui derivano comportamenti specifici. Il riferimento all'inconscio lacaniano, che è prodotto e non trovato (cfr. Recalcati 2007: 69-72) viene utilizzato per approntare la "lettura sintomale" basata sulla combinazione tra viste e sviste, non per farne il regesto o colmarne le lacune, ma per sottolineare l'«identità necessaria e paradossale di non-vedere e di vedere nel vedere stesso [ossia] la relazione necessaria che unisce il visibile e l'invisibile» (per la corrispondenza tra invisibile e inconscio: cfr. LC 19-20). La psicanalisi è dunque utilizzata per produrre una lettura materialistica anche dell'inconscio, operazione che non poteva certo incontrare l'assenso di Lacan, «che non si interessava affatto al pensiero di Althusser e non credeva nella sua riforma del marxismo» (Roudinesco 1993: 325).

L'economia politica, ad es., non vede «ciò che vede» (LC 14) – come nel caso del salario o del valore di scambio – cioè non coglie l'essenza dell'apparenza e quindi non vede *sub specie scientiae* ciò che le appare, non coglie l'essere che appare nell'apparire e che, solo perché l'apparire appare, può essere colto individuando e ricostruendo il movimento reale che fa essere l'apparire stesso. L'essere appare, nel modo in cui la vista borghese vede l'apparenza, rovesciato o comunque distorto (l'essere appare come mero apparire anziché come produzione), ma il problema non è l'apparenza, come se ad apparire fosse qualcosa che non è, ma lo sguardo su di essa. Il problema è nella vista e non nella cosa: «Marx non ha mai creduto che la conoscenza della natura del *denaro* (un rapporto sociale) potesse distruggere la sua *apparenza*, la sua forma di esistenza [...], poiché questa apparenza era il suo essere stesso, altrettanto necessario del modo di produzione esistente» (PM 236). L'apparire non ha nulla di falso (non siamo nella caverna platonica) – il salario appare davvero lavoro pagato, anche se non lo è – ciò che vi è di falso è la conoscenza che il borghese ne produce e che semplicemente riflette la forma fenomenica in cui l'apparire appare (ecco perché appare "rovesciato" come in una "camera oscura": cfr. Kofman 1973), senza indagare l'essere che rende possibile quell'apparire; dove l'essere o l'essenza – per evitare equivoci che facciano immaginare di trovarsi di fronte a una ricaduta nell'ontologia classica<sup>33</sup> – è il movimento reale ossia il modo di produzione dell'apparire stesso: l'essere delle cose o la loro essenza equivalgono al modo della loro produzione. Vale a dire che se l'apparire è, ad es., il valore di scambio, si tratta di produrre un modo di conoscere il valore di scambio che non sia la duplicazione e quindi l'asseverazione della sua forma fenomenica, ma l'individuazione del movimento reale che produce il modo specifico di apparire del valore di scambio come se fosse proprio delle merci anziché come rapporto tra i loro produttori. Ne segue che la conoscenza del sistema di produzione capitalistico richiede la produzione di un modo di conoscere che porti alla vista non ciò che di tale sistema appare immediatamente, ma ciò che fa essere questo sistema tale da manifestarsi nella forma in cui appare; inoltre, produrre questo modo di conoscere implica abbandonare definitivamente quello che il capitalismo stesso ha prodotto (l'economia politica), perché esso non ha saputo conoscersi, provocando la distorsione tipica della conoscenza borghese, secondo la quale l'essere e l'apparire coincidono, non nel senso che nell'apparire appaia, distorto e incrostato, l'essere che lo produce, ma piuttosto

sto nel senso che la forma fenomenica dell'apparire è totalmente trasparente sul processo che la produce, per cui l'essere dell'apparire appare interamente e immediatamente nell'apparire stesso. Ne segue, che «l'economia politica [...] può rimanere scienza, solo fino a quando la lotta tra classi resta latente o appare sporadicamente (*oder sich in nur vereinzeltten Erscheinungen offenbart*)» (Marx, MEW 23: 20).

Mentre Marx vede ciò che appare osservando il processo di produzione capitalistico, l'economia politica non lo vede e ciò che non vede «non è un oggetto preesistente, che avrebbe potuto vedere e non ha visto, ma un oggetto che essa stessa produce nella sua operazione di conoscenza e che non le preesisteva: precisamente questa stessa produzione, identica a questo oggetto» (LC 17). Detto altrimenti, l'economia politica non vede che il processo di produzione capitalistico quale oggetto della propria indagine è il suo prodotto e non le preesiste, per cui non c'è nessuna natura precedente da descrivere o a cui adeguare la descrizione: l'oggetto presunto naturale è, in realtà, il prodotto di un modo di produzione della conoscenza. Althusser può allora dire che «l'economia politica non vede [...] ciò che essa fa» (LC 17). Esempio: il «valore del lavoro». L'economia politica si è chiesta quale sia il valore del lavoro e si è data «una risposta giusta: il valore del "lavoro" è uguale al valore dei mezzi di sussistenza necessari [al mantenimento e] alla riproduzione del "lavoro"». Questa però «è la risposta giusta a una domanda [...] non [...] posta» (LC 14-5), perché è una risposta assurda, dato che «se esistesse realmente una cosa come il valore del lavoro e se egli [il capitalista] realmente pagasse questo valore, non esisterebbe alcun capitale e il suo denaro non si trasformerebbe in capitale» (Marx, MEW 23: 564). In realtà, la risposta a una domanda non posta ha il merito di sollecitare, a partire dall'insostenibilità della risposta stessa, la domanda vera prodotta dall'inconscio. Essa *sposta* il problema che sembrava presentarsi nella prima domanda e lo trasforma. La domanda vera è: «qual è il valore della forza-lavoro?» E la risposta è: «il valore della forza-lavoro è uguale al valore dei mezzi di sussistenza necessari al mantenimento e alla riproduzione della forza-lavoro». Se il lavoro è un atto, la forza-lavoro è una potenza e, nel sistema capitalistico di produzione, l'operaio non vende il lavoro, ma la forza-lavoro: quando viene assunto, infatti, non ha ancora lavorato, ma la paga viene fissata lo stesso; così facendo il capitalista non compra il valore di ciò che l'operaio produrrà, ma la sua capacità di produrre: «senza saperlo» l'economia politica «ha prodotto una nuova domanda» anche se non la vede (LC 16-7).

Il vedere è così in rapporto con un invisibile che lo comanda: la vista è una risposta a una domanda non posta (invisibile), che però la determina (cfr. LC 14-7). Questo fa sì che Althusser concepisca «la conoscenza come produzione», anziché come visione di qualcosa che c'è già ossia come lettura immediata di una presenza.

Producendo una risposta a una domanda non posta, l'economia politica infatti intercetta, seppur inconsapevolmente, l'invisibile attraverso cui è stata prodotta e, dunque, potrebbe porre la questione del rapporto tra l'invisibile e il visibile (tra l'ideologia e la coscienza), solo che non sapendo (e nemmeno accorgendosi di) quello che ha fatto non procede oltre e si accontenta di prendere per buona la risposta che ha trovato e che vede. Il suo vedere però non coincide con ciò che essa ha realmente prodotto, quindi non vede (conosce) se stessa. La produzione le sfugge, mentre si ostina a credere di aver conosciuto un oggetto già presente (il valore del lavoro); in realtà, essa è soggetta a un doppio accecamento, perché non solo non vede il reale che essa produce (l'operazione che essa fa), ma anche l'oggetto che crede di aver cono-

sciuto non lo ha realmente conosciuto in quanto, concependolo come dato anziché come prodotto, non ne coglie l'aspetto reale: essa non vede quel che fa e perciò non vede (conosce) quel che vede. Una critica che distanzia irreversibilmente la filosofia althusseriana da un'impostazione di tipo platonico (perfino nella variante hegeliana), dato che la riflessività tipica della filosofia (lo speculativo) in quanto domanda sui propri presupposti non si limita in Althusser, forte della lezione marxiana e psicanalitica, solo a quelli inerenti l'aspetto teorico della produzione teorica, ma si rivolge anche a quelli storici e politici, senza ovviamente tralasciare quelli economici e sociali della medesima.

Il problema per Althusser non sta nell'oggetto che si vede e nemmeno nell'«occhio» che vede (non è lo spirito più puro o più acuto che *legge* meglio l'essenza nell'apparenza), perché «la vista non è propria di un soggetto individuale, dotato di una facoltà di "vedere", che la eserciterebbe attentamente o distrattamente; la vista è propria delle sue condizioni strutturali, la vista è il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui *suoi* oggetti e sui *suoi* problemi» (LC 19), ragion per cui «ciò che comanda in ultima istanza la posizione (dunque la produzione) della domanda è la definizione del campo della problematica nella quale questa domanda [è] posta» (LC 48). Ogni problematica ha un inconscio che la struttura e che si manifesta in prima battuta come sua ideologia ossia, da un lato, come mancanza di riflessione sulle proprie condizioni di esistenza e, dall'altro, come domanda che urge attraverso le apparenze. L'ideologia come non saputo che produce sviste è sì falsa coscienza, come volevano Marx e Engels, ma anche manifestazione dell'inconscio che si dà attraverso di essa sotto forma di domanda non posta, cioè di relazione non prevista, di nesso apparentemente immaginario che la filosofia deve interrogare. L'inconscio e l'ideologia sono della problematica e non c'è problematica che non li abbia.

Non è, dunque, per un difetto che l'occhio non vede ciò che vede, ma perché ciò attraverso cui vede-e-non-vede è la problematica ideologica che esso assume spontaneamente senza riflettere su quali siano le sue condizioni di produzione e d'esistenza. È la problematica che genera la vista e le sue sviste. Marx ha cambiato problematica spostando il campo della battaglia sul terreno della produzione. Ovvio che a questa problematica si applichino gli stessi criteri d'indagine che essa definisce (cfr. PM 60). Si tratta allora, per Althusser, non solo di cogliere in Marx le sue sviste, congiuntamente allo scarto che ha imposto alle scienze e alla politica del suo tempo proponendo loro un nuovo oggetto di studio (la storia in senso materialistico e dialettico), ma di analizzare il marxismo per non retrocedere rispetto a Marx e per continuarne l'opera di approssimazione alla scienza della storia che ha cominciato, ma non concluso.

Marx ha operato un «cambiamento di terreno e [...] di orizzonte correlativo», ha formulato «una nuova problematica» (LC 18) che è, al contempo, scientifica e politica: scientifica, perché dovrebbe consentire la conoscenza di ciò che si vede e si fa ossia la conoscenza dell'ideologia che porta l'economia politica a non vedere quello che vede (cioè quello che fa); politica, perché questa conoscenza essendo conoscenza dell'ideologia capitalista è anche lo svelamento sia del suo vero oggetto sia della sua vera funzione e, dunque, lo smascheramento della sua logica di sfruttamento e di violenza (cfr. Sainz Pezonaga in AA.VV. 2005b). Se la scienza è separazione dall'ideologia, l'aspetto conoscitivo e quello politico di questa pratica tendono a convergere: non a identificarsi né a sovrapporsi, ma a puntare, anche se solo momentaneamente, a sovvertire l'ambito del presente dato, scientifico o politico che sia.

La svista, quindi, è il non vedere (o il vedere che non vede) tipico dell'ideologia, solo che questa non è l'atto volontario di distorsione della realtà (una specie di pervicace negazione o mistificazione dell'evidenza), ma l'effetto, che a sua volta genera distorsione, mistificazione e inganno, dell'influenza dell'introiezione dell'aria che si respira, dei valori comuni alla società in cui si nasce e si vive; si potrebbe anche dire che vi è ideologia solo là dove vi è integrazione quanto più piena nella comunità, quando cioè il punto di vista sociale è accolto acriticamente in piena identificazione con esso. Ne segue che la critica all'ideologia corrente può venire solo dal disagio sociale, dalla non piena integrazione, da comportamenti che esprimono difficoltà nel processo di identificazione con la Legge (così come, al contrario, il sostegno all'ideologia viene da chi ricava da questa identificazione posizioni di assicurazione o di rendita). L'ideologia, tanto in campo scientifico quanto politico, così come Althusser la concepisce in questa fase del suo pensiero, punta sempre a porre fine al conflitto teorico o sociale: è, dunque, una sorta di arginamento (*katechon*) e di normalizzazione delle tensioni, delle lotte, dei disagi e delle difficoltà insite in ogni società. Pratica spontanea (effetto del *conatus sese conservandi* come direbbe Spinoza), comune probabilmente a ogni epoca (anche se di volta in volta ammantata con fogge diverse), l'ideologia fa leva sull'opinione, cioè sulla spontanea condivisione di alcuni elementi empirici fondati sull'equivalenza superficiale tra apparenza, realtà e verità, per costruire su di essi un sentimento di identità sociale, di adesione a un certo ordine politico, economico, religioso e a certe credenze, anche scientifiche, al fine di tenere sotto controllo le possibili deviazioni da esso o i possibili fenomeni di inaderenza ai principi che lo regolano. L'ideologia funge da principio di inclusione nella società o di esclusione da essa.

Se l'ideologia non vede quello che fa, allora è chiaro che "non appartiene a un soggetto individuale": «non è più l'occhio [...] di un soggetto che vede ciò che esiste nel campo definito da una problematica teorica: è il campo che vede se stesso negli oggetti o nei problemi che definisce – la vista è solo la riflessione necessaria del campo sui suoi oggetti» (LC 19). Potremmo dire che il campo è definito dalle tensioni (forze) della problematica, la quale, a sua volta, è il sistema di domande-risposte che caratterizza una certa epoca o una certa cultura. La stessa struttura della scienza appare definita da un gioco di inclusioni e esclusioni che può avere rilevanza politica (anche diretta, per quanto non sempre), dato che pone certe domande piuttosto di altre: se è attraverso il campo della problematica che si vede qualcosa, «la stessa relazione che definisce il visibile definisce anche l'invisibile come il suo lato nascosto. È il campo della problematica che definisce e struttura l'invisibile come l'escluso definito, escluso dal campo della visibilità e definito come escluso» da questo stesso campo: se gli esempi di Althusser sono l'ossigeno e il plusvalore (cfr. LC 19-20) possiamo aggiungere, ad es., tutti i fenomeni di emarginazione sociale o, oggi, la questione del lavoro migrante (cfr. AA.VV. 2004). Ciò che è invisibile di una problematica non sono i suoi oggetti (per quanto questi possano poi essere conosciuti più o meno adeguatamente), ma, come in Lévi-Strauss, «i suoi divieti», perché il sistema delle domande barra certe risposte che non sono compatibili con la posizione di quelle domande: i divieti, dunque, sono invisibili «perché respinti di diritto, rimossi fuori dal campo del visibile, [la cui] funzione consiste nel non vederli, nel vietare la loro vista» (LC 20).

Ogni vista, dunque, si definisce escludendo il proprio invisibile come *necessariamente* esterno a essa (cfr. LC 20-1), anziché provare a conoscerlo come effetto necessario del proprio vedere: il che distingue l'ideologia dalla scienza di Marx. Intendiamoci: Marx non è immune

da questo errore, nessuno lo è. Dovrebbe invece esserlo la scienza della storia che egli ha fondato, ma non concluso. Anche qui è bene capirsi: ciò non significa che quanto Marx ha detto è immune dall'errore ideologico e nemmeno che ne è esente la tradizione marxista. Piuttosto, si deve intendere che ciò che si presenta continuamente (ossia in seguito a reiterate prove di falsificazione) come immune da questo errore dovrà essere considerato facente parte della scienza della storia di cui Marx ha cominciato a porre le basi. È dunque evidente che, al tempo d'Althusser come nel nostro, questa scienza ancora non esiste e che, per coloro che sono interessati, si tratta di continuare a costruirla, rettificandola, trasformandola, innovandola o reimpostandola completamente, se necessario.

A questo punto, l'ideologia, cioè l'ipostatizzazione dell'impensato in quanto inconscio che, prodotto come rimosso o invisibile dalla problematica in cui viviamo, pensa per noi (e in noi) attraverso il nostro pensiero cosciente, comincia ad avere delle caratteristiche e delle dinamiche ben precise: 1) è data dal gioco tra visibile e invisibile; 2) l'invisibile è il rimosso del visibile (ciò di cui il visibile ha bisogno per vedere, ma che non vuol vedere perché lo costringerebbe a mettere in discussione quel che vede, a ri-vedere quel che vede); 3) l'ideologia è la negazione della possibilità di ogni rottura epistemologica ossia la simulazione di un pieno (cfr. PSH 79-80), di una completezza (assenza di mancanza) o la presenza della perfezione (Dio, come si sa, non manca di nulla: esso, dunque, è il concetto esemplare dell'ideologia, il suo paradigma, ciò che essa produce come suo effetto specifico – come Althusser stesso affermò). Là dove c'è ideologia non c'è scienza, visto che

una scienza progredisce, cioè vive, solo in ragione di un'estrema attenzione ai propri punti di fragilità. [...] La sua vita dipende molto di più da quello che non sa che da quello che sa [...]. Ora, il non saputo di una scienza [...] è ciò che essa porta in sé di fragile, [...] certi silenzi del suo discorso, certe lacune concettuali, certe mancanze nel suo rigore, in breve tutto ciò che di essa [...] "suona vuoto" a dispetto del suo pieno (LC 25).

Non c'è scienza, pur come caso limite, se non in quanto fuoriuscita dell'ideologia da se stessa: solo quando l'idea di una conoscenza esatta di un oggetto si dà concretamente – e la prova è che nonostante i tentativi di falsificarla non si riesce a trovare il suo impensato: compito infinito di approssimazione – solo lì c'è scienza ossia traduzione in linguaggio della necessità di un esistente in tutte le sue componenti, contingenza compresa, senza resti. Questa fuoriuscita non è dialettica in senso hegeliano: non parte dalle contraddizioni interne all'ideologia come se essa stessa si sforzasse di diventare scienza; in questo caso, infatti, bisognerebbe ammettere che l'ideologia (magari inconsciamente) conosce già la scienza e che quanto essa concepisce come il proprio esterno (la non-ideologia) è la scienza. Diversamente, la fuoriuscita avviene (quando avviene) per uno *spostamento* dovuto all'incontrarsi imprevisto di piani prima irrelati. La logica della scoperta scientifica (e anche di quella politica) è una logica dell'incontro, tutt'al più sollecitato, ma non per questo propiziato o ottenuto sicuramente, dall'interpretazione dell'esperienza in quanto esperimento, cioè come risposta alle domande inevase provenienti dal campo problematico dell'ideologia. La differenza tra domanda e risposta può portare alla luce l'invisibile e questa manifestazione modifica (di tanto, di poco o di nulla è da capire) la struttura in cui appare, generando le condizioni per una nuova conoscenza. In questo modo la scienza può essere una condizione per nuove politiche così come la politica può essere



l'occasione per concepire nuove scienze.

La natura anfibia dell'ideologia ci dice che non va considerata solo come vissuto o come ipotesi, ma anche come ipotesi per quanto irrazionale – o come una sorta di materiale grezzo da cui poter ricavare un'ipotesi, operazione che richiede uno sforzo razionale (almeno della razionalità vigente); d'altra parte, ogni ipotesi scientifica è più o meno ideologica, finché non viene verificata; se così non fosse sarebbe già verità.

### 7. Il pensiero e il reale: l'effetto-conoscenza

La possibilità di pensare l'esistenza di un pieno (tema cardine della riflessione althusseriana, come ha sottolineato Matheron in AA.VV. 1997b) è data dalla confusione, già ricordata prima, tra concreto-reale e concreto-di-pensiero. Riprendendo Spinoza, Althusser, citando il Marx dell'*Introduzione del '57*, rinviene nella confusione hegeliana tra i due, sintomo di ogni ideologia, la possibilità di pensare un pieno come congruenza tra pensiero e reale (cfr. LC 40), cioè la possibilità di poter sostituire (per identità) il pensiero del reale col reale *tout court*, anziché col reale del pensiero. Se per Althusser (come per Marx), essendo il pensiero un elemento del reale, è impossibile che tutto il reale si ripieghi nel pensiero (come un K-way nel suo marsupio), per Hegel, invece, essendo il reale l'effettualità del pensiero, che andando alla conoscenza di se stesso si dispiega storicamente, è necessario che la differenza tra pensiero e reale venga progressivamente riassorbita nel pensiero stesso: è dunque «l'identificazione (o, come dice Althusser, la confusione) del concetto con la realtà che cerca di concettualizzare [...] il fondamentale motivo di ogni idealismo» (cfr. Gordy 1983: 5-7). La confusione è data dal non tener presente che il pensiero, pur appartenendo all'ordine del reale (storia), non lo riproduce nello stesso ordine, ma in un altro, il suo, cioè che il pensiero ri-costruisce il reale in un ordine diverso da quello in cui il reale si presenta. Hegel, invece, prendendo la presentazione del reale per il reale commette lo stesso errore dell'empirismo (cfr. LC 43): idealismo e storicismo sono, da questo punto di vista, due varianti della medesima svista. Per Marx, al contrario, il pensiero non è una facoltà individuale, ma

... sistema storicamente costruito [...], fondato e articolato nella realtà naturale e sociale, [...] definito [dalle] condizioni reali che ne fanno [...] un modo di produzione determinato di conoscenze. In quanto tale, esso è costituito da una struttura che combina ("Verbindung") il tipo d'oggetto (materia prima) sul quale lavora, i mezzi di produzione teorici di cui dispone (la sua teoria, il suo metodo e la sua tecnica, sperimentale o altro) e i rapporti storici (insieme teorici, ideologici e sociali) entro i quali produce. È questo sistema definito di condizioni della pratica teorica che assegna a questo o a quest'altro soggetto (individuo) pensante il suo posto e la sua funzione nella produzione delle conoscenze (LC 41).

Il pensiero è un "sistema" dentro il quale i soggetti pensano i problemi posti (o che si possono porre a partire) dalla problematica vigente, mettendo «all'opera, come la struttura di un modo di produzione economico mette all'opera la forza-lavoro dei produttori immediati, [...] la loro "forza di pensiero"» (LC 42). La conoscenza accade nel pensiero, come la produzione economica accade nell'economia, pur avendo rapporti con altre strutture. La complessità del reale è tale perché incompatibile in un'unità, che non è quella propria di ciascuna struttura: unità a sua volta complessa. L'Unità (il pieno) è sempre ideologica, perché è ciò che l'ideologia produce di specifico, anche se questa specificità deve essere ulteriormente aggettivata.

È una determinata *combinazione* degli elementi che costituiscono un modo di produ-

zione a decidere cos'è pensabile e cosa non lo è (o non lo deve essere). Questo non significa l'impossibilità di sottrarsi alla "cappa oppressiva", proprio perché, trattandosi di una combinazione che può variare, non vi è alcun determinismo che non sia quello inerente al grado di necessità proprio di quella combinazione specifica, che resta comunque sempre contingente. Nel mondo della produzione non vi è nulla di necessario nel senso metafisico classico di ciò che non può assolutamente non essere, ma ogni reale si presenta con un grado di necessità – ossia con un rapporto tra necessità e contingenza – specifico: di qui, probabilmente il riferimento althusseriano all'atomismo di Epicuro e Lucrezio, per quanto sempre "metaforico" (cfr. MA 189), piuttosto che a quello di Leucippo e Democrito. Se una combinazione si dà, proprio questo non autorizza a pensare che sia l'unica possibile. Per uscire da una struttura e produrne un'altra bisogna cambiare le domande, il terreno, il punto di vista da cui s'interroga il reale (cfr. LC 23 n. 9). Da una struttura si può uscire, ma non per respirare l'aria di una libertà destrutturata, bensì per inserirsi in una struttura diversa dalla precedente: migliore o peggiore dipende anche da noi.

Tornando al problema del rapporto "non biunivoco" tra pensiero e reale (qui Althusser non è molto spinoziano), si tratta, per Althusser, di liberarsi sia dalla problematica per la quale "l'ordine logico" sta tutto nel reale, da cui va astratto (empirismo), sia quella per cui il reale sta tutto nell'ordine logico (idealismo), per provare a pensare invece la loro «*Gliederung* (combinazione articolata)» (cfr. LC 49-50). La *Gliederung* impedisce la corrispondenza biunivoca tra pensiero e reale ossia sottolinea come tra i due ordini vi sia sempre uno scarto incolmabile, ma non solo: sottolinea anche che è solo per la presenza di questo scarto incolmabile che è possibile la conoscenza scientifica; esso, infatti, impedisce la saturazione, l'identità tra pensiero e reale, pungolando il pensiero a rimettere continuamente in discussione se stesso evitando i gorgi dell'ideologia che, invece, è esattamente il comando a non mettere in discussione più nulla visto che la conoscenza di cui si è in possesso è ritenuta compiuta, piena, perfetta, necessaria e senza lacune. È producendo l'idea di un pieno (Verità, Necessità, Perfezione, Eternità ecc.) che l'ideologia, in vario modo, rende plausibile la saturazione e, dunque, l'eliminazione della domanda: essa cioè *tende* al pieno.

Se dalla scienza passiamo alla politica, l'ideologia è ciò che impone l'adozione del medesimo atteggiamento non già in forza di una Verità posseduta, bensì di una Verità simulata, che non è altro dalla strategia di non apparire deboli, di non far sapere né al nemico né ai propri sodali che il sapere con cui si stanno dirigendo le operazioni è deficitario: pur di far paura ai nemici e non sconcertare le truppe si cede anche alla «mentalità della "gratificazione immediata"» (cfr. Resch 1992: 28)! Ma al di là della retorica da ultim'ora prima della battaglia, il punto è che in entrambi i casi si suggerisce che la Verità e la Pienezza coincidono (cfr. ancora Lovejoy 1936) ossia che c'è Verità solo dove il pensiero satura (cioè traduce completamente nel proprio linguaggio) *tutto* il reale (ossia il Tutto) e non solo una parte come invece fanno le scienze. L'ideologia afferma che la verità, o il vero che dir si voglia (purché con la minuscola), non è assoluta perché relativa e ogni relativismo è indice di imperfezione: non esistono dunque verità (ognuna assoluta nel suo dominio), ma o esiste la Verità, assoluta e storica, perché l'essere esterna al movimento e al tempo la rende tale, oppure esiste l'uguale validità di ogni idea, l'equipollenza dei pensieri: la prima perfettamente rappresentata dall'ideologia delle religioni rivelate, la seconda dall'ideologia consumistica del mercato di massa riflessa dai dibattiti

televisivi. Ciò che si tratta, dunque, di comprendere è come e perché si è prodotta l'idea che solo ciò che è eterno è vero e, ancor prima, come abbia potuto prodursi l'idea di eterno che, come si sa, rinvia a qualcosa di non empirico e, dunque, di inespugnabile.

Se ogni produzione di conoscenza, vera o falsa che sia, ha una storia (si veda, ad es., la teologia), ciò significa che la produzione di conoscenza dipende da determinate condizioni storiche (di cui fanno parte i presupposti teorici, anch'essi variabili) e, dunque, è soggetta al tempo. Si tratta, di capire, allora, cosa nel tempo autorizza o suggerisce, consentendo di produrre, l'idea dell'eterno.

Althusser non arriva subito a porsi questa domanda, anche se in *Lire le Capital* sottolinea che «l'essenziale dell'ideologia» (LC 56) consiste in due movimenti: "riconoscimento" e "ripetizione" (cfr. Badiou 1967: 449); il primo, comporta che la domanda sia «stata formulata a partire dalla sua "risposta"», per cui si tratta solo di riconoscere che quella è la risposta giusta alla domanda prodotta: detto altrimenti l'ideologia si dà attraverso «la formulazione di un problema che è solo l'espressione teorica delle condizioni che permettono a una soluzione già prodotta al di fuori del processo di conoscenza, perché imposta da istanze e esigenze extra-teoriche ("interessi" religiosi, morali, politici o altro), di riconoscersi in un problema artificiale, fabbricato per servirle al contempo da specchio teorico e da giustificazione pratica»:

è [...] proprio di ogni concezione ideologica [infatti] essere governata da "interessi" esteriori alla sola necessità della conoscenza. [...] Un aspetto essenziale di ogni ideologia [è] che [essa] riceve il suo senso dagli interessi attuali al servizio dei quali si sottomette. [...] A differenza di una scienza, un'ideologia è al contempo teoricamente chiusa e politicamente flessibile e adattabile (cfr. LC 341-2);

il secondo movimento, invece, è dato dal fatto che per rafforzare l'apparente giustizia della domanda fabbricata appositamente bisogna continuare a ripeterla (e con essa la risposta), in modo che facciano tutt'uno (cfr. LC 56-7).

L'ideologia sembra qui assumere le vesti del deliberato inganno (come le "belle menzogne" di Platone), della costruzione di una frode da parte di alcuni ai danni di altri: in realtà, l'inganno, nella misura in cui c'è, non è perpetrato da qualcuno, ma dall'inconscio e poi, eventualmente, da coloro che identificandosi pienamente con esso fanno propri gli interessi della struttura proponendosi come suoi rappresentanti (si pensi, ad es., al nazionalismo: ogni identità legata alla nazione, al suolo, al sangue e, in definitiva, a un qualunque elemento biologico, è per questo motivo totalmente ideologica); per molti, questo non è altro che il cammino dall'adolescenza (identificazione totale e inconsapevole con l'Altro, per cui le idee che vengono dall'Altro sono credute proprie) all'età matura (identificazione voluta: si accetta, finalmente, senza più discutere, l'ispirazione dall'Altro). Non è un ritorno indietro rispetto alla definizione dell'ideologia come ipostatizzazione dell'impensato (inconscio) data in *Pour Marx*, ma un primo tentativo di spiegare come quell'inconscio si produca. Il sistema di norme, valori, linguaggi, usi e via dicendo, in cui nasciamo e in cui impariamo a vivere non è solo il prodotto spontaneo per accumulazione secolare di esperienze, conoscenze e abitudini (concezione idealistica: cfr. PA 29), ma anche il prodotto di una selezione deliberata, finalizzata a un progetto dominio, che le classi al potere producono e si tramandano nel corso dei secoli. L'ideologia non è solo data (Altro), ma anche costruita (Super-io: cfr. Balibar 2007), posizione che diverge dall'«idea sartriana di assenza del Super-io» (contrariamente a quanto afferma Roudinesco 1993:

326). Il potere di alcuni su altri passa attraverso la produzione e il governo di un inconscio, di un Super-io che detti la Legge dell'Altro: «la teoria dell'ideologia di Althusser è una teoria del potere (*Machttheorie*); è la teoria di uno specifico "potere ideologico"» (Charim 2002: 17). Utilizzando termini lacaniani, si potrebbe dire che «la tendenza con cui il soggetto restaura l'unità perduta di se stesso prende posto fin dall'origine al centro della coscienza. [...] Se la ricerca della propria unità affettiva promuove nel soggetto le forme in cui egli si rappresenta la propria identità, la forma più intuitiva è data [...] dall'immagine speculare. Il soggetto saluta in essa l'unità mentale intrinseca. Vi riconosce l'ideale dell'imgo del doppio. E infine vi acclama il trionfo della tendenza salutare» (Lacan 1938: 27-8): solo che qui lo specchio non è il fratello, ma l'inconscio stesso.

Può sembrare che un'antropologia debba per forza essere sottesa a questo tipo di argomentazione: vedremo che non è così, ma non ora. Il riferimento ai meccanismi di "riconoscimento" e "ripetizione" è utile invece per sottolineare, adesso, che il rapporto tra pensiero e reale non è di adeguazione (cfr. Karsz 1974: 198), ma di «appropriazione» (*Aneignung*), che può essere scientifica o ideologica: nel primo caso, non c'è corrispondenza biunivoca o di congruenza (sovrapponibilità e interscambiabilità) o perfetta traducibilità (LC 58) tra pensiero e reale, mentre nel secondo si spaccia che sia proprio così: «Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero che si autoriassume, approfondendosi in se stesso e automuovendosi da sé, mentre il metodo di elevarsi (*aufzusteigen* [*aufsteigen* significa anche sorgere, come fa il sole: passare dall'invisibile al visibile]) dall'astratto al concreto è il solo modo per il pensiero d'appropriarsi (*sich... anzueignen*) il concreto, di riprodurlo come un concreto-di-pensiero (*ein geistig Konkretes*)» (SM 255, che traduce Marx, MEW 13: 632)<sup>34</sup>. In questo senso, «il *Denkprozess* di Marx si accontenta di "riprodurre" il movimento della materia stessa nel movimento dei concetti» (SM 251).

La violenza è parte della lingua. Il pensiero accalappa il reale gettandogli sopra la propria rete di concetti per vedere cosa resta impigliato nelle sue maglie, cosa *prendono* e cosa portano in superficie. L'accusa di riduzionismo non è solo metafisica, ma anche assurda: metafisica, perché postula l'esistenza di qualcosa che non è conoscibile; assurda, perché può farlo solo dopo che qualcosa è stato conosciuto, per quanto in modo riduttivo.

Ma cosa assicura che il pensiero faccia presa sul reale? Come si produce l'«effetto di conoscenza» (cfr. LC 69 e la nota 18 di questo lavoro)? Va chiarito, infatti, che l'appropriazione del concreto-reale non è la sua rappresentazione, denotazione o descrizione, ma la sua riproduzione (un riferimento alle tesi di Macpherson 1962?). Il problema consiste nel chiarire quale «meccanismo assicura la funzione di appropriazione del mondo reale da parte della conoscenza», cioè per quale «processo di produzione della conoscenza che, benché o piuttosto perché accade interamente nel pensiero, [si] dà tuttavia sul mondo reale la presa (del concetto: Begriff), chiamata sua appropriazione» (cfr. LC 59 e 61). Ribadito che non è una domanda di "garanzia" e che quindi non si tratta di inscenare la presenza di un Soggetto e di un Oggetto trascendentali (che suggerirebbero la risposta per il solo fatto di esser stati posti, ricadendo in un circolo vizioso ideologico), ma di mantenere aperta la domanda, bisogna capire come il concreto-di-pensiero si appropri del concreto-reale. Chiarito, dopo aver scartato alcune soluzioni e rimosso ostacoli epistemologici: a) che la risposta pragmatista (la "pratica": la prova che esiste il *pudding* è mangiarlo!) è insufficiente, perché esistono molte pratiche e ogni pratica è

produzione; b) che ognuna di esse ha una struttura propria ossia combina in modo specifico gli elementi di cui è composta; c) che si influenzano a vicenda ma sono anche "relativamente autonome" cioè diversamente dipendenti dalla pratica economica che è determinante in ultima istanza (cfr. LC 62-5), Althusser esplicita che il criterio di verità del concreto-di-pensiero non è il suo esterno (il concreto-reale), nessun empirismo, ma che «la pratica teorica è criterio a se stessa, contiene in sé i protocolli di validazione della qualità del proprio prodotto, cioè i criteri della scientificità dei prodotti della pratica scientifica» (LC 65; cfr. anche SM 220-1). Insomma, la scientificità di una conoscenza è data dal suo esser stata prodotta in conformità ai criteri di scientificità che una scienza, in un certo momento storico del suo svolgimento, ha fissato (cfr. LC 76): teorici o pratici che siano. Il problema del rapporto col concreto-reale però resta.

I «primi argomenti» (LC 68) che Althusser propone (una volta scartate le ipotesi della mediazione, dell'originario e della genesi: cfr. LC 69-72) per arrivare a comprendere il rapporto tra concreto-di-pensiero e concreto-reale sono i seguenti: 1) bisogna esporre tutti gli effetti che il concreto-di-pensiero produce; 2) ogni pratica produce un suo effetto specifico, quindi vi sono meccanismi diversi; 3) ogni "effetto di conoscenza" può essere: ideologico o scientifico (cfr. LC 74-6). Mentre il primo è «un effetto di riconoscimento-misconoscimento all'interno di una relazione speculare» (sempre lo "stadio dello specchio": cfr. Lacan S/1: 87-94; Karsz 1974: 202-3, 233; Jay 1993: 344-6, il quale sostiene che questa teoria nasce dalla messa in relazione del "narcisismo primario" di Freud con l'analisi servo-padrone di Hegel letta da Kojève), il secondo è un effetto dovuto al «gioco di forme particolari che assicurano la presenza della scientificità nella produzione della conoscenza» (cfr. LC 76): forme che impongono «alle categorie pensate (o concetti) un ordine di apparizione e di scomparsa regolato. Possiamo dire allora che il meccanismo di produzione dell'effetto di conoscenza riguarda il meccanismo che sostiene il gioco delle forme d'ordine nel discorso scientifico della dimostrazione»; il punto è che l'apparizione o la scomparsa secondo un certo ordine di queste forme avviene «in funzione di altre forme che, senza essere esse stesse delle forme d'ordine, sono tuttavia il principio assente di queste ultime. [...] Le forme d'ordine (forme della dimostrazione all'interno del discorso scientifico) sono la "diacronia" di una "sincronia" fondamentale» (LC 77): idea che rimanda al codice binario presente negli studi di Jakobson (cfr. 1963), di Lévi-Strauss (cfr. almeno 1967<sup>2</sup> e 1958) e di Lacan, «ancora troppo influenzato da Lévi-Strauss» (Roudinesco 1993: 325).

Il concreto-di-pensiero, allora, appare scientificamente in due forme: «la sincronia, che rappresenta la struttura d'organizzazione dei concetti nella totalità-di-pensiero, sistema (o, come diceva Marx, "sintesi"), la diacronia, [che rappresenta] il movimento di successione dei concetti nel discorso ordinato della dimostrazione. Le forme d'ordine del discorso della dimostrazione non essendo altro che lo sviluppo della "Gliederung", della combinazione gerarchizzata dei concetti nel sistema stesso» (cfr. LC 77). La sincronia «è prima e comanda tutto» ossia

1) il sistema della gerarchia dei concetti nella loro combinazione determina la definizione di ogni concetto, in funzione del suo posto e della sua funzione nel sistema. È la definizione del posto e della funzione del concetto nella totalità del sistema che si riflette nel senso immanente al concetto quando lo mettiamo in corrispondenza biunivoca con la sua categoria reale. 2) il sistema della gerarchia dei concetti determina l'ordine "diacronico" della loro apparizione nel discorso della dimostrazione (LC 77-8).

L'effetto-conoscenza, allora, è possibile solo a condizione della «sistematicità del sistema» ossia si gioca e si dà solo

nella dualità o duplicità dell'esistenza del sistema da una parte [...] e delle forme d'ordine del discorso dall'altra; più precisamente: nel "gioco" (nel senso meccanico del termine) che costituisce l'unità di scarto del sistema e del discorso. L'effetto di conoscenza è prodotto come effetto del discorso scientifico, che esiste solo come discorso *del* sistema, cioè dell'oggetto preso nella struttura della sua costituzione complessa [ossia come] discorso che può essere tenuto, come discorso, solo in riferimento a ciò che è presente come assenza in ogni istante del suo ordine: il sistema costitutivo del suo oggetto, che richiede, per esistere come sistema, la presenza assente del discorso scientifico che lo "sviluppa" (LC 78-9).

### **8. La critica all'economia politica e la "causalità strutturale"**

Nel secondo saggio scritto per *Lire le Capital*, Althusser torna sul tema della differenza tra concreto-reale e concreto-di-pensiero, ribadendo sia la precedenza del reale sul pensiero sia che la conoscenza è qualcosa che accade nel pensiero (cfr. LC 266-7), anche se «la conoscenza del reale "cambia" qualcosa nel reale, poiché vi aggiunge appunto la sua conoscenza» (SM 222): la conoscenza è un effetto di trasformazione del reale più che di sua descrizione senza resti. La conoscenza, dunque, si dà quando il concreto-di-pensiero consente di trasformare (manipolare) il concreto-reale producendo l'effetto voluto e previsto dalla dinamica dei concetti propri del concreto-di-pensiero stesso. Ottenere un simile effetto produce l'idea che vi sia una congruenza tra pensiero e piano empirico, mentre è solo la trasformazione dell'empirico in conformità al concreto-di-pensiero: l'appropriazione è, in realtà, una trasformazione o una traduzione in termini razionali dell'operazione che il concreto-di-pensiero compie sul concreto-reale. Quando la trasformazione avviene senza produrre effetti imprevisti si ha l'impressione che la conoscenza sia senza resti. Ma tale conoscenza non è quella di un oggetto esterno al pensiero (concreto-reale), ma quella dell'operazione che il concreto-di-pensiero compie sul (o a spese del) concreto-reale, che è sia l'empirico sia l'insieme delle condizioni materiali (storiche, sociali, politiche, culturali, teoriche ecc.) che consentono l'operazione del concreto-di-pensiero. Trasformando il concreto-reale, il concreto-di-pensiero lo approssima a se stesso o, si potrebbe anche dire, diventa esso stesso concreto-reale. Quest'ultimo è conosciuto tramite trasformazione più che tramite una descrizione (ritenuta) ininfluyente su di esso, nel senso che ogni descrizione di un s-oggetto è di per se stessa trasformazione del s-oggetto medesimo: la conoscenza è la trasformazione del s-oggetto che la produce secondo le procedure in essa contenute. Quanto più questa trasformazione si svolge secondo le regole che strutturano il campo conoscitivo che la produce, quanto più la conoscenza prodotta e posseduta è esatta. Non mi pare, dunque, che la scienza althusseriana possa essere tacciata di essere idealismo o, quantomeno, non di essere solo quello (come invece sostengono Glucksmann 1967: 71-2 e Geras 1972: 80-3), perché – come vedremo più oltre – è articolazione di idealismo e materialismo: materialismo aleatorio (concezione che va ben oltre quella schematizzata da Therborn 1976: 62-4).

Il punto in cui l'ideologia può introdursi è un "silenzio" ossia una mancata concettualizzazione delle "astrazioni iniziali" da cui parte la ricerca (cfr. LC 268-71): se questo problema, dato che nessuno può dire tutto contemporaneamente, si apre, allora: da un lato, si pone «l'esigenza di costituire la teoria della produzione della conoscenza, che fa tutt'uno con la filosofia marxista» (come aveva già detto in *Pour Marx*), mentre dall'altro la funzione propria della filosofia si dà esattamente in questo punto di difficoltà della scienza a smarcarsi in un solo istante

dall'ideologia. Lasciando, infatti, dei vuoti o dei silenzi nel proprio discorso, la scienza si espone all'attacco ideologico, dato che esiste una differenza tra

il trattamento ideologico di un silenzio o di un vuoto teorico e quello scientifico: il primo ci mette davanti a una chiusura, il secondo davanti a un'apertura [...]: l'ideologia non solo aspetta al varco la scienza in ogni punto in cui il suo rigore fallisce, ma anche al punto estremo in cui una ricerca attuale raggiunge i propri limiti. È qui, precisamente, che può intervenire [...] l'attività filosofica: come vigilanza teorica che protegge l'apertura della scienza contro la chiusura dell'ideologia (LC 270-1 n. 4)<sup>35</sup>.

Il punto è di estrema importanza, perché evidenzia: 1) che la funzione della filosofia non è quella di separare scienza e ideologia, ma quella di impedire la chiusura dei vuoti lasciati dalle scienze nei loro processi conoscitivi – *la filosofia è la custode del vuoto*, non dell'essere<sup>36</sup>, e non certo per amore del nulla, ma semmai per amore verso la scienza, mentre «l'ideologia ha orrore del vuoto» (E/2 504). La filosofia non è intrusione nei procedimenti scientifici né giudice dei loro risultati – certo, la filosofia ha anche la funzione critica di porre domande di chiarimento alle scienze, ma mai quella di sostituirsi a esse; 2) che, come Althusser ha sempre detto, c'è un ruolo *anche* politico della filosofia, dato che la difesa del vuoto, quale spazio necessario allo sviluppo delle scienze, non può essere combattuta solo con le armi della scienza: la filosofia pungola le scienze, ma anche le soccorre nel momento in cui l'ideologia tenta di infiltrarsi nelle loro lacune per riempirle con Verità precostituite e acritiche, basate sulla fede, sui pregiudizi, sulle abitudini, sui desideri o quant'altro (in sostanza sull'inconscio lacanianamente inteso) – la filosofia, insomma, lotta contro le ideologie affinché non saturino lo spazio vuoto della ricerca scientifica della verità con una Verità, il che, detto altrimenti, significa che la Verità è sempre vuota, dato che, proponendosi come riempitivo di un altro vuoto, quello delle scienze, maschera il proprio, tendendo a rendere ineffettuale il metodo col quale la scienza produce le proprie conoscenze. È come se colmando le lacune della scienza con qualcosa che la scienza non è, l'ideologia mascherasse il proprio non essere vera eleggendo a criterio della scienza stessa ciò che vero non è solo perché in grado di colmarne (illusoriamente) le lacune: la parola dell'ideologia «che sembra una parola piena è, nei fatti, una parola teoricamente vuota, nell'immediatezza della sua evidenza o, piuttosto, è il pieno-di-ideologia che copre le lacune del rigore» (LC 344). La filosofia si rende necessaria nel momento in cui l'attacco ideologico alle scienze le trova impreparate o non ancora pronte a rispondere da sole alle provocazioni dell'ideologia. Se al posto della presunta Verità ideologica, le scienze non sanno sostituire una loro verità è come se il campo scientifico si trovasse sguarnito in balia delle truppe nemiche (la metafora militaresca non è casuale, come vedremo più oltre): la filosofia interviene, cercando di tenere aperto il campo e impegnata l'ideologia per dare il tempo alle scienze di produrre la loro risposta. La filosofia (materialistica – l'unica che possa fregiarsi di questo titolo) non interviene in nome di una Verità, anzi: contro ogni Verità, per provare a sgombrare il campo da ciò che ostacola le scienze nel loro cammino. Con le parole di Schwartzman (di cui però non condivido l'esito cibernetico): «l'intervento teorico-politico presuppone e utilizza la teoria, mentre la teoria si ossifica senza lo stimolo dell'ideologia impegnata nella lotta attraverso l'intervento teorico-politico» (1975: 326).

Va precisato, a questo punto, che c'è *differenza tra ideologia e inconscio*, in Lacan e in Althusser: l'inconscio non è realmente un già-dato, perché è sempre in continua costruzione:

«intreccio tra la sedimentazione delle tracce significanti impresse dall'Altro e la loro rielaborazione soggettiva» (cfr. Recalcati 2005: 27), anche se il fatto di nascere in un momento del suo farsi ci dà l'idea che esso sia tutto già-dato. Crederlo già-dato è uno dei frutti possibili della nostra relazione con l'inconscio. L'ideologia è il prodotto della nostra relazione con l'Altro che, scambiato per Verità in quanto già-presente, ci consente di produrne l'eccedenza rispetto ai suoi modi di produzione, *come se* l'Altro o la Verità fossero *dati* e non prodotti. L'ideologia è la rappresentazione immaginaria del nostro rapporto (vissuto) con l'inconscio. L'ipostatizzazione dell'Altro nella Verità (ossia la Verità come ipostatizzazione dell'Altro in ragione del suo esser-già presente e, dunque, apparentemente eccedente il tempo) è il modo in cui produciamo la *falsa coscienza*, nel doppio senso chiarito più sopra. Attraverso di essa, poi, ci rappresentiamo il mondo, rappresentandoci in esso secondo i possibili ruoli (visibili e invisibili) assegnabili nella struttura e che l'ideologia ci mette a disposizione. Così facendo, l'ideologia si autorappresenta il proprio mondo rappresentandosi, al contempo, in esso attraverso la rappresentazione del proprio modo di relazionarsi. Banalmente: si ri-produce.

La posta in palio della lotta tra scienze e filosofia da un lato, e ideologie dall'altro, è allora la libertà della ricerca o il suo asservimento a qualche dogma, la chiusura impropria del processo conoscitivo basata su un discorso non scientifico. La filosofia (marxiana), ma ci tornerò, ha così, per Althusser, due funzioni: criticare scientificamente le scienze, portando a manifestazione l'invisibile che consente il loro discorso visibile, e proteggere le scienze stesse dagli attacchi delle ideologie. La filosofia ingaggia una lotta ideologica, teorica e politica contro le ideologie, cercando di combatterle utilizzando sia le conoscenze scientifiche già note sia provando a decostruire il discorso ideologico per mostrarne la non tenuta razionale e impedire così che possa sostituirsi al discorso scientifico. Al contempo, essa pungola le scienze (e la politica) a progredire, attraverso critiche e proposte di nuove relazioni ossia rendendo visibili relazioni prima invisibili, trasformando così il concreto-reale.

Vediamo allora alcuni eventi che marcano, secondo Althusser, il distacco di una scienza dall'ideologia e, nel caso specifico, la scienza della storia dall'economia politica (quanto detto da qui alla fine del paragrafo è ripreso da Raimondi 2008: 247-57). Se Marx studia «la società borghese moderna [concepita] come un risultato storico» e se si tratta di conoscere questa apparenza, bisogna indagare ciò che la rende *unica*, tenendo presente che la società è il risultato di una *Gliederung* (combinazione articolata, gerarchizzata e sistematica dei vari livelli o istanze di cui essa si compone: economico, politico, giuridico ecc.) e che questa *Gliederung* costituisce «il corpo della società, nel quale tutti i rapporti coesistono simultaneamente (*gleichzeitig*) e si supportano l'un l'altro». Nel caso della società capitalistica, ciò che la unifica rendendola unica è il capitale. Esso funziona, oltre che come modo di produzione economica, anche come meccanismo che, ordinando i diversi livelli di cui si compone una società (gerarchie, assenza/presenza, ruoli, funzioni e così via), produce «l'effetto-società» necessario affinché una società sia riconoscibile. Il capitale è il movimento reale della società borghese (cfr. LC 73-5).

Va quindi chiarito «il *meccanismo* che spiega come un risultato di fatto, prodotto dalla storia della conoscenza, cioè una certa conoscenza determinata, funziona *come conoscenza*» (LC 78-9) ossia: qual è la differenza specifica del discorso scientifico marxiano da quello ideologico dell'economia politica? L'«immensa rivoluzione teorica di Marx» è consistita, secondo Althusser, nella sostituzione del «concetto di causalità lineare» con quello di «causalità struttu-



rale» (LC 398-9, 401; per l'insufficienza del concetto di causalità meccanica nello studio dell'ideologia, si veda Vološinov 1929: xiv, 17-24).

Preliminarmente però, bisogna soffermarsi sulla questione del «concetto di tempo storico» (cfr. LC 272-309). La concezione marxiana del tempo si oppone a quella hegeliana, perché questa è caratterizzata: 1) dalla «continuità omogenea del tempo», cioè dalla «riflessione nell'esistenza della continuità dello sviluppo dialettico dell'idea» e 2) «dalla contemporaneità del tempo», per cui «la struttura dell'esistenza storica è tale che tutti gli elementi del tutto coesistono sempre nello stesso tempo, nel medesimo presente e, dunque, sono contemporanei». Questa concezione è possibile perché dipende da quella che Hegel ha dell'«unità [...] del tutto sociale» come «tutto spirituale» in cui «ogni parte è *pars totalis*». Il «tutto marxiano», invece, è diverso perché non è un'unità «espressiva», ma un tutto complesso, strutturato secondo istanze che si articolano reciprocamente in funzione del livello dominante in ultima istanza, quello economico, il quale «introduce un ordine specifico nell'articolazione (*Gliederung*) delle componenti e dei rapporti». È impossibile pensare questa «totalità all'interno della categoria hegeliana della contemporaneità del *presente*», perché ogni livello ha un proprio «tipo d'esistenza storica» e, dunque, un proprio tempo «relativamente autonomo», cioè «relativamente indipendente, nella sua stessa dipendenza, dai "tempi" degli altri livelli». Necessitano dunque «*storie* differenti» (cfr. LC 275-85), ma per capirne l'intreccio (l'articolazione) non le si può rapportare a un tempo unico di riferimento (ché si ricadrebbe nella posizione hegeliana), ma bisogna costruire un nuovo «concetto di storia» che ci aiuti a pensare una «temporalità storica differenziale», ossia la surdeterminazione di un livello da parte degli altri (cfr. LC 291): faccio notare che la surdeterminazione è, al contempo, invariante e sempre diversa seppur nella variazione delle istanze che la compongono, dei loro ruoli e delle loro relazioni ed è espressione di un *gioco contingente*. Un diverso «concetto di tempo storico [allora] può essere fondato solo all'interno della struttura complessa a dominante e all'articolazione differenziale della totalità sociale dipendente da un modo di produzione determinato», perché ha un «contenuto determinabile solo in funzione della struttura di questa totalità» (LC 295-6).

In questa prospettiva, Althusser può affermare che il marxismo non è uno storicismo, perché quando una scienza si stacca dall'ideologia essa inaugura «una nuova forma d'esistenza e di temporalità storiche che sottraggono la scienza [...] alla sorte comune di un'unica storia» con l'ideologia (cfr. LC 330): la *coupure* inaugura un nuovo tempo irrapportabile al precedente e, dunque, non collocabile nel medesimo piano temporale o in un piano temporale medio omogeneo capace di contenerli entrambi. Anche i tempi sono intraducibili.

Il primo segno del distacco della scienza dall'ideologia è il fatto che «il processo di produzione di una conoscenza passa necessariamente per la trasformazione incessante del proprio oggetto (concettuale). [...] Questa trasformazione [...] rende visibili, nell'oggetto, degli "aspetti nuovi", che precedentemente non erano per niente visibili [oppure rende] visibile una nuova struttura dell'oggetto, spesso talmente diversa dalla vecchia che si può parlare legittimamente di un oggetto nuovo. [...] In questo caso, si può parlare propriamente di rivoluzione, di salto qualitativo, di modificazione che riguarda la struttura stessa dell'oggetto» (cfr. LC 360-2).

Vediamo ora un secondo segno. L'economia politica si costruisce, secondo l'interpretazione althusseriana di Marx, prendendo come suo ambito quello dei fatti economici pensati come dati (cfr. LC 363) ossia senza pensarli davvero (di qui il suo empirismo volgare), dato che

una scienza si dà sempre e solo attraverso il rigore sistematico con cui istituisce relazioni tra i propri concetti (cfr. LC 261-3). Il primo aspetto dell'inadeguato oggetto dell'economia politica è quello di apparire come «campo omogeneo» o «spazio piano» in cui i fenomeni/dati sono «per essenza misurabili», senza che però vengano mai pensate le condizioni di questa misurabilità. Quest'impostazione si basa su una ragione che ha le sue radici nell'«antropologia ingenua» presupposta dall'economia politica (altro aspetto della sua inadeguatezza), per la quale gli uomini sono i «soggetti» dei «bisogni» che essa deve soddisfare, ragion per cui «ha la tendenza a ridurre i valori di scambio a valori d'uso e questi ultimi ai bisogni degli uomini». È l'ideologia antropologica a fornire il dato dell'uomo-soggetto dei bisogni, e siccome gli uomini e i bisogni sono sempre gli stessi, ecco che l'economia politica pretende di «trattarli nell'assoluto» (cfr. LC 367-71). Ma un'antropologia siffatta è solo apparente, perché l'uomo produce se stesso e la sua coscienza col farsi dei modi produzione e, dunque, l'umano non è mai interamente dato. Anche l'uomo *particolare*, che si muove entro determinati rapporti di produzione dai quali è prodotto, e che partecipa a essi facendoli funzionare e trasformandoli, non è *il soggetto* autore di questi modi, ma solo *un* soggetto attivo-passivo che, insieme ad altre forze (elementi, istanze, classi, enti ecc.), produce i modi di produzione all'interno dei quali egli stesso è produttore e prodotto (per una critica dell'antropologia come ostacolo epistemologico alla conoscenza della "specie umana" cfr. E/2 519-42).

Marx rifiuta entrambi questi presupposti: a) quello antropologico: sia perché vi sono bisogni che soddisfano le esigenze produttive e non quelle degli uomini, sia perché i bisogni umani sono storici; per esser bisogni, infatti, devono essere «solubili» e ciò dipende «dal livello dei redditi [e] dalla natura dei prodotti disponibili», a sua volta dipendente «dalle capacità tecniche della produzione [e dalla] distribuzione dei redditi», che è l'origine delle «classi sociali» e dei loro rapporti politici, legati alla forza, fosse anche solo quella della disponibilità di ricchezze; b) quello dello spazio piano: esaminando il livello economico della distribuzione, infatti, Marx si accorge che essa rinvia necessariamente «al luogo di determinazione vera dell'economico: la produzione», cosicché «i fenomeni economici» devono essere «pensati sotto la dominazione dei "rapporti di produzione" che li determinano» ossia attraverso la differenza tra capitalisti (detentori del monopolio dei mezzi di produzione) e forza-lavoro, cioè attraverso i rapporti di classe (cfr. LC 372-6). Diversamente da Ricardo, che aveva affermato la centralità della produzione, Marx trasforma il «concetto di produzione, assegnandogli un oggetto radicalmente diverso»: il plusvalore.

La conseguenza è che dal punto di vista del «processo lavorativo», Marx rompe con la concezione idealistica (umanistico-utopistica) del lavoro «pensando il concetto delle condizioni materiali di ogni processo lavorativo»: «capitale costante/variabile» e «Settore I e II» (dove: «Settore I, produzione dei mezzi di produzione; Settore II, produzione dei mezzi di consumo»: LC 257), asserendo inoltre che «tra i tre elementi costitutivi del processo lavorativo (oggetto, mezzi e forza-lavoro) esiste una dominante: quella dei mezzi di lavoro», che determinano il modo di produzione, il «grado di produttività del lavoro» e i rapporti di produzione. Per quanto concerne, invece, i «rapporti sociali di produzione», che non mettono capo solo a rapporti tra uomini ma, «all'interno di "combinazioni" specifiche, [a rapporti tra] gli *agenti* del processo di produzione e le *condizioni materiali*» del medesimo processo, Marx li pensa come «una "distribuzione" o una "combinazione" (*Verbindung*)», nel senso che la distribuzione è governata

dalla combinazione tra mezzi e agenti della produzione. Questa combinazione varia e con essa variano le «epoche economiche», poiché è la «struttura sociale» a definire la combinazione tra mezzi e agenti, ossia è il rapporto tra i proprietari di questi mezzi e la forza-lavoro (agenti) a definire i rapporti di produzione. Sono i proprietari dei mezzi di produzione che stabiliscono il rapporto tra agenti e mezzi della produzione in ragione (o in forza) dei modi con cui li possono combinare; modi che sono dati in base a prerogative quali «proprietà, possesso, disposizione, godimento, comunità ecc.»: sono quindi le condizioni materiali dei proprietari che istituiscono i modi della combinazione tra agenti e mezzi. Di qui nasce, di volta in volta, la necessità di rapporti politici e ideologici ben determinati atti a conservare i modi specifici della combinazione suddetta: la sovrastruttura è implicata nella base economica ed è un modo per articolare l'efficacia, ma non per questo ne è il mero riflesso (cfr. Dosse 1992, I: 354); in altri termini, se l'economia è dominante in ultima istanza, non è detto che non possano essere di volta in volta altre istanze (politica, ideologia, diritto ecc.) a essere dominanti (sebbene non in ultima istanza). L'economico non è mai un semplice dato e per pensarlo bisogna passare per «la costruzione del suo concetto, che presuppone la definizione dell'esistenza e dell'articolazione specifica dei diversi livelli della struttura del tutto, così come essi sono necessariamente implicati nella struttura del modo di produzione considerato»: l'economico va definito come «livello, istanza o regione della struttura di un modo di produzione» (sulla nozione di "regione" cfr. Karsz 1974: 216-8) e ciò significa «definire il suo luogo, la sua estensione e i suoi limiti specifici» all'interno di una determinata struttura produttiva.

I *soggetti* dell'economia non sono solo «gli individui concreti», ma ciò che produce «la definizione e la distribuzione» dei loro «posti» e delle loro «funzioni» in relazione agli oggetti e ai mezzi della produzione stessa, cioè i rapporti di produzione. Tale combinazione, consistendo di rapporti, non è pensabile, a rigore, come soggetto, ma piuttosto come struttura. È qui che ha origine, contro Lukács, l'idea del *processo senza soggetto*: un processo non antropocentrico, senza garanzie trascendentali e storicamente ateleologico; se infatti «la relazione tra cose costituisce il paradigma fondamentale su cui si struttura ogni altra relazione, compresa quella degli uomini tra loro», e se questa relazione è una struttura in cui gli uomini sono solo alcuni degli agenti, allora «la coscienza non può più essere intesa come presenza» silenziosa, come qualcosa di dato prima di ogni rapporto con gli *altri*, ma, al contrario, solo come l'effetto della relazione strutturale tra cose: tra agenti e oggetti, tra uomini e *altri* (cfr. LC 379-95).

Giungiamo così al terzo segno, il più eclatante, la vera rivoluzione teorica di Marx: il concetto di "causalità strutturale" (la miglior ricostruzione è in Badiou 1967: 452-8; ma si veda anche Resnick-Wolff in AA.VV. 1993d: 63-8), che non è marxiano, ma che, tramite l'analogia con la psicanalisi, Althusser attribuisce a Marx (cfr. LC 646 var. 62). Cos'è, infatti, una *struttura*, una volta stabilito: 1) che non esiste uno «spazio piano dove regna una causalità meccanica transitiva, tale che un effetto determinato possa essere rapportato a una causa-oggetto» e 2) che non vi è alcuna antropologia ingenua dell'*homo oeconomicus*, ma che invece 3) i fenomeni economici devono essere iscritti «in una regione determinata da una struttura regionale inscritta essa stessa in un luogo definito da una struttura globale: dunque [in] uno spazio complesso e profondo, iscritto esso stesso in un altro spazio complesso e profondo»? Come possiamo cioè

definire i fenomeni economici tramite il [...] concetto di questa complessità, cioè tramite il

concetto della struttura (globale) del modo di produzione, in quanto essa determina la struttura (regionale) che costituisce e determina in oggetti economici i fenomeni di questa regione definita, situata in un luogo definito della struttura [che] a livello economico propriamente detto è: [...] unità di forze produttive/rapporti di produzione?

La struttura (ad es. il capitale) che comanda il processo produttivo è un certo tipo di unione tra gli elementi semplici o unità elementari (come i fonemi della linguistica) "forze produttive" e "rapporti di produzione" (cfr. LC 396), dove gli ultimi svolgono il ruolo di dominante (cfr. anche E/1 423-6). Althusser definisce la modalità marxiana di istituire il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione causalità strutturale o «causalità metonimica» (LC 646 var. 62)<sup>37</sup>. Se: a) l'economico non è un dato, ma «la teoria dell'economia è una regione subordinata della teoria della storia»; b) i suoi oggetti «non sono più, a pieno diritto, omogenei tra loro in tutti i luoghi», ne segue che allo spazio dei fenomeni economici «non si può più applicare il concetto di causalità lineare», ma ne serve «un altro» (cfr. LC 396-8). La causalità strutturale si oppone, secondo Althusser, ai due modi propri della tradizione filosofica di pensare la causalità: quello «meccanicistico di origine cartesiana», e quello connesso al «concetto leibniziano di espressione»: il primo opera secondo una modalità «transitiva e analitica», mentre il secondo, «che domina tutto il pensiero di Hegel», presuppone che

il tutto sia riducibile a un principio d'interiorità unico, cioè a un'essenza interna, di cui gli elementi del tutto non sono che forme d'espressione fenomeniche, dato che il principio interno dell'essenza è presente in ciascun punto del tutto (cfr. LC 402).

Mentre nel primo caso ci si riduce a pensare secondo uno schema di contatti tra parti («empirismo trascendente»), nel secondo, al contrario, si presuppone «un tutto "spirituale" (o anche "materiale", è il caso di Plekhanov: cfr. PM 207 n. 44), nel quale ogni elemento è espressivo della totalità intera» («empirismo idealistico-"oggettivo"»): in nessun modo si pensa «la determinazione degli elementi di un tutto tramite la struttura del tutto» – rischio filosofico che solo Spinoza, prima di Marx, aveva accettato. È proprio questo, invece, che Marx *cerca* di pensare, quando scrive che «in ogni forma di società c'è una produzione determinata e dei rapporti generati da essa, che assegnano a tutte le altre produzioni e ai rapporti generati da queste il loro rango e la loro importanza» (MEW 13: 637). La surdeterminazione necessita di una forma nuova di esposizione, che Marx abbozza in metafore o chiama *Darstellung*, che designa «precisamente il modo di presenza della struttura nei suoi effetti, dunque la causalità strutturale in quanto tale»; ciò significa che

la struttura non è un'essenza *esterna* ai fenomeni economici che ne modificherebbe l'aspetto, le forme e i rapporti e che sarebbe efficace su di loro come causa assente, *assente perché a essi esterna*. *L'assenza della causa nella causalità "metonimica" della struttura sui suoi effetti non è il risultato dell'esteriorità della struttura in rapporto ai fenomeni economici; è, al contrario, la forma stessa dell'interno della struttura, come struttura, nei suoi effetti*. Questo implica, allora, che gli effetti non siano esterni alla struttura né siano un oggetto o un elemento, uno spazio preesistente sui quali la struttura *imprimebbe il suo marchio*: al contrario, questo implica che la struttura sia immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine, che *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, in breve che la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non sia nulla al di fuori dei suoi effetti (LC 405).

Se la *Vorstellung* è una rappresentazione (teatrale) che implica un rimando a qualcosa che «resta dietro», cioè al rappresentato, nella *Darstellung*, invece, «dietro non c'è nulla», perché «la cosa stessa è qui [...] offerta nella posizione di presenza» (cfr. LC 646 var. 62; ovviamente non si tratta della kantiana cosa in sé, ma del fatto che «il metodo d'analisi, di cui parla Marx, fa tutt'uno col "modo d'esposizione"»: LC 52): la *Darstellung* è un «macchinario», la «*messa in scena* di un teatro che è al contempo la propria scena» (LC 411). Strana causalità quella strutturale, dato che non è né meccanico-transitiva (contatto) né espressiva (interiorità), ma contemporanea, «immanente» ai suoi effetti: essa cioè non ne è separata, anzi consiste solo di quelli, come se fossero gli effetti a essere la vera causa della combinazione degli elementi che entrano a formare la struttura; con le parole di Resch si potrebbe anche dire che la «causalità [...] è l'effetto strutturale delle interrelazioni di elementi strutturati» (cfr. 1989: 524). Non c'è più distinzione, dunque, tra interno e esterno, perché «se "l'interno" è il concetto, "l'esterno" non può essere che la specificazione del concetto, esattamente come gli effetti della struttura del tutto non possono essere che l'esistenza stessa della struttura» (LC 409).

Quando Althusser parla della struttura come di una causa assente, intende dire che la struttura non è, innanzitutto, una *causa* (né nella forma di un individuo o di un soggetto che farebbe transitare su un altro le proprie caratteristiche all'interno di uno spazio-dato, né in quella di un Tutto che si esprime attraverso la dialettica tra le sue parti, in ognuna delle quali esso sarebbe presente nella sua interezza), ma solo un insieme determinato (ordinato e organizzato) di relazioni tra una serie definita di elementi visibili e invisibili e, in secondo luogo, che non è della stessa natura del concreto-reale, perché è concreto-di-pensiero. Il concreto-reale, infatti, diviene, per effetto della causalità strutturale che porta alla vista ciò che prima era invisibile (la forza-lavoro, la lotta di classe ecc.: i vari rimossi dell'economia politica o il suo inconscio), l'effetto della struttura e, dunque, assolutamente oggettivo, non più soggetto né alle variazioni empirico-soggettivistiche della sensibilità, né alla fissità storica del trascendentalismo della coscienza.

Il rivoluzionario contributo di Marx, quindi, non sta solo nell'aver portato alla luce degli invisibili (forza-lavoro, lotta di classe, plusvalore ecc.), ma nell'aver trovato un modo di esposizione (la *Darstellung*) grazie al quale i residui empirici non vengono scartati perché impuri (come nell'empirismo) o dichiarati «inesistenti», *trascurabili*, come in Bachelard o in Engels (cfr. PM 117-28) ma, al contrario, riportati al concetto come suoi modi d'esistenza. Se puro è il concetto, perché tale è la conoscenza adeguata del suo oggetto-di-pensiero, le *impurità* che risultano dallo scarto tra il concetto e il movimento reale che lo produce sono le «determinazioni del concetto», ovvero, attraverso «un secondo movimento di rettifica», i suoi «modi d'esistenza» effettivi (cfr. LC 409-10). Di questi il concetto, se è tale, deve saper rendere ragione, anche se per riuscirci deve trasformare la problematica (teorica e politica) dentro la quale è pensabile, accogliendo in sé l'apparenza e producendo i «concetti empirici» (già comparsi in PM 212-3; riappariranno poi in R 102-4: in merito cfr. Pinzolo in AA.VV. 2009a: 89-100), che sono concetti e, dunque, lontani anni luce dall'empirismo: il loro compito è spiegare, a partire dai «concetti teorici», cioè dalla teoria i cui oggetti sono solo «di pensiero» e dunque invisibili, ciò che appare così come appare, ossia il concreto, il visibile, la storia (cfr. PA 36-44). Come ha sottolineato Balibar, «i "concetti pratici" sono l'essenziale della scienza, perché ciò che "fa"

scienza (o conoscenza) è il conflitto incessante tra un'oggettività pratica e un immaginario ideologico, conflitto che ha come posta in gioco lo squilibrio, ricomposto all'infinito, di un ordine d'esposizione teorico» (cfr. 1977-90: 27).

L'inconscio, l'invisibile, è produttivo del concetto e di se stesso, attraverso un movimento perpetuo i cui effetti sono sia la conoscenza del reale e delle sue apparenze (tanto quanto la loro definizione politica), sia la continua rideterminazione del proprio desiderio. Sono proprio i resti, le impurità, a guidare la scienza e la politica, senza che esse riescano mai a eliminarli definitivamente. È in questa rincorsa infinita che la filosofia, partendo dall'ideologia, ritrova il proprio posto e il proprio ruolo, che non è solo quello di "critica immanente" (cfr. Deleuze 1963: 7), ma anche quello di "pratica teorica" che produce relazioni attraverso le quali pungola i saperi a nuove ricerche e la politica a nuove sfide, ordinandoli al contempo teoricamente secondo forme e rapporti variabili. Per questo, come ha suggerito Balibar, Althusser ci permette «di pensare il comunismo in termini di lotta politica infinita» (cfr. 1977-90: 62 n. 6). La filosofia produce così la sua prestazione specifica, che non è la conoscenza di un oggetto o la rivoluzione politica, ma la costruzione teorica di un insieme *ordinato* di relazioni contingenti. Ne è esempio il *Capitale* di Marx, dove la filosofia non è rappresentata, ma è *all'opera* allo stato pratico (cfr. almeno LC 28, 402 e PA 52-3).

È solo qualche anno dopo l'uscita di *Pour Marx* e di *Lire le Capital* che Althusser, anche in ragione delle critiche rivoltegli e che stigmatizzavano l'eccesso di teoria contenuto nei suoi scritti, giunge ad affermare che la filosofia marxiana e marxista si può trovare «"allo stato pratico" [anche] nelle opere *pratiche* del marxismo» (politica dei partiti comunisti, organizzazioni operaie ecc.) e, magari, anche a un livello più avanzato rispetto a quello della teoria esistente, tanto da poter essere innovative rispetto a essa (cfr. PA 57-62) – come diceva Amleto: «there are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy» (Shakespeare, *Hamlet*, act I, sc. V). Non che la politica fosse assente dalla riflessione althusseriana negli anni di gestazione dei due libri che lo resero famoso, come dimostrano i continui riferimenti in essi contenuti, certo è che la sua attenzione si era concentrata e focalizzata sulla relazione tra filosofia e scienza vista dal lato della teoria. L'ammissione che anche la pratica politica produce teoria, seppur in modo pratico, non cambia, a mio avviso, la validità del suo approccio, anzi, in un certo senso, lo radicalizza ancor di più, perché evidenzia con maggiore chiarezza il nesso contingente che lega il rapporto tra il modo di produzione (capitalistico) e l'effetto-società che esso produce. Non è casuale che l'interesse di Althusser si incentri, proprio a partire dalla fine degli anni Sessanta, su Lenin (la cui figura, comunque, è presente nella riflessione althusseriana sin dagli esordi, cfr. Torzini 1969: 367), anche se questo spostamento continua a essere messo alla prova della teoria scientifica e della filosofia di cui il marxismo e il movimento operaio hanno bisogno.

D'altra parte si sa che senza movimento rivoluzionario non c'è teoria rivoluzionaria, ma anche che «senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario. Non s'insisterà mai troppo su questo concetto in un periodo in cui la predicazione opportunistica di moda è accompagnata dall'esaltazione delle forme più ristrette dell'azione pratica [...]. Secondo Engels esistono non due forme della grande lotta politica socialdemocratica (politica ed economica), ma tre, ponendosi accanto a queste anche la lotta teorica» (Lenin, LOS/1: 156): idea che Althusser non ha mancato di sottolineare scrivendo che «non c'è buona politica senza

buona teoria» (PM 51), che «la teoria è essenziale alla pratica, a quella di cui è la teoria, come a quella che può aiutare a nascere o a crescere» (PM 167) e che esse sono «unite come i denti e le labbra» (SM 156 e RJL 79); infine, proprio ricordando la frase di Lenin, ha chiosato: «senza posizione teorica (filosofica) proletaria, niente "sviluppo" della teoria marxista né giusta Unione del Movimento operaio e della Teoria marxista» (EA 126).

### 9. *Principia*

Un buon viatico (nonostante la critica, sempre un po' pretestuosa, di Rancière, cfr. 1974: 227-77, ma il testo è del 1969) per cominciare a misurare l'operazione complessa che Althusser intraprende e impostare il passaggio al capitolo successivo, che prenderà in esame la relazione tra questa prima argomentazione sull'ideologia e la seconda, è un saggio, inedito in francese e pubblicato solo nel 1966 in spagnolo, ma scritto nell'aprile del 1965, in cui Althusser cerca di «presentare, in una forma il più chiara e sistematica possibile, i principi teorici che fondano e guidano la pratica dei comunisti nel dominio della teoria e dell'ideologia» (T 1). Essendo uno scritto divulgativo esso esibisce una serie di impliciti che erano alla base di altri scritti e che quindi sono utili per un inquadramento generale del pensiero di Althusser e per una ricapitolazione di quanto detto sin qui. Esso può quindi, a mio avviso, essere usato come sommario dei problemi, delle convinzioni e degli intenti che caratterizzano la filosofia althusseriana. I punti salienti mi paiono esser questi:

1) Contrariamente alla dottrina utopica dei socialisti, che è ideologica, quella di Marx è una "dottrina scientifica" (cfr. T 1-2) o almeno aspira a esser tale: presupposto che si tratta di verificare o confutare ossia di cui bisogna mostrare le condizioni di produzione.

2) Questa dottrina è duplice: *materialismo storico* e *materialismo dialettico*; il primo è «la scienza della storia» ossia la «scienza dei modi di produzione, della loro struttura, della loro costituzione, del loro funzionamento e delle forme di transizione [...]: la scienza della totalità organica» che consta di «differenti livelli [...]: la base economica, la sovrastruttura politico-giuridica e quella ideologica»<sup>38</sup>; ne segue, che

*la teoria della storia o materialismo storico è la teoria della natura specifica di questa totalità: dunque dell'insieme dei suoi livelli e del tipo di articolazione e determinazione che li unifica e fonda, al contempo, la loro dipendenza dal livello economico, "determinante in ultima istanza", e il grado di "autonomia relativa" di ciascun livello»* (cfr. T 4-5; cors. mio).

Il *Capitale* è lo studio di questa "totalità": non è solo economia (cfr. T 5-6). Se la storia coincide con la produzione di modi di produzione, ciò significa che essa non è la descrizione, sulla base di un tempo amorfo e passivo – quello cronologico – dei modi di produzione, che vi si staglierebbero all'interno, ma la descrizione del tempo specifico della produzione di un modo di produzione e di ciò che questo modo di produzione produce come suo proprio. Il tempo, dunque, è azione specifica, detagliata, determinata e mai generica né omogenea: il tempo è il modo in cui un determinato "modo di produzione" produce. Contro lo storicismo che invece immagina il tempo (cronologico) come dato e come contenitore dell'agire, Althusser pensa il tempo come relazione o effetto strutturale: «[...] il tempo non esiste di per sé, ma dalle cose stesse / deriva il senso di ciò che è trascorso nei secoli / di ciò che incombe, o poi seguirà nel futuro. / Né si deve ammettere che alcuno avverta il tempo / separato dal movimento delle co-

se e dalla placida quiete. / [...] così puoi vedere con chiarezza che tutti indistintamente gli eventi (*res gestas*) / non sussistono di per sé, né sono come i corpi, / né si possono dire della stessa natura del vuoto, / ma sono tali che più giustamente li puoi denominare / accidenti (*eventa*) della materia e dello spazio, dove si produce ogni cosa» (*Lucrezio*, libro I, vv. 459-63, 478-82)<sup>39</sup>.

Il secondo (materialismo dialettico) è «un'altra disciplina scientifica» fondata da Marx contemporaneamente alla fondazione del primo ed è ciò che si chiama «filosofia marxiana» (T 6; cfr. Badiou 1967). Questo è un punto molto importante, perché Althusser specifica che la *filosofia di Marx* è una scienza, anche se: a) una scienza diversa dal materialismo storico, per quanto con esso connessa; b) una filosofia diversa da ogni altra filosofia concepita fino a quel momento (solo più tardi Althusser inserirà Marx in una "corrente filosofica" più ampia, il "materialismo aleatorio"): questo l'esito ultimo dell'*Ideologia tedesca*; c) una filosofia incompiuta (nonostante gli sforzi di Engels e Lenin), che va sviluppata (cfr. T 6). Esaminiamo il punto (a), dato che sui due successivi Althusser non dice nulla, almeno qui. La differenza tra materialismo storico e materialismo dialettico è data dai loro «oggetti»: quello del primo «è costituito dai modi di produzione, dalla loro costituzione e trasformazione»; quello del secondo, invece,

è costituito da ciò che Engels chiama la "storia del pensiero" o da ciò che Lenin chiama la storia del passaggio "dall'ignoranza alla conoscenza" o da ciò che noi possiamo chiamare la storia della produzione delle conoscenze o, ancora, la differenza storica tra ideologia e scienza o la specifica differenza di scientificità; tutti problemi che ricoprono a grandi linee il dominio che la filosofia classica chiama "teoria della conoscenza". Naturalmente, questa teoria non può più essere, com'era nella filosofia idealistica classica, una teoria delle condizioni formali e atemporali della conoscenza, una teoria del cogito (Cartesio, Husserl), una teoria delle forme a priori dello spirito umano (Kant) o una teoria del sapere assoluto (Hegel). Dal punto di vista marxiano, essa può essere solo una teoria della storia della conoscenza, cioè delle condizioni reali (materiali e sociali da una parte, interne alla pratica scientifica dall'altra) del processo di produzione della conoscenza (T 7).

La filosofia di Marx è (o dovrebbe essere) la scienza delle condizioni reali del processo di produzione della conoscenza (quindi delle condizioni teoriche, ma anche politiche e sociali: non può dunque non tener conto della lotta di classe e perciò della contingenza). Questo significa dover «definire la natura delle pratiche non-scientifiche o pre-scientifiche, le pratiche dell'"ignoranza" ideologica (pratica ideologica) e di tutte le pratiche reali sulle quali è fondata la pratica scientifica e alle quali essa è correlata: la pratica di trasformazione dei rapporti sociali o pratica politica; la pratica di trasformazione della natura o pratica economica». La filosofia marxiana, inoltre, si presenta in due forme principali: «una teoria, che esprime il sistema razionale dei suoi concetti teorici; e un metodo, che esprime il rapporto che la teoria intrattiene col suo oggetto nella sua applicazione a esso» (T 7). Per evitare di cadere nella "pura teoria" (dogmatismo: stalinismo) o nel "puro metodo" (metodologismo: Gramsci) – «nel primo il metodo sostituisce la teoria, nel secondo la teoria abolisce il metodo» (MHD 107) – bisogna tener presente che, nel materialismo dialettico, il "materialismo" è rappresentato dalla "teoria" e la "dialettica" dal "metodo", anche se ognuno include l'altro. Più precisamente, «il materialismo esprime le effettive condizioni della pratica che produce conoscenza: in particolare, 1° la distinzione tra il reale e la sua conoscenza (distinzione di realtà), correlativa di una corrispondenza (adeguazione) tra la conoscenza e il suo oggetto (corrispondenza di conoscenza); 2° il



primato del reale sulla sua conoscenza o il primato dell'essere sul pensiero<sup>40</sup>. Nondimeno, questi principi non sono "eterni", ma i principi della natura storica del processo nel quale la conoscenza è prodotta. Questo è il motivo per cui il materialismo è detto dialettico: dialettica che esprime il rapporto che la teoria intrattiene col proprio oggetto e che, [inoltre], non esprime come rapporto tra due termini semplicemente distinti, ma come rapporto interno a un processo di trasformazione, dunque di produzione reale. [...] In questo senso, la dialettica marxiana può essere solo materialistica, perché non esprime la legge di un puro processo immaginario o di pensiero, ma la legge dei processi reali, che sono certamente distinti e "relativamente autonomi" secondo il livello di realtà considerato, ma che sono tutti basati, in sostanza, su processi di natura materiale» (cfr. T 8). Con le parole di un testo di poco successivo a questo:

la nuova teoria non può che essere una teoria della storia della produzione delle conoscenze, cioè una teoria delle condizioni reali (materiali e sociali da una parte, interne alla pratica scientifica dall'altra) del processo di questa produzione. La nuova teoria, inoltre, cambia completamente la questione tradizionale della "teoria della conoscenza": al posto di porre la questione delle garanzie della conoscenza, essa pone la questione del meccanismo della produzione delle conoscenze in quanto conoscenze. [...] Per pensare la natura specifica della pratica produttrice di conoscenze, la filosofia marxista deve dotarsi di una concezione differenziale: cioè pensare il rapporto esistente tra questa pratica e le altre pratiche, dunque pensare al contempo la natura specifica di queste altre pratiche: economico (trasformazione della natura), politico (trasformazione dei rapporti sociali) e ideologico (trasformazione delle "forme della coscienza sociale"). [Il materialismo storico si differenzia dal materialismo dialettico, perché] tratta di differenti pratiche solo dal punto di vista del loro intervento nella produzione delle conoscenze in quanto conoscenze e non come istanze costituenti dei modi di produzione [oggetto del materialismo storico]. Il termine ultimo dell'analisi all'interno del materialismo storico concerne la teoria della produzione dell'"effetto di società" di un modo di produzione dato, mentre il termine ultimo dell'analisi all'interno del materialismo dialettico concerne la teoria della produzione dell'"effetto di conoscenza" per mezzo di una pratica teorica data. [Per questo] il materialismo è necessariamente dialettico: sotto la forma della dialettica è la storia che si presenta [...]. Questo significa che i due principi del materialismo possono essere concepiti solo come i principi di una relazione interna al processo di una Storia della produzione delle conoscenze: [...] il materialismo marxista include in esso la dialettica [quale suo metodo o metodo della teoria]. Il materialismo dialettico produce conoscenze [...] solo sotto la legge del concetto di storia. [...] Il metodo è la forma di applicazione della teoria allo studio del proprio oggetto, è dunque la forma vivente della pratica teorica nella sua produzione di conoscenze nuove. Ora questa produzione è quella di un processo di riproduzione e di produzione che, come tale, possiede la forma di una Storia. Dire che il metodo del materialismo dialettico è la dialettica è dire che la produzione di conoscenze per mezzo dell'applicazione della teoria del materialismo al suo oggetto (esso stesso Storia) riveste necessariamente la forma di una storia, di cui dialettica espone i meccanismi. Si vede da questo che il materialismo incontra due volte la dialettica: nel suo oggetto (che è la storia della produzione di conoscenze) e nella sua pratica propria (poiché è esso stesso una disciplina che produce delle conoscenze). [Per queste ragioni tale metodo contiene in sé] l'esigenza dei principi della teoria materialistica (cfr. MHD 103-10).

3) Il materialismo dialettico segue necessariamente il (o è implicito nel) materialismo storico (la filosofia è richiesta dalla scienza della storia) così come ogni filosofia, nel passato, è seguita a una scoperta scientifica<sup>41</sup>. E qui c'è una particolarità: il materialismo storico ha consentito, per la prima volta, di trasformare la filosofia in una specifica scienza, dato che tutte le filosofie appartengono necessariamente alla storia «non solo perché sono da essa condizionate, ma anche perché esse vi giocano una funzione sociale» (cfr. T 9). La nuova filosofia di Marx deve essere «capace di pensare, nella filosofia stessa, il suo vero rapporto con la storia contemporaneamente al suo rapporto con la verità»: per fare questo, essa deve pensare «l'inserimento

storico della filosofia nella storia, il suo rapporto reale con le pratiche scientifiche e sociali» (T 10). In modo particolare, la filosofia deve fare i conti con le influenze ideologiche che subiscono le scienze (compreso il materialismo storico e quello dialettico) e cercare di "rompere" con esse (cfr. T 11).

Questo programma non punta a una neutralità utopistica delle scienze o a una loro immaginaria obiettività, quanto piuttosto a una «posizione di partito in filosofia». Non bisogna perdere di vista il fatto che ogni scienza è situata e, dunque, collegata al modo di produzione (storia) entro il quale sorge e si sviluppa. Il marxismo è, in questo senso, una «"guida per l'azione"» (cfr. T 12), «perché è una scienza» (MHD 121): «la fondazione del materialismo storico o scienza della storia, ha necessariamente trascinato la fondazione del materialismo dialettico per la seguente ragione: si sa che, nella storia del pensiero umano, la fondazione di una nuova scienza importante ha sempre più o meno messo sottosopra e rinnovato la filosofia esistente».

Ma «la filosofia di Marx» è particolare, perché «non ha luogo, come le rivoluzioni filosofiche anteriori, all'interno del dominio dell'ideologia filosofica: ma, al contrario, presenta il carattere unico nella storia della filosofia, di rompere con questo passato ideologico e d'instaurare la filosofia su basi nuove, che le conferiscono un carattere di obiettività e di rigore teorici in tutto e per tutto comparabili a quelli di una scienza». La «rivoluzione teorica» di Marx «ha fatto passare la filosofia dallo stato di ideologia a quello di disciplina scientifica», perché c'è «un legame assai profondo» tra «l'oggetto della nuova scienza» e «la rivoluzione filosofica che essa provoca». Questo legame è dato dal fatto che «la nuova scienza verteva, per la prima volta nella storia del sapere umano, su questo oggetto: la storia, che nessuna ideologia o filosofia anteriore era stata capace di pensare», perché tutte le teorie della conoscenza precedenti erano «idealistiche» in quanto «mancavano e mascheravano la realtà della storia», col risultato di portare nella loro stessa «problematica» questa «mancanza».

Come altre forme di produzione di conoscenza, anche le filosofie appartengono alla storia e così non solo la storia entra nella filosofia per giudicarla, ma anche per costituire il suo nuovo oggetto: la «teoria della storia della produzione di conoscenze». Questo il «cambio di terreno» che consente ad Althusser di «rifiutare» la filosofia «critica» (da Cartesio a Kant fino a Husserl), «perché tratta la conoscenza come un problema e le pone la questione della sua "garanzia" di diritto, mentre la conoscenza non è che il processo della sua produzione e le si può porre solo la questione delle condizioni e del meccanismo della sua produzione».

Tra tutte le filosofie e il materialismo dialettico esiste una «rottura epistemologica». Ma non solo: la scienza non si sviluppa in un ambiente chiuso, impermeabile a influenze esterne di tutti i tipi, tra cui, le più pericolose, sono quelle ideologiche, la peggiore delle quali è «l'empirismo», perché al contrario, «come diceva Engels, qualunque scienziato, lo voglia o no, pratica inevitabilmente una filosofia della scienza»: il punto è quale filosofia? Un'ideologia o una «filosofia rigorosa»? Il compito del materialismo dialettico è quello di offrire agli scienziati questa «filosofia rigorosa» sia nei momenti di «crisi» sia in quelli di «nascita». E ciò vale per tutte le scienze, compreso il materialismo storico. Lenin ha detto che

la ragion d'essere del materialismo dialettico era di fornire dei principi che permettessero di distinguere l'ideologia dalla scienza» e quindi avere e tenere una «posizione di partito in filosofia. [...] *Il materialismo dialettico non è al di sopra delle scienze: esso non è che la teoria della loro propria pratica e se non fosse costantemente sottomesso loro, se non fosse attento a tutte le scoperte, a tutti gli eventi, a*

*tutte le rivoluzioni che scandiscono l'esistenza delle scienze, non esisterebbe.* Ma, nella misura in cui rende alle scienze, sottoforma di conoscenza della storia delle condizioni e della dialettica della loro propria pratica, ciò che ha ricevuto da esse, esso aggiunge qualcosa d'essenziale, per esse, alle conoscenze prodotte dalle scienze. È a questo titolo che esso può, in certe occasioni decisive, servire loro da "guida" e in altre da "guardiano" vigilante, non essendo esso stesso che la teoria, la conoscenza di ciò che costituisce la scientificità delle scienze.

Siccome non ci «può essere altra "guida" al di sopra del materialismo dialettico» è chiaro perché Lenin attribuisse alla «presa di posizione scientifica in materia di filosofia il carattere di una vera "presa di partito politico"». Il materialismo dialettico è, infatti, «nel dominio teorico, [...] l'ultima istanza possibile, per gli uomini che, come i marxisti, si sono liberati dai miti dell'onniscienza divina o della forma profana della religione: il dogmatismo» (cfr. MHD 112-22; cors. mio).

Il materialismo dialettico, cioè la filosofia di Marx, non è per Althusser una filosofia della conoscenza (gnoseologia) in senso classico, ma una filosofia che *mostra* "la realtà della storia" che sta alla base della produzione della conoscenza e che, altrimenti, rimarrebbe invisibile. Ora, la realtà *della* storia (la realtà propria della storia in quanto interazione tra diversi modi di produzione) è una realtà contingente. La filosofia di Marx, che Althusser vuole esplicitare, chiarire e continuare a costruire, è, dunque, una *filosofia della contingenza*, cioè una sapere che fa apparire l'invisibile della storia, l'invisibile sempre cangiante, presente ma nascosto, nella storia stessa. Non c'è teoria della conoscenza e nemmeno teoria della politica o della società senza questa emersione del presente/assente.

4) Non bisogna considerare la scienza marxiana come già data e finita (secondo le interpretazioni dogmatiche o empiristiche), ma come una produzione non ancora conclusa. Per sapere cos'è una scienza, bisogna innanzitutto sapere come è prodotta (cfr. T 14):

a) Una scienza non è mai il riflesso dei dati immediati della quotidianità, ma una forma di rottura con essi.

b) Il "lavoro teorico" non è astrazione (in senso empiristico, cioè estrazione dalle impurità della pura essenza), ma «è produrre il concetto adeguato dell'oggetto» (cfr. T 14-5), pratica specifica, distinta da tutte le altre, benché connessa con esse, e insostituibile: non c'è, dunque, alcun soggetto in grado di estrarre l'essenza di un oggetto (empirismo), perché ciò implicherebbe «una sorta di teleologia della ragione», in base alla quale bisognerebbe presupporre «che la conoscenza [sia] contenuta nel reale [e] che essa [preceda] il soggetto, che deve solo raschiare l'oggetto per vedere il concetto a occhio nudo» (cfr. Martel 1984: 23 n. 4). È dunque «un errore empiristico e idealistico affermare che le conoscenze scientifiche sono il prodotto della "pratica sociale in generale" o della pratica politica e economica», perché equivale a pensare che «pratiche non-scientifiche producano da loro stesse, spontaneamente, l'equivalente della pratica scientifica» (T 15); ne segue, che la stessa «pratica economica e politica del proletariato è, di per sé, incapace di produrre la scienza della società, e di qui la scienza della stessa pratica propria del proletariato, ma che è capace solo di produrre ideologie utopistiche o riformistiche della società». Serve il lavoro di "intellettuali", che sappiano produrre scienza e introdurla nelle pratiche del proletariato: il marxismo non è una scienza proletaria, semmai una scienza per il proletariato o, come aveva scritto tempo prima, «una scienza che bisogna insegnare al proletariato» (PdM 19). La condizione, affinché questa scienza possa essere prodotta, è che essa «lavori

sui dati dell'esperienza della pratica economica e politica del proletariato e delle altre classi».

c) Una scienza «può vivere solo a condizione di svilupparsi»: una «scienza completa è un non-senso, [perché] presto o tardi porta a una non-scienza» (T 16). Sviluppare la scienza inaugurata da Marx è un dovere e non solo nei campi già noti dell'economica e della politica, ma anche e soprattutto in quello meno battuto dell'ideologia, la cui ignoranza ha prodotto, nel periodo staliniano in particolare, due risultati deleteri: il blocco dello sviluppo della scienza marxiana e la produzione o di un residuo di dogmatismo oppure di una reazione ideologica di stampo umanistico e/o anarchico.

5) L'ideologia propria del proletariato è anarchica o utopistica all'inizio e poi riformistica (cfr. T 23). Ogni ideologia implica una doppia relazione: con la conoscenza da una parte e con la società dall'altra: il loro rapporto è complesso e per capirlo bisogna richiamare la «teoria marxiana della società [...]: ogni formazione sociale costituisce una "totalità organica", formata da tre "livelli" essenziali: l'economia, la politica e l'ideologia o "forme della coscienza sociale". *Il "livello" ideologico rappresenta una realtà oggettiva [...] ossia indipendente dalla soggettività degli individui che le sono sottomessi, anche se riguarda questi individui stessi*» (T 24; cors. mio). L'ideologia è costituita da tutte le attività a cui gli individui partecipano (coscientemente o meno) durante la loro vita in società. L'ideologia riguarda le rappresentazioni (non scientifiche) della natura e della società nelle quali gli uomini vivono e che essi trovano già-pronte alla loro nascita. Gli uomini sono «animali ideologici» (cfr. T 25): «in una società di classe [ma sarà lo stesso in una non di classe, dove «l'ideologia ha la funzione di assicurare il legame degli uomini tra loro [e] il rapporto degli individui ai loro compiti fissati dalla struttura sociale»: cfr. T 29-30], l'ideologia serve agli uomini non solo per vivere le loro condizioni di esistenza, per eseguire i compiti loro assegnati, ma anche per "sopportare" il loro stato». Nell'immagine marxiana della società come un edificio, l'ideologia occupa un posto particolare, perché si trova sia nella sovrastruttura sia tra le parti di tutto l'edificio, come il «cemento» che lo tiene assieme (cfr. T 26)<sup>42</sup>. Poiché l'ideologia non si percepisce, gli uomini scambiano le rappresentazioni delle loro percezioni della realtà per la realtà stessa: ovviamente, ideologia non è la percezione, ma credere che essa rappresenti le cose stesse e non la nostra percezione di esse. L'ideologia, infatti, «è intelligibile solo tramite la sua struttura», ossia attraverso la sistematicità degli elementi che la costituiscono, «il loro modo di composizione e di combinazione, che dà loro significato». A questo punto, Althusser fa una notazione importante:

è perché è determinata dalla sua struttura che l'ideologia *eccede (dépassé)* come realtà tutte le forme nelle quali è soggettivamente vissuta da questo o quell'individuo; è per questa ragione che essa è irriducibile alle forme individuali nelle quali è vissuta; è per questa ragione che può essere l'oggetto di uno studio oggettivo (cfr. T 27; cors. mio).

È l'eccedenza che sta alla base del fenomeno ideologico e che lo costituisce in quanto tale, anche se Althusser non sembra accorgersi, almeno qui, dell'importanza di quanto ha scritto tanto che tralascia di sviluppare l'idea di questa "eccedenza" e individua cinque caratteristiche (cfr. T 28-33) dell'ideologia, nessuna delle quali ne tiene conto. L'ideologia: A) è distinguibile in diverse aree e a seconda del momento domina ora l'una ora l'altra; B) può esistere in forme diverse più o meno conce, riflesse e formalizzate (es. religione-teologia); la forma più alta è la filosofia; Marx non ha voluto abolire la filosofia *tout court*, ma la filosofia idealistica e

per farlo ha cercato di costruire una scienza (il materialismo storico) e una filosofia scientifica (il materialismo dialettico); di solito però l'ideologia esiste in forme non riflesse, inconse; C) ha la funzione sociale di assicurare, sia in una società classista sia in una non classista, il legame tra le persone e tra esse e le loro funzioni sociali; assicurare quindi la dominazione di una classe sulle altre, facendo accettare a ciascuno il proprio ruolo; essa però non è solo una "bella menzogna" (Platone), in quanto aiuta sfruttatori e sfruttati a prender coscienza del proprio ruolo sociale, che è sempre ideologico, perché solo tale può essere all'interno della *società*; D) in una società classista l'ideologia è una rappresentazione falsa, perché distorta, dato che la sua funzione è produrre una conoscenza mistificata che tenga ognuno al proprio posto; per questo, ogni scienza è tale solo se rompe con l'ideologia che la produce, anche se non la rimpiazza; E) l'ideologia è divisa in ambiti, ma anche in tendenze: dominanti e dominate; nel modo di produzione capitalistico, l'ideologia proletaria è dominata da quella borghese, perché è questa che fornisce alla prima i suoi contenuti (anarchismo, utopismo, riformismo ecc.): tale affermazione è una verità scientifica; ciò significa che il proletariato da solo non è in grado di liberarsi, ma lo può solo ricevendo *la scienza* dall'esterno, in conformità alla tesi di Lenin, che Althusser rivede solo nel 1978 (cfr. E/1 381-97, pur andando in questa direzione già nel 1967: cfr. PA 57-62).

Come si vede *la questione dell'eccedenza* è presente solo nella forma della non visibilità immediata dell'ideologia, dovuta all'invisibilità della sua struttura, che può essere colta solo dalla scienza (quella della storia: materialismo storico; e quella dell'ideologia: materialismo dialettico). Althusser considera l'eccedenza solo come un effetto rispetto alla coscienza immediata di sé e del proprio ruolo sociale, cioè come un effetto dell'ignoranza del soggetto su quanto lo assoggetta, ma non pone sotto analisi, almeno non qui, il fatto che se l'ideologia deriva dall'inconscio nel quale viviamo e dal quale riceviamo regole, leggi ecc., affinché questa funzioni è necessario che l'inconscio agisca da ansiolitico ossia dia la percezione (più o meno illusoria) di poter contenere e governare la contingenza: questo effetto non è legato alla conoscenza, né solo al "senso di colpa" – come invece sostenne poi nel 1970 (cfr. R 269-314) – ma da qualcos'altro di cui Althusser non dice nulla.

Althusser insomma non spiega, qui, perché la nostra assunzione dell'ideologia abbia l'effetto rassicurante e quindi di controllo, in cui consiste il nucleo attivo e vero ("effettuale" avrebbe detto Machiavelli), pur non essendo descrittivo, di ogni ideologia, perché è solo questo che ci fa accettare il ruolo sociale nel quale ci troviamo gettati. Si dirà: l'effetto calmante è dovuto all'ignoranza che noi abbiamo della sua natura di conoscenza mistificata. Questa risposta, però, ha senso solo se si sa cos'è l'ideologia e che ne siamo preda (o dopo averlo saputo), ma siccome l'ansiolitico funziona proprio in assenza di questa conoscenza (e, in un certo senso, toglie lo stimolo ad averla) perché funziona? C'entra il suo aspetto di pseudo-conoscenza *prêt-à-porter*? Qualcosa cioè che ha più a che fare con la pigrizia che con l'ignoranza? O col bisogno umano di essere accettati dentro un sistema? O che altro? Questa è la parte che una teoria dell'ideologia dovrebbe sviluppare. Come facciamo insomma a sentirci tranquillizzati da qualcosa che non conosciamo e, soprattutto, nei confronti di qualcosa che non conosciamo? È questo l'*effetto necessario* di ogni ideologia. Perché gli uomini credono a ciò che non sanno? Perché solo a ciò che non si sa è possibile credere, si dirà: certo, ma la risposta è più un gioco di parole che altro. Diciamo allora: perché gli uomini credono a ciò che colma la loro ignoranza, pur non sapendo di cosa sono ignoranti né con che cosa la colmano?, perché hanno bisogno di un

pieno non sapendo se c'è o meno un vuoto da colmare? E perché questa finzione è necessaria? Cosa le consente di funzionare? Come vedremo Althusser fornisce, più avanti, delle risposte.

6) La relazione tra la teoria scientifica di Marx e il movimento operaio (cfr. T 34-6) può essere così riassunta: a) tale scienza è portata nel movimento operaio dall'esterno (intelletuali borghesi votatisi alla causa del proletariato); b) la *presa* tra questa teoria e il movimento non è casuale, ma è dovuta a un'attività intensa e difficile di educazione e di lotte interne con altre teorie (spontanee e non), ma soprattutto al fatto che solo questa teoria fornisce al movimento operaio una base scientifica (conoscenza del modo di produzione capitalistico) per le proprie lotte e, in particolar modo, una conoscenza di se stesso; c) tale presa è causata e rinforzata da un continuo processo di formazione e lotta dentro il movimento operaio contro le ideologie che lo assalgono, lotta combattuta attraverso l'azione politica, la formazione teorica dei militanti, le pubblicazioni scientifiche, l'organizzazione e via dicendo ossia solo attraverso un rapporto paritario e biunivoco, di con-fronto, tra "intelletuali" e "proletariato". Formazione teorica e lotta politico-ideologica (di classe) sono le due facce della stessa medaglia.

7) La lotta economica del movimento operaio richiede quella politica e questa quella ideologica, perché tutto si svolge anche tra convinzioni, credenze e rappresentazioni del mondo che devono essere trasformate; per farlo, servono "formazione teorica" e "lotta ideologica" (cfr. T 37-46). La seconda è lotta nell'ideologia per trasformare l'ideologia borghese che alligna nel proletariato in scienza: ma è lotta ideologica. Essa, in quanto «formazione teorica permanente» (cfr. T 42) è subordinata alla prima, il cui compito, assegnato a un'avanguardia (Partito)<sup>43</sup>, consiste «nel processo di educazione, studio e lavoro attraverso il quale un militante entra in possesso, non solo delle conclusioni delle due scienze della teoria marxiana (materialismo storico e materialismo dialettico), non solo dei loro principi teorici, non solo di alcuni dettagli analitici e dimostrativi, ma di tutto l'insieme della teoria, di tutto il suo contenuto, di tutte le sue analisi e dimostrazioni, di tutti i suoi principi e conclusioni, nel loro indissolubile legame scientifico» (T 43). Di qui la funzione del Partito di diffondere la conoscenza e di far partecipare tutti i militanti alla sua produzione.

Il reale a cui guarda la filosofia, allora, non è nient'altro che la produzione, l'attività produttiva a tutti i livelli (economico, politico, ideologico, scientifico ecc.): non c'è un reale come essere in senso parmenideo o platonico, ma un essere che viene continuamente prodotto e trasformato, cioè un essere che confina incessantemente col non essere o col suo poter anche non essere (contingenza). Il reale che ir-rompe è l'attività produttiva dell'uomo. Si può dire allora che la filosofia diventa scienza solo guardando al reale (produzione), nel senso che nel momento in cui la filosofia (quella del giovane Marx) comincia a sbirciare nei "laboratori segreti della produzione" diventa filosofia, distinguendosi così da se stessa, cioè dalla filosofia che era prima, dalla propria ideologia (cfr. Macherey 2002: 171).

### 1. Linguaggio e inconscio: contro Lévi-Strauss

Che la psicanalisi di Freud e Lacan abbia a che fare, per Althusser, col problema dell'ideologia credo sia emerso con sufficiente chiarezza da quanto detto sin qui (a conferma cfr. EP 48), ma non bisogna dimenticare anche l'apporto di Bachelard (cfr. almeno Lecourt 1974: 121-47). Si tratta ora di capire meglio come questi riferimenti si inseriscano all'interno della problematica delineata nel cap. 1.

Prendendo spunto dalla necessità per la psicanalisi come scienza di rompere con la biologia, l'etologia e la psicologia (come aveva già detto in *Freud et Lacan* del 1964), Althusser, nella prima delle due lettere a Diatkine, scritte nel 1966, identifica la «linea di demarcazione (*partage*)» con «l'inconscio» (EP 63), ma ritiene «che sia un'illusione ideologica voler iscrivere questa linea di demarcazione [...] nello sviluppo del bambino» (EP 64), perché questo implicherebbe tracciare una "genesi" ossia utilizzare il concetto di "origine" (cfr. EP 65), che rimanderebbe a un'impostazione sia fenomenologica<sup>44</sup> sia psicologica (cfr. EP 67-8) di richiesta di garanzie (cfr. E/2 536-42), com'è ben visibile nella teoria di Diatkine dell'inconscio come memoria, teoria che porta a «credere che memoria = storia, che la cura = rammemorazione rettificata = buona storicità, che guarire un nevrotico significhi restituirlo alla sua "storicità", che è sicuramente una delle formule meno felici uscite dalla penna di Lacan» (cfr. EP 69-70). E se l'inconscio non è memoria esso non compare col linguaggio, che non è l'effetto della memoria, che farebbe così le veci di una genesi basata sull'esperienza, per quanto non biologica né etologica, ma psicologica (cfr. EP 71), risalente a un'impostazione empiristica, «l'ideologia "spontanea" di ogni praticante» (cfr. EP 78): «il problema dell'insorgenza (*surgissement*) del linguaggio del bambino non è un problema di genesi, ma prima di tutto un problema di *riproduzione* di un linguaggio già esistente nell'ambiente in cui il bambino "appare" [e che] non fa che *riprendere* quando finalmente si mette a parlare» (EP 72-3). Il problema di Diatkine, dunque, secondo Althusser, è quello di non essere, al contrario di Lacan (qui utilizzato in alcuni punti contro Diatkine e contro se stesso in altri), sufficientemente "teorico":

essere teorico non vuol dire produrre un concetto teorico corrispondente a un certo fatto empirico, clinico, pratico e neanche molti concetti teorici, ma produrre un sistema generale di concetti teorici rigorosamente articolati tra loro capaci di rendere conto dell'insieme dei fatti e del campo della pratica analitica (EP 75).

In relazione al problema dell'inconscio e della sua relazione col linguaggio, Althusser formula, alla fine di questa prima lettera, l'ipotesi molto importante, secondo la quale

può essere che l'"intemporalità" dell'inconscio o addirittura qualcosa di più: il fatto che sia inconscio (essendo chiaro che l'inconscio non è solo inconscio) e il fatto che "funzioni" secondo leggi definite, che Freud aveva già identificato con quelle del linguaggio, gli derivi dal linguaggio (EP 81)<sup>45</sup>.

L'idea che la presunta eternità dell'inconscio possa derivare dal linguaggio, dalla sua preesistenza rispetto al bambino, che con la nascita vi si trova immerso e che deve imparare a

riprodurre (riprendere, ripetere, reiterare), si connette proficuamente, a mio modo di vedere, con la tesi dell'ideologia come eccedenza. Se l'ideologia è l'ipostatizzazione inconscia dell'inconscio o la credenza inconscia nell'inconscio, l'adesione acritica alla presenza della Legge, attraverso cui si produce la coscienza, l'ideologia coincide con l'eccedenza (Verità) attribuita al sistema di rappresentazioni da cui ci lasciamo governare.

Il linguaggio può essere un primo banco di prova se si coglie la struttura e la temporalità che lo caratterizzano. Esso, infatti, si presenta come *eccedente* la temporalità personale degli individui (il linguaggio è l'Altro, almeno per la linguistica) e, dunque, come qualcosa di apparentemente sovrastorico: non solo nel senso che esso esiste prima e dopo ogni singolo individuo, ma anche nel senso che esiste *indipendentemente* da ogni singolo individuo, come una facoltà o potenzialità insista nell'umano, che prima o poi la attua, anziché come produzione contingente che avrebbe potuto anche non essere. Il linguaggio produce, presentandosi in questo modo, l'immagine stessa dell'eccedenza come *scarto* rispetto alla temporalità e alla storicità degli individui: in quanto già-presente il linguaggio produce l'immagine della sua eternità e in questo modo si ri-produce come l'apparentemente sempre-presente. *Il linguaggio* che esiste prima e dopo ciascuno di noi è così *il trascendentale di se stesso*, nel senso che induce di sé un'immagine eterna (mentre invece è egli stesso nella storia e di questa intriso) non solo riguardo alla sua forma e ai suoi contenuti, ma soprattutto riguardo la sua stessa esistenza. È questa struttura e questa paradossale temporalità (eternità) che, secondo Freud e Lacan, ma anche secondo Althusser, ritroviamo nell'inconscio, che pure non è un linguaggio, ma analogo a esso.

L'ideologia, in quanto accettazione inconscia delle rappresentazioni forniteci dall'inconscio e dalla sua struttura temporale, ci fa credere che quanto apprendiamo apprendendo il linguaggio in cui nasciamo, abbia i suoi stessi connotati di eternità e, dunque, di Verità. L'Altro viene così prodotto dallo Stesso ossia: il linguaggio, che produce l'immagine dell'Altro, è esso stesso l'Altro che produce; l'inconscio, che produce l'immagine dell'Altro, è esso stesso l'Altro che produce. L'Altro, insomma, è l'immagine di sé data dal linguaggio (oppure dall'inconscio oppure dall'ideologia ecc.): il linguaggio (o l'inconscio o l'ideologia ecc.) producendo l'immagine di sé come Altro ipostatizza se stesso, si autoeternizza riproducendosi; e non per un'intrinseca quanto misteriosa volontà di mentire, ma per effetto necessario della sua struttura: effetto (l'eccedenza) che può certo essere strumentalizzato, ma che non è il prodotto di un'intenzionalità, come invece lo è il tentativo di strumentalizzarlo.

L'impressione o l'effetto nel bambino dev'essere forte, perché apprendendo il linguaggio apprende, inconsapevolmente, anche l'immagine, che il linguaggio stesso veicola, dell'esistenza di un Altro, che altro non è che il doppio del linguaggio stesso: il *suo* Altro. L'inconscio, essendo strutturato come un linguaggio, non è un linguaggio, ma l'incoscienza della sua struttura e del processo che la produce: al contempo presente e non saputo, visibile e invisibile. Come anche l'ideologia. In questa prima fase del pensiero althusseriano, dunque, l'ideologia è modellata sull'inconscio, che è anche anche la causa dell'ideologia, questa non essendo altro che l'affidarsi senza riserve alla Legge in cui nasciamo e cominciamo a vivere. Fede che ci porta a postularne l'eccedenza, l'Alterità o anche la Verità.

I due testi che seguono questa prima lettera vertono sullo stesso problema: quello della genesi o dell'origine.

Lo scritto su e contro Lévi-Strauss, come spesso accade in Althusser, ha lo scopo di usa-



re un pre-testo per formulare o ribadire tesi proprie. Le accuse a Lévi-Strauss, infatti, partono dalla sua non aderenza al marxismo (cfr. Veltmeyer 1974-75), perché pur dichiarando «di [voler] fare una teoria delle ideologie» (E/2 433) egli «non sa nulla di ciò che è un modo di produzione» e, dunque, non sa che le istanze che lo compongono non hanno eguale forza, perché c'è sempre una "dominante" (cfr. Poster 1974: 401).

L'effetto negativo «è che egli pensa le "società primitive" [...] con le categorie classiche di base dell'etnologia, senza criticarle» ossia, innanzitutto, senza pensare a fondo la categoria di "primitivo" che, ovviamente, non è primitiva affatto (qui l'ideologia è l'accettazione acritica delle nozioni comuni dell'etnologia, del suo inconscio teorico). Ne segue che le società primitive sono sempre «originarie: [...] è il vecchio mito di Rousseau», perché, da un lato, non si pensa al modo in cui gli etnologi, «figli della colonizzazione» (E/2 435), hanno prodotto la categoria di "primitivo", ma anche perché, dall'altro, si proietta indebitamente, il piano cronologico su quello conoscitivo, per cui ciò che sta prima è l'origine di ciò che sta dopo. Ma se l'idea di "primitivo" è recente (risale agli inizi della colonizzazione), allora, in realtà, è ciò che sta per ultimo che è l'origine di ciò che viene immaginato stare prima: come si vede a proposito dell'affermazione marxiana che è l'uomo l'origine della scimmia e non viceversa (cfr. LC 72 e 319) o come accade in Rousseau, secondo il quale lo stato di natura è il frutto della civiltà e non il contrario (cfr. 1754-71: 24). L'originario, insomma, è coniato nel presente e poi arbitrariamente proiettato all'indietro: è, dunque, il tentativo fatto con concetti contemporanei, che dipendono dal modo di produzione vigente, di spiegare quanto li precede.

L'ideologia dell'originario, veicolata dalla categoria di primitivo, resta però nascosta se non si conosce il modo di produzione da cui deriva e dipende. Non è possibile «sapere che cos'è l'ideologico» senza sapere che cos'è una «formazione sociale» (cfr. E/2 436) ossia una struttura sociale e il suo specifico modo di produzione con tutti i suoi livelli e le loro articolazioni (cfr. E/2 439), di cui va innanzitutto respinta l'interpretazione «funzionalistica, [per la quale] c'è nelle società primitive, [...] per permettere loro di vivere, di sopravvivere ecc., un soggettivismo funzionalistico-biologistico: un "inconscio sociale" che assicura, proprio come farebbe un'intelligenza acuta, i mezzi adatti alla sopravvivenza»: come non c'è un Soggetto che ha intenzioni precise, così non c'è un «inconscio» che svolga le stesse funzioni (cfr. E/2 440). Questo inconscio come "mano invisibile" o "astuzia della ragione" è da rifiutare: il linguaggio (come anche l'inconscio o l'ideologia) in quanto struttura ripetitiva e di raddoppiamento (riconoscimento) non ha nessuna intenzionalità propria (semmai è ciò che consente di pensarla). Il linguaggio, l'inconscio e anche l'ideologia sono meccanismi ciechi, senza senso, che si riproducono (dopo essere accaduti) attraverso la ripetizione di sé (perché metterli in discussione implica riprodurli) e il raddoppiamento o ipostatizzazione di sé ossia la proiezione di sé (della propria durata) su un piano Altro (eccedenza: Verità) che consente l'autoriconoscimento: la produzione di identità.

## 2. «Cette idée de cercle clos» (JC 106)

Nella seconda lettera a Diatkine, Althusser, spronato a spiegare le proprie posizioni, delucida tre assunti principali: 1) il concetto di "genesi"; 2) la tesi "l'inconscio è strutturato come un linguaggio"; 3) la tesi: "il bambino è preso nel linguaggio dalla nascita", che si possono considerare sviluppi e approfondimenti del suo discorso, ma anche l'inizio della svolta nei rap-

porti con Lacan. Esaminiamo i singoli punti.

1) Visto che i concetti non esistono isolatamente, ma dipendono sempre da una "società concettuale", «chi dice genesi dice: ricostruzione del processo per il quale un fenomeno A è stato effettivamente generato. Questa ricostruzione è un processo di conoscenza che ha senso (di conoscenza) solo se riproduce (ricostruisce) il processo reale che ha generato il fenomeno A» e, dunque, solo se «il processo di conoscenza è identico, in tutte le sue parti e nel loro ordine di successione, al processo di generazione del reale» ossia solo se i due processi sono "sovrapponibili" o congruenti: ciò implica l'assenza di «discontinuità, lacune o rotture» e, ancora più importante, «che il soggetto del processo reale è un solo e medesimo soggetto identificabile dall'origine del processo alla fine» (cfr. EP 83-4). Questo "modello" deriva dall'adozione acritica dell'"esperienza" della "generazione" ed è continuistico e teleologico (in definitiva aristotelico): il suo scopo è (r)assicurarci sull'identità (nome) di un individuo ossia su ciò che in esso permane attraverso le sue trasformazioni (per cui ci sono discontinuità solo in relazione al permanere di un'identità); identificabilità e imputabilità vanno di pari passo (cfr. EP 84-6: Althusser cita Malebranche e Hegel, ma si potrebbe anche ricordare la disputa tra Tommaso e gli averroisti). L'illusorietà di questo modo di conoscere non consiste, come detto poco sopra, nel fatto che «per conoscere la "genesì" del fenomeno A bisogna partire dalla fine, cioè dall'esistenza e dall'identificazione del suddetto fenomeno A, [perché] si parte sempre dal risultato nella conoscenza – è in questo che consiste l'ordine proprio del processo di conoscenza – [ma] nel prestare questo ordine del processo di conoscenza al processo reale [...] per ragioni puramente ideologiche». Applicato all'inconscio questo modo di conoscere tende a cercare di trovare ciò che prefigura l'inconscio: «si fa davvero fatica a considerare che assolutamente nulla di ciò che preesiste all'inconscio gli rassomiglia» (cfr. EP 87). Ciò che il "concetto empirico" di nascita ci impedisce di pensare è proprio «l'insorgenza del fenomeno A, radicalmente nuovo in rapporto a tutto ciò che lo precede» (EP 88).

È il tema del "principato del tutto nuovo" di Machiavelli (cfr. *Principe* VI) o anche quello della rivoluzione che affiora e che sarà ambito di riflessione privilegiata per l'ultimo Althusser. Ma non solo: ciò che viene messo in discussione è la stessa impostazione che Althusser aveva dato alle sue ricerche precedenti. Se, in un primo momento, la contingenza era stata pensata come scarto rispetto alla struttura (storico-convenzionale e non biologico-naturale), come ciò che non viene spiegato dalla sua durata, che assume le sembianze della necessità, ora la contingenza sembra essere proprio ciò che non è *mai* pensabile a partire da una qualche struttura, ma non perché la ecceda o la trascenda, bensì perché la produce e la costituisce. La contingenza è l'origine della struttura e questa, dunque, non può essere la norma di quella. Se, inizialmente, la struttura forniva la norma che consentiva di pensare la deviazione come scarto, ora sembra essere la presunta norma (struttura) a dover essere concepita come eccezione rispetto a qualcosa che le sfugge (l'incontro contingente), ma che la genera, e che sta in rapporto a essa come un che di "radicalmente nuovo": l'incontro, dovuto alla deviazione, si manifesta allora, come nell'atomismo antico, nella sua veste di originario<sup>46</sup>, anche se di un originario senza Origine né Fine. La struttura diventa eccezione rispetto alla nuova norma (contingenza), se questa viene identificata con la deviazione e l'incontro avvicinandosi, così almeno sembrerebbe, più al *vortice* (δίῳνη) democriteo (cfr. almeno *Democrito*: 376-77, fr. 288 e sgg.) che al *clinamen* lucreziano. Vedremo.

Intanto è importante sottolineare che si tratta di uno spostamento decisivo (di cui parlerò più diffusamente nel cap. 3) che porta Althusser, un po' alla volta, a rivedere le acquisizioni delle sue ricerche precedenti.

Dalla consapevolezza che l'inconscio non nasce da qualcosa che lo precede, e che *in nuce* sia già l'inconscio stesso (la sua potenza), segue, per poterlo pensare davvero, «l'esigenza di un'altra logica rispetto a quella della genesi» – denominata «dialettica materialistica», perché «è lo studio di certi effetti», come aveva detto in *Pour Marx* (cfr. EP 91 e anche E/2 394-401) – e che è così formulabile: «al limite, "fare la genesi" di un fenomeno significa spiegare come nasce da ciò che esso non è. Fare la genesi di A significa spiegare per quale meccanismo non-A (l'altro da A) produce A» (EP 89); significa perciò rifiutare sia che non-A sia la prefigurazione, il germe, l'abbozzo o la promessa di A sia il riferimento alla genesi biblica o al "germe" logico (di Giovanni e degli Stoici): ogni pensiero della genesi, infatti, è religioso (cfr. EP 89-90). La spiegazione dell'"insorgenza" richiede allora tre condizioni: «a) rinunciare a cercare prima della "nascita" di A qualunque cosa "assomigli" [...] ad A – cercare, in compenso, ciò che interviene effettivamente nella produzione dell'"effetto-A" (qui l'inconscio) e che con ogni probabilità non "assomiglia" ad A [...]; b) cercare il meccanismo specifico che produce l'insorgenza dell'"effetto-A" [...]; c) mentre l'ideologia della genesi presuppone che si possano "seguire le tracce" della nascita e considerare solo ciò che assomiglia all'effetto che si tratta di spiegare, dunque solo ciò che gli è del tutto simile e del tutto chiaramente prossimo, la nuova logica può far intervenire degli elementi che, di primo acchito, non sembrano direttamente in causa e che possono addirittura sembrare assenti dalle condizioni del fenomeno, [perché] l'assenza possiede un'efficacia a condizione, ben inteso, che non sia l'assenza in generale, il nulla o qualche altro "aperto" heideggeriano, ma un'assenza determinata, che gioca un ruolo nel luogo della sua assenza» (EP 90-1). Esempio: «l'insorgenza del modo di produzione capitalistico» non va spiegata, come farebbero "l'ideologia genetica" o quella "evoluzionistica", in riferimento alla «filiazione [col] modo di produzione feudale, [perché] il modo di produzione capitalistico sorge dall'*incontro (rencontre)*<sup>47</sup> [...] di un certo numero di elementi molto precisi e dalla *combinazione* specifica di questi elementi (combinazione traduce il concetto marxiano di "Verbindung": ma andrebbero bene anche il concetto di organizzazione o di assetto (*agencement*). Il modo di produzione feudale genera solo [...] gli elementi, [ma] non genera né il loro incontro né il fatto che si possano combinare [e] organizzare in un'unità reale che funziona, [...] che è propriamente ciò che sorge»: che si combinino e funzionino realmente «non ha assolutamente alcun rapporto genetico col modo di produzione feudale» (EP 91-2; la dialettica come avversione all'«ideologia evoluzionistica della genesi» è presente anche in E/2 496-7, 528, 536 e 538, dove Althusser afferma: il «processo senza soggetto [è] tutto il contrario di una genesi», per questo «sacrificio la "genesì" alle "strutture"»).

*L'incontro contro la genesi* o l'evoluzione in senso banalmente progressivo, dunque; ma ben più importante è quanto segue, perché non è solo la prima esposizione althusseriana del modo in cui si produce l'eccedenza in cui consiste l'ideologia, ma anche il sintomo della rottura con Lacan:

una volta sorta la nuova struttura funziona intemporalmente, esattamente come l'inconscio. Marx dice [...] che ogni modo di produzione è "eterno" [...], il che vuol dire che funziona a circuito chiuso, nel modo dell'intemporalità, che lungi dall'essere sottomesso alla temporalità della "cronologia",

cioè della semplice successione temporale, o della storia in senso volgare, ne è indipendente, esattamente come l'inconscio, che si riproduce da sé senza sosta e che questa riproduzione a-temporale, intemporale, "sincronica", è la condizione assoluta della sua "produzione" in senso economico come in ogni altro senso. Con ciò egli vuol dire che le forme della temporalità storica, che si possono osservare nel "periodo storico" del modo di produzione capitalistico, sono determinate, in quanto storiche e in quanto forme, dalla struttura a-temporale, eterna, del suddetto modo di produzione. L'"eternità" del modo di produzione non è più incompatibile con la storia reale, con la temporalità storica determinata che è prodotta dal modo di produzione in questione, così come la storia reale dell'individuo non è incompatibile con l'intemporalità dell'inconscio. In entrambi i casi la storia reale è determinata dall'a-storicità della struttura (qui modo di produzione, là inconscio) (EP 93-4).

Ne segue che «l'"andamento" della temporalità concreta della storia detta cronologica che si può "osservare" sia nell'insorgenza ("nascita") di una struttura nuova sia nel suo funzionamento è sempre inintelligibile in se stesso e per se stesso: esso non può essere compreso che come *effetto del funzionamento di un meccanismo* [...]. Il senso da attribuire alla semplice cronologia, [dunque] è determinato dalla struttura [del] meccanismo strutturale in gioco» (EP 94; cors. mio).

Brano straordinario, perché sottolinea che *l'eternità è un effetto strutturale non illusorio*, ma reale. Qui sta forse la principale differenza con la concezione dell'ideologia di Marx e Engels. Anche per loro l'ideologia era un effetto necessario della struttura, ma era solo un effetto di falsificazione della realtà-verità, nel senso che creava un'illusione che si sostituiva alla realtà, mascherandola. Questa falsificazione era reale perché produceva effetti reali, mentre per Althusser è reale, oltre che nel senso appena esposto, anche perché l'eternità stessa che viene prodotta è reale. Se ogni struttura è nella storia essa è anche, al contempo, in relazione al suo funzionamento, fuori dalla storia: ogni struttura nasce nella storia, ma funziona fuori da essa, senza tempo, "a circuito chiuso", ripetendo se stessa, riproducendosi continuamente, senza variazioni, senza scarti (cfr. anche JC 106).

Possiamo dire allora che l'eternità non esiste solo come illusione dovuta alla proiezione al di là del tempo della durata di una struttura, ma che l'eternità esiste *realmente* come temporalità autoreferenziale, vite senza fine o disco rotto che incessantemente si ripete: è questa qualità del tempo strutturale che consente l'ipostatizzazione fuori dal tempo del costante ticchettio del meccanismo. L'eternità è un prodotto, come molti altri: non necessario per quanto intimamente connesso alla vita umana e alle strutture che essa produce e che la regolano. L'eternità è un prodotto della struttura, la quale, in quanto inconscio, produce a sua volta la rappresentazione che ci facciamo di essa. L'inconscio (modo di produzione o struttura invisibile) produce l'eternità come proprio modo di funzionamento ossia come ripetizione e autoriproduzione a circuito chiuso della propria dinamica temporale. L'eternità non è una rappresentazione distorta del tempo reale, ma una reale distorsione del tempo cronologico indotta dall'effetto di eccedenza che la durata (autoriproduzione) di una struttura produce rispetto alla contingenza della propria storia. L'ideologia, rappresentazione reale negli effetti, ma falsa rispetto alle cause e al modo di funzionamento della dinamica strutturale, scatta quando si accoglie tale dinamica acriticamente come dato (naturale, spontaneo, inevitabile) riflettendo su di esso l'eternità che esso stesso produce.

La reale illusorietà dell'eterno è dovuta al funzionamento dell'incontro, della combinazione e della presa di certi elementi, la cui unità organizzata si mette a funzionare a circuito

chiuso, riproducendo se stessa. Si potrebbe dire che l'eternità è l'effetto di una struttura che riproducendosi permane e che, potendo funzionare solo in un certo modo (come ogni modo di produzione), è eterna perché non trasformabile: l'eternità è l'effetto della durata o, anche, della *ripetizione* di una struttura e a essa appartiene. La struttura, che è sempre storica nel suo inizio, produce l'effetto eternità (l'effetto ideologico per eccellenza) semplicemente funzionando, riproducendo se stessa nel tempo; così Marx: «il processo di produzione capitalistico considerato nella sua connessione (*Zusammenhang*) o come riproduzione non produce solo merce né solo plusvalore; esso produce e eternizza il rapporto sociale tra capitalista e salariato» (LC 515 che traduce MEW 23: 604 e corrisponde alla traduzione francese autorizzata da Marx nel 1875; cfr. anche MEW 25: 886). Riproduzione e eternizzazione si corrispondono.

La durata genera l'idea dell'eternità ossia l'illusione che eterna sia la combinazione singolare e contingente di alcuni elementi e, di conseguenza, anche il suo funzionamento. Da qui il passo è breve a immaginare che esista un tempo eterno in cui si danno verità eterne. Feuerbach e Lévi-Strauss avevano visto bene che i miti erano prodotti, ma non erano riusciti a spiegare come lo fossero: solo Marx, secondo Althusser, collegandoli al modo di produzione, ha dato la chiave per giungere a una risposta, per quanto solo parzialmente individuata. L'ideologia cresce su questa illusione come accettazione, introiezione e adeguamento acritici a una struttura e all'effetto di eccedenza, che essa autonomamente produce nel momento in cui perdura e che non viene mai messa in discussione ossia pensata nel suo impensato che è, al contempo, il suo modo di produzione, celato nel prodotto, e l'inconscio che ne produce il riconoscimento. Ogni durata però è fondamentalmente immaginaria, se ritenuta naturale, perché invece è il frutto di un movimento/cambiamento continuo pur nella ripetizione di alcune costanti che, non essendo qui biologiche, ma culturali, possono fungere da punti di riferimento per la conoscenza, ma mai avulse dalla loro storicità<sup>48</sup>: «siamo legati al tempo, ma non schiavi del tempo» (JC 346).

Segnalo, infine, che il problema della "diacronia" (nome provvisorio: cfr. EP 93), della transizione o del passaggio è, per Althusser, ideologico se inteso nel senso della filiazione: come in linguistica, anche qui la spiegazione della diacronia è dipendente dalla produzione del concetto di "struttura dell'incontro e della presa" (una sincronia) che contiene elementi cronologici, ma non è riducibile a essi, dato che nell'incontro e nella presa non si forma solo una "del tutto nuova" combinazione, ma l'identità (sempre presunta) degli elementi che la compongono viene modificata dalla combinazione stessa (si veda l'effetto di una teoria generale su una teoria regionale: cfr. EP 126).

2) La tesi lacaniana dell'inconscio "strutturato come un linguaggio" non assume in Althusser il senso che «l'inconscio sia il linguaggio o un linguaggio o che il linguaggio vi [nell'inconscio] giochi un ruolo, vi occupi un posto essenziale o secondario, [ma] che l'inconscio è *strutturato come* un linguaggio [ossia:] ciò che lo fa assomigliare ("come") al linguaggio è la sua "struttura"»: tra linguaggio e inconscio c'è somiglianza di struttura (cfr. EP 95), ma la "teoria dell'inconscio" non è riducibile a un capitolo della linguistica generale. Di che "struttura" si tratta? Non della «relazione significante/significato», che non è una struttura (nemmeno per Saussure: cfr. EP 97) ma, come dice anche Lacan, solo «un effetto strutturale secondario» della vera «struttura del linguaggio (che concerne i soli significanti)»: l'inconscio è il prodotto solo dei «meccanismi di *combinazione* dei significanti. Sono le "leggi" di questi meccanismi che co-

stituiscono la "struttura"» (cfr. EP 96; cors. mio) per cui l'inconscio assomiglia a un linguaggio. Anche qui la "combinazione", l'incontro/scontro e la presa sono determinanti.

3) Che "il bambino sia preso nel linguaggio dalla nascita" non significa, precisa Althusser, che sia preso in ciò che Saussure chiamava *parole*, ma piuttosto nella *langue*, in quanto «struttura astratta, condizione di possibilità delle sue forme d'esistenza concrete», che corrisponde a ciò che Lacan chiamava «il "simbolico", di cui la lingua costituisce il sistema formale» (cfr. EP 98-9). L'ordine simbolico è una struttura a due piani: come la lingua è composta dai fonemi e dai significanti e questi (unità di senso) esistono solo in quanto esistono i primi (unità di suoni), da cui sono determinati; è nel rapporto tra piano dei fonemi e piano dei significanti che si costituisce l'ordine simbolico: il bambino «nasce come essere biologico nel sistema dell'ordine simbolico» così come nasce nell'atmosfera e «questo ordine diventa il *suo* ordine, cioè vi occupa il *suo* posto [...] uscendo dall'Edipo. [...] Quando esce da questo passaggio, da questa trasformazione, da questa avventura, constatiamo che possiede un inconscio e che l'inconscio fa parte delle condizioni indispensabili (e non è l'unica!) affinché egli "funzioni" come piccolo cucciolo "umano", cioè abitante, cittadino "a pieno diritto" (anche se è "piccolo") dell'ordine simbolico, del mondo umano (che è tutt'uno)» (cfr. EP 100-1).

Mettendo a confronto la tesi (2) e la tesi (3), Althusser ricava alcune indicazioni:

a) «che l'inconscio sia strutturato come un linguaggio [...] non vuol dire che l'inconscio sia la lingua, [ma] che possiede una struttura che assomiglia ("come") a quella di un "linguaggio", [ossia] del simbolico: a due piani. [...] Gli elementi del 1° piano sono costituiti da frammenti d'immaginario, ritagliati (*découpés*) in unità primarie in possesso di leggi di concatenamento, ma queste unità primarie non sono dei significanti dell'inconscio: costituiscono solo il "corpo" dei significanti inconsci (come le unità di suono o fonemi costituiscono il "corpo" dei significanti linguistici), i quali obbediscono a altre leggi di combinazione e concatenamento: leggi che (2° piano) «sembrano sottomesse, nel loro aspetto formale, alle leggi linguistiche di spostamento e di condensazione che sono simili alle leggi della metonimia e della metafora» (cfr. EP 102): in sostanza, i significanti inconsci (unità primarie dell'inconscio), che si combinano per spostamento e condensazione (metonimia e metafora), sono "frammenti d'immaginario" o «"pezzi" d'inconscio» (EP 103);

b) che il bambino si trovi gettato, sin dalla nascita, nell'ordine simbolico, anche se non lo percepisce, come non si percepisce l'aria che si respira, significa che «lo percepirà solo quando sarà iscritto in esso al suo posto (dopo l'Edipo), a "pieno diritto", [ossia quando] sarà diventato non solo locutore, ma [anche] manipolatore per conto proprio di altre categorie rispetto a quelle del linguaggio parlato» e che fanno riferimento sia alle strutture familiari sia alle forme ideologiche esistenti, ma anche alla «lingua, che funziona [...] come forma di circolazione tra loro degli elementi delle altre regioni» (cfr. EP 103-4). Il confronto tra le due tesi mostra dunque «qualcosa di comune: le strutture del simbolico in generale. Di qui l'ipotesi (di Lacan) che le strutture del linguaggio (diciamo del simbolico) giochino un ruolo determinante nei meccanismi che portano all'insorgenza dell'inconscio. Ma da qui [anche] l'esigenza di dover render conto della specificità di questa sotto-struttura specifica che è l'inconscio, prodotto per l'effetto delle strutture del simbolico» (EP 105-6). È evidente che Althusser sta cominciando a allontanarsi da Lacan e dalla propria disamina dell'ideologia: l'inconscio è un effetto del simbolico, come l'ideologia.

Il simbolico struttura "pezzi d'immaginario" e dà vita all'inconscio; anche se bisogna precisare che

l'inconscio non sorge come l'effetto di una serie di cause lineari, ma come l'effetto di una causalità complessa, che si può chiamare strutturale (senza centro né origine), costituita dalla combinazione originale delle forme strutturali che presiedono alla "nascita" (all'insorgenza) dell'inconscio (cfr. EP 106).

L'insorgenza dell'inconscio è l'effetto di combinazioni specifiche (necessità della contingenza), che bisogna cercare di cogliere e che producono un inconscio determinato, la cui insorgenza dovrebbe essere prevedibile (cfr. EP 107). Se in questo Althusser dice di poter essere lontano da Lacan, ha meno dubbi in merito quando formula un'«ultima ipotesi», secondo la quale, a partire dall'idea che «l'inconscio funziona come una struttura "intemporale"», ci si chiede "a cosa va l'inconscio"? Come un motore ha bisogno di un determinato carburante per funzionare, così l'inconscio ha bisogno dell'ideologico,

che non si riduce ai sistemi concettuali dell'ideologia, ma è una struttura immaginaria che non esiste solo sottoforma di concetti, ma anche di attitudini, gesti, comportamenti, intenzioni, aspirazioni, rifiuti, permessi, divieti ecc. D'altra parte, non si può forse dire che le forme di manifestazione dell'inconscio, che obbediscono alla ripetizione, si ripetono solo a determinate condizioni, di cui l'inconscio assicura la realizzazione o il "montaggio"? a condizione di "trovare" nelle situazioni "vissute" (il "vissuto" è propriamente l'ideologia in atto, una certa forma ideologica realizzata) di che assicurare il "montaggio"? [...] Dire che l'inconscio "funziona a immaginario ideologico" significa dire che esso "seleziona" nell'immaginario ideologico le forme, gli elementi o le relazioni che gli "convengono" (cfr. EP 108-9).

Non è un caso che certe ideologie alimentino certi tipi d'inconscio e non altri dando loro il "carburante" appropriato: *l'inconscio funziona a ideologia* e, dunque, anziché dire «che l'inconscio è strutturato come un linguaggio» bisognerebbe dire che «l'inconscio è strutturato come un certo "linguaggio" (che non è una lingua): quello dell'ideologico» (cfr. EP 109-10). La distinzione tra inconscio e ideologia resta, ma ora sembra che sia l'ideologia a precedere l'inconscio costituendo il materiale che lo fa funzionare.

### **3. La rottura con Lacan**

L'inconscio non è l'ideologico né il linguaggio dell'ideologico, ma ha una struttura simile a quella dell'ideologico: il simbolico; ciò significa che l'inconscio ha una struttura più specifica rispetto a quella attribuitagli da Lacan. Althusser prova a delinearla per la prima volta nelle *Trois notes sur la théorie des discours* del 1966 (per una ricostruzione del contesto in cui Althusser si stava muovendo: cfr. EP 111-6), un programma di ricerca che riprende e articola quanto scritto in *Conjuncture philosophique et recherche marxiste théorique* (cfr. E/2 409-30), dove viene esposta per la prima volta l'idea della filosofia come "lotta di classe nella teoria" e si ribadisce l'esigenza di «produrre una teoria generale dell'ideologia», precisando che

la definizione (*assignation*) d'ideologia è possibile solo grazie alla retrospezione di una conoscenza non ideologica; [...] che il rapporto scienza-ideologia costituisce un campo di variazioni, contrassegnato (*balisé*) da due posizioni limite (quella della scienza da una parte e quella dell'ideologia dall'altra), un campo vettoriale orientato dalla retrospezione da cui parlo; [...] che il campo è esso stesso il momento, in costante trasformazione, di un processo e che è questo processo a definire l'esistenza e la

natura del campo (E/2 424).

La prima nota affronta proprio il problema della psicanalisi, la seconda quello dell'inconscio e la terza l'ipotesi di costruire una teoria dei discorsi all'interno di una divisione tra teoria generale e teorie regionali. Althusser attira l'attenzione su due punti specifici: il posto del soggetto nel discorso, dato che «la categoria di soggetto è assolutamente fondamentale nel discorso ideologico [...]: legata alla verità-garanzia nella struttura centrata e speculare a raddoppiamento», affermazione in cui traspare una consapevolezza molto maggiore, rispetto al testo del 1965 citato più sopra (cfr. T), di cosa sia e di come si produca l'ideologia<sup>49</sup>; ne segue che «non si può parlare di "soggetto dell'inconscio", come invece fa Lacan<sup>50</sup>, né di "soggetto della scienza"» (cfr. EP 117). Come vedremo meglio più avanti, le due affermazioni hanno segno opposto: che non si possa parlare di soggetto dell'inconscio (cosa che invece Lacan fa) significa dire che l'inconscio come l'ideologia non ha soggetto, ma lo produce; negare invece che si debba parlare di soggetto della scienza (cosa invece che Lacan fa) non significa dire che la scienza è ideologia, ma, al contrario, che la scienza non avendo *né producendo come effetto* alcun tipo di soggetto è una conoscenza del tutto diversa dalla filosofia, dall'ideologia e dalla psicanalisi.

La psicanalisi come teoria, distinta dalla pratica psicanalitica della cura, è una «teoria regionale», che «dipende [...] da una teoria generale assente» (cfr. EP 121) e ha come proprio oggetto l'inconscio (cfr. EP 119): dunque un "concreto-di-pensiero" ossia un "oggetto teorico"; il compito di una «teoria dell'inconscio [...] è produrre la conoscenza della possibilità (determinata) degli effetti, dunque degli effetti possibili di questo oggetto nelle sue forme di esistenza reali» (EP 120). Se questa conoscenza vuol essere scientifica, la presenza di una teoria generale è necessaria, perché altrimenti è impossibile definire precisamente il suo oggetto rispetto ad altri (cfr. EP 122). Né Freud (cfr. EP 123-5) né Lacan (cfr. EP 125-8) sono riusciti a produrre questa teoria generale, nonostante gli sforzi: Freud ha tentato di costruirla "raddoppiando" la sua teoria regionale con l'effetto che «i concetti [...], anziché assicurare il legame differenziale tra la sua teoria regionale e le altre teorie regionali, anziché essere dei concetti generali che rendono possibile più teorie regionali tra cui quella della psicanalisi, esprimono piuttosto una pretesa (vuota) alla generalità» (EP 124); Lacan, invece, ha usato la linguistica ma, così facendo, non ha in realtà prodotto una teoria generale rispetto alle due regionali (linguistica e psicanalisi), bensì ha lasciato credere che, secondo i casi, queste possano fungere da teoria generale l'una per l'altra (cfr. EP 126-7).

La teoria generale che manca, secondo Althusser, è «una teoria generale del significato» (EP 130) e, per produrla, «occorrono delle prospettive [vues] epistemologiche generali, cioè una concezione filosofica definita e giusta che abbracci effettivamente una teoria generale in quanto oggetto specifico» (EP 128). Ne segue, che la teoria generale della psicanalisi non può derivare dal confronto tra la teoria regionale della linguistica e la propria, ma attraverso l'articolazione di altre teorie regionali, che consentano «di costruire la teoria regionale del discorso dell'inconscio sia come discorso sia come discorso dell'inconscio» (cfr. EP 129).

Per formulare questa teoria generale bisogna partire dall'oggetto specifico della teoria regionale di cui bisogna costruire la teoria generale: l'inconscio. Althusser lo caratterizza così:

a) «l'inconscio si manifesta, cioè esiste nei suoi effetti»;

b) «questa manifestazione non è quella di un'essenza, i cui effetti sarebbero i fenomeni.

Ciò che esiste sono i meccanismi di un sistema che funziona producendo questi effetti. Questi



meccanismi sono essi stessi determinati. [...] L'inconscio designa precisamente l'oggetto teorico che permette di pensare le formazioni dell'inconscio, cioè sistemi che funzionano secondo meccanismi che producono effetti» (cfr. EP 129-30);

c) «l'inconscio è una struttura (o sistema) che combina elementi determinati, sottomeso a leggi di combinazione determinate, che funzionano secondo meccanismi determinati»;

d) «l'inconscio è una struttura i cui elementi sono dei significanti»;

e) ne segue che «le leggi di combinazione e i meccanismi di funzionamento dell'inconscio dipendono da una teoria generale del significante» (cfr. EP 130). Mi par dunque corretto affermare che la «teoria generale del significante [...], nella misura in cui identifica la funzione-soggetto all'effetto caratteristico del discorso in quanto discorso ideologico, funzione-soggetto di cui un effetto proprio, ancora una volta, sarebbe l'effetto soggetto-dell'-inconscio, rinforza l'ipotesi di una prossimità teorica determinante tra ideologia e ordine simbolico» (Gil-let 2009: 129).

Per arrivare a cogliere questa teoria generale bisogna innanzitutto evidenziare: 1) che differenti forme di discorso hanno in comune «un effetto di soggettività. Ogni discorso ha per correlato necessario un soggetto, che è uno degli effetti, se non l'effetto principale, del suo funzionamento»; 2) che «la teoria della produzione dell'effetto di soggettività dipende dalla teoria del significante»; ossia, 3) che l'effetto-soggetto dipende dal tipo di discorso, i soggetti cioè non sono tutti uguali, non sono lo stesso soggetto:

il *soggetto ideologico* fa parte [o] è presente in persona, nel discorso ideologico, poiché è esso stesso un significante determinato di questo discorso. [...] Il *soggetto* del discorso *scientifico*, in compenso, è assente in persona dal discorso scientifico, nessun significante lo designa (soggetto evanescente che si iscrive sotto un significante solo a condizione di sparire dalla catena nell'istante in cui vi appare, altrimenti la scienza trapassa in ideologia). Il *soggetto* del discorso *estetico* può esser detto presente, nel discorso estetico, per interposte persone (sempre al plurale). Il *soggetto* del discorso *inconscio* occupa una posizione diversa da tutte le precedenti: esso è "rappresentato" nella catena dei significanti da un significante che ne "tiene il posto", che è il suo "luogo-tenente": esso è dunque assente dal discorso dell'inconscio per "luogo-tenenza" (EP 131).

A queste considerazioni bisogna poi aggiungere che «la natura differenziale dell'effetto-soggetto e il posto (posizione) che esso occupa di fronte al discorso che lo produce devono essere rapportati a differenze di struttura individuabili nelle strutture dei discorsi considerati»; in altri termini, è la diversità delle strutture dei vari discorsi che stabilisce la specificità dell'effetto-soggetto prodotto da ciascuno di essi: così

il *discorso ideologico*, in cui l'effetto-soggetto è presente in persona, dunque è significante del discorso, è il significante centrale del discorso, possiede una struttura di centramento speculare: il soggetto indotto è raddoppiato da un soggetto produttore (il soggetto empirico raddoppiato da quello trascendentale, il soggetto-uomo da Dio ecc.). [...] Il *discorso scientifico*, in cui l'effetto-soggetto è assente in persona, non è dunque un significante del discorso, possiede una struttura di decentramento (quella di un sistema di rapporti astratti, i cui elementi sono concetti, nessuno dei quali è "costituente": nel momento in cui un concetto diventa "costituente" si passa dal discorso scientifico a quello ideologico. [...] Il *discorso estetico*, in cui l'effetto-soggetto è presente per interposte persone (per la combinazione di molti significanti) possiede una struttura equivoca di rinvii, in cui ogni presunto "centro" è tale solo per la presenza, cioè per la negazione di tale o talaltro centro, che è col primo nella medesima relazione d'indisposizione. Quando l'opera d'arte possiede un solo centro cade dal discorso estetico a quello ideologico,

quando caccia dal suo campo ogni soggetto cade nel discorso scientifico. [...] Il *discorso inconscio*, in cui l'effetto-soggetto è assente per "luogo-tenenza", ci mostra una falsa struttura di centramento, sostenuta da una struttura di fuga o di "grande apertura" (*béance*) (struttura metonimica?) (cfr. EP 131-2).

Althusser individua così relazioni precise tra «la struttura di questi differenti discorsi e la natura dei significanti» propri di ciascuna di esse:

	<b>significanti</b>	<b>materia</b>
<b>lingua</b>	morfemi	fonemi
<b>scienza</b>	concetti	parole
<b>discorso estetico</b>	i più diversi	parole, suoni, colori ecc.
<b>discorso ideologico</b>	i più diversi	gesti, comportamenti, sentimenti, parole ecc.
<b>inconscio</b>	fantasmi	immaginario

Ogni struttura e il suo specifico effetto-soggetto svolgono allora una funzione diversa (conoscitiva, ideologica, artistica, linguistica) in relazione alla loro articolazione rispetto ad altre strutture (cfr. EP 133). Vediamo dunque qual è, per Althusser, l'articolazione della struttura dell'inconscio:

in ogni formazione sociale, la base richiede la funzione-supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta resta astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica come anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma la struttura (base o sovrastruttura) che definisce queste funzioni se ne infischia di chi debba assumere e eseguire questa funzione e anche di come questa assunzione possa aver luogo: "non vuole saperlo" (come nell'esercito). È l'ideologia che assicura la funzione di designare il soggetto (in generale) che deve svolgere questa funzione e per farlo essa deve *interpellarlo* come soggetto [la "teoria dell'interpellazione" risale dunque al 1966] fornendogli delle ragioni-da-soggetto (*raisons-de-sujet*), affinché assuma questa funzione. L'ideologia interpella l'individuo costituendolo in soggetto (ideologico: dunque del suo discorso) e fornendogli delle ragioni-da-soggetto (interpellato come soggetto) per assumere le funzioni definite come funzioni-*Träger* dalla struttura. Queste ragioni-da-soggetto figurano chiaramente nel suo discorso ideologico che, dunque, è necessariamente calibrato sul soggetto al quale s'indirizza e che comporta, necessariamente il soggetto come significante del discorso: è per questo che il soggetto deve figurare di persona tra i significanti del discorso ideologico. *Affinché l'individuo si costituisca in soggetto interpellato, bisogna che si riconosca come soggetto nel discorso ideologico, bisogna che vi figuri: di qui una prima relazione speculare che fa sì che il soggetto interpellato possa vedersi nel discorso dell'interpellazione.* Ma l'ideologia non è un comandamento [...], questo riconoscimento non è una violenza nuda (la violenza nuda non esiste) né un'ingiunzione pura e semplice, ma un'impresa di convinzione-persuasione: essa, dunque, deve garantirsi da sé di fronte al soggetto che interpella. *La struttura di centramento dell'ideologia è una struttura di garanzia, ma nella forma dell'interpellazione, cioè in una forma tale che contiene nel suo discorso il soggetto che interpella (e che "produce" come effetto).* Di qui il raddoppiamento del soggetto all'interno della struttura dell'ideologia: Dio, sotto le sue differenti forme. "Io sono chi sono" [cfr. anche R 309], il soggetto per eccellenza, che garantisce al soggetto di essere davvero tale e di essere il soggetto al quale il Soggetto indirizza il proprio discorso. [Ipotesi]: *la funzione-soggetto, che è l'effetto proprio del discorso ideologico, richiede a sua volta, prodotto o indotto un effetto proprio, che è l'effetto-inconscio o l'effetto soggetto-dell'inconscio, cioè la struttura propria che permette il discorso dell'inconscio.* Quest'ultima funzione permette alla funzione soggetto di essere assicurata nel misconoscimento (EP 134-5; cors. miei).

Il brano si presterebbe a una serie lunga e complessa di osservazioni. Ne propongo solo alcune, in relazione al tema dell'ideologia e della politica.

La prima è che se "l'ideologia non è un comandamento", ma "impresa di convinzione-persuasione" ciò vuol dire che può anche fallire e che, dunque, nonostante i timori e le critiche di molti, secondo i quali Althusser non lascerebbe margini di azione alla libertà umana, anzi ne negherebbe di fatto l'esistenza a favore di una determinazione totale dell'individuo da parte della struttura (una sorta di iperfunzionalismo; cfr., tra i molti, Kolakowski 1971; Ricoeur 1975-86: 136; Sumner 1979; Bourdieu in Bourdieu-Chamboredon-Passeron 1968-88; Collier 1989; Eagleton 1991: 190-3; Honneth in AA.VV. 1994), non ci sono gabbie né costrizioni, ma tentativi di applicare la forza da parte di qualcuno su qualcun altro, tentativi che possono anche non sortire l'effetto voluto o ai quali ci si può opporre. L'ideologia è un campo di forze nel quale ogni classe combatte la propria battaglia con le armi che ha a disposizione: non ci sono destini, ma esiti. L'ideologia è solo una forma di violenza e della sua necessità.

La seconda è che l'interpellazione funziona perché chiama chi è già presente nel discorso come soggetto del discorso stesso: l'ideologia dà un ruolo a qualcuno per come costui è già ossia per come si immagina di essere o per come immagina la propria identità. L'ideologia chiama per nome (garantito da dio-padre), mobilita le *persone* così come sono senza chieder loro cambiamenti: essa dà la garanzia che si può avere un ruolo restando quello che si è (perché si è quello che si è), chiusi nella propria (supposta o immaginaria) identità. L'ideologia necessita per questo di *persone* (maschere) o soggetti (e qui Althusser non si pone nemmeno il problema che anche gli "individui" sono già soggetti – il soggetto proprio della modernità – e usa il termine in modo acritico e astorico).

La terza, infine, è che questo brano segna uno spostamento nella topica (teoria generale-teoria regionale) con cui Althusser aveva provato a pensare l'ideologia: se nella prima versione era l'inconscio la teoria generale che spiegava l'ideologia, ora è questa la teoria generale che spiega quello (teoria regionale), col risultato che l'Altro non è l'origine dell'ideologia, ma il suo effetto. L'impatto politico è forte: il Grande Altro (la Società, lo Stato, Dio e così via) è un effetto ideologico. Il "cambio di terreno" (e non solo il "rovesciamento" – cfr. Gillot 2009: 91 – che farebbe ancora pensare a dialettiche idealistiche) tra la prima e la seconda versione dell'ideologia (1. l'ideologia è un prodotto dell'inconscio; 2. l'inconscio è un prodotto dell'ideologia) è dato dal fatto che nella prima versione rimangono residui di "alienazione" che Althusser vuole eliminare, perché essa, come la "reificazione" lukácsiana «presuppone un'"essenza umana" che subisce un processo di estraniamento» (cfr. Eagleton 1991: 181): il misconoscimento, infatti, implica un riconoscimento vero (corretto) e, dunque, un processo di alienazione dell'essenza; inoltre, «quando si cambiano le domande non si può più parlare, propriamente, di rovesciamento» (PM 69 n. 36). Sono questi gli anni in cui, come vedremo, Althusser elabora anche il definitivo distacco della scienza e dell'ideologia e il conseguente nuovo ruolo della filosofia, non più "teoria della pratica teorica", ma "presa di partito in filosofia". Come aveva ben capito Hyppolite (cfr. 1968: 363; punto ribadito da Balibar 1977-90: 88), l'ideologia «non è dello stesso ordine» della scienza e, dunque, non va contrapposta alla verità come una mistificazione, per quanto questo punto fosse già chiaro ad Althusser dai primi anni Sessanta, quando scrive che

la posizione di Marx, tutta la sua critica dell'ideologia, implica [...] che, nel suo senso specifico, la scienza (che apprende la realtà) costituisca una rottura con l'ideologia, si stabilisca su un altro terreno,

si costituisca a partire da nuove domande, ponga questioni diverse, rispetto a quelle dell'ideologia, a proposito della realtà ossia che definisca il proprio oggetto in un modo differente da quello dell'ideologia. Così, la scienza non può essere considerata, per nessun motivo, la verità dell'ideologia in senso hegeliano. Se si vuol trovare a Marx un'ascendenza filosofica sotto questo aspetto, è a Spinoza, piuttosto che a Hegel, che bisogna guardare. Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) presupponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non ne è la verità (PM 75 n. 40; il primo genere di conoscenza corrisponde all'ideologia: cfr. SM 220).

La scienza non è il riscatto dall'alienazione insita nell'ideologia (di cui l'alienazione è un prodotto tipico), perché non è la conoscenza di un'essenza inespressa, oppressa o rimossa, ma quella del modo di produzione del proprio oggetto. Nella scienza, come caso limite, non ci sono effetti di riconoscimento-misconoscimento, che invece si sono solo nell'ideologia (come caso limite), perché solo l'ideologia, basandosi sul vissuto preso per vero, può elaborare la categoria di alienazione come estraniamento da un Sé ritenuto reale, intero e autentico, cioè Vero, o un'antropologia costruita su un'ideale essenza dell'Uomo. Trappola in cui cadde anche Lacan reintroducendo il concetto di soggetto, che forse, peraltro, non aveva mai abbandonato<sup>51</sup>.

La filosofia allora non si posiziona più solo a livello di teoria, ma esplicita la sua funzione politica perché, posizionandosi nel vuoto che divide scienza e ideologia, mira a custodirlo per evitare che l'ideologia vi si intrufoli cercando di riempire i vuoti che costituiscono ogni scienza. La filosofia della contingenza, infatti, è anche una filosofia della necessaria incomplettezza di ogni struttura (scientifica, sociale, economica e di ogni altro genere), nonostante la sua parvenza monolitica e intangibile.

#### 4. Il rilascio dell'identità

Una prima conseguenza di quest'ipotesi è la rettifica della nozione stessa di inconscio (già preannunciata in E/2 440, preludio al distanziamento da Lacan), che richiede però un approfondimento della nozione di interpellazione:

il discorso ideologico ([...] il discorso della vita quotidiana, come Freud ha ben notato, [...] il discorso del "vissuto" e il discorso nel quale il sogno viene raccontato) [...] induce un effetto-soggetto ideologico (come ogni discorso induce un effetto-soggetto proprio) nella misura in cui il discorso ideologico interPELLA gli individui e si indirizza loro per preporli ad assumere le funzioni di *Träger* richieste dai differenti livelli della struttura sociale. [...] La forma nella quale il discorso ideologico interPELLA gli individui è una forma tale che permette al soggetto interPELLATO di riconoscersi e di riconoscere il suo posto nel discorso, garantendogli, nel medesimo tempo, che è proprio lui a essere interPELLATO e a esserlo da qualcuno, un altro Soggetto [...], che è il centro da cui emana ogni interPELLAZIONE, il centro di ogni garanzia e, al contempo, il Giudice di ogni risposta. L'interPELLAZIONE del discorso ideologico è tale che è destinata ad assicurare il reclutamento in ragione della garanzia che essa dà ai reclutati. Reclutando i soggetti ideologici, il discorso ideologico li costituisce come soggetti ideologici nel momento stesso in cui li recluta. Esso perciò produce come soggetti, costituisce in soggetti, i soggetti che recluta, con un solo e medesimo atto. La circolarità [eternità] della struttura ideologica, il suo centramento speculare, sono il riflesso della duplicità (nei suoi sensi del termine) di questo atto. Nell'ideologia tutte le questioni sono regolate in anticipo, per essenza, poiché il discorso ideologico interPELLA-costituisce i soggetti della sua interPELLAZIONE fornendo loro in anticipo la risposta, tutte le risposte, alle questioni finte che contengono la sua interPELLAZIONE. Le domande sono perciò, qui, finte domande e sono solo il riflesso speculare delle risposte che preesistono alle domande. Il discorso ideologico non ha senso che come interPELLAZIONE; non pone la questione: ci sono dei soggetti per assicurare la funzioni di *Träger*? In questo modo rischie-

rebbe di non ricevere risposta. Esso parte dalla questione risolta, cioè dalla risposta che non è la risposta a una domanda, perché la domanda non è per nulla di competenza del discorso ideologico. Esso "parte", per così dire, dal presupposto che esistano dei soggetti, anzi, fa esistere questi soggetti e consente solo un'operazione [...]: garantisce l'esistenza dei soggetti costituiti da un Soggetto che li interPELLa e che, al contempo, li convoca a giudizio. Non s'interPELLa mai altro che un "soggetto presunto esistente" a cui si forniscono documenti d'identità per provargli che è proprio lui il soggetto interPELLato. L'ideologia funziona proprio come la polizia: interPELLa e fornisce-domanda i documenti d'identità all'interPELLato, senza fornire i propri, perché si presenta in uniforme da Soggetto, che è la sua identità (EP 136-8).

L'ideologia è la fabbrica delle identità, che poi verranno sfruttate. Prima si dà un'identità agli individui, facendoli diventare soggetti, responsabili del loro nome (nel senso che al loro nome devono rispondere), come fanno i genitori dando un nome proprio a un neonato e come fa lo Stato dando la carta d'identità al cittadino, e poi si utilizza quel nome per chiamarli a svolgere le funzioni che i datori del nome esigono in cambio della garanzia dell'identità legata a quel nome:

la struttura richiede dei *Träger*: il discorso ideologico glieli recluta interPELLando gli individui in soggetti affinché assumano le funzioni di *Träger*. La richiesta della struttura è in bianco, astratta, anonima: non vuole sapere *chi* assumerà le funzioni di *Träger*. Il discorso ideologico fornisce i "chi" [cioè] dei chi-soggetti (ossia dei "chi" ai quali essa fornisce la garanzia che essi sono i soggetti dell'interPELLazione [chiamati] ad assumere le funzioni di *Träger*). [...] Esso è dunque personale, "concreto", non è in bianco, ma, come dice apertamente l'ideologia dell'industria "di massa", "personalizzato" (cfr. EP 138-9 e n. 2).

La struttura sociale richiede vengano svolte delle funzioni e cerca qualcuno che lo faccia (ovviamente riconoscere che nella società vi siano delle funzioni da svolgere non significa affermare che esistono solo quelle e, dunque, non significa abbracciare una posizione ingenuamente funzionalista): chi è disposto a farlo è già soggetto, ma viene confermato tale nel momento in cui, rispondendo all'interPELLazione proveniente dalla struttura stessa (e/o da chi la gestisce ossia si preoccupa di farla funzionare davvero: imprenditori, politici, burocrati, insegnanti, genitori ecc.) è dichiarato tale e garantito nella sua identità di *Träger*. In altri termini, chi viene (e si sente) interPELLato come soggetto è già soggetto, possiede già l'identità (immaginaria, cioè inconscia) che gli consente di riconoscersi nell'appello dell'ideologia. Ne segue che l'ideologia chiama solo coloro che sono già predisposti all'appello, perché hanno già introiettato l'identità su cui si fonda la chiamata (seguendo l'esempio poliziesco: devo davvero convincermi di essere colui che figura nel documento d'identità per sentirmi chiamato quando la polizia fa il mio nome, cioè devo aver accettato che la mia identità è proprio quella e che mi è rilasciata dall'autorità, dalla Legge). L'ideologia chiama a raccolta facendo leva su ruoli già assegnati e già accettati dagli interPELLati (patrioti, funzionari, consumatori, genitori, rivoluzionari e così via), ragion per cui essa chiama a svolgere un ruolo compatibile, se non addirittura coincidente, con l'identità (immaginaria) assunta da ognuno. Così facendo, conferma quell'identità e, dunque, l'ideologia soggiacente che la produce. Il razzismo, ad es., è possibile perché c'è già un soggetto razzista che qualcuno (pochi o molti) ha introiettato e che risponde all'appello quando chiamato (cfr. van Dijk 2003: 68-72).

Ne segue che «*l'interPELLazione in soggetti ideologici degli individui umani produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio, che permette a essi di assumere la funzione di soggetti ideologici*» (EP 139; cors. mio) mascherandosi dietro l'appello di un Altro e scaricando co-

si la responsabilità del proprio comportamento sul "desiderio dell'Altro". L'interpellazione, infatti, implica la presenza (per quanto invisibile) di un Soggetto (l'inconscio) che chiama: se siamo chiamati (e lo siamo, perché *sentiamo* il nostro nome) allora c'è Soggetto. È la coscienza del nostro nome (identità) che ci fa immaginare, attraverso l'ideologia, l'esistenza di un Soggetto che ci chiama e che ipostatizziamo nella figura dell'inconscio. L'effetto-inconscio è un prodotto dell'interpellazione, anche se non è la genesi o la filiazione che interessano ad Althusser, ma il modo in cui la struttura dell'inconscio si articola su quella dell'ideologico: «il discorso dell'inconscio produce un "soggetto" che è "rimosso" dal discorso di cui è il soggetto, che vi figura per "luogo-tenenza" (un significante ve lo rappresenta, in senso lacaniano). [...] L'esistenza di questo discorso dell'inconscio e del soggetto specifico che induce è indispensabile perché funzioni il sistema per il quale l'individuo assume il suo "ruolo" di soggetto ideologico interpellato in soggetto ideologico dal discorso ideologico» (EP 139-40).

L'interpellazione, possibile grazie all'introiezione del discorso/desiderio dell'Altro, all'ipostatizzazione della rappresentazione della struttura in Struttura (Soggetto), cioè all'ideologia, produce l'inconscio, il cui discorso garantisce all'ideologia che vi siano soggetti disponibili ad assolvere le funzioni che essa richiede. L'ideologia e l'inconscio tendono manifestamente a essere l'uno l'effetto dell'altro. Inutile ribadire che questo dispositivo può anche fallire: esso è necessario nella sua struttura, la quale però non è esente da incontri contingenti che ne possono minare il funzionamento o comunque produrre disfunzioni: se, infatti,

si dice [...] che il soggetto interpellato dal discorso ideologico "produce" un effetto che è l'effetto-inconscio, questa produzione non avrà il senso di una genesi, ma il senso di un'articolazione differenziale. Allo stesso modo se si dice [...] che l'inconscio "è indispensabile perché il soggetto ideologico funzioni", non si ricadrà nel funzionalismo, poiché il funzionalismo fallisce di fronte alla semplice constatazione che l'inconscio è "incaricato" (non nel senso di una "missione", ma nel senso della surdeterminazione, "surcaricato") di parecchie funzioni (cfr. EP 140).

L'aspetto fondamentale, comunque, è «che l'inconscio è un meccanismo che "funziona" massicciamente a ideologico (nel senso in cui si dice che un motore "funziona a benzina")» (EP 141). Ogni soggetto funziona a ideologia e si libera dall'ideologia, per quanto mai definitivamente, solo desoggettivandosi ossia ingaggiando una lotta (necessariamente di classe) contro la propria ideologia. Lotta che non significa posizionarsi al livello della scienza, ma nel vuoto che caratterizza ogni struttura: questo è il compito della filosofia, che non fa del vuoto il proprio contenuto (nessun nichilismo), perché si installa dove la scienza si mantiene aperta su se stessa e dove l'ideologia, al contrario, può provare a inserirsi per provare a persuadere a chiudere ogni ricerca: «il grande Altro, che parla nel discorso dell'inconscio, non sarebbe allora il soggetto del discorso dell'ideologico, Dio, il Soggetto ecc., ma il discorso dell'ideologico stesso instaurato in soggetto dal discorso dell'inconscio e instaurato sotto la forma specifica di soggetto del discorso dell'inconscio, cioè come effetto di questo discorso» (EP 145).

La rottura teorica con Lacan sembra consumata: l'infatuazione o la speranza althusseriana di poter stabilire un'«alleanza» con Lacan (cfr. Roudinesco 1993: 325-6, 328-9) durò solo tre anni, dal 1963 al 1966. La psicanalisi è un discorso ideologico e quella di Lacan è tutt'al più una filosofia e non una scienza. Posizione che inizia a prendere corpo nel prosieguo delle *Trois notes*, dove Althusser torna al proposito iniziale di costruire la definizione di una teoria gene-

rale (TG) della teoria regionale (TR) che è la psicanalisi: «la TG da cui dipende la TR della psicanalisi è la TG del significante», che però non è la linguistica, perché «la *langue* [è] un oggetto teorico i cui elementi sono sì dei significanti, ma questi significanti» sono sia morfemi sia fonemi; ne segue che «la [...] linguistica è [...] una TR della TG del significante [e] che la linguistica non può essere la TG della TR analitica». Ma questo non è sufficiente, perché «nella misura in cui il discorso dell'inconscio è un discorso specifico, che possiede significanti propri e struttura propria (con effetto-soggetto specifico), questa specificità [...] non dipende solo dalla TG del significante, [ma anche] dalla TG che permette di pensare l'esistenza e l'articolazione tra loro dei differenti tipi di discorso [...]: la TG del materialismo storico», la quale, a sua volta, «determina la prima [quella del significante] permettendo di qualificare il discorso dell'inconscio come discorso dell'inconscio, che può essere conosciuto come tale [...] solo per mezzo della sua articolazione sul discorso ideologico, il cui concetto dipende dalla TG del materialismo storico» (cfr. EP 148-9). La psicanalisi freudiana e lacaniana va completata, previa trasformazione, alla luce del materialismo storico ossia alla luce del concetto di ideologia che esso produce e alla conseguente divisione tra esso e la scienza.

Credo cominci a emergere con sufficiente chiarezza la differenza tra la prima concezione althusseriana del rapporto tra ideologia e inconscio (tracciata nel cap. 1) e la seconda, esposta nei paragrafi precedenti di questo cap. 2. Se nella prima versione l'ideologia si configurava come l'effetto della coscienza (in realtà dell'inconscio) che ipostatizzava l'Altro e, dunque, dipendeva dall'inconscio stesso e dalla sua teoria, nella seconda si attua invece uno spostamento: non solo la psicanalisi non è più la TG su cui si può costruire la TR dell'ideologia, ma la psicanalisi e la linguistica vengono declassate a TR, mentre la TG dell'articolazione tra inconscio e ideologia è data dalla surdeterminazione che l'ideologia opera, grazie al materialismo storico, sulla teoria dei significanti (morfemi, unità di senso: cfr. Saussure 1906-11: 458 nn. 207 e 210), che Althusser però non produce. In essa, comunque, sarebbe l'inconscio il prodotto dell'ideologia e non viceversa: è l'ideologia che, producendo l'eccedenza come ipostatizzazione dell'Altro, produce l'inconscio quale effetto dell'introyezione di questo Altro. Da qui la possibilità e il funzionamento dell'interpellazione.

### **5. Lo specchio di Feuerbach e altri passaggi**

A) Un primo passaggio per capire come, da questi primi tentativi di approfondire la concezione dell'ideologia come inconscio (e poi di un tipo specifico di inconscio), Althusser approdi alla teoria dell'interpellazione (di cui parlerò meglio nel prossimo § 6) è la parte su Feuerbach del corso sull'*Ideologia tedesca* tenuto nel 1967 (cfr. E/2 179-261), di cui prenderò in esame solo quanto ritengo rilevante per l'argomento in esame. Feuerbach (ripreso dal giovane Marx e da tutto l'umanismo marxista) fornisce infatti, pur senza rendersene conto, due spunti interessanti, legati al modo in cui l'ideologia funziona, restando però intrappolato in essa. L'ideologia è: a) rispecchiamento o "raddoppiamento"; b) "soddisfazione del desiderio".

a) Nel primo caso, la relazione speculare posta da Feuerbach tra soggetto e oggetto – l'oggetto è lo specchio del soggetto (es. dio dell'uomo) – ha una direzione precisa (dal soggetto all'oggetto), per quanto concerne la "genesì" dell'oggetto, ma è biunivoca o «reversibile» nel momento in cui viene posta. Ne segue, che in ambito conoscitivo anche il soggetto è lo specchio dell'oggetto, ragion per cui «si è sempre nell'essenza del soggetto, non se ne esce mai» (cfr.

E/2 220). Se, dunque, l'oggetto è la religione, ma lo stesso si potrebbe dire se fosse la politica o l'economia (considerati come indicatori esclusivi dell'essenza umana), si tratta di "leggere", cioè di svelare, nell'oggetto l'essenza umana, non diversa da quella del soggetto. Questo equivale a considerare l'oggetto come un «discorso» e porta Althusser a dire che in questo modo «l'ideologico esiste sottoforma di discorso». Così, «la conoscenza non è ricerca e produzione, cioè lavoro di trasformazione teorica», ma «il metodo correlativo allo svelamento e al riconoscimento (*aveu*) [ossia] è un discorso che rettifica, svelando il suo vero senso, un discorso precedente» (cfr. E/2 222-3). L'ideologia, insomma, è la produzione di discorsi in cui l'essenza umana viene oggettivata (illusoriamente) 'fuori' dell'umano e che per essere eliminata richiede lo svelamento del soggetto che ipostatizza. La concezione dell'ideologia come genesi fa così ricadere la filosofia, come negli esempi dell'eucaristia e del battesimo, nell'empirismo quale spiegazione del misticismo (la prima rinvia al bisogno di bere e mangiare, il secondo al valore dell'acqua per l'uomo). Per uscire da tale vicolo cieco necessitano sia «la critica radicale dell'ideologia della genesi» sia l'elaborazione di «una teoria non genetica del sorgere storico» (E/2 226). Ciò che Feuerbach e il giovane Marx credono rappresenti l'uscita dall'ideologia è, in realtà, il modo stesso in cui l'ideologia funziona, modo rinvenibile anche nella teoria leniniana del "riflesso". Althusser ne elenca alcune caratteristiche: i) la struttura di ogni ideologia è quella della specularità soggetto-oggetto, che è una relazione interna a essa e nulla dice del rapporto tra l'ideologia e le sue condizioni d'esistenza; ii) pur essendo "speculare" ogni ideologia è «centrata sul soggetto ossia sull'essenza»; iii) proprio questo "centramento" ha un «effetto strutturale» che è il «raddoppiamento»: esso consiste nel fatto che «l'oggetto, che è l'oggetto del soggetto, è anche inevitabilmente il soggetto del soggetto. [...] In quanto l'oggetto del soggetto-uomo è Dio, Esso è il Soggetto supremo» (cfr. E/2 228-9); per questo il "rovesciamento" dialettico non produce alcun effetto di uscita dalla struttura dell'ideologia; iv) questo raddoppiamento produce un ulteriore effetto: un «rapporto di subordinazione assoluta del primo soggetto al Secondo Soggetto. Il primo soggetto diventa responsabile (*comptable*) davanti al Secondo Soggetto, il primo soggetto è un soggetto sottomesso al Secondo Soggetto, che è il Sovrano e il Giudice. Il rapporto speculare diventa un rapporto di contabilità morale, cioè di responsabilità. In compenso, il Secondo Soggetto funge da garanzia al primo. La coppia sottomissione/garanzia (formula del tutto provvisoria) appare fondamentale nella struttura di ogni ideologia» (E/2 230).

Siamo di fronte all'applicazione di uno dei teoremi del pensiero althusseriano, secondo il quale la relazione o la *combinazione* (di cui parlerò più diffusamente nel cap. 3) modifica i relati, cioè gli elementi primi (nel senso banale che esistono prima e non primi in senso ontologico) della relazione stessa. In riferimento al punto (iv), Althusser infatti scrive: «se quest'ultima determinazione della struttura dell'ideologia è vera ne risulta che il rovesciamento interno, che si opera per effetto della relazione speculare, modifica fundamentalmente il rapporto tra i primi termini: non è il primo soggetto, soggetto dell'oggetto, che è il vero centro, ma il Secondo Soggetto, che è il centro reale» (E/2 230). Il primo soggetto (es. l'uomo), che crede in un primo momento di essere colui che pone il proprio oggetto (Dio), diventa soggetto sottomesso a questo stesso oggetto (Dio), da cui dipende e che, dunque, si è rivelato come il suo vero soggetto, cioè Soggetto supremo o Secondo soggetto: il primo soggetto è diventato, per effetto della relazione, soggetto sottomesso e per questo garantito, mentre l'oggetto è diventato il vero Soggetto, protettore e garante. Non c'è semplice cambio di posto (come in struttura a



chiasmo, dove il soggetto primo diventerebbe oggetto e l'oggetto diventerebbe soggetto), ma un cambio di posto che produce una relazione del tutto nuova: il soggetto primo diventa un non-soggetto (nel senso dell'attività) o soggetto passivo (sottomesso-garantito), mentre l'oggetto diventa il vero Soggetto: «ciò significa che la relazione speculare è asimmetrica, disuguale, e che il suo vero fondamento è la disuguaglianza speculare» (E/2 230-1), come prevede lo schema della surdeterminazione.

Il "vissuto", di cui si è parlato più sopra, porta a individuare un soggetto e un oggetto come sua struttura senza accorgersi che tale polarità è già inclusa nell'idea di "vissuto" ossia nell'ideologia che utilizziamo sia per dichiararlo tale sia per interpretarlo. L'ideologia ha (ovvero ritiene di avere) sempre un unico centro fisso (di imputabilità): il soggetto (l'uomo) oppure il Soggetto (Dio, l'eterno ecc.), che sono comunque, in entrambi i casi, degli effetti ideologici, i quali, anche se a prima vista possono sembrare la conseguenza di una struttura ideologica (soggetto-oggetto), frutto della sua applicazione al "vissuto"<sup>52</sup>, che ne sarebbe il rispecchiamento, ne sono in realtà l'effetto: «dobbiamo dunque [...] dire: la relazione speculare non è la causa degli effetti di raddoppiamento e di sottomissione/garanzia, ma, al contrario, è la struttura speculare che è l'effetto di un'assenza specifica che si manifesta, nel campo stesso dell'ideologico, nel sintomo di raddoppiamento del soggetto e della coppia sottomissione/garanzia. [...] Questa presenza è quella della funzione di riconoscimento-misconoscimento dell'ideologia, funzione che riguarda ciò che è misconosciuto nella forma della relazione speculare del riconoscimento: ossia, in ultima istanza, la struttura complessa del tutto sociale e la sua struttura di classe» (E/2 232). Credo sia evidente che la struttura di riconoscimento-misconoscimento di cui sta parlando Althusser non è più quella di Lacan e il riferimento alla lotta di classe ne è il marchio. Detto in breve, la struttura speculare soggetto-oggetto è il frutto del misconoscimento della funzione attiva e produttiva della struttura sociale e della sua struttura di classe: la necessità di individuare un soggetto viene dal fatto di non riconoscere come vero soggetto, per quanto paradossale, il "tutto sociale" e la sua divisione in classi.

L'esempio dello strutturalismo<sup>53</sup> è indicativo di quanto detto (cfr. E/2 233-7), perché il misconoscimento della produttività della struttura sociale di classe produce una filosofia, quella strutturalista che, nella sua declinazione emblematica (Lévi-Strauss), non solo nasce come effetto del misconoscimento stesso, ma anche per coprirlo. Di fatto, per Althusser, lo strutturalismo «non si distingue dall'ermeneutica (ed è per questo che Lévi-Strauss e Ricoeur s'intendono molto bene)» perché, «nel suo fondo ogni ermeneutica è religiosa» (E/2 233), dato che postula necessariamente l'esistenza di un soggetto – ma bisognerebbe scrivere S/s-oggetto (cfr. Larrain 1979: 159) – e «la "filosofia" del "soggetto" nasconde sempre un dio da qualche parte» (Dionigi 1973: 59). Potremmo dire che la filosofia del S/s-oggetto nasce a fronte del misconoscimento della rilevanza produttiva della struttura sociale di classe e per mascherare questo stesso misconoscimento attraverso la simulazione di un "soggetto": non è un caso, scrive Althusser, che «in Lévi-Strauss non si trovi, da nessuna parte, una teoria delle differenti istanze della complessità sociale» (E/2 234). Il vuoto lasciato dal misconoscimento viene riempito da un falso soggetto, da cui si origina un Soggetto ancora più falso, che dovrebbe spiegare il reale al posto della struttura sociale di classe.

È qui che un elemento tipico anche dello strutturalismo trova applicazione: l'inconscio, «ciò che è detto senza esser detto, il non-detto non esterno al detto, ma immanente al

detto». Ed è la nozione di inconscio che consente di affermare che è «la conoscenza a poter essere ricavata, di diritto, dal non-detto del detto, dal non-pensato del pensato» e, dunque, che «l'inconscio è l'affermazione [...] che la conoscenza dell'ideologico è immanente all'ideologia: [...] tesi fondamentale di ogni ermeneutica» (E/2 235). Contrariamente alla conoscenza scientifica che rompe con l'ideologico per poterlo conoscere, l'ermeneutica sostiene semplicemente la continua reinterpretazione dell'ideologia ad opera dell'ideologia stessa all'interno di un "circolo ermeneutico" da cui è impossibile uscire, perché è impossibile uscire dall'inconscio stesso. Per l'ermeneutica, infatti, non c'è scienza dell'inconscio e, dunque, non c'è psicanalisi; al contrario, essa tratta «l'inconscio come il senso immanente al senso, il non-detto del detto, come il discorso latente contenuto nel discorso esplicito, come il discorso latente *del* discorso esplicito» senza accorgersi che invece, per Freud, «l'inconscio è altra cosa dagli effetti di senso della coscienza, [perché è] gli effetti di un altro meccanismo, irriducibile al campo di ogni ermeneutica possibile, [è] un altro discorso». Come le ragioni dei sintomi vanno cercate al di fuori di essi, così l'inconscio va cercato fuori dalla coscienza, e non nel suo fondo né nei suoi effetti non voluti, ossia al di fuori di ogni «ermeneutica esistenzialistica o strutturalistica», come appunto tentano di fare, seppur per vie diverse, il marxismo e Lacan (cfr. E/2 236-7).

b) Nel secondo caso, molto meno sviluppato purtroppo (anche perché più volte menzionato nel corso dei suoi scritti precedenti, ma mai analizzato), Althusser parla della concezione ideologica dell'ideologia in quanto spontaneismo (cfr. E/2 237-9), che può esser visto anche come una conseguenza di quanto detto nel punto (a).

A questo punto, bisogna riprendere *La querelle de l'humanisme* lasciato precedentemente in sospenso (cfr. cap. 1, § 5), perché solo in riferimento a quanto appena detto su Feuerbach è possibile comprendere appieno la «teoria dell'ideologia» che, secondo Althusser, Marx e Engels tracciano nell'*Ideologia tedesca*, dove la descrivono come

effetto dell'alienazione (della divisione del lavoro intellettuale separato dal lavoro manuale). L'ideologia, letteralmente, non è nulla, essa è il riflesso vuoto (e invertito: la camera oscura) e esatto di ciò che accade nella realtà. Inversione di senso, ancora una volta, con questo piccolo supplemento: questo senso è del tutto superfluo. Prima della divisione del lavoro (manuale e intellettuale) non c'era ideologia. Nel comunismo non ci sarà più (fine dell'alienazione, dunque fine dell'ideologia e di tutte le "frottole") (E/2 499).

In questo modo però, si è «ancora all'interno dell'eredità di Feuerbach» (E/2 500), come spero sia chiaro da quanto detto sin qui. Althusser non può certo esser soddisfatto di questa teoria, benché prodotta da Marx e Engels, i padri dei quali si è spesso fatto scudo per dare a intendere che la sua lettura del marxismo non fosse poi così innovativa, ma si trovasse, per quanto *in nuce*, già tutta nei loro scritti e fosse stata perciò da loro stessi autorizzata.

B) Un secondo momento che mostra il transito progressivo di Althusser dalla prima alla seconda concezione dell'ideologia è *Philosophie et philosophie spontanée des savants* del 1967 (il testo francese completo è dato dalla somma di PhS e di E/2 267-310; che esso sia un passaggio è evidenziato dal fatto che Althusser lo pubblica ben sette anni dopo, nel 1974, e che a quel punto lo definisce «datato»: PhS 8; su questo testo molto complesso, che qui analizzo solo limitatamente a quanto ritengo indispensabile, si vedano almeno: Macherey 2008 e Balibar, Castelli Gattinara, Turchetto, in AA.VV. 2009b: 15-27, 125-42, 169-81).

Qui, la nozione di ideologia come inconscio è applicata agli scienziati e, soprattutto, al modo che hanno di rappresentarsi la loro pratica. A partire dalla definizione di «proposizione ideologica, [...] una proposizione che, essendo il sintomo di una realtà differente da quella a cui mira, è una proposizione falsa in quanto verte sull'oggetto a cui mira» (PhS 20-1), Althusser evidenzia due aspetti: il primo è che la sua concezione non è del tutto estranea a quella marxiano-engelsiana del 1845, per cui l'ideologia è *anche* "falsa coscienza" ossia modo di produzione di falso sapere: la differenza sta nel fatto che per Marx e Engels il "falso sapere" dell'ideologia è un falso sapere assoluto (così come il vero sapere è tale solo se assoluto), mentre per Althusser il falso sapere è sempre relativo e, dunque, superabile, anzi, vera molla dialettica verso una conoscenza più vera (seppur senza automatismi); il secondo è che la causa di questo fenomeno ha sede nel fatto che l'ideologia non si occupa del suo essere "sintomo" di qualcos'altro (l'inconscio) – altrimenti non sarebbe ideologia – ma dell'oggetto che crede di rappresentare ossia del proprio "vissuto" eletto a oggetto presunto vero del proprio sapere (cfr. anche PhS 30). Sempre più sensibile alla lezione di Lenin sullo spontaneismo nefasto delle masse, Althusser identifica, infatti, subito dopo, questo "vissuto", cioè «la rappresentazione che gli scienziati si fanno della loro pratica e dei loro rapporti con essa», con la rappresentazione che costituisce la loro «ideologia spontanea»; ideologia che «fa tutt'uno con la pratica scientifica» e che, dunque, non può essere definitivamente scorporata da essa, anche se il suo essere "ostacolo epistemologico" può venir superato nelle forme specifiche, cioè storiche, in cui di volta in volta si presenta (cfr. PhS 34-5). L'«ideologico» è costituito dal trasferimento improprio di «montaggi di nozioni-rappresentazioni-immagini all'interno di comportamenti-condotte-attitudini-gesti»: montaggi [che] funzionano come insieme di «norme pratiche che governano l'attitudine e la presa di posizione concreta degli uomini riguardo a oggetti reali e a problemi reali della loro esistenza sociale e individuale, e della loro storia». L'ideologia, dunque, fa sempre riferimento all'uso pratico di strumenti che si riferiscono «a una realtà sociale esterna e estranea alla pratica scientifica» (cfr. PhS 26-7).

Si può allora dire che ogni pratica conoscitiva, scientifica o meno, possiede la propria ideologia e che, dunque, ogni essere vivente possiede tante ideologie quante sono le pratiche in cui è coinvolto: per marcare la distanza con Lacan si potrebbe dire che non esiste un Altro, ma solo tanti "altri". La stessa idea di «cultura», identificata da Althusser con «l'ideologia dell'*élite* e/o di massa di una data società», è sempre una «cultura di secondo grado, che "coltiva", nelle intenzioni di un numero ora ristretto ora più ampio di individui di una società e in merito a oggetti privilegiati (le belle lettere, le arti, la logica, la filosofia ecc.), l'arte di rapportarsi a questi oggetti come mezzo pratico per inculcare negli individui norme definite di condotta pratica» (PhS 41). La cultura è una modalità di indottrinamento, «un'impresa di carattere egemonico», attraverso la quale le classi dominanti cercano di estorcere il consenso alle classi dominate sia insegnando la loro cultura nelle scuole sia mostrando, attraverso di essa, quale sia il rapporto corretto da tenere nei confronti dello Stato e delle sue istituzioni. Anche se non compare testualmente, è possibile leggere in queste righe un primo riferimento agli *Apparati ideologici di Stato*, come poi li chiamerà nel 1969-70 (si veda il successivo § 7), quali «strumenti ideologici dell'egemonia della classe dominante che sono tutti raggruppati attorno allo Stato, di cui la classe dominante detiene il potere» (cfr. PhS 42; tesi marxiana classica evocata spesso da ora in poi). Accanto a queste affermazioni, però, non va dimenticato che: 1) «l'ideologia dominante

[...] non è solo un'ideologia prodotta dalla classe dominante per il consumo (*consommation*) delle classi dominate [e, dunque, per dominarle]: essa è, al contempo, l'ideologia della classe dominante stessa. [...] L'ideologia che serve a dominare le coscienze della classe dominata, serve, al contempo, alla classe dominante, per organizzare i comportamenti, i riflessi e finanche le riflessioni (cosce o inconscie) dei propri membri: essa le serve organicamente a cementare la propria unità di classe, a comportarsi come classe dominante, a accettarsi come classe dominante [dandosi giustificazioni morali, politiche ecc.], a pensarsi [...] come classe dominante». L'ideologia, dunque è «necessaria» (cfr. TH 11-4), per quanto contingente nel suo inizio, ma non solo: essa, in quanto strumento che la classe dominante usa per dominarsi, è anche, di fatto, l'ideologia della classe dominata.

Non solo le lettere, ma anche le scienze, sono veicolo dell'ideologia culturale della classe dominante attraverso il lavoro di intellettuali e scienziati. Non solo la cultura trasmette dei contenuti, ma anche «un sapere-come-comportarsi-davanti-a-questo-sapere» e, dunque, «induce un atteggiamento politico davanti all'oggetto del sapere, al sapere come oggetto e al suo posto nella società». L'ideologia comincia così ad assumere un profilo più apertamente politico. Sarà l'effetto del Maggio, fatto sta che l'implicito contenuto nell'idea di inconscio come "vissuto" comincia a essere esplicitato, seppur approssimativamente, attraverso una metafora secondo la quale gli intellettuali «sono nella cultura come pesci nell'acqua: ma i pesci non vedono l'acqua nella quale nuotano» e, dunque, «la loro pratica [...] produce spontaneamente un'ideologia nella quale vivono senza avere ragioni per percepirla. Ma c'è di più. La loro ideologia [...] non dipende solo dalla loro pratica, bensì, soprattutto e in ultima istanza, dal sistema ideologico dominante della società nella quale vivono. In definitiva, è questo sistema ideologico che governa le forme stesse della loro ideologia della scienza e delle lettere. Ciò che sembra svolgersi davanti a loro si volge, in realtà, essenzialmente alle loro spalle» (cfr. PhS 43-4).

Il compito della filosofia, a questo punto, è quello di provare a stabilire nell'ideologico delle "linee di demarcazione" (espressione che torna continuamente in PhS e poi in LPh, ripresa sia da Freud, OSF 9: 487 – ma si veda tutto *L'Yo e l'Es* in riferimento alla necessità di una topica – sia da Lenin 1908-09 e, ovviamente, da Mao, MOC 2: 256, ma compare anche in altri scritti del 1939; cfr. comunque 1966: §§ II e X): la filosofia è uno sforzo che vuol provare a indicare la possibilità di una cesura e, dunque, una dimensione non più ideologica, ma non ancora scientifica: è lo sforzo di guardarsi e di staccarsi da se stessi (e da ogni ostacolo epistemologico) per aprire lo spazio in cui possa darsi una scienza. La filosofia è la pratica che prova a separare, in attesa di una conferma o di una smentita scientifica o politica, «l'ideologico, [come] qualcosa che sta in rapporto con la pratica e con la società, [dallo] scientifico [come] qualcosa che sta in rapporto con la conoscenza e con le scienze»; ne segue, che «tutte le linee di demarcazione che la filosofia traccia si riconducono alle modalità di una linea fondamentale: [quella] tra lo scientifico e l'ideologico» (PhS 49).

Quest'impostazione cambia radicalmente il posto della filosofia rispetto alla topica platonica e Althusser ne è pienamente consapevole quando dice:

non abbiamo ceduto, nemmeno una volta né per un solo istante, alla tentazione della maggior parte delle filosofie e dei filosofi. Non abbiamo sfruttato i risultati o le difficoltà delle scienze per la maggior gloria di una Verità o della Verità. In questo modo, ci siamo smarcati dalle correnti filosofiche dominanti e abbiamo demarcato la nostra specifica posizione», [quella di una filosofia che] «non usurpa il

dominio delle scienze», [ma che produce] «questioni filosofiche che possono aiutare a porre problemi scientifici all'interno dello spazio che esse liberano. Questo è il "gioco" della filosofia [...]. Tracciare linee di demarcazione che producano nuove questioni filosofiche, senza fine (PhS 49-50, ma si vedano anche pp. 71 e 115).

La filosofia non è più come in Platone (e anche in Hegel e oltre) ciò che dice cos'è scienza e cosa non lo è (ossia cos'è Verità), ma non è nemmeno più, come in *Pour Marx* e anche oltre, ciò che discrimina tra ideologia e scienza in nome delle verità delle scienze di cui dovrebbe farsi alfiere: essa comincia a essere, a partire da qui, una pratica del tutto autonoma che ingaggia una lotta con le ideologie per fornire alle scienze spazi di agibilità per le loro ricerche e alla politica spazi di agibilità per le sue pratiche. La filosofia è una specie di apripista più che un'avanguardia, apre spazi di agibilità più che «anticipare le condizioni dello scontro complessivo tra proletari e capitalisti» (Ricciardi 2001: 165); apre spazi per il possibile agire delle scienze e della politica facendo breccia nelle ideologie: una breccia che è solo uno spazio vuoto, una terra di mezzo né ideologica né scientifica, ma sempre politica, in quanto apertura di un cammino possibile. Il lavoro filosofico è "senza fine" e del tutto autonomo: riconosce come suo unico giudice, in ambito conoscitivo le scienze e in ambito politico le pratiche di classe, ma non se ne fa servo; al contrario, le pungola con le proprie domande e le sprona con la ricerca dell'impensato, presupposto in ogni agire sociale. Anche la precisazione che pur essendo «"lo scientifico" e "l'ideologico" categorie filosofiche [...] la filosofia non interviene nella realtà che producendo risultati in se stessa» è un modo per dire che essa non invade i domini altrui, ma che «agisce fuori di sé tramite il risultato che produce in sé»: ossia che essa è «tutt'uno col proprio risultato: [...] l'effetto-filosofia» (PhS 64).

C) L'ultimo testo, per quanto breve, utile a misurare lo spostamento di Althusser verso l'elaborazione di una teoria dell'ideologia come interpellazione, che però implementa e non sostituisce quella dell'ideologia come inconscio cioè come fede nella rappresentazione del vissuto scambiato col reale in quanto creduto rappresentativo del reale, è lo scritto incompiuto *Sur Brecht et Marx* (1968), in cui, richiamandosi a Gramsci (anche se solo in questo: cfr. E/2 566), Althusser afferma che l'ideologia è composta «al contempo di idee e di comportamenti, di idee all'interno di comportamenti che formano un tutto» (E/2 575), nel senso che le idee e i comportamenti fanno tutt'uno. Questo aspetto della costruzione o produzione di un'*unità piena* è decisivo per capire la concezione matura di Althusser sull'ideologia. Questo "tutt'uno" riceve i connotati dell'identità che il teatro deve restituire, come in uno specchio, in modo da produrre negli spettatori un «riconoscimento» (è ancora la vecchia funzione aristotelica della catarsi: cfr. E/2 576), anziché una conoscenza: d'altra parte il teatro non è scienza. Il tratto importante è che il lato politico dell'ideologia comincia a esser sviluppato in modo più evidente e marcato, per quanto sia sempre stato presente. Seppur incluso nella sua concezione dell'ideologia come "vissuto" Althusser comincia a svilupparne il lato più propriamente politico solo dopo il 1965 e in modo particolare a partire dal 1968, definito «rivolta ideologica»<sup>54</sup>. L'ideologia non è solo "falsa coscienza", ma anche guida nell'agire. Ed è soprattutto questo secondo aspetto che viene sviluppato dalla teoria dell'interpellazione, senza però rinunciare al primo.

## 6. Riproduzione e ordine

Nel 1969 Althusser scrive *La reproduction des rapports de production*, testo che non

pubblicò, ma da cui ricavò il saggio *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, pubblicato nel 1970, a cui seguì nel 1976 la *Note sur les appareils idéologiques d'État (Aie)* [in italiano l'acronimo diventa Ais]. È questa la sua ultima incursione analitica nel territorio dell'ideologia, punto di riferimento sul tema per tutta la sua riflessione successiva.

Il ragionamento di Althusser riprende e sviluppa l'ipotesi dell'ideologia come interpellazione formulata nel 1966 inserendola in un contesto problematico che non è più quello della psicanalisi (la rottura con Lacan è consumata), ma quello marxiano dell'articolazione tra produzione e riproduzione. Althusser si chiede: «come può essere assicurata la riproduzione della forza-lavoro» e dei rapporti di produzione nel sistema di produzione capitalistico? Innanzitutto, «dando alla forza-lavoro il mezzo materiale per riprodursi: il salario», ma questo non è sufficiente, perché al contempo bisogna che la forza-lavoro sia riprodotta anche nella sua «sottomissione alle regole di rispetto dell'ordine prestabilito, ossia [...] all'ideologia dominante per quanto riguarda gli operai e [alla] capacità di ben maneggiare l'ideologia dominante per quanto riguarda gli agenti dello sfruttamento e della repressione, affinché assicurino "tramite la parola" la dominazione della classe dominante» (R 76 e 78). Questa seconda funzione è assolta dagli Ais: Scuola, Chiesa, Esercito, Sindacati, Istituzioni giuridiche e politiche ecc. Ogni Ais

è un sistema di istituzioni, organizzazioni e pratiche corrispondenti, definite. Nelle istituzioni, organizzazioni e pratiche di questo sistema è realizzata, in tutto o in parte (in generale una combinazione tipica di alcuni elementi), l'Ideologia dello Stato. L'ideologia realizzata in un Ais assicura la sua unità di sistema sulla base di un "ancoraggio" all'interno di funzioni materiali, proprie a ogni Ais, che non sono riducibili a questa ideologia, ma gli servono da "supporto" (R 109).

Le "buone maniere", ad es., insegnano l'educazione che si ritiene funzionale alla riproduzione di un comportamento che tende, a sua volta, a riprodurre l'ideologia dominante, assoggettando chi lo pratica. Non c'è dubbio che tutto questo risenta della lezione del '68: ma non è questo l'importante. Salto anche, per ora, la parte specifica sugli Ais (che riprenderò nel cap. 4, § 5) per arrivare a quella sull'ideologia in modo da avviarmi a chiudere la riesposizione del discorso althusseriano.

Ripartendo da Marx e precisando che nelle pagine del *Capitale* non è tanto una nuova filosofia a essere abbozzata, ma non svolta (come aveva sostenuto in *Pour Marx*), quanto una «teoria dell'ideologia» (R 208 e 293), Althusser enuncia una serie di tesi che dovrebbero costituire un primo tentativo di delineare suddetta teoria: a) «l'ideologia non ha storia» (R 208 e 293); b) «l'ideologia è una "rappresentazione" immaginaria del rapporto immaginario degli individui nei confronti delle loro condizioni reali d'esistenza» (R 216 e 296: assunto già esposto in *Pour Marx*); c) «l'ideologia ha un'esistenza materiale» (R 218 e 298); d) «l'ideologia interpellata gli individui come soggetti» (R 223 e 302: assunto già esposto nelle *Trois notes sur la théorie des discours*). Esaminiamo ogni singolo punto.

a) Rispetto all'*Ideologia tedesca*, dove significava che l'ideologia è «puro sogno» e «non ha una propria storia», perché «la sua storia è al di fuori», nella lotta di classe (cfr. R 209 e 294-5), l'affermazione viene ora intesa diversamente, perché, secondo Althusser, «le ideologie hanno una loro storia», mentre è l'ideologia che

non ha storia, non in senso negativo (la sua storia è fuori di essa), ma in un senso assolutamente positivo, [perché] caratteristica dell'ideologia è di essere dotata di una struttura e di un funzionamento

tali da farne una realtà non-storica, cioè onni-storica, nel senso in cui questa struttura e questo funzionamento sono, sotto una stessa forma, immutabile, presenti in ciò che si chiama la storia intera.

Ciò significa che l'ideologia, come l'inconscio freudiano, è «eterna» e «eterno non vuol dire trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, dunque immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia», non solo ma «l'eternità dell'inconscio è fondata in ultima istanza sull'eternità dell'ideologia in generale» (cfr. R 210 e 295). Va ricordato, come detto più sopra, che l'eterno è ciò che funziona a circuito chiuso (autoreferenzialità): è in questa forma che esso è onnipresente, quando si produce: l'ideologia è eterna e storica al contempo, perché *storicamente* (e, dunque, non necessariamente – nessuna filosofia della storia è possibile partendo da qui) produce i circuiti chiusi delle ideologie. L'ideologia, quindi, è contingente nel suo esserci, ma necessaria nella sua modalità di funzionamento.

Siamo non solo ben oltre Marx, ma anche ben oltre Freud e Lacan – e perfino ben oltre la prima versione althusseriana della teoria – perché l'ideologia non solo non è falsa coscienza eliminabile con la scienza vera, ma è addirittura il fondamento dell'inconscio, senza contare che "inconscio" è parola provvisoria, ma sbagliata, e che prima o poi bisognerà sostituirla con un altro termine, da cui scompaia «ogni legame, anche negativo, con la coscienza» (cfr. R 210 n. 106, ma lo aveva già affermato in E/2 440). Non è più l'inconscio a rendere possibile l'ideologia come ipostatizzazione dell'Altro, ma l'inconscio stesso è il frutto dell'ideologia: cioè è esso stesso ipostatizzazione che si raddoppia nell'Altro ("struttura centrata e speculare a raddoppiamento"). Ciò non muta, secondo Althusser, la validità della sua analisi dell'ideologia come «espressione del rapporto degli uomini col loro "mondo" ecc.» (cfr. PM 240), ma muta il suo rapporto con l'inconscio che è il prodotto o l'effetto di questa *espressione*.

L'ideologia è ineliminabile (anche nel comunismo), perché essa «"muove" gli uomini, cioè gli individui concreti, sia che "marcino" al servizio dello sfruttamento di classe, sia che "marcino" nella Lunga Marcia che sfocerà [...] nella Rivoluzione» (R 215). Il punto non è, dunque, pensare che esista un luogo puro, immacolato perché non toccato dall'ideologia, ma piuttosto pensare che «l'ideologia (come sistema di rappresentazioni di massa) è indispensabile a ogni società per formare gli uomini, trasformarli e metterli in grado di rispondere alle esigenze delle loro condizioni d'esistenza» (PM 242).

Tesi comprensibile solo se si rammenta lo spostamento di prospettiva, che si consuma tra il 1965 e il 1966, per cui la contingenza non è più il resto che sfugge alla struttura, ma è la regola stessa, per quanto paradossale, rispetto alla quale è la struttura a diventare, usando un linguaggio forse impreciso, eccezione. Definirla così, infatti, significa conservare il riferimento a una norma, mentre invece la contingenza comincia già a configurarsi come la norma-senza-struttura o la norma in assenza di ogni struttura, al punto che è la struttura (nel senso di modo di produzione utilizzato da Althusser) a configurarsi sempre più come eccezione.

Se allora consideriamo l'ideologia in quanto struttura, modo di produzione dell'inconscio, essa è il modo in cui si cerca di ingabbiare o governare, dirigere, ordinare la contingenza (la caduta libera degli atomi nel vuoto e il loro imprevedibile incontro/scontro) e per questo è insuperabile quale strumento necessario all'istituzione e alla conservazione di qualunque ordine politico. Se un'antropologia esistesse, dovrebbe consistere nello studio dell'essere a-normale (e, dunque, a-morale) dell'umano, del suo essere esente dal possedere una norma connaturata: il bene, la ragione o quant'altro; nell'analisi dell'inesistenza di un *logos* come *physis* dell'*an-*

*thropos* e, dunque, di qualcosa come un "diritto naturale". Qualunque ordine sociale si decida di istituire è perciò necessariamente artificiale (cfr. Hobbes) cioè basato su una norma ideologica (come lo stesso Hobbes dimostra peraltro di comprendere assai bene nella terza e quarta parte del *Leviathan*, che però Althusser non prende in considerazione né nella parte dedicata al filosofo inglese nel corso del 1965-66 né nel corso del 1971-72: cfr. PH 264-80, 367-93).

b) Con questa tesi Althusser riafferma quanto aveva già detto in *Pour Marx* ma, pur ammettendo che l'ideologia è un'«illusione» (R 216 e 296), rifiuta l'ipotesi che essa dipenda da un complotto (si cadrebbe nella contraddizione di credere di poter governare un'ideologia restandone fuori) o che derivi dall'alienazione di un'essenza del tutto immaginaria. Il problema non è la causa «della deformazione immaginaria dei rapporti reali nell'ideologia, [ma] perché la rappresentazione, che gli individui si fanno del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni d'esistenza e la loro vita collettiva e individuale, è necessariamente immaginaria e qual è la natura di questo immaginario» (R 218 e 298). Perché non può essere una rappresentazione scientifica, tanto più se questa è disponibile? (tema già galileiano: cfr. Raimondi 2009b). La risposta dipende dallo svolgimento delle tesi successive.

c) La tesi significa che «un'ideologia esiste sempre in un apparato e nella sua pratica o nelle sue pratiche» (R 219 e 299) ossia: chi agisce secondo un'ideologia agisce concretamente, compiendo certi atti piuttosto che altri: l'ideologia non è una posizione intellettualistica, ma esiste solo nei (ossia coincide con i) suoi effetti che sono pratiche "materiali" (cfr. Montag in AA.VV. 1995: 62-3): rituali, consuetudini, costumi. Potremmo dire, spinozianamente, che anche l'intelletto (oltre alle passioni) è qualcosa la cui esistenza si manifesta materialmente: l'intelletto è sempre materiale (anche quando sembra produrre solo astrazioni), nel senso che le idee sono manifestazioni e modalità dell'agire del corpo (e viceversa). Il pensiero è una pratica ovvero la fonte di una pluralità di modalità d'agire e modo d'agire esso stesso: il concreto-reale è l'effetto di un concreto-di-pensiero, ma, al contempo, non c'è concreto-di-pensiero che non sia concreto-reale.

*Le idee hanno un'esistenza solo materiale*, «iscritta negli atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico. [...] Il soggetto agisce in quanto è agito dal sistema seguente: [...] ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la sua credenza». Da questo Althusser ricava due tesi: «1 - non c'è pratica, qualunque sia, che [non si dia] per mezzo di e sotto un'ideologia; 2 - c'è ideologia solo per mezzo del soggetto e per i soggetti» (R 222-3 e 302). Se l'ideologia è anche falsa conoscenza, essa è, soprattutto, un movimento reale del corpo. Il vero e il falso producono effetti comunque reali, per quanto diversi: la dicotomia interno-esterno, mente-corpo è insensata, dato che non c'è effetto nella mente che non lo sia nel corpo e viceversa (cfr. Montag in AA.VV. 1995: 69).

d) Ecco infine la "tesi centrale" che dovrebbe spiegare il punto b) ossia perché l'ideologia è necessariamente immaginaria, per quanto le sue forme siano contingenti. La tesi significa che «la categoria di soggetto [...] è la categoria costitutiva di ogni ideologia» ossia che ogni ideologia funziona a soggetto (come il motore a benzina) e che il soggetto è l'effetto dell'azione dell'inconscio. L'ideologia cioè, attraverso l'inconscio, producendo inconscio, produce, per suo tramite, soggetti. Se, infatti, «ogni ideologia ha per funzione [...] di "costituire" i soggetti con-



creti» (R 223 e 303) e l'ideologia, come abbiamo già visto, non è più, in questa seconda versione, il prodotto dell'azione dell'inconscio sugli individui, ma ciò che produce l'inconscio e la sua azione sugli individui, ne segue che l'inconscio è ciò che costituisce i soggetti attraverso l'interpellazione e dunque che non ci sono, a rigore, individui, ma solo soggetti (che semmai si immaginano individui).

Se il soggetto è il prodotto tipico dell'ideologia, cioè del funzionamento dell'inconscio, questo si presenta sottoforma di «evidenza», perché questo è l'effetto proprio dell'ideologia. Essa, infatti, presenta come evidente ciò che, in realtà, non lo è affatto e per questo essa implica sempre un doppio effetto simultaneo: «riconoscimento» e «misconoscimento»; "riconoscimento" perché l'evidenza è data dal fatto che un essere umano si riconosce per il soggetto che già è – "misconoscimento" perché è proprio facendo così che egli misconosce non tanto l'essere il soggetto che è, ma il suo essere prodotto come tale ossia il fatto che egli è soggetto solo dopo esser stato prodotto come tale dall'inconscio, che agisce attraverso l'interpellazione. L'evidenza spontanea, dunque, è sempre ideologica ed è in questo *logos* ideologico che noi viviamo (cfr. R 224 e 303-4), affermazione che sovverte uno degli assunti di base della filosofia classica.

In quanto «siamo sempre già soggetti [...] praticiamo senza sosta i rituali del riconoscimento ideologico che ci garantiscono che siamo proprio dei soggetti concreti, individuali, inconfondibili e naturalmente insostituibili» (R 225 e 304). La risposta al punto b), al perché "la rappresentazione che si fanno gli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni d'esistenza e la loro vita collettiva e individuale è necessariamente immaginaria", sta nel fatto che essendo essi già da sempre soggetti e, dunque, effetti concreti prodotti dall'inconscio, essi vivono già da sempre nell'immaginario e che, scambiandolo senza saperlo per evidenza, lo usano spontaneamente per rapportarsi alle loro condizioni d'esistenza. Ciò accade perché questo immaginario è inconscio – nel senso che è reale, perché produce effetti, ma essendo ritenuto rappresentativo del reale, la sua natura immaginaria è del tutto inconsapevole e impensata – ed è per questo che costituisce i soggetti in quanto tali. In quanto già soggetti, dunque, applichiamo quei rituali che ci consentono di veder confermata la nostra immaginaria (perché è solo tale) identità, misconoscendo che essa, seppur concreta e reale, è un prodotto e, dunque, legata a una serie di contingenze che hanno assunto la sembianza di necessità, come se la *presa* che le ha unite fosse stata ipostatizzata in un assoluto, in un destino. Il rapporto, reale, degli individui con le condizioni sociali della loro esistenza è necessariamente immaginario, perché gli individui lo istituiscono (o credono di istituirlo), sempre inconsciamente, in quanto soggetti, in quanto suoi determinatori in ultima istanza (niente a che fare con l'idea di sovranità proposta da Schmitt (cfr. 1922-63: 33-59) e, dunque, attraverso un'identità che è immaginaria, perché data loro attraverso l'inconscio.

L'idea che l'inconscio sia ideologico, non significa che l'inconscio non esiste, ma solo che è un immaginario i cui effetti sono reali. L'inconscio è un prodotto immaginario e quindi ideologico, ma l'immaginario è una delle forme del reale, che è composto di molti livelli, tra cui l'immaginario, reale tanto quanto il simbolico. Potremmo dire così: il rapporto degli individui col reale è immaginario e simbolico, perché il reale (in senso laciano) è solo un immaginario espresso in termini simbolici, anzi, come visto più sopra, è il simbolico elevato immaginariamente a struttura immutabile e eterna. Il reale laciano, infatti, è l'ipostatizzazione di ciò che sfugge alla struttura (soggetto) in conseguenza dell'ipostatizzazione della struttura stes-

sa del simbolico.

Per Althusser, al contrario, la struttura non è più, in questa fase del suo pensiero, originaria, ma il prodotto contingente di un incontro e di una presa contingenti; di conseguenza, la contingenza non è più ciò che sfugge alla struttura – lo scarto, il resto, l'imprendibile, lo sfuggente, il perturbante – ma l'originario senza Origine rispetto al quale è la struttura a configurarsi come ciò che vorrebbe sottrarsi all'aleatorietà della sua stessa contingenza. La struttura è il soggetto e come tale è sempre ideologica, perché frutto del desiderio di sfuggire *definitivamente* alla fortuna, come avrebbe detto Machiavelli. L'ideologia non consiste nel desiderio di costruire strutture il più possibile stabili e durature utili a fronteggiare le variazioni della fortuna, ma consiste nell'ipostatizzare quelle strutture e, soprattutto, la loro durata, dandone un'immagine immutabile e generando usi, costumi, procedure, regole di vita, riti e comportamenti che si pretendono immutabili, perché adeguati all'immutabilità (per quanto del tutto immaginaria) della struttura, che in questo modo diventa inconscio. Il soggetto è il necessario *pendant* dell'ipostatizzazione di una struttura: se esiste qualcosa di immutabile, allora esiste anche qualcosa di altrettanto immutabile (identità) che controlla, conserva, riproduce e protegge la struttura stessa dalle incursioni di ciò che le è estraneo. Il pericolo, in questo immaginario, viene sempre da fuori, perché ovviamente esso non è in grado di pensare la propria intrinseca contingenza e il movimento che lo innerva.

Affermare che la contingenza è originaria, ma senza Origine, significa affermare la necessità del non-necessario o, come avrebbe detto Machiavelli, «che la fortuna è arbitra della metà delle azioni nostre» (*Principe* XXV: 99) oppure, detto con Marx, che «gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno a partire da elementi liberamente scelti (*aus freien Stücken*), in circostanze scelte da loro, bensì in circostanze (*Umstände*) che si trovano immediatamente davanti (*vorgefundene*), date e ereditate dal passato» (MEW 8: 115; la traduzione ricalca quella althusseriana data in RJL 75). Il termine contingenza cioè sta a indicare, forse in forma inadeguata, l'assenza originaria di ogni struttura: l'assenza di Origine o il caos sempre presente nel quale si generano le strutture a causa di incontri/scontri e prese tra atomi, forze, livelli, istanze, processi, lotte e così via.

Esiste, per Althusser, un reale (la storia in senso marxiano), che nulla ha a che fare con l'idea lacaniana di un resto imprendibile, sfuggente o resistente<sup>55</sup>. Al contrario, l'idea stessa di "resto", che altro non è che il soggetto, è ideologica: un rigurgito di essenzialismo e di misticismo romantico. Non perché la struttura sussuma tutto, anche se questa, di solito, è la sua tendenza, ma perché quanto le sfugge, ma sarebbe meglio dire quanto essa non prende, è poco dotato dell'intenzione di sfuggirle e, dunque, è assai poco soggetto. Il soggetto-resistente è tanto ideologico quanto il soggetto-opprimente – entrambi sono *soggetti* – e, infatti, Althusser sposa la tesi marxiana della subordinazione dell'ideologia dei dominati a quella dei dominanti<sup>56</sup>.

Il reale, secondo Althusser, è sempre una produzione specifica, fatta della combinazione *talvolta* imprevedibile di caso e necessità. L'idea del resto è possibile solo se si considera la struttura come Origine (ad es., la *langue*), al contrario, se si pensa al contingente come l'originario senza Origine, allora anche la struttura diventa processo tra i processi: forse più duraturo, talvolta, ma non per questo immutabile. Detto altrimenti: mentre il discorso "struttura = Origine – contingenza = scarto" pone la prima fuori dalla contingenza, il discorso "contingenza = originario – struttura = durata" fa della struttura un aspetto della contingenza ossia riporta

l'eterno nel tempo (storia) e lo bolla come ideologico. La durata, infatti, è nel tempo, come l'eterno, che è ripetizione senza variazione, funzionamento a "circuito chiuso".

La struttura, in realtà, è sempre aperta in quanto contingenza che cerca di rappresentarsi e durare, per quanto qualcuno cerchi di chiuderla definitivamente cristallizzandola in un atto compiuto. Il soggetto è l'agente immaginario della cristallizzazione e della conservazione dell'immutabilità della struttura: il soggetto è sempre conservatore di qualcosa, seppur a sua insaputa, anche nell'antagonismo. Il soggetto è sempre nella posizione dell'immaginario agente dell'agire (come da sintassi): è colui che possiede il potere di compiere l'azione o che crede di possederlo interamente, perché si identifica con la posizione e il ruolo, previsti dal discorso, che deve assumere chi svolge questa funzione. Escludere la possibilità dell'eterogenesi dei fini non è prerogativa di una filosofia della contingenza e del primo dei suoi teoremi: *l'agente (gli agenti) della rivoluzione non è (sono) mai un soggetto (dei soggetti)*. Ciò non significa negare che i soggetti siano attori tra altri, ma solo che non sono *gli* attori. È questa «l'impossibilità di essere soggetto», ricordata da Moulier-Boutang (cfr. 1992: 18): l'impossibilità di essere gli unici fautori della nostra storia.

Il soggetto produce una rappresentazione immaginaria del reale, perché viziata in partenza dalla sua stessa immaginaria identità, nonché «illusoria e provvisoria coerenza» (Eagleton 1991: 187). Provando a prendere sul serio per un momento la distinzione althusseriana tra individuo e soggetto, senza considerarla una svista o un grossolano abbaglio, bisognerebbe dire che l'individuo, se e quando esiste, non esiste *prima* del soggetto, ma forse, semmai, e in una forma paradossale, solo *dopo*: come ~~soggetto~~ (N.B.: non è un refuso) del discorso scientifico; soggetto barrato ossia soggetto che si autosospinge dalle funzioni di soggetto nel momento in cui produce una conoscenza senza resti (mai assoluta, ma sempre "regionale"), che è l'unica conoscenza che possa essere chiamata *scienza*. Paradossalmente, infatti, solo a voler conoscere il Tutto ci si trova di fronte ai "resti". Se "individuo", vuol essere il nome, per me inadeguato, con cui Althusser designa il non-soggetto, cioè il non as-soggettato, allora bisogna aver chiaro che, sulla base del suo stesso ragionamento e in totale controtendenza rispetto alle topiche del pensiero liberale: i) l'individuo viene dopo il soggetto e non prima; ii) l'individuo è un non-soggetto, perché è la procedura o l'operazione con la quale si nega l'esistenza di un soggetto: procedura senza soggetto o, anche, processo (*procès*) senza soggetto. Ciò non significa che la storia della scienza non annoveri dei soggetti, ma solo che vi sono soggetti, in questa storia, solo finché essa non arriva, in qualche regione dell'essere, al caso limite del suo compimento: solo nel momento in cui si scoprisse una legge definitiva di una regione dell'essere i soggetti che hanno costruito quel cammino scomparirebbero in una conoscenza senza più soggetto: universale e immutabile<sup>57</sup>; come ha affermato Martel, siccome «l'ideologia [...] è un discorso centrato sul soggetto, [è] evacuando la nozione di soggetto che Marx ha scoperto l'oggetto proprio dell'economia (modo di produzione) e ha fondato la scienza della storia come processo senza soggetto all'interno di certi rapporti: di produzione, politici e ideologici» (1984: 120).

L'interpellazione in quanto soggetti, frutto dell'ideologia (cfr. R 227 e 306), non è solo l'effetto del «senso di colpa» (cfr. R 226 e 305; in merito si vedano: Butler 1997 e, soprattutto, Fischbach in AA.VV. 2008a: 125-31), ma piuttosto del fatto che ci sentiamo chiamati per nome: un nome proprio, quello con cui siamo stati abituati a identificarci in quanto soggetti e, dunque, sempre all'interno di una collettività: ad es., come cittadini o come soldati, come geni-

tori o come... rivoluzionari. Attraverso il rituale della nascita e dell'educazione acquisiamo un inconscio, cioè un immaginario, attraverso il quale siamo definiti (educati) e dotati di un'identità: è a essa che l'ideologia, dopo averla prodotta, fa appello ed è per questo che noi rispondiamo. L'ideologia ci chiama col nome della nostra identità (che è sempre sociale) e noi, riconoscendola inconsciamente come la nostra, rispondiamo "presente!". Se l'ideologia, dunque, non cessa di «"reclutare" dei sempre-già soggetti» (R 229) è perché quei soggetti sono già formati dall'inconscio ossia sono formati dalle strutture che sono in azione nel momento stesso del riconoscimento: sono queste che colgono l'identità tra esse e l'ideologia che le chiama ossia tra se stesse e se stesse! È per questo che quanto sembra una chiamata da fuori è, in realtà, una chiamata da dentro o, meglio, da un luogo (l'ideologia, l'inconscio) che è al contempo dentro e fuori il soggetto, perché è quello che lo definisce come tale: «ciò che sembra accadere fuori dall'ideologia [...] accade in realtà nell'ideologia» e per questo ci crediamo sempre fuori dall'ideologia (si sa che l'ideologia è sempre quella altrui e mai la propria: «l'ideologia non dice mai "sono ideologica"»), mentre in realtà «l'ideologia non ha un fuori (a suo modo di vedere), anche se nello stesso tempo [...] essa non è che un fuori (per la scienza e la realtà)» (R 227 e 306).

Torniamo dunque al problema e, in un certo senso, al punto di partenza della riflessione althusseriana: è possibile parlare di ideologia solo dalla prospettiva della scienza, perché solo la scienza è «senza soggetto» (R 225 e 305)?

### 7. Soggetti a ideologia

Riepilogo così: un soggetto è sempre un effetto ideologico ossia un effetto inconscio, perché è il trasferimento immaginario di un'identità definita ideologicamente (cioè socialmente) a un nuovo essere umano che, assimilandola involontariamente tramite l'educazione, la fa diventare il proprio inconscio. Essere «il prodotto di una struttura» è però insopportabile, perché mina il nostro senso di libertà al punto che «non avremmo nemmeno la forza di alzarci dal letto»: questa verità perciò «deve essere necessariamente repressa nel momento stesso della "soggettivazione"» (Eagleton 1991: 187).

Quando questa identità è chiamata per nome dall'ideologia che l'ha prodotta e dall'inconscio che è l'esito della sua accettazione (un po' come siamo chiamati dai genitori, dai maestri o dalla polizia, che riconosciamo proprio perché ci ri-chiamano), essa risponde riconoscendo che la chiamata riguarda la propria identità, la quale, dunque, è il riconoscimento di un misconoscimento, anche se esente da alienazione. Il misconoscimento, infatti, non riguarda un'essenza data o un *quid* di singolarità, che però sono andati perduti o che sono stati emarginati dall'imposizione del nome (ruolo, funzione), bensì concerne l'ignoranza del dispositivo, meccanismo o procedura che ha prodotto la nomina e, con essa, la dominazione. Il misconoscimento è possibile solo non sapendo che ogni identità (tanto quanto la sua "eccedenza" alle norme: cfr. Fischbach in AA.VV. 2008a: 123, 134) è il prodotto di una struttura e, in questo caso, di un'interpellazione. L'unicità di qualcosa o qualcuno è data solo dal modo in cui si combinano e si ricombinano, continuamente, i livelli e le forze che producono la struttura in cui si trova e di cui è fatto, nel vuoto indispensabile al movimento delle parti. Riempire il vuoto con un piccolo-oggetto- $\alpha$  significa riprendere la strada della saturazione – di contro alle dichiarazioni di incompletezza – e, dunque, dell'ideologia.

Esempio (di Althusser): la polizia fornisce l'identità rilasciando i documenti (la carta

d'identità); poi chiama per nome (il nome scritto sulla carta) e noi rispondiamo "presente!", perché riconosciamo che il nome chiamato e quello sulla carta sono identici, sono lo stesso nome: il nostro. Ciò accade perché abbiamo accettato quel nome come identificativo. L'ideologia è una sorta di polizia che ci determina attraverso l'inconscio come soggetti ossia come individui controllabili perché interpellabili, chiamabili in correo: un modo per renderci responsabili e, dunque, punibili. La rete di norme scritte e non, abitudini, linguaggi, ruoli e via dicendo, che costituisce l'ambiente in cui nasciamo e che ci forma non è solo il nostro tentativo di semantizzare il mondo, ma anche quello di renderci responsabili rispetto a esso e, dunque, anche verso noi stessi. La semantizzazione (il simbolico) è l'iscrizione nel mondo del soggetto *della* semantizzazione stessa, solo che questo produce l'effetto di credere il soggetto l'autore della semantizzazione e non un suo effetto, proprio perché la funzione del soggetto nel linguaggio è quella di agente primo: la responsabilità è un effetto dell'assoggettamento. Effetto, come già detto, ineliminabile anche nel comunismo. Quello di Althusser però non è un discorso sulla deresponsabilizzazione (come sembra sostenere Butler: cfr. 1997), ma il tentativo di costruire un'etica (in senso spinoziano) materialistica (in senso marxiano), del tutto antistaliniana, nonostante la polizia<sup>58</sup>: un'etica della virtù in senso machiavelliano.

Per delucidare la sua teoria dell'ideologia, Althusser porta come esempio il discorso del cristianesimo (cfr. R 229-35 e 307-12) – che richiama quello marxiano sulla religione<sup>59</sup> – e che, formalmente, è lo stesso di ogni altra ideologia. Il cristianesimo ha una struttura composta da tre dinamiche: 1) l'interpellazione; 2) il riconoscimento; 3) la garanzia.

La chiamata, come precedentemente detto viene dall'inconscio, che nel cristianesimo è chiamato Dio ossia trasformato in Soggetto, per cui personalizzando ciò che invece è impersonale si dà l'idea che vi sia una regia complessiva nell'universo. Ed è proprio perché nel discorso impersonale dell'inconscio il posto del soggetto resta vuoto, che questo posto può venir rappresentato per "luogo-tenenza", riempiendone il vuoto e facendolo così sembrare pieno. Dio è il nome del luogo-tenente Assoluto del posto vuoto del soggetto nel discorso dell'inconscio (il *place holder* ideale della Struttura delle strutture, cioè del Tutto). Il cristianesimo è ideologia nel senso più proprio, perché vuol riempire il vuoto della catena significativa, al fine di persuadere gli esseri umani che vivono in un mondo dotato di un Senso definito (o Verità) e non, invece, in un mondo diviso, le cui parti possono entrare sia in rapporti di armonia sia di conflitto senza peraltro poter sempre sapere quale tipo di relazione si stabilirà tra esse.

L'inconscio è l'origine sia della scienza sia dell'ideologia, perché se il posto vuoto del soggetto viene conservato, attraverso il *détour* della conoscenza, nella forma paradossale del ~~soggetto~~, si ha il discorso scientifico, altrimenti, se viene rappresentato, si cade nel discorso ideologico: in questo senso la filosofia ha cercato sempre, tranne alcune nobili eccezioni, di riempire il posto vuoto del soggetto (almeno secondo Althusser). Dio, dunque, non è affatto il nome che significa solo la presenza del linguaggio e la sua irrepresentabilità (cfr. Agamben 1979-2004: 29), ma un significante come altri che usurpa immaginariamente il posto vuoto del S/soggetto e, dunque, non significa affatto il linguaggio, ma il desiderio che esso sia un sistema chiuso anziché aperto. Bisogna invece «impedire che la scienza diventi un dogma ossificato» (SM 143) e per farlo è necessaria una «teoria [...] che sia aperta e chiusa: presa nei suoi limiti» (SM 261).

L'interpellazione avviene tramite un meccanismo particolare di "specularità" e "cen-

tramento" (cfr. R 232 e 310): il Soggetto viene installato nel posto vuoto del soggetto (la stessa definizione è indicativa: "Io sono Colui che è") e da questa posizione centrale interpella i soggetti (nella forma tautologica: tu sei quello che sei), i quali si riconoscono per forza nell'appello, perché vengono chiamati col nome inconscio della loro soggettività o della forma del loro assoggettamento. Il riconoscimento produce l'effetto di garanzia che l'ideologia vuole produrre: tu sei proprio quello che sei (povero, ricco, cittadino, soldato, donna, uomo, bambino, conservatore... rivoluzionario), perché essendo "io colui che è" e rispondendo tu al mio appello, tu trovi in me garanzia del soggetto che sei: ecco perché l'ideologia è *sempre* conservatrice nell'interpellazione, anche se i suoi effetti possono non essere necessariamente conservativi: l'ideologia interpella i soggetti così come sono, non chiede loro di cambiare, ma di essere quello che già sono rafforzandoli nella loro identità immaginaria.

Il risultato è l'agire dei soggetti senza bisogno di sorveglianti personalizzati (tranne nei casi di insubordinazione recidiva: cioè tecnicamente e letteralmente nei casi d'eresia), perché il poliziotto, nella forma del Soggetto, è stato già istillato in essi: è la loro coscienza. Questo agire ha uno scopo preciso, che non necessariamente ottiene «la riproduzione dei rapporti di produzione» (R 233 e 311) attraverso l'accettazione dei ruoli sociali. Come non ricordare le parole di Paolo: «*vos enim in libertatem vocatis estis fratres*» (*Gal.*, 5.13; cors. mio) e, dunque, liberi di scegliere se rispondere o meno alla chiamata e come rispondervi. È lo stesso Althusser peraltro che scrive: «come diceva ammirevolmente San Paolo è nel "*Logos*", cioè nell'ideologia, che abbiamo "l'essere, il movimento e la vita"» (R 224 e 303).

L'esempio del cristianesimo e l'individuazione della struttura formale di ogni ideologia, porta Althusser a «rettificare di nuovo la [...] vecchia rappresentazione "topica" dei rapporti tra la Sovrastruttura e la Base» (R 237), anche se più che altro si tratta di una precisazione, che suona così: «gli apparati ideologici di Stato assicurano la riproduzione dei rapporti di produzione solo a condizione d'assicurare, al contempo, [...] il gioco stesso dei rapporti di produzione»; ciò significa che tali apparati «figurano nella sovrastruttura solo nella misura in cui la maggior parte della loro "attività" si esercita nel gioco stesso dei rapporti di produzione, al fine di assicurare la riproduzione dei rapporti di produzione». Questo non mette in discussione, come Althusser s'affretta a precisare, «la determinazione in ultima istanza della Sovrastruttura da parte della Base» (cfr. R 239), anzi ribadisce che entrano a far parte della sovrastruttura solo quelle pratiche concrete, materiali, di vita, che, attraverso la loro capacità di radicarsi e diffondersi nelle abitudini quotidiane delle persone, riescono a garantire, al massimo grado possibile, la riproduzione dei rapporti di produzione. Se una certa ritualità o consuetudine non assicura la riproduzione dei rapporti di produzione viene abbandonata al di là del suo tasso di ideologicità. È la capacità di garantire l'effetto che rende una pratica di vita degna di accedere alla sovrastruttura e, dunque, di essere continuamente riproposta come modello da imitare o come valore da salvaguardare e propagandare.

Quando questo meccanismo di produzione della coscienza e dell'identità, della sottomissione e dell'assoggettamento cessa di funzionare (e lo fa proprio perché non funziona più), smette di «riprodurre nella "coscienza" di tutti i soggetti i rapporti di produzione, allora accadono degli "eventi"» (R 242), come il Maggio '68 o la Rivoluzione, perché il cedimento dell'ideologia lascia tornare in superficie il caos originario che, come nell'atomismo classico, significa l'assenza di struttura (in natura, ma anche in politica) e, dunque, l'assenza di un'essenza

umana: fenomeno che si manifesta, ad es., nell'assenza di norme etiche (Freud dice che la moralità è un «fenomeno stagionale», cfr. OSF 11: 174 e 586), di leggi naturali e politiche ecc. La rivoluzione, dunque, non è accumulazione, ma piuttosto è *cedimento*, anche se non basta.

Da questo punto di vista, le due spiegazioni del movimento fornite dall'atomismo antico, il vortice (Democrito) e il *clinamen* (Lucrezio) non sono incompatibili: la prima dice l'assenza di struttura, la seconda lo ribadisce mostrando che la deviazione degli atomi non ha causa e che non ce l'ha proprio perché è originaria ossia indipendente dalla struttura (la caduta lineare degli atomi) che si può generare. La struttura non ingabbia definitivamente la deviazione, la quale, anzi, rispunta continuamente (come il rimosso) tra le maglie della prima. Che la struttura cerchi di controllare la deviazione non significa né che ci riesca né, soprattutto, che impedisca il libero movimento degli atomi. Essa, infatti, come ha scritto Cavazzini (2004: 21) «devia dai risultati di altre deviazioni, cioè non ha inizio assoluto, è sempre-già cominciata, e pertanto è una deviazione originaria»: la stessa struttura è il risultato di una deviazione.

Se fino a questo punto, il termine "deviazione" era stato utilizzato da Althusser in riferimento ai fenomeni politici (la deviazione stalinista, quella *gauchiste* o di destra ecc.) o filosofici, a significare che è la struttura a definire ciò che è deviazione, da questo momento in poi, Althusser comincia a mettere in discussione quest'impostazione per provare a pensare *la struttura come deviazione dalla deviazione* (originaria, ma senza-Origine) ossia come frutto dell'incontro/scontro e della presa degli "atomi": le strutture, le forze, le istanze e quant'altro è coinvolto nel processo di produzione, cioè nella storia. *Atomi* che non sono più come quelli dell'atomismo antico immutabili, ma trasformati dalle relazioni che si stabiliscono tra essi; pur sempre atomi però perché sono i *campi di continuità* all'interno di una situazione storica ossia all'interno di un modo di produzione specifico.

Ciò significa che l'ideologia, in quanto prodotto spontaneo della rappresentazione che gli esseri umani si fanno della struttura in cui vivono, ha lo scopo di imbrigliare gli esseri umani nella forma di soggetti, rispetto a una contingenza originaria che è la deviazione. Di qui la riflessione di Althusser si lancia nel suo ultimo sviluppo (il "materialismo aleatorio") che è una riflessione sul ruolo originario della deviazione (o della rivoluzione). La norma, la caduta parallela degli atomi senza incontro/scontro non è l'originario (né tantomeno l'Origine), ma il prodotto-struttura della deviazione stessa e, dunque, il prodotto-struttura-immaginario/reale da cui parte ogni conoscenza, che però, se non mette in discussione proprio il punto da cui parte, chiedendosi quale ne sia l'origine e il modo in cui è stata (o si è) prodotta, ottiene l'effetto di ipostatizzare la struttura cadendo nell'ideologia. La struttura è un prodotto storico: eleggerla a norma è l'effetto storico dell'ideologia.

Quando l'ideologia non riesce più a formare le coscienze, i poliziotti che controllano gli esseri umani o «gli inquilini che abitano nell'edificio sociale dei segni ideologici» (Vološinov 1929: 13), ecco che l'originario (la deviazione di ogni atomo rispetto a ogni altro e, dunque, anche rispetto a un'eventuale struttura o norma) riemerge. Ecco l'evento. Il problema, dunque, è: *quando e perché* l'ideologia smette di formare coscienze di un certo tipo? Cosa si rompe, a un certo punto, nel funzionamento (e nella funzionalità) dell'ideologia? Perché una struttura cede o cessa di inquadrare il movimento aleatorio degli atomi? Oppure: quando e perché gli elementi che formano una struttura cessano di far presa sia tra di essi sia su altri? Perché e come si forma un "anello debole"? E ce n'è davvero sempre e solo uno?

Le analisi della congiuntura storica da parte di Althusser sono numerose e accompagnano tutto il suo percorso filosofico: purtroppo molte di queste sono ancora inedite e, dunque, continua a circolare l'idea, tipica della quasi totalità della storiografia, di un Althusser teorico, poco interessato alla lotta di classe almeno fino al 1966 (ultimo esempio di questo *mainstream*: Linder 2008). Nulla di più falso, come, ad es., ha ben compreso Gordy (cfr. 1983: 12-3), che pure limita la sua analisi agli scritti althusseriani più noti. In ogni caso, oggi, basta scorrere il suo archivio per rendersene conto.

Il tema leniniano dell'"anello debole" è presente soprattutto in *Pour Marx*, dove Althusser scrive che «una catena vale quanto vale il suo anello più debole»: e una catena non è solo una concatenazione di livelli, forze ecc, ma è anche l'effetto-catena (o gabbia) che la concatenazione, cioè la struttura, produce. Che poi «chi vuol controllare una situazione data [vegli] sul fatto che nessun punto debole renda vulnerabile l'insieme del sistema» e che invece «chi la vuole attaccare [...] basta che scopra l'unica debolezza, che rende tutta questa forza precaria» non è una grande «rivelazione, se si sono letti Machiavelli e Vauban» (cfr. PM 93), per quanto l'idea che l'anello debole, identico all'«anello decisivo» (PM 182), sia uno solo rivela una certa propensione fallica. L'aspetto più interessante, però, è che in questa fase, Althusser rifacendosi a Lenin, interpreta l'avvenire di una rivoluzione come «accumulazione e esasperazione di tutte le contraddizioni storiche allora possibili in uno Stato» (PM 94), accentuando molto il ruolo della "condensazione"; scrive infatti che «la contraddizione principale, prodotta per spostamento, diventa "decisiva", esplosiva, solo per condensazione (per "fusione")» (PM 217), secondo una sequenza cumulativa precisa e esplicita, che è la sua prima formulazione di una teoria della rivoluzione: «non-antagonismo, antagonismo e esplosione» (PM 222).

Il riferimento all'anello debole andrà scemando sempre più, comparando in modo cursorio nella *Réponse à John Lewis* del 1972-73 (cfr. RJL 12 n. 3, 26), nella *Soutenance d'Amiens* del 1975 (cfr. SM 217) e in *Marx dans ses limites* del 1978 (cfr. E/1 462, dove "l'anello decisivo" può essere «"il più debole" o "il più forte"»). Il senso cumulativo del processo a cui il termine rimanda non muta nel corso degli anni, ma la sua rarefazione sta a indicare che Althusser comincia a pensare diversamente il problema della *rivoluzione*: non più come accumulazione esplosiva di contraddizioni interne e esterne a una struttura, ma come *produzione di vuoto* in un senso ben preciso. Il vuoto, infatti, è ciò che, separando le parti, permette il loro gioco all'interno di una struttura e quindi anche la loro trasformazione e il loro cedimento. Il vuoto c'è sempre: «il "contatto" [è] il darsi di una trascurabile distanza tra gli atomi. Infatti in tutti i casi essi sono separati dal vuoto» (cfr. *Democrito*: 316-7, fr. 236)<sup>60</sup>. Non si tratta, dunque, di produrre il vuoto nel senso di crearlo a partire da un pieno (critica, violenza ecc.), ma di portare a visibilità il vuoto che già c'è e che l'ideologia cerca di nascondere simulando un pieno. Il vuoto o i vuoti, sono i punti di articolazione (*Gliederung*) della struttura, quelli dove le parti entrano in relazione attraverso il loro rispettivo movimento: sono cioè ciò che rende possibile la combinazione (*Verbindung*) delle diverse istanze, livelli e forze.

Da questo momento in poi Althusser cerca di affinare sempre più la sua concezione cercando di armonizzare la propria interpretazione di Marx col proprio discorso sull'ideologia, correndo il rischio, talvolta, di dare la sensazione di recuperare un discorso che avrebbe dovuto essere stato scartato dalla sua filosofia, anche a causa del fatto che la terminologia impiegata è, spesso, inevitabilmente (cfr. PM 83), quella che avrebbe dovuto essere stata abbandonata.



Ciò è evidente, ad es., in uno scritto del 1970, *Sur l'évolution du jeune Marx*, pubblicato solo nel 1974 in *Éléments d'autocritique*, in cui Althusser riprende le tesi che già aveva sostenuto sull'importanza di Marx in quanto teorico, fondatore di una nuova scienza, la scienza della storia, ma anche di Marx in quanto politico, dato che in questo modo egli ha svuotato il "continente-Storia" dalle ideologie pratiche (religiose, morali, giuridiche ecc.) che lo riempivano e la cui funzione era quella di «riprodurre i rapporti di produzione (= di sfruttamento) delle società di classe» (EA 106), dando così al movimento operaio una nuova arma di lotta e infiammando ancor di più la lotta di classe. Althusser resterà sempre fedele, fino alla fine, all'idea che è a partire dall'elaborazione di nuova teoria che il movimento operaio internazionale potrà risollevarsi e che è soprattutto di armi teoriche nuove che esso ha bisogno.

In un passo, importante e chiaro, Althusser ribadisce che la teoria marxiana funziona come una teoria scientifica,

come un dispositivo concettuale "di base" aperto sull'"infinità (Lenin) del proprio oggetto, destinato cioè a porre e ad affrontare senza sosta dei problemi per produrre senza sosta nuove conoscenze. Diciamo: come una verità (provvisoria) per la conquista (infinita) di nuove conoscenze, capaci esse stesse (in determinate congiunture) di rinnovare questa prima verità. Per comparazione, ci è parso che la teoria di base delle vecchie concezioni, lungi dal funzionare come una verità (provvisoria) per produrre nuove conoscenze, si proponesse al contrario, praticamente, come la verità della Storia, come il suo sapere esaustivo, definito e assoluto, in breve come un sistema chiuso su se stesso, senza sviluppo perché senza oggetto nel senso scientifico del termine, non trovando mai, dunque, nel reale, altro che il proprio riflesso speculare (EA 111-2).

A parte il rimando ai problemi già presenti nel *Discorso sul metodo* di Cartesio ("verità provvisorie" e "morale provvisoria" o ideologia), sembrano qui ricongiungersi le due facce della scienza ricordate più sopra, quella positivista della descrizione in linguaggio formalizzato e quella della manifestazione come passaggio dell'invisibile al visibile; sembra inoltre che i due aspetti non possano esistere l'uno senza l'altro, dato che solo a partire dalla comparizione sulla scena (teorica e politica) di qualcosa di nuovo, perché prima invisibile, è possibile produrre una nuova descrizione scientifica di un fenomeno.

Inoltre, come già detto da Bachelard e altri, se è la scienza presente che permette di dire che quanto la precedeva è ideologia, allora Althusser ritiene di poter ricavare che

una concezione ideologica non porta stampato in fronte né nel cuore il segno dell'ideologico, [ma] si presenta al contrario come la Verità (EA 112).

Al riguardo, la filosofia, tradizionalmente intesa come ricerca della Verità è, in realtà, produzione di ideologia. Almeno dagli anni Settanta in poi, Althusser non crede più (e lo farà fino alla fine) alla possibilità di un'*altra* filosofia (quella insegnata, praticamente, da Marx, Engels, Lenin e Mao), ma ritiene solo che vi siano molti modi di usare la filosofia e che il marxismo sia innovativo in questo senso, come aveva già detto nell'articolo sulla rivoluzione culturale cinese del 1966 (cfr. RC). La filosofia produce idee e, dunque, ideologia: non è scienza, anche se, da un lato, continua a fornire alle scienze occasioni di ripensamento e di approfondimento delle sue conoscenze e, dall'altro, proprio questo la avvicina alla politica, alla quale fornisce motivazioni per produrre *soggettivazione*, cioè *assoggettamento*. Il marxismo è solo un

modo di usare diversamente la filosofia in quanto produttrice d'ideologia.

Contrariamente a quanto aveva cercato di fare negli anni Sessanta, Althusser abbandona (come avevano fatto Marx e Engels lasciando in un cassetto l'*Ideologia tedesca*) l'idea di sviluppare una filosofia non ideologica, cioè una filosofia della Verità, dirigendosi semmai verso una filosofia delle verità, come peraltro suggerito dallo sviluppo novecentesco delle scienze esatte. La scienza di Marx, allora, sarebbe l'abbozzo di una scienza della storia, di cui sviluppa, attraverso la critica all'economia politica (ideologia), solo la parte che riguarda la filosofia. Si potrebbe dire che la scienza marxiana è scienza della filosofia o dell'ideologia, scienza del modo di produzione (in regime capitalistico) della coscienza ossia delle modalità della "riproduzione" (cfr. P 65). Marx, dopo il 1845, avrebbe capito che la critica all'ideologia (tedesca) non era un'*altra* filosofia, ma la critica della filosofia *tout court*. E la critica della filosofia non è la sua abolizione (come paventavo nell'introduzione), ma il tentativo di mostrare (e se possibile conoscere scientificamente) come essa si produce. Lo studio del modo di produzione è dunque indispensabile per poter poi svolgere questo aspetto della questione e per provare a sostituire alla filosofia, di cui andavano cibandosi anche le prime organizzazioni operaie, una scienza che consentisse loro di affrontare con armi migliori la lotta di classe. La distanza rispetto agli *Idéologues* sta nel fatto che, per Marx e Engels, non è la filosofia che produce le idee, ma le idee che producono la filosofia e le idee, l'oggetto di studio dell'ideo-logia, sono sempre radicate in pratiche materiali di esistenza, in apparati di Stato, in istituzioni, rituali, usi, leggi, comportamenti. Non si tratta, allora, di studiare come si produce la filosofia, ma, prima di tutto, come si producono le idee, di cui poi si occuperà la filosofia.

La scienza della storia di Marx, in quanto studio dei sistemi di produzione, è l'analisi del modo di produzione delle idee (ideo-logia) da parte dell'economia e, al contempo, lo studio di come si produca la coscienza, perno della filosofia classica tedesca. La scienza marxiana, portando alla luce il rimosso o l'impensato dell'economia capitalistica, le idee che la muovono realmente – e che si possono vedere sia esaminandone le teorie sia analizzando i comportamenti che tiene e genera – consente di capire non solo quali sono le basi materiali della produzione di una filosofia della coscienza, ma anche, e forse soprattutto, di comprendere l'impatto politico delle idee, dotando così il movimento operaio internazionale di uno strumento di lotta, valido verso l'esterno, ma anche verso l'interno, che gli avrebbe dovuto consentirgli di non sottovalutare, accanto alle dinamiche economiche e a quelle politiche, anche quelle ideologiche: non perché prendessero il sopravvento, ma perché erano (e sono) costituenti di un livello ineludibile di pratiche materiali. Non si tratta però, come sostiene il "socialismo ideologico", di credere che «l'educazione [...] riposi sulla concezione ideologica che sono le idee che fanno la storia e che i soggetti della storia sono "gli uomini" che hanno in testa delle idee»; se fosse così, infatti, sarebbe «sufficiente cambiare le idee degli "uomini" per riformare o rivoluzionare la società [...]», per cui sarebbe «l'ideologia e non l'economia a determinare, in ultima istanza, la natura dei fenomeni sociali» (SIS 12).

La scienza marxiana fornisce per la prima volta «un contenuto scientifico al concetto di ideologia» sbarazzandosi di varie opposizioni: Verità-Errore, Conoscenza-Ignoranza, Scienza-Ideologia. Le ideologie, infatti, «non sono pure illusioni (l'Errore), ma dei corpi di rappresentazioni esistenti all'interno di istituzioni e pratiche: figurano nella sovrastruttura e sono fondate nella lotta tra le classi» (cfr. EA 113-4). In questo modo, il problema della comparsa

delle ideologie, concezioni sistematiche diverse che pretendono di dire la Verità, non rinvia a una differenza ontologica tra scienza e ideologia (quindi a nessuna epistemologia), ma al necessario esame delle condizioni di produzione delle ideologie stesse.

Engels e Lenin hanno dato in questo senso alcune indicazioni importanti, proprio cercando di spiegare l'«irruzione» (cfr. PM 80 e RJL 52) della teoria marxiana, attraverso la «teoria delle "Tre sorgenti"» (cfr. EA 116-8), che Althusser reinterpreta, al di fuori di ogni determinismo combinatorio, come un preludio a una teoria dell'incontro che egli stesso cercherà di sviluppare soprattutto negli anni Ottanta, ma che ha le sue radici nella concezione marxiana della *Verbindung* e della *Gliederung*, esaminata nei saggi di *Lire le Capital*. Tale rilettura althusseriana possiede, inoltre, una vocazione apertamente antilacanianiana, dato che essa è un «modo, che non è stato per nulla capito, di gettare alle ortiche la questione DEL padre» (SM 169 n. 20: il maiuscolo è di Althusser): contro ogni determinismo quindi (come invece è sempre stata letta: cfr. E/1 397-400 e SM 300). Marx ha potuto far scattare, dall'incontro tra tre correnti ideologiche (la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese) e le lotte di classe di quel periodo, la molla che lo ha portato, partendo da una «congiunzione ideologica», a produrre una «disgiunzione scientifica» e quindi a uscire dall'ideologia del suo tempo (cfr. EA 118). L'incontro non sarebbe stato sufficiente a produrre il «"balzo" o "salto qualitativo"» (EA 117); non essendoci determinismo, non era necessario che l'incontro delle tre fonti producesse qualcosa di nuovo: è stato solo grazie a uno «spostamento su posizioni di classe assolutamente inedite, proletarie» – spostamento non prodotto dall'incontro, ma nemmeno a esso precedente – che «Marx ha fatto scattare l'efficacia della congiunzione teorica da cui è uscita la scienza della Storia» (cfr. EA 118 e 123). L'incontro è il risultato della presa tra posizioni teoriche e posizioni politiche: «senza la politica nulla sarebbe successo: ma senza la filosofia, la politica non avrebbe trovato la sua espressione teorica, indispensabile alla conoscenza scientifica del proprio oggetto» (EA 124). Ma non solo, perché «non basta adottare una posizione politica proletaria. Bisogna che questa politica sia elaborata in posizione teorica (filosofica) affinché ciò che è *visibile* dal punto di vista del proletariato sia concepito e pensato nelle sue cause e nei suoi meccanismi. Senza questo spostamento, la scienza della Storia è impensabile e impossibile» (EA 125, cors. mio). La dialettica (*décalage*) è lo spostamento del punto di vista, che Althusser vede all'opera, prima di Marx, nel *Principe* di Machiavelli e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza e, dopo Marx, in Freud, che ha prodotto la sua rottura epistemologica assumendo il punto di vista dei suoi pazienti isterici (cfr. EP 239). Quale sarebbe, dunque, il nuovo modo di utilizzare la filosofia da parte del marxismo?

### **8. La filosofia arma della lotta di classe**

Negli *Éléments d'autocritique* (scritti nel 1972) tutti questi temi vengono ripresi e collocati in un affresco più ampio teso a delineare, difendere e in parte rettificare l'impostazione e i risultati conseguiti da Althusser a partire dai saggi poi confluiti in *Pour Marx*.

Ma prima, bisogna fare un passo indietro. Tra il 1967 e il 1968, Althusser scrive alcune note interessanti sulla filosofia e il suo rapporto con l'ideologia. In una serie di materiali del 1967, ora custoditi in un dossier all'Imec, Althusser propone innanzitutto una distinzione tra ideologia e "ideologico", dove il secondo è definito un'ideologia che cerca di pensare se stessa teoricamente, ad es., la teologia (cfr. EMD 7-8 – ALT2. A10-03.01, nota del 15.9.1967) per ar-

rivare, nella nota del 17.10.1967 (ma ne aveva già accennato in quella precedentemente citata), a distinguere tra filosofia e "concezione del mondo" (cfr. EMD: 1-4 – ALT2. A10-03.06): la filosofia nasce con Platone quale

disciplina teorica che gioca un ruolo ideologico: destinato ad "assicurare il controllo" di un evento scientifico, la nascita delle Matematiche. [...] Il sorgere di "*coupures* epistemologiche" provoca uno "strappo" nel tessuto ideologico esistente: la filosofia interviene per "rattoppare", per "ricucire", per restaurare con nuove ragioni (giustamente: filosofiche) l'unità rotta o minacciata. In breve, la filosofia assicura il controllo della pratica scientifica (e dei suoi effetti) in favore della pratica politica dominante (e dei suoi "valori" ideologici).

La filosofia, dunque, si pone, sin dagli esordi al servizio di una «concezione del mondo», che corrisponde a un «punto di vista di classe», a un'«ideologia di classe, di massa». Gramsci, pensando il Partito, vorrebbe dare una «concezione del mondo di massa» al proletariato, studiando l'esempio della Chiesa cattolica, che ha «evitato una *coupure* tra gli intellettuali e i "semplici"». Althusser invece vorrebbe dare al movimento operaio internazionale una filosofia: «ogni filosofia dipende da una concezione del mondo, [perché] ogni filosofia rappresenta una concezione del mondo nel dominio teorico. Ogni filosofia è la forma che prende una concezione del mondo nel dominio teorico». Ne segue che «il rapporto della concezione del mondo proletaria con la filosofia marxista-leninista è che la concezione del mondo è determinante e la filosofia marxista-leninista è dominante»: lo stesso accade per il rapporto filosofia-scienze (la prima è determinante, le seconde dominanti).

Si arriva così a una breve intervista del 1968, in cui afferma che «le concezioni del mondo sono rappresentate, nel dominio della teoria (scienze + ideologie "teoriche", nelle quali sguazzano le scienze e gli scienziati [cfr. PhS]), dalla filosofia. La filosofia rappresenta la lotta di classe nella teoria. È per questo che la filosofia è una lotta (*Kampf*, diceva Kant) e lotta fondamentalmente politica. [...] Senza scienze, niente filosofia, ma solo concezioni del mondo». Ma al di là della lotta «per l'egemonia», il punto è che la scienza inventata da Marx cambia completamente la "situazione", perché «permette, per la prima volta al mondo, la conoscenza della struttura delle formazioni sociali e della loro storia; permette la conoscenza della concezioni del mondo che la filosofia rappresenta nella teoria; permette la conoscenza della filosofia» (cfr. SM 153). Il compito della filosofia, allora, è quello di «"tracciare una linea di demarcazione" tra le idee vere e le idee false [...], tra le classi antagoniste, tra i nostri amici di classe e i nostri nemici di classe» (SM 155) e per farlo deve «tenere un discorso teorico, astratto, sistematico. Un discorso teorico deve essere rigoroso. Altrimenti non è un discorso teorico» (SM 158 n. h). Questo deve avvenire perché «le realtà della lotta tra le classi sono "rappresentate" da "idee" che sono "rappresentate" da parole. Nei ragionamenti scientifici e filosofici, le parole (concetti, categorie) sono degli "strumenti" della conoscenza. Ma, nella lotta politica, ideologica e filosofica, le parole sono anche delle armi, degli esplosivi, dei calmanti o dei veleni. Tutta la lotta delle classi può talvolta riassumersi nella lotta per una parola contro un'altra parola» (SM 155): la filosofia, infatti, «combatte su "sfumature"» (SM 156). Parole che esibiscono ancora il debito col discorso di Gueroult, anche se all'interno di una problematica marxiana e marxista che lo surdetermina politicamente<sup>61</sup>.

Ma non c'è dubbio che il testo più significativo di questo periodo sia *Lénine et la phi-*

*losophie* (1968). Partendo dal fatto che, dovendo tracciare linee di demarcazione, «la filosofia divide» e che «se la scienza unisce e se unisce senza dividere, la filosofia divide e non può unire che dividendo, si comprende il riso di Lenin: non c'è comunicazione filosofica, non c'è discussione filosofica» (LPh 9). La filosofia è lotta in un campo di lotte: essa separa, scorpora, smembra, distingue. Non esiste (e non potrà mai esistere) una comunità filosofica così come esiste una comunità scientifica. Basta ricordare Hobbes: «infine, per parlare di quelli che sono persuasi di saperne più degli altri, se ci si raduna allo scopo di tenere discussioni filosofiche, tanti sono i partecipanti, altrettanti sono quelli che vogliono dettar legge, e sempre altrettanti quelli che esigono assolutamente il titolo di maestri; e del resto costoro non solo, come i già ricordati, non si amano scambievolmente, ma si danno addosso con astio l'un l'altro» (1647<sup>2</sup>, I.2: 79).

Legata a doppio filo sia alle scienze sia alla politica, dato che si posiziona esattamente sulla soglia che le unisce/divide, la filosofia, in quanto "ideologia teorica" – un ossimoro tremendo nei termini del primo Althusser – è una specie di mostro, come l'ippogrifo, formato da elementi diversi tra loro e naturalmente incompatibili: diversamente dalla teologia, un'ideologia che cerca di comprendere se stessa teoricamente, la filosofia è un ibrido perché cerca di rappresentare teoricamente (e per farlo guarda alle scienze) posizioni politiche di classe (concezioni del mondo) e per farlo guarda alla politica. La filosofia cerca di costruire un discorso il più possibile vero (in riferimento alla logica e alle scienze) che supporti posizioni politiche di classe. La filosofia cerca di dare una veste scientifica a un discorso politico, provando a inscrivere una concezione del mondo di classe dentro un sistema di verità scientifiche attraverso la traduzione (impossibile) dell'ideologia politica in linguaggio formalizzato, in discorso capace di produrre un effetto-verità. Che la filosofia sia per questo segnata da contraddizioni e tensioni, aporie e antinomie è solo la manifestazione della sua natura, fermamente negata, però, dai filosofi di professione (i filosofi delle università), che rifiutano di ammettere che essa «non è altro che politica investita, proseguita, ruminata in un certo modo» (LPh 15).

Se è così, allora ci sono almeno due modi di fare filosofia: il primo, quello universitario, è di «spendere tesori d'intelligenza e di sottigliezza per non fare altro che ruminare *nella* filosofia» (LPh 14); il secondo, marxiano e marxista consiste nel *praticare* la filosofia, e ciò significa sia tracciare linee di demarcazione sia sforzarsi di riportarla sempre all'interno della teoria che la conosce, la "scienza della storia". Proprio questo, però, la filosofia universitaria non tollera. Essere oggetto di conoscenza da parte di una scienza significa perdere il controllo sulla propria attività e soggiacere a un effetto-verità che, non essendo prodotto dalla filosofia, le sottrae il controllo di se stessa e la possibilità di nascondere i propri trucchi e i propri *sponsor*. La conoscenza scientifica della filosofia, consistente nel portare a galla il suo impensato, resa possibile dalla scienza marxiana della storia, mina alle basi il progetto politico di camuffamento dell'ideologia in termini scientifici: non si tratta, come voleva Gramsci, di dare un'ideologia al movimento operaio, ma, al contrario, di combattere l'ideologia spontanea che sempre sorge al suo interno dotandolo di una scienza che sia in grado di svelare l'impensato che agisce nascostamente attraverso le ideologie. La filosofia marxiana (il materialismo dialettico) è utile perché la lotta contro le ideologie (la cui matrice è sempre lo spontaneismo: cfr. LPh 32-3) non può essere combattuta dalle scienze, che non hanno gli strumenti logico-retorici per farlo, ma solo dalla filosofia.

I piani sono diversi (e purtroppo Althusser non tematizza mai questo aspetto fonda-

mentale: gli sfuggono quindi, quasi del tutto, non solo le differenze tra campi, ma anche quelle di scala): non si sconfigge un'ideologia dicendo una verità scientifica, ma spostando la sua problematica e, per farlo, serve la filosofia marxiana e marxista, per quanto sia (o forse proprio perché è) ancora invischiata nella propria ideologia e, quindi, in lotta con se stessa e con le altre ideologie. Il suo compito è dividere, fare il vuoto, mostrare dove esso è e come viene nascosto. Non è suo compito fornire la conoscenza scientifica di un fenomeno, ma aprire (o rendere disponibile) lo spazio affinché la scienza possa esporre i propri risultati o avviare un nuovo processo conoscitivo. Rintuzzare le posizioni degli avversari, analizzarle e mostrarne l'inconsistenza, rilanciare la ragionevolezza della propria ideologia al fine di imporre un'impostazione del discorso prima ancora che il discorso stesso, sono alcune delle funzioni essenziali di questa filosofia e della sua prestazione teorico-retorica, anche se non di sola retorica si tratta: primo, perché essa riconosce una fonte di verità relative, ma pur sempre verità (cfr. LPh 31), che sono le scienze e, secondo, perché anch'essa, a suo modo, produce un effetto-verità segnalando la presenza del vuoto. Paradossalmente, mentre il pieno prodotto dalle ideologie è un pieno-vero, che tende a non lasciare spazio ad altro, il pieno prodotto dalla filosofia marxiana e marxista è un falso-pieno, perché è lo spazio in cui si possono collocare le conoscenze scientifiche e, soprattutto, l'infinita tendenza all'approssimazione che le anima. Non da ultimo, tale filosofia è indispensabile perché essendo esperta in ideologia, essa può individuarne la presenza negli scienziati (cfr. PhS, in particolare la parte su Monod).

Non è l'*Ideologia tedesca*, dove la filosofia era solo «allucinazione e mistificazione o, per dirla tutta, [...] sogno, fabbricato [...] coi resti diurni della storia reale degli uomini concreti, resti diurni rivestiti di un'esistenza puramente immaginaria» (LPh 19), e non è nemmeno Gramsci, per il quale «la "concezione del mondo" è data dall'"assemblaggio" dei diversi spezzoni ideologici, o regioni, ai quali ciascuno soggiace» (nota del 15.9.67, cfr. EMD 3 – ALT2. A10-03.01). Nella posizione assunta da Althusser non siamo di fronte a un semplice "rovesciamento", in base al quale «tutto ciò che sembra accadere [nella filosofia] accade in realtà fuori di essa, nella sola storia reale: quella della vita materiale degli uomini» (LPh 33), ragion per cui solo «la scienza è il reale» (LPh 19). La rottura epistemologica prodotta da Marx, ripresa e praticata da Lenin, porta infatti Althusser a una conclusione nuova e, almeno per alcuni, sconcertante: attraverso la riduzione brutale della filosofia a «lotta secolare tra due tendenze: l'idealismo e il materialismo» (LPh 33) – dove il primo è quello che "rumina" nella filosofia (simulando con l'autoreferenzialità l'esistenza di un'inesistente comunità filosofica), mentre il secondo è quello che agisce la filosofia per quello che è: un'arma ideologico-teorico-politica (questo l'oggetto e anche la tesi de *La transformation de la philosophie* del 1976: cfr. SPh 139-78) – si giunge ad affermare: primo, «che essenzialmente la filosofia non ha davvero storia», perché è solo «ripetizione dello scontro (*heurt*) di due tendenze fondamentali»; e, secondo, che

la filosofia è lo strano luogo teorico in cui non accade propriamente nulla, null'altro che la ripetizione del nulla (LPh 34).

Come l'inconscio e l'ideologia, anche la filosofia è "eterna" (funziona a circuito chiuso): è ripetizione, ma non di un contenuto, bensì del nulla, del vuoto presente in ogni sistema (ideologico o scientifico che sia). Ed è solo la continua ri-petizione del vuoto che può, eventualmente, generare differenze. Per questo, essa

non ha, propriamente parlando, oggetto; [...] se non accade nulla nella filosofia è proprio perché non ha oggetto. Se, effettivamente, accade qualcosa nelle scienze è perché hanno un oggetto, di cui possono approfondire la conoscenza: è ciò che dà loro una storia. Siccome la filosofia non ha oggetto, non vi può accadere nulla. Il nulla della sua storia non fa che ripetere il nulla del suo oggetto (LPh 35).

Come l'inconscio e l'ideologia, anche nella filosofia, per quanto paradossalmente, accade qualcosa di fondamentale e di determinante per la scienza e per la politica: custodendo il vuoto presente nell'essere, essa rende possibile il gioco del potere. La lotta tra idealismo e materialismo, infatti, è una lotta per la supremazia, per l'istituzione di un rapporto gerarchico. Il «rovesciamento» di posizioni (non dialettico in senso hegeliano, perché frutto della lotta e dei suoi esiti aleatori) che si produce nella storia della filosofia tra i due principali contendenti è, infatti, il segno del «nulla che accade nella filosofia, nel suo discorso esplicito»; solo che questo "nulla" «non è nulla, ma piuttosto è un effetto di annullamento, l'annullamento di una gerarchia precedente rimpiazzata dalla gerarchia inversa. Ciò che è in gioco nella filosofia, attraverso le categorie ultime che comandano tutti i sistemi filosofici, è dunque il senso della gerarchia, il senso della collocazione di una categoria in posizione di dominazione»: questo è qualcosa che «nella filosofia [...] fa irresistibilmente pensare a una presa di potere o a una messa al potere, [che] filosoficamente [...] è senza oggetto, [...] ma ha una posta, il potere appunto, e un obiettivo: gli effetti del potere» (LPh 36-7). La filosofia emerge con forza di fronte a nuove scoperte scientifiche o al manifestarsi di nuove forme politiche, perché queste sovvertono l'ordine dominante e ne istituiscono un altro. Non sono solo le matematiche che rendono possibile la nascita della filosofia in Grecia, ma unitamente a esse, anche l'isonomia, perché entrambe queste pratiche "rovesciano", ossia spostano e condensano su un altro terreno, i problemi teorici e politici del tempo. La filosofia interviene nella lotta schierandosi per il vecchio o per il nuovo: in entrambi i casi, però, come vedremo parlando più avanti di Montesquieu, essa può produrre innovazione teorica e politica, anche se non necessariamente ha la forza di imporla.

La filosofia interviene nella teoria (ma lo stesso può dirsi per la politica) tracciando linee di demarcazione: «una linea di demarcazione non è nulla, nemmeno una linea, nemmeno una traccia, ma il semplice fatto di smarcarsi, [...] *il vuoto di una distanza presa*»; inoltre, queste linee «agiscono solo al di fuori della loro presenza, nella distanza o non-distanza che separa le tendenze antagonistiche delle pratiche scientifiche, posta della loro lotta», ragion per cui «i termini che designano lo scientifico e l'ideologico sono ogni volta da ripensare» (cfr. LPh 39-41)<sup>62</sup>. La posta politica di questo gioco, ricordata la celebre tesi di Lenin della «presa di partito in filosofia» (espressione che compare già in LC 28), assodato che «ogni filosofia prende partito» e che «l'immensa maggioranza dei filosofi tengono soprattutto a dichiarare pubblicamente e a fornire la prova che essi non prendono partito perché non devono prenderlo», emerge dal fatto che «la storia della filosofia è dominata [...] dalla ripetizione di una contraddizione: il diniego teorico della propria pratica [accompagnato da] giganteschi sforzi teorici per protocollare (*enregistrer*) questo diniego all'interno di discorsi coerenti». Di conseguenza, la natura ambigua, sfuggente, irritante e spesso incomprensibile della filosofia risulta dal fatto che «[rappresenta] la politica nel dominio della teoria [...], presso le scienze e, viceversa, [rappresenta] la scientificità nella politica, presso le classi impegnate nella lotta tra classi» (cfr. LPh 41-2 e in merito Macherey 1965-97: 267-9). Già nel 1966, comunque, Althusser aveva scritto che «la fi-

losofia è, nel suo stesso principio, presa di partito per la scienza, contro l'ideologia» (SIS 56).

Questo è «l'inizio balbettante, ma l'inizio, di una teoria della filosofia», la «terza istanza» tra la politica e le scienze, ma soprattutto è la risposta pratica alla «profezia» della marxiana XI tesi su Feuerbach, perché la filosofia si manifesta qui, finalmente, col suo «stile» di

pratica selvaggia, nel senso in cui Freud parla di un'analisi selvaggia, che non fornisce i titoli teorici delle proprie operazioni e che fa infuriare la filosofia dell'"interpretazione" del mondo, che si può chiamare filosofia del diniego (cfr. LPh 43).

L'uso marxista della filosofia si configura come abbandono della filosofia della ruminazione e del diniego a favore di una pratica filosofica che, non nascondendosi più quello che è, agisce «per quello che è» (cfr. LPh 43-5).

Alla fine di questo *détour*, possiamo tornare agli *Éléments d'autocritique*. Il testo si apre con un esempio della concezione della filosofia come "lotta di classe nella teoria": «volevo difendere il marxismo – scrive Althusser – contro le minacce reali dell'ideologia borghese: bisognava dunque mostrare la sua novità rivoluzionaria; bisognava "provare" che il marxismo è antagonista all'ideologia borghese e che ha potuto svilupparsi in Marx e nel Movimento operaio solo a condizione di una rottura radicale e continua con l'ideologia borghese e di una lotta incessante contro gli assalti di questa ideologia. Questa tesi era giusta: è giusta» (EA 14).

La filosofia lotta nel campo delle ideologie per mostrare che le scienze non appartengono a quell'ambito: nel caso specifico, lotta per "provare" che la scienza marxiana della storia non appartiene all'ideologia borghese (anche se probabilmente possiede una sua propria e specifica ideologia, come ogni scienza impegnata nella continua approssimazione del proprio oggetto). Senza rottura epistemologica non c'è marxismo sia come scienza sia come politica antagonista alla borghesia. Quindi: o la rottura c'è stata e perciò va difesa oppure non c'è stata e allora non c'è marxismo. La scelta di campo di Althusser è chiara, anche se l'impostazione iniziale del suo intervento viene adesso rettificata: sottolineando prevalentemente l'aspetto epistemologico del contributo marxiano, Althusser aveva dato «un'interpretazione razionalistica della "rottura"», che implicava l'opposizione – tutta e solo formale – tra la verità e l'errore, tra «"la" scienza e "l'"ideologia» (cfr. EA 14). La rettifica però non consiste nel dire che non si tratta di verità e di errore, ma solo che non si tratta né della Verità né dell'Errore (cfr. EA 41-2) e, come abbiamo visto, ogni battaglia scientifica è anche politica in quanto lotta per la supremazia nella teoria. La relativizzazione, in ogni caso, non inficia il contenuto di verità, solo che lo contestualizza: la scienza di Marx si oppone all'ideologia borghese ed è per questo che essa è rilevante teoricamente e politicamente, tanto che Althusser, battezzandola «teoria rivoluzionaria», intende evidenziarne l'aspetto «inaudito» (EA 34).

Il punto in cui teoria e rivoluzione convergono sta nel fatto che la critica marxiana evidenzia che cosa rende possibile l'ideologia borghese ossia qual è il piano in cui si saldano teoria capitalistica (l'economia politica classica) e politica borghese (liberalismo): «l'opposizione della Persona (Libertà = Volontà = Diritto) e della Cosa» (EA 36) ossia l'elezione del Diritto a unico paradigma (Verità) per pensare i rapporti umani e sociali (cfr. R 87-101, RJL 32, 87-91, SM 229, dove collega questa caratteristica con l'economicismo e con l'umanismo), ma anche la «teoria della conoscenza» e le sue richieste di «garanzia»: cfr. EA 36-8 n. 1).

La scienza di Marx è scienza proprio perché di parte, perché solo stando da una parte,



assumendo uno sguardo specifico sul mondo, è possibile determinare (cioè stabilire e delimitare) l'oggetto del proprio sapere senza perdersi nella vaghezza degli universalismi astratti e nell'illusione della neutralità della scienza – come già Machiavelli aveva insegnato: «così come coloro che disegnano e' paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongano alto sopra monti, similmente a conoscere bene la natura de' populi bisogna esser principe, et a conoscere bene quella de' principi bisogna esser popolare» (*Principe*, dedica: 14). L'assunzione del punto di vista del proletariato consente a Marx di affermare con chiarezza quale sia il fondamento dell'ideologia borghese: la separazione violenta (storica – le *enclosures* – che poi diventa astratta nel momento in cui viene codificata nel Diritto) dell'individuo dalle "cose" che lo rendono tale e che non sono solo i suoi strumenti di lavoro ma, più in generale, tutti i mezzi della sua esistenza. La scienza di Marx illumina così anche l'ideologia giovanile dello stesso Marx, dei suoi esordi liberali e borghesi, per quanto egli ne interpreti l'esito come superamento definitivo (e, dunque, ancora inconsciamente idealistico) di ogni ideologia; svista che colpisce, in un primo momento, anche Althusser (cfr. EA 44-53). Resta il fatto che tale scienza è il frutto dello spostamento teorico reso possibile dall'assunzione, da parte di Marx, del punto di vista politico del proletariato.

### 9. Anche la rivoluzione è un "processo senza soggetto"

Contemporanea alla stesura di *Éléments d'autocritique* è quella dei saggi che compongono la *Réponse à John Lewis* (pubblicata nel 1973), che ci riporta alla questione del soggetto della storia per mezzo della formula «processo senza soggetto (*procès sans sujet*)»<sup>63</sup>.

Dopo aver ribadito: 1) che «la filosofia figura senz'altro "nella" teoria, nelle vicinanze delle scienze, con le quali intrattiene rapporti specifici: ma [che] la filosofia non è (una) scienza»; 2) che «a differenza delle scienze la filosofia intrattiene un rapporto intimo con la tendenza di classe delle ideologie che, in ultima istanza, sono pratiche e non appartengono alla teoria (le "ideologie teoriche" sarebbero in ultima istanza dei distaccamenti di ideologie pratiche nella teoria»: R JL 12 n. 3), Althusser torna sul problema del soggetto.

Affermare che non sono gli uomini, ma le masse, a fare la storia (cfr. R JL 24-6) non significa cercare di contrastare l'ideologia dell'individualismo borghese in nome di un collettivismo, magari spontaneistico, a volte altrettanto idealistico, ma sottolineare il tratto non cumulativo della forza, bensì quello organizzativo. Le masse non sono la somma degli individui, ma «l'insieme di classi, strati e categorie sfruttati, raggruppati attorno alla classe sfruttata nella grande produzione, la sola capace di unirli e di condurre la loro azione all'assalto dello Stato borghese: il proletariato». Non c'è somma, ma interazione di forze (classi ecc.) organizzate dall'agire del proletariato. Tutto questo però non basta perché, finché si resta a questo livello, si è sempre presi nella domanda, mal posta: «chi fa la storia?» (R JL 26; sull'identificazione ideologica tra "masse" e "classi" si vedano anche: TH 29; SIS 87; EMD 1 – ALT2. A10-03.02). Tale questione «presuppone [...] che la storia sia il risultato dell'azione (fare) di un soggetto (chi?)». Ma se un soggetto/individuo può avere un'identità, che identità ha il soggetto/masse? È qui che interviene la seconda parte dell'obiezione all'affermazione di Lewis: non solo sono le masse, ma, per la precisione è la «lotta tra le classi [...] il motore della storia» (cfr. R JL 27). Lotta che non è solo quella del proletariato contro la borghesia, ma anche quella del proletariato all'interno del "raggruppamento" di forze che deve unire e organizzare. Questo però significa che il proleta-

riato, come ogni altra classe, è inseparabile dalla lotta e, dunque, è una presa di posizione politica prima che una descrizione sociologica: «la lotta delle classi e l'esistenza delle classi sono una cosa sola» (cfr. RJL 29-30 e anche P 63). C'è insomma un rapporto di "causalità strutturale" tra lotta e classi, le quali, infatti, cambiano in relazione all'andamento delle lotte (cfr. RJL 27):

affinché vi siano classi in una "società", bisogna che la società sia divisa in classi: questa divisione non si fa a cose fatte, [ma] è lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra. È dunque la lotta tra le classi a costituire la divisione in classi, perché lo sfruttamento è già lotta di classe. [...] Bisogna, dunque, mettere la lotta tra le classi al primo posto.

La lotta tra le classi viene prima delle "masse", perché le costituisce, oltre a essere «ancorata, nel modo di produzione, dunque di sfruttamento, di una società di classe» (cfr. RJL 30). Se le cose stanno così, allora

la questione del "soggetto" della storia scompare. La storia è un immenso sistema "naturale-umano" in movimento, il cui motore è la lotta tra le classi. La storia è un processo (*processus*) e un processo senza soggetto (RJL 31, in cui si avverte l'eco del *Capitale*, cfr. MEW 23: 361-2 n. 31 e 392-3 n. 89).

Liberarsi dal «feticismo dell'"uomo"», dal "mito dell'uomo", equivale, a questo punto, a liberarsi «dall'ideologia borghese dell'"uomo" come soggetto della storia», dall'uomo come individuo o persona e, soprattutto, dalla concezione giuridico-borghese dell'uomo come soggetto; concezione che nasconde il fatto che, *nell'economia capitalistica*, l'uomo è considerato solo in quanto *Träger*, solo in quanto «articolazione della struttura sociale» (cfr. Hekman 1983: 109-10). *Il funzionalismo*, allora, è *l'ideologia sociale del capitalismo* – spiegarlo non significa approvarlo o giustificarlo (come invece sostiene Hirst 1976: 388, 390), ma smascherarlo e denunciarlo; Marx non è capitalista perché ha spiegato il funzionamento del modo di produzione capitalistico, così Althusser non è funzionalista perché smaschera la vera natura dell'antropologia borghese, in cui l'uomo-biologico (forza-lavoro) è trattato come mero supporto del processo di produzione. L'uomo è un prodotto dei rapporti sociali, produttivi e di classe. La società, quindi, «non è una "composizione", un'"addizione" di individui; [ma] ciò che la costituisce è il sistema di rapporti sociali in cui vivono, lavorano e lottano i *suoi* individui [...], storicamente e socialmente determinati»; e lo stesso può dirsi di una classe (cfr. RJL 31-4). La società non è solo il prodotto delle relazioni intersoggettive tra "uomini", ma, unitamente a queste, anche e soprattutto l'esito dei rapporti di produzione.

L'ideologia giuridica dell'uomo come "individuo proprietario" è, inoltre, alla base anche dell'imputazione storica. Sbarazzarsi di questa ideologia significa perciò due cose (che rendono conto dell'oscillazione terminologica *processus/procès*): 1) che la storia in generale non ha un Soggetto, ma semmai solo dei soggetti, che sono sempre degli assoggettati e che, comunque, sono più i prodotti della storia stessa che i suoi fautori senza vincoli; 2) che l'impersonalità del processo (*processus*) storico non è giudicabile in processo (*procès*), perché non c'è un'identità che possa essere *chiamata* a rispondere della storia in generale e, dunque, non c'è un Soggetto che possa chiamarla. I soggetti, fatti dalla storia, sono anche quelli che la fanno, in un gioco in cui è difficile discriminare con certezza l'ambito del determinare da quello dell'esser determinati.

Ciò non significa essere deresponsabilizzati, ma solo che la storia (*res gestae*) in gene-

rale è un *processo* senza giudici né imputati e, dunque, non è un processo oppure è un processo-farsa. La storia in generale non ha senso e non solo perché applicarle le categorie del Diritto per comprenderla sarebbe ridicolo, ma soprattutto, perché la storia non ha legge né, tantomeno, Legge; essa, infatti, non ha un Soggetto, ma è prodotta da una molteplicità aperta di processi-soggetti: nel variare di strutture che la compone il posto del Soggetto è sempre vuoto e proprio per questo sempre disponibile è lo spazio per l'instaurazione di un Soggetto immaginario (cfr. RJL 36-7). Nella storia non c'è predeterminazione: tutte le ricostruzioni teleologiche della storia sono ideologiche, perché presuppongono un Soggetto che non c'è. La storia non ha Legge né Soggetto: è, dunque, totalmente aperta. La storia come cammino prestabilito non esiste. Semmai la sua direzione è ricostruita come necessaria solo *ex post*: dalla storiografia (*historia*). Il reale è imprevedibile e, dunque, impregiudicabile, mentre la sua rappresentazione cerca di determinarne un ordine ineluttabile e quindi immaginario.

Non c'è, dunque, un Soggetto imputabile dell'andamento storico (né dei suoi fallimenti, colpa, né dei suoi successi, merito), unico responsabile della storia (cfr. RJL 72-3): né Dio né il proletariato, né Cristo né Stalin. Questo non vuol dire che non ci sono responsabilità, ma solo che queste non appartengono a un Soggetto e, *a fortiori*, neanche a un soggetto singolo (sia esso Hitler, Stalin, Mussolini o Polpot). Se si assumesse questa posizione però, la giuridicizzazione dei rapporti sociali nella loro totalità non sarebbe possibile e, dunque, la borghesia, che vuol costruire la società con gli stessi criteri vigenti negli scambi mercantili (contratti, assicurazioni, garanzie, perseguibilità, solvibilità ecc.), si troverebbe spiazzata, pur potendo ricorrere allo stratagemma di produrre essa stessa il S/soggetto di cui ha bisogno, affinché ci sia un processo o quantomeno la sua immagine. Si potrebbe dire, infatti, che dove c'è un S/soggetto, c'è (un) processo (*processus/procès*)<sup>64</sup>.

Come abbiamo visto la pratica ideologica è strettamente legata alla soggettivazione ossia alla subordinazione giuridica, all'uso degli strumenti del Diritto per codificare le pratiche, altrimenti eccessivamente aleatorie, degli esseri umani: l'ideologia, infatti, ha lo scopo (per quanto non riducibile alle intenzioni di un qualche soggetto) di creare la sensazione che nulla di nuovo sia possibile, che quanto c'è è il meglio che ci possa essere e che è inutile provare a cambiare lo stato di cose presente; in altri termini, l'ideologia intende bloccare la produzione di contingenza attraverso la riduzione a soggetto, giuridicamente classificabile, dei possibili comportamenti umani: legalizzando alcune pratiche di soggettivazione, cioè trasformando i processi in soggetti per cristallizzazione normativa, l'ideologia trasforma gli individui in soggetti (o, meglio, dà ai soggetti la forma ideologica degli individui) perché li assoggetta classificandoli attraverso le formalizzazioni giuridiche, incasellandoli nelle figure del Diritto.

Questo non significa che un soggetto possa essere (o anche solo considerarsi) esterno all'ideologia e indipendente da essa. Credo sia ormai chiaro che ciò, per Althusser, è impossibile, anche se questo non significa non potersi liberare da un'ideologia. A dispetto delle intenzioni, infatti, *l'ideologia è un meccanismo necessario e impersonale* e, dunque, pur ipostatizzando strutture, prolungandone la durata e, quindi, contribuendo alla loro conservazione, essa *funziona indipendentemente da ogni intenzione*. La sua relazione con l'inconscio è strutturale. Inoltre, se la produzione di un'ideologia, dipende dalla capacità che una struttura ha di durare, perché è solo durando che produce la possibilità della sua ipostatizzazione (eccedenza), allora bisogna ammettere che tutto questo processo è legato alla contingenza e all'aleatorietà delle

combinazioni. Il problema della durata è decisivo, tanto quanto quello della non-durata. L'ideologia è necessaria, ma quale sia «dipende: parola aleatoria e non dialettica» (SPh 44), congiunturale e non volontaristica.

È per questo che il Diritto si presenta come una delle espressioni massime dell'ideologia dello Stato, che, attraverso i suoi apparati, cerca di governare i movimenti aleatori interni alla struttura sociale, stabilendo quali comportamenti siano leciti e quali no: quali movimenti i corpi possano compiere e quali sono loro vietati. L'ideologia fornisce, tramite il Diritto, un'identità che dovrebbe consentire di governare i processi reali che si svolgono all'interno di una società fissando in modo ordinato i profili identitari che si possono assumere all'interno di determinati processi. La teoria dell'interpellazione cerca di spiegare come ciò avvenga utilizzando alcuni strumenti della psicanalisi di Lacan, contro Lacan stesso: ogni soggettivazione, infatti, è per Althusser sempre e solo ideologica, perché implica riconoscimento/misconoscimento e questo vuol dire che il soggetto è già codificato e, dunque, già di diritto in mano allo Stato. La soluzione non è pensare modalità diverse della soggettivazione<sup>65</sup> o la sua ambivalenza, le soggettivazioni sono sempre e solo ideologiche, né ovviamente l'anarchia, o, peggio, pensare che esistano identità vere (naturali, proprie) non artificiali, autentiche, che la posticcia identità ideologica misconoscerebbe (le mistiche della singolarità ineffabile rese possibili dall'ipostatizzazione e dalla sostanzializzazione del piccolo-oggetto- $\alpha$ ), ma pensare i processi reali senza ricorrere al S/soggetto o, meglio, provando a pensare (e magari praticare) una *agency* senza soggettivazione. È quanto Althusser cerca di fare soprattutto dalla seconda metà degli anni Settanta in poi, ma che, in fin dei conti, aveva sempre cercato di pensare attraverso l'impersonalità del processo scientifico e politico: processi senza soggetto (cfr. RJL 38-9).

La filosofia interviene nella politica, in quanto forma della lotta di classe nella teoria, non perché fornisca

delle formule che bisognerebbe "applicare" a dei problemi: la filosofia non si applica. La filosofia agisce altrimenti [...], modificando la posizione dei problemi, modificando il rapporto tra le pratiche e il loro oggetto (RJL 42-3 n. 18).

Un esempio è proprio la critica all'idea che siano gli uomini a fare la storia. Dicendo questo, infatti, cioè «facendo credere [...] che "il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura", i borghesi tacciono sulla potenza della "natura", detto altrimenti, sull'importanza decisiva delle condizioni naturali, materiali, del lavoro umano. E perché tacciono [...]? Semplicemente perché sono loro che le detengono» (RJL 48). Dire la stessa cosa ai proletari, significa «disorientarli e disarmarli, [perché] si fa loro credere che sono onnipotenti come "uomini", mentre sono disarmati come proletari di fronte alla vera onnipotenza, quella della borghesia che detiene le condizioni materiali (i mezzi di produzione) e politici (lo Stato) che comandano la storia. Quando si canta loro la canzone umanista, li si distoglie dalla lotta tra le classi [e] si impedisce loro di dotarsi della sola potenza di cui dispongono e di esercitarla: quella dell'organizzazione in classe e dell'organizzazione di classe, i sindacati e il Partito, affinché conducano la loro lotta di classe da soli» (RJL 48-9; cfr. anche SM 230-1).

Liberarli da questa immagine non significa farli diventare Soggetto, ma significa comprendere che «gli uomini (plurale) concreti sono necessariamente soggetti (plurale) nella storia, perché agiscono nella storia in quanto soggetti (plurale). Non c'è Soggetto (singolare) della

storia. E dirò di più: "gli uomini" non sono "i soggetti" della storia». I soggetti esistono – l'ideologia produce effetti reali – e dunque agiscono nella storia, ma non sono i fautori (almeno non gli unici) della storia: «essi agiscono all'interno delle determinazioni (*dans et sous les déterminations*) delle forme d'esistenza storiche dei rapporti sociali di produzione e riproduzione» (RJL 70). I rapporti qui evocati non sono né interamente deterministici né interamente liberi (né interamente necessitati né del tutto casuali) e nemmeno la loro soglia è definibile una volta per tutte, essendo, spesso, aleatoria. L'aleatorio indica un problema che non è quello della causalità assoluta del mondo (come sembra pensare Lahtinen 2009)<sup>66</sup>, ma piuttosto quello dell'aleatorietà della combinazione tra dinamiche deterministiche e non deterministiche.

In società, la possibilità di agire si dà solo rivestendo «la forma di soggetto», ma questa forma non è «trascendentale» (cfr. RJL 71), perché «non ci può essere, per la filosofia marxista, un Soggetto come Centro assoluto, come Origine radicale, come Causa unica. E non ci si può [...] accontentare nemmeno di una categoria come quella di "s-Centrimento (*ex-Centration*) dell'Essenza" (L. Sève), perché [...] siccome non c'è alcun Centro, ogni s-Centrimento è superfluo» (RJL 72). La storia non è solo un processo senza Soggetto, ma anche «senza Fine(i) [e] le circostanze date, in cui "gli uomini" agiscono come soggetti, sotto la determinazione dei rapporti sociali, sono il prodotto della lotta di classe. La storia non ha, dunque, nel senso filosofico del termine, un Soggetto, ma un motore: la lotta tra le classi» (RJL 76).

E le masse/classi (cfr. RJL 25) non sono soggetti, non perché non abbiano un'identità, ma perché si costituiscono attraverso un processo di desoggettivazione (che molti chiamano, generando tremendi fraintendimenti, soggettivazione). Le masse/classi sono un non-soggetto che agisce politicamente. Le masse/classi non sono i Partiti né i Sindacati, che sono solo loro organizzazioni, ma sono prese di posizione politica, prese di partito (parte), la cui identità non è codificabile dalle maglie del Diritto, perché non è permanente, la sua durata cioè non è costante (renderla tale equivale a trasformarla in ideologia). L'agire delle masse/classi è agire politico in atto, *presa di posizione politica presente*: «la lotta tra le classi non è un effetto (derivato) dell'esistenza delle classe sociali», perché entrambe esistono già nei «rapporti di produzione» e, soprattutto, nell'«unità (tendenziale) [...] delle forze produttive e dei rapporti di produzione sotto la dominazione dei rapporti di produzione» (cfr. P 63-5): dove "tendenziale" non significa più teleologico, ma aleatorio (come vedremo più oltre). Gli apparati (Partiti e Sindacati), pur ponendosi sul piano del Diritto e, dunque, dello Stato, hanno il compito di organizzare la presa di posizione politica delle masse/classi non di trasformarla in un'altra: questa è la capacità organizzativa che si richiama loro, non la sussunzione dei movimenti di presa di posizione a una struttura fissa e rigida, burocratizzata. Pur essendo indispensabili alle masse/classi, i Partiti e i Sindacati, stanno su un altro piano e si articolano sulle masse/classi in modo conflittuale (cfr. E/1 360-1).

Il compito della filosofia materialistica, nell'arena della lotta di classe, è ribadito infine da Althusser nella *Soutenance d'Amiens* del 1975, dove viene particolarmente evidenziato il rapporto della filosofia con l'ideologia. La filosofia è una lotta che concerne «l'egemonia ideologica della classe dominante, si tratti di costruirla, rinforzarla, difenderla o combatterla» (SM 202): è in quel *campo* che la filosofia «esiste in relazione alla posizione che occupa e che occupa solo conquistandola nello spazio pieno di un mondo già occupato» (SM 201) dalla trasposizione sul piano teorico delle verità empiriche, politiche, sociali, religiose ecc., legate fonda-

mentalmente alle dinamiche della "riproduzione" (cfr. EA 106). La filosofia si fa largo nel campo ideologico cercando di espellere da esso una certa ideologia. Il posto preso è poi gestito diversamente dall'idealismo e dal materialismo: il primo lo riempie con un altro contenuto; il secondo, invece, se è tale (e non una forma mascherata di idealismo), non lo riempie di nulla, ma lo conserva vuoto.

Il vuoto c'è sempre, ma risulta visibile solo come effetto di una politica: quando si riesce a prendere il posto occupato da un'ideologia ciò significa che, per prenderlo, si è dovuto produrre lo spazio vuoto in cui inserirsi e, dunque, che si è lottato nell'ideologia, che il conflitto è stato portato, dalla filosofia, in quell'ambito. Il vuoto è lo spazio che si crea nell'immaginario pieno attraverso il conflitto e, al contempo, è lo spazio in cui, inserendosi, si produce l'urto necessario a scalzare l'avversario. Questo è possibile perché lo spazio non è pieno, uno spazio totalmente pieno sarebbe impenetrabile come l'essere di Parmenide; se invece c'è penetrazione, allora significa che c'è del vuoto, per quanto prima impercettibile. Solo praticando questo uso della filosofia i filosofi sono «radicali e provocatori» (SM 235 var. x).

La lotta althusseriana, come lui stesso dice, era interna al Pcf e, più generalmente, al movimento operaio internazionale, e riguardava delle posizioni specifiche a suo avviso deleterie: «il dogmatismo e la sua critica destrorsa» ossia, da un lato, la scelta filosovietica del Pcf (cfr. GS 1r – ALT2. A11-03.02, nota del 4.5.1967: «il Partito Comunista Cinese è alla testa della lotta [contro il revisionismo]. Il centro del revisionismo si trova in Urss [...]. Il Pcf è allineato sulle posizioni revisioniste del Pcus») e, dall'altro, «l'economicismo e il suo "supplemento" umanistico» (Garaudy, ad es., su cui si veda Geerlandt 1978; la tesi che l'«ideologia borghese [...] è, nella sua essenza più intima, costituita dalla coppia economicismo/umanismo» è esposta in RJJL 87-91: in merito cfr. Resch 1992: 3-32 e 73-6). La filosofia lotta nel presunto pieno (cfr. anche PhS 116 e LPh 19, 53), perché cerca di fare spazio, nell'ideologia, a posizioni teoriche portatrici di posizioni scientifiche e politiche differenti, assomigliando così una sorta di *retorica* più o meno *razionale*, «risultato di una riflessione argomentata» (SM 203). Custodire il vuoto significa custodire un luogo di cui si mostra *praticamente* il vuoto, affinché questo non venga occupato da nessuno; e solo la filosofia custodisce i mezzi per farlo. Custodire il vuoto, vuol dire custodire le "armi" che servono a produrre l'effetto di sostituzione sopra descritto.

L'esemplificazione di questa pratica è data ricorrendo a Machiavelli (di cui parlerò più diffusamente nel cap. 4), la cui filosofia anche se non scritta in caratteri filosofici è leggibile tra le righe dei suoi scritti (cfr. SM 202). Machiavelli enuncia una «regola di metodo» filosofica e politica, secondo la quale «bisogna pensare agli estremi, ossia all'interno di una posizione in cui si enunciano tesi-limite, in cui, per rendere possibile il pensiero, si occupa il posto dell'impossibile». Il "posto dell'impossibile" è un posto già occupato, non libero, che Althusser definisce anche «l'impossibile inesistente» e che bisogna occupare, combattendo e contando solo «sulle proprie forze» (SM 205). L'aspetto prettamente politico del ragionamento althusseriano viene poi in luce in riferimento alla teoria leniniana della «curvatura del bastone», secondo la quale il raddrizzamento del bastone ossia, fuor di metafora, la riconquista di posizioni egemoniche o dominanti all'interno di una società, non può essere ottenuta semplicemente (cioè razionalisticamente, illuministicamente e... ingenuamente) accontentandosi di «predicare il vero nudo e crudo e attendere che la sua evidenza anatomica "illumini" gli spiriti»; al contrario, «è indispensabile, poiché bisogna forzare le idee a cambiare, riconoscere la forza che le mantiene

storte, imponendo loro, attraverso una contro-forza che annulli la prima, la contro-curvatura che necessita per raddrizzarle» (SM 205): come se per ripristinare idee giuste si dovesse esagerare (anche rispetto ai propri convincimenti) nel proporre idee proporzionalmente contrarie a quelle che si vogliono combattere. Lo scopo però non è imporre le proprie idee "esagerate", ma riequilibrare quelle "distorte", agendo nel vuoto che esse rilasciano al contatto con pratiche che mirano a mostrarne i loro rimossi presupposti materiali. Anche il rapporto tra le idee è «un rapporto di forza» (cfr. SM 205-6), cioè un rapporto tra forze.

Man mano che l'effetto del '68 diminuisce e si manifestano le profonde illusioni (almeno a livello di rivoluzione e di comunismo) che esso portava con sé, assieme alle virate sempre più a destra di tutti i partiti comunisti europei, sembra crescere il tono conflittualistico del pensiero althusseriano, che esprime, prima di tutto il desiderio di non cedere sulla portata rivoluzionaria del marxismo (perché questo significherebbe rinunciare al marxismo stesso) e, in seconda battuta, la volontà di dare indicazioni politiche a partire da tesi filosofiche (cfr. SM 215). Contro l'accusa di onnipotenza della teoria, Althusser sottolinea, ancora una volta (cfr. PM 196, 236-7), «la debolezza della teoria lasciata a se stessa» (SM 206).

Una sorta di sintesi di quanto detto sin qui la si può trovare in *Sur Marx et Freud* (cfr. EP 222-45), verosimilmente concluso del dicembre del 1976, anche se pubblicato successivamente (per la storia di questo testo cfr. EP 187-94). Qui Althusser imposta un parallelo tra i due autori definendoli entrambi materialisti e dialettici, accomunandoli anche per la loro critica alla "coscienza" quale fondamento della nozione di soggetto e, dunque, dell'ideologia, nonché quale *trait d'union* tra filosofia e politica:

l'ideologia dell'uomo come soggetto, la cui unità è assicurata o coronata dalla coscienza [...] è semplicemente la forma filosofica dell'ideologia borghese. [...] Questa ideologia del soggetto-cosciente ha costituito la filosofia implicita della teoria dell'Economia Politica classica ed [...] è la sua versione "economica" che Marx ha criticato rifiutando ogni idea di "homo oeconomicus", in cui l'uomo è definito come il soggetto cosciente dei suoi bisogni e questo soggetto-di-bisogno come l'elemento ultimo e costitutivo di ogni società» (EP 233).

Costruendo il concetto di soggetto sulla forma del soggetto giuridico, la borghesia ha ridefinito la natura di ogni soggetto (economico, politico, morale e psicologico), la cui peculiarità è essere «responsabile dei propri atti, affinché lo si possa obbligare "in coscienza" a obbedire a norme che è più "economico" non imporgli con la violenza» (EP 234). Il soggetto è un capo d'imputazione che può essere chiamato in giudizio a fronte del suo trasgredire norme che si presume non ignori, dato che a esse si sottomette, formalmente, in modo libero e cosciente:

con la categoria di soggetto cosciente di sé l'ideologia borghese rappresenta agli individui ciò che devono essere per accettare la loro sottomissione a essa; li rappresenta come dotati dell'unità e della coscienza (questa unità stessa) che devono avere per unificare le loro differenti pratiche e i loro differenti atti sotto l'unità dell'ideologia dominante (EP 234-5).

La filosofia borghese è la portatrice delle istanze della politica borghese all'interno dell'ideologia: il suo compito è delineare la figura del soggetto unitario (la coscienza è «sintesi») funzionale alla produzione e alla riproduzione dei rapporti di potere che fanno marciare la macchina della dominazione capitalistica: «la coscienza è obbligatoria affinché l'individuo che

ne è dotato realizzi in sé l'unità richiesta dall'ideologia borghese, affinché i soggetti si conformino alla sua esigenza ideologica e politica d'unità, affinché, in breve, la lacerazione conflittuale della lotta di classe sia vissuta dai suoi agenti come una forma superiore e "spirituale d'unità» (EP 235).

È su quest'effetto d'unità che si appuntano le pur diverse critiche, vista la diversità degli oggetti, di Marx (formazioni sociali) e di Freud (inconscio)<sup>67</sup>. Marx, come già detto, aveva criticato il concetto di soggetto, proponendo di sostituirlo con quello di *Träger* (cfr. EP 237), non come auspicio, ovviamente, ma come concetto adeguato al ruolo dell'individuo nella società capitalistico-borghese o, se si vuole, come esplicazione senza infingimenti di cosa sia un soggetto nella società capitalistico-borghese. Se ciò che determina in ultima istanza una formazione sociale «non è il fantasma di un'essenza o natura umana, non è l'uomo né "gli uomini", ma un rapporto, il rapporto di produzione che fa tutt'uno con la Base, la struttura» e se «il rapporto di produzione è un rapporto di distribuzione: distribuisce gli uomini in classi mentre attribuisce i mezzi di produzione a una classe», allora «gli individui umani sono partecipi (*parties prenantes*), dunque attivi, all'interno di questi rapporti, innanzitutto in quanto vi sono presi. E non è perché sono partecipi, come in un libero contratto, che vi sono presi, ma è perché vi sono presi che sono partecipi»: è per questo che Marx «considera gli uomini unicamente come "supporti" di un rapporto o "portatori" di una funzione nel processo di produzione, determinato dal rapporto di produzione»; Marx non

riduce gli uomini nella loro vita concreta a dei semplici portatori di funzioni: ma li considera tali, perché il rapporto di produzione capitalistico li riduce a questa semplice funzione nella struttura, nella produzione, cioè nello sfruttamento. Effettivamente, l'uomo della produzione, considerato come agente della produzione, non è che questo, per il modo di produzione capitalistico: determinato come semplice "supporto" del rapporto, semplice "portatore di funzioni", completamente anonimo, intercambiabile, dato che può essere gettato su una strada se è operaio, far fortuna o fallire se è capitalista (cfr. SM 228).

Il funzionalismo è un'ideologia capitalistico-borghese e non un tratto del materialismo marxiano o althusseriano. Lo dimostra il fatto che siccome «le funzioni sono [...] determinate e fissate [anche] dai rapporti di lotta di classe (economici, politici, ideologici), che muovono tutta la struttura sociale» perfino quando non sembrano far altro che riprodurla (cfr. EP 237), questi non possono essere fissati una volta per tutte a vantaggio della struttura. Va allora sottolineato che «l'antiumanismo teorico di Marx [...] è il rifiuto di fondare in un concetto d'uomo dalle pretese teoriche [...] la spiegazione delle formazioni sociali e della loro storia», perché egli riconosce in questo falso concetto «un'idea vuota», l'effetto dell'ideologia borghese. Marx, infatti, sa benissimo che «gli uomini concreti sono determinati dalla sintesi di molteplici determinazioni di rapporti nei quali sono presi e partecipi» (cfr. SM 230-1 e EP 237-8).

Secondo Marx allora «ogni astrazione corrisponde all'"astrazione" che impone agli uomini questi rapporti, e questa "astrazione", terribilmente concreta, è ciò che fa degli uomini degli operai sfruttati o dei capitalisti sfruttatori. Il termine finale di questo processo di pensiero, il "concreto-di-pensiero" nel quale sfocia, è la sintesi di molteplici determinazioni che definisce il concreto reale, [che] non è l'individuo singolare» (cfr. SM 231 e 236 n. bbb). *Il capitalismo è una macchina ad astrazione* (il che non significa affatto astratta, al contrario).

Marx però «non poteva andare al di là di una teoria dell'individualità sociale» nono-



stante riconosca la complessità di ogni individuo umano concreto: solo Freud comincia a comprendere la natura di questa complessità, mostrando «che nell'inconscio c'è un elemento "trans-individuale"», anche se è «nell'individuo che si manifestano gli effetti» (EP 238). L'inconscio freudiano «non ha evidentemente nulla a che vedere con l'inconscio della tradizione filosofica, [dove] l'inconscio è sempre un accidente o una modalità della coscienza. [...] In Freud, [invece], la coscienza non è mai la "verità" delle sue forme inconse, innanzitutto perché il rapporto della coscienza con le forme inconse non è un rapporto di proprietà [...]: la coscienza non è il soggetto dell'inconscio» (cfr. EP 243-4). Come in Marx, anche in Freud abbiamo a che fare con qualcosa che è «strutturato non sul modello dell'unità centrata [...], ma [...] come un "apparato" che implica "differenti sistemi" irriducibili a un principio unico», di cui la coscienza, essendo solo «un sistema tra gli altri», è «incapace, da sola, di fornire la distinzione» (cfr. EP 240-1). Entrambi propongono «una topica senza centro, in cui le diverse istanze non hanno altra unità che l'unità del loro funzionamento conflittuale» (EP 241). Una topica che funziona secondo le modalità della "causalità strutturale" e, dunque, secondo una logica che dipende dagli esiti contingenti del conflitto tra le classi o le istanze.

La teoria dell'ideologia come interpellazione è dunque una teoria dell'obbedienza e della sua imposizione non violenta (almeno non sempre): una teoria della "servitù volontaria" (per dirla con La Boétie) o della "superstizione" (per dirla con Spinoza).

L'importanza di Spinoza per Althusser è nota (cfr. almeno Arndt 1981). Hegel aveva cercato di risolvere alcuni problemi (la teleologia e il soggettivismo) posti da Spinoza, ma la sua soluzione ne era, in realtà, la mistificazione; solo con Marx essi riemergeranno davvero: partire da Spinoza, quindi, significa riattivare le domande fondamentali che Hegel aveva cercato di nascondere. Pensare con Spinoza equivale a pensare con Marx (cfr. Thomas 2002: 86). L'analogia tra Spinoza e Hegel (ereditata da Marx e messa in evidenza da Lenin) consiste nel fatto che ambedue rifiutano «ogni tesi di Origine, di Trascendenza, di Retro-Mondo (*Arrière-Monde*)» (EA 71). Nonostante questo, c'è una differenza, giacché Spinoza, contrariamente a Hegel, consente di pensare la storia non solo indipendentemente da ogni Origine, ma anche da ogni Fine (teleologia). Ed è proprio smascherando l'illusorietà della presenza di un Fine nella storia, che Spinoza (come poi Marx) è costretto a produrre la giustificazione della presenza dell'allucinazione finalistica. Spinoza, infatti, formula, «nell'Appendice al Libro I dell'*Ethica* e nel *Tractatus theologico-politicus* [...] la prima teoria dell'ideologia», le cui caratteristiche sono: «1) la sua "realtà" immaginaria; 2) la sua inversione interna; 3) il suo "centro": l'illusione del *soggetto*»; un'illusione incastonata nel «cuore [del]la filosofia borghese, che si andava costruendo, fin dal XIV secolo, sullo sfondo dell'ideologia giuridica del Soggetto» (cfr. EA 72-3).

Per quanto Spinoza aiuti a svelare il cuore nascosto della dialettica hegeliana, il «difetto di Hegel», l'equivalenza Soggetto/Fine = Verità (cfr. EA 75), ciò non è però sufficiente: bisogna aggiungere «forme nuove» che Hegel non conosce e che Marx introduce attraverso il «dispositivo di una Topica»: base-sovrastuttura (EA 77), per mezzo della quale prova a pensare «sfere reali, distinte, e che non si rapportano le une alle altre mediante la riconciliazione dell'*Aufhebung*» (EA 80). Le "sfere" (istanze, livelli, mondi), detto in altri termini, non si compongono più in unità, a causa o in ragione del movimento dell'Idea, ma si articolano storicamente (nella loro struttura), indipendentemente dalla presenza di un criterio (trascendentale) di unificazione. L'economia è decisiva solo in ultima istanza: non c'è alcun determinismo tra

base e sovrastruttura e, in alcuni casi, fattori o livelli sovrastrutturali possono essere molto più importanti di fattori economici. Althusser perciò definisce

le classi sociali come un effetto strutturale del sistema di strutture (le tre "istanze") sui loro "portatori". Questo effetto strutturale consiste nella "distribuzione" (Marx) degli individui che compongono una "formazione sociale" in "grandi gruppi" di uomini chiamati classi sociali [...]: le classi sociali sono l'effetto congiunto dell'insieme delle tre "istanze". Esse rappresentano [...] un effetto surdeterminato del sistema delle istanze.

Se l'economia è determinante in ultima istanza, «dominanti» possono essere «sia l'economico, sia il politico, sia l'ideologico» (cfr. SIS 77-8). Il vantaggio della topica marxiana è che «impone il riconoscimento forzato delle condizioni materiali della sua efficacia» (i rapporti di produzione, cioè la politica) e della loro influenza nella struttura (cfr. EA 80).

L'indagine sulla materialità dei presupposti del proprio pensare, che consente a Marx la svolta del 1845, è presente anche in Spinoza, il quale «si installa in Dio [...], la piazzaforte comune [...] di tutti i suoi avversari»; ma Dio, poiché «esiste [...] nell'assoluto, senza alcuna relazione, è nulla», e ciò equivale a dire che «Dio non è che natura», come per Epicuro (cfr. E/1 563). Nessuna trascendenza: «in fondo, la teoria del primo genere [di conoscenza] come "mondo" corrisponde [...] alla tesi di Dio come "natura"» (E/1 566). Questo conferma che l'*Ethica* è un libro che problematizza, innanzitutto, i punti di partenza del sapere dell'epoca, e proprio per questo è anche un'etica. L'*Ethica* è un libro sull'immaginazione di tutti (compresi teologi e filosofi), perché partendo da Dio si parte dalla *doxa* a tutti comune. Dio è l'immaginario immediato del mondo in cui Spinoza vive ed è anche l'immaginario che va fatto esplodere. Spinoza pensa sia possibile farlo dall'interno (come, seppur in altro modo, pensò anche Bruno: cfr. Raimondi 1999 e 2003). L'*ateologia* di Spinoza è, dunque, immediatamente politica, perché «l'autonomia del politico non è che la forma presa dall'esclusione di ogni finalità, di ogni religione e di ogni trascendenza» (E/1 566): l'ateismo è socialmente pericoloso perché non crede all'esistenza di un Soggetto. Althusser ha cercato di imitare l'*Ethica* cercando gli assunti impenzati del marxismo: l'autocritica comincia nei primi anni Sessanta e non nel 1972.

Spinoza, come Hegel, sgombera «lo spirito dall'illusione della soggettività trascendente o trascendentale come garanzia o fondamento di ogni senso e di ogni esperienza di verità possibile» e in questo modo la sua filosofia, pur presentandosi in una veste «dogmatica» (come quella hegeliana), produce reali «effetti di libertà», perché libera «dalle illusioni [...] dell'immaginazione», che riguardano sia il primo sia il secondo genere di conoscenza (cfr. UTM 78). Il primo, non essendo altro che «il mondo immediato come noi lo percepiamo, cioè viviamo», è intriso d'immaginazione che, secondo Spinoza (cfr. 1677, I, *Appendix*), è: 1) antropocentrismo e, dunque, 2) inversione dell'ordine reale delle cose che introduce la finalità «attraverso l'illusione soggettiva dei fini del suo [dell'uomo] desiderio e delle sue aspettative» (cfr. UTM 79). Il mondo che cammina «sulla testa», che Spinoza e Marx cercheranno di rimettere dritto, prende forma postulando su basi immaginarie l'anteriorità dell'ideale sul reale: Hegel ha pensato per primo la dialettica, ma rovesciata. E l'inversione non era intellettuale, ma il prodotto di un agire politico che richiedeva la presenza e la prestazione di un «apparato», «il mondo dell'immaginazione», in cui l'uomo «si crede il centro del mondo e si fa "un impero dentro un impero", signore del senso del mondo (il *cogito*)», mentre invece è «interamente sottomesso alle deter-

minazioni dell'ordine del mondo». Di qui la critica spinoziana alla religione, quale credenza «che ogni senso sia fine, cioè escatologia di un senso immaginario», matrice secondo Althusser di ogni possibile teoria dell'ideologia, che è sempre «sociale» e mai «individuale»: di «classi» (cfr. UTM 80, ma anche PH 252, dove saluta Spinoza come il fautore della sparizione dell'antropologia e, poi, E/1 238, dove dice che ogni «teoria dell'allucinazione ideologica» ha i suoi fondamenti nella «teoria dell'immagine di Spinoza, [che] è l'immaginario, cioè l'ideologico come livello sistematico [...], come sistema strutturato»). In relazione a ciò diventa altrettanto cruciale il *Tractatus theologico-politicus*, che mostra la «materialità dell'esistenza stessa dell'ideologia» (leggi, sacrifici, rituali ecc.), la sua resistenza a ogni ingenuo illuminismo e il suo «le-game con gli interessi accecati dall'immaginazione di un gruppo sociale» (cfr. UTM 84-5).

Non va poi dimenticato che Spinoza è un nominalista e il nominalismo è «il solo materialismo concepibile al mondo» (UTM 87), temuto «perché apre la strada a una critica dell'esistenza umana come nome, come formulazione arbitraria e contingente, legata alla storia, alla congiuntura politico-ideologica» (E/2 244).

Spinoza, in sintesi, è per Althusser tre cose: innanzitutto, una «strategia filosofica, [...] poiché ogni filosofia è un dispositivo di battaglia teorica, che schiera delle tesi come altrettante piazzeforti o bastioni (*saillants*), per poter [...] investire i luoghi teorici fortificati e occupati dall'avversario» (cfr. UTM 85 e anche SPh 33-4); strategia che guarda alla possibilità di una rivoluzione dall'interno e all'interno del Pcf: come Spinoza rivoltò Dio e la Scrittura contro i teologi e la superstizione religiosa utilizzata in ambito politico (tanto dal popolo ebraico quanto nell'Olanda del suo tempo), così Althusser pensa di rivoltare i 'sacri' testi di Marx contro il Diamat e lo stalinismo del Pcf: «è necessario, provvisoriamente, restare nel partito per guadagnarvi, per mezzo di un interesse (*audience*) formalmente non contestabile, delle posizioni che saranno utilizzate più tardi»: GS 7 – ALT2. A11-03.01) ossia coltivando la speranza di poter modificare il Partito dall'interno (in merito cfr. le osservazioni di Preve in AA.VV. 1993c: 128-9, 133-4). In secondo luogo, Spinoza è, per Althusser, un *sintomo*, il segnale della presenza di un rimosso della filosofia: "il materialismo dell'incontro" (l'atomismo quale fonte dello strutturalismo), la "corrente sotterranea" della filosofia che fa capo a Epicuro, Machiavelli e Spinoza. Terzo, Spinoza è per Althusser l'autore di un *metodo* (la "causalità strutturale"), che poi sarà usato anche da Marx e che consente alla filosofia di trovare la propria collocazione come "lotta di classe nella teoria", di contro alle letture ideologiche degli empiristi, degli storicisti, degli idealisti e di tutti gli altri.

Il rapporto comando-obbedienza si costruisce nell'immaginario. La superstizione dipende dall'ignoranza, vuoto di conoscenza in cui s'infiltra l'ideologia. Ma siccome non ci potrà mai essere un pieno di conoscenza scientifica, perché la scienza è percorsa dalla «necessità del paradosso di un pensiero [che è], al contempo, profondamente scientifico e prodigiosamente prudente, saldo, ma multiforme, di un pensiero che non smette di dire la stessa cosa e di approfondirla, ma che al contempo la dice in forme ogni volta nuove e sconcertanti» (EP 206), la filosofia è indispensabile, perché custodisce il vuoto che rende possibile ogni pratica, cercando di impedire alle ideologie di riempirlo usando le opinioni correnti. Mantenere questa apertura è il compito rivoluzionario di cui, la filosofia, non è sempre capace.

#### 1. «Une vie qui commence avec un accord inconscient» (JC 194)

Un aspetto molto importante della riflessione althusseriana concerne il rapporto tra necessità, contingenza e ideologia: quest'ultima, infatti, ha una relazione specifica e ineludibile con le prime due; anzi, potremmo dire che non esisterebbe né sarebbe pensabile senza quelle.

La questione del rapporto tra contingenza e necessità è presente nel pensiero di Althusser fin da *Pour Marx*. Se ne può vedere un esempio, che ci porta immediatamente al cuore della questione, là dove Althusser, parlando del giovane Marx, afferma non solo che bisogna «ammettere che i filosofi hanno una giovinezza» e quindi che devono «pur nascere un giorno, da qualche parte, e cominciare a pensare e scrivere», ma anche che le opere giovanili «sono inevitabili come ogni inizio (*commencement*) [e] sono impossibili perché non si sceglie il proprio inizio». Eccoci allora gettati di fronte alla «necessità e alla contingenza dell'inizio» (PM 60), nel senso apparentemente paradossale che l'inizio è, al tempo stesso, necessario e contingente, perché non può non esserci stato (se ci riferiamo a un essere già esistente, qui Marx), ma avrebbe potuto essere diverso da com'è stato. E non basta, perché si potrebbe dire anche l'inverso e cioè che ogni inizio è necessario perché, da un lato, *si dà sempre* in modo contingente (avrebbe potuto non essere quell'inizio lì, ma sempre inizio è), mentre dall'altro è sempre quell'inizio lì e non un altro, e quindi è carico di necessità: perché, infatti, si è prodotto quell'inizio e non un altro? Sembra dunque molto complicato separare nettamente contingenza e necessità.

Si tratta, infatti, di pensare che se quanto accade non accade necessariamente, perché potrebbe anche non accadere, nel momento in cui accade, accadde sempre per una serie di movimenti, ragioni, cause, incontri e altro ancora che, pur nella casualità del loro darsi o incontrarsi o, meglio, nell'intreccio tra necessità e casualità del loro darsi, fanno presa. E se si unificano o si fondono a formare un'unità, ciò accade per una necessità, per una *presa* tra forze che si sono incontrate o scontrate e che si è imposta, magari casualmente, sull'altrettanto possibile non necessità del suo accadere, sul possibile non-incontro o scontro senza presa di quelle stesse forze. Bisogna allora pensare la necessità della contingenza sulla scia di Spinoza (cfr. almeno 1677: I, XXXIII, sch. I; II, XLIV, cor. I; IV, def. III), degli atomisti classici e di Machiavelli (in merito a quest'ultimo mi permetto di rinviare a Raimondi 2009a). Proprio in riferimento a Machiavelli, Althusser aveva detto, nel corso del 1962 all'Ens, che l'enumerazione delle mancanze dei principi italiani a fronte della necessità di creare un principato nuovo «non è altro che il riconoscimento della contingenza radicale dell'applicazione della Nuova Forma alla materia esistente. Detto altrimenti, la necessità della nuova forma ha per condizione la contingenza radicale del suo inizio e della sua nascita» (cfr PH 207-9). Come precisa Mathéron, è proprio nel 1962 che comincia la «riflessione di Althusser sull'"inizio a partire dal nulla"» (PH 22-3). Anche nel corso su Rousseau del 1965-66, Althusser specifica «che per Rousseau ogni genesi è la trasformazione di una contingenza in necessità: qualunque cosa accada come contingente produce una necessità nuova irreversibile, [mentre] ogni necessità [...] ha per origine una contingenza [...]. La necessità è affetta (*frappée*) da una certa precarietà. [...] Si ha

[dunque] un rapporto tra contingenza e necessità in seno alla necessità» (cfr. PH 308-9).

In *Pour Marx*, qualche pagina dopo la citazione sopra riportata, Althusser torna sull'argomento specificando che la «contingenza dell'inizio» (del pensiero di Marx) va identificata con l'«enorme cappa ideologica sotto la quale è nato» (PM 71): l'inizio di un pensiero è sempre ideologico, perché avviene a partire dall'assorbimento di un modo di pensare già esistente, quello vigente o in voga, che assimiliamo, senza pensare, in mille modi diversi, tramite la famiglia, i genitori, gli amici, l'educazione, la scuola, i mass-media e così via. L'ideologia è l'insieme di nozioni e di saperi che assumiamo senza saperlo, che facciamo nostri e che, come abbiamo visto nelle due parti precedenti della tesi, altro non è che l'ipostatizzazione di una struttura (modo di produzione), dovuta alla sua durata, assicurata a sua volta dalla sua ripetizione, che produce l'effetto-eternità. Una cassetta di attrezzi che riceviamo in dote dalla nascita, della cui origine non ci preoccupiamo e di cui nulla sappiamo, ma che impariamo a usare a seguito dei numerosi insegnamenti che le istituzioni preposte allo scopo ci danno nel corso del tempo.

L'inizio contingente del pensiero di Marx è così, al contempo, un inizio necessario perché, nascendo a Treviri nel 1818 in una famiglia borghese e via dicendo, non poteva che darsi in un certo ambiente culturale, in una certa situazione storica ecc, per quanto attraversato da contingenze. Ma l'inizio non è mai unico (Inizio): nella vita di un individuo (persona o struttura) gli inizi iniziano continuamente anche se in discontinuità tra loro, perché sempre nuovi incontri fanno nascere sempre nuove necessità. Così, ad es., Althusser rileva che nel *Capital* vi è «un ordine d'esposizione principale (*majeur*), visibile, impressionante, uno e omogeneo [...], ma, congiuntamente e di traverso, ci sono anche altri "ordini d'esposizione" che vengono a più riprese a interrompere e ad attraversare il primo»: questi urtano contro i limiti del primo ossia contro «la contingenza che ha imposto a Marx di aprire il campo teorico del suo ordine d'esposizione tramite il concetto di valore», rivelandone, oltre che «la necessità d'una contingenza», anche «il senso» (cfr. SM 261-3). D'altra parte,

ogni scienza inizia [...], nasce dal concorso imprevedibile, incredibilmente complesso e paradossale, ma necessario nella sua contingenza, di "elementi" ideologici, politici, scientifici (dipendenti da altre scienze), filosofici ecc., che, a un certo punto – cioè a cose fatte –, "scoprono" che si cercavano, dato che si incontrano senza riconoscersi nella figura teorica di una scienza nascente (cfr. EA 27-8).

In altri termini: che vi sia inizio è necessario e quale sia è contingente; ma una volta che un inizio (una contingenza che funge da inizio) si è dato, si realizza tra le tante combinazioni possibili, vuol dire che un possibile è diventato, a un certo punto (tempo e spazio) necessario ossia inevitabile, anche se questa necessità è ricostruibile solo a posteriori: dalla *historia*. La contingenza, dunque, ha una sua necessità, che non la rende meno contingente, ma che dà ragione proprio della contingenza di uno specifico evento, accadimento, fatto e del suo non poter essere altrimenti (necessità) che contingente. Se un inizio è necessario, dunque, è anche necessario che sia contingente, di una contingenza di cui, solo *ex post*, si potranno rintracciare gli indici di necessità: ossia la sequenza, dotata di una sua necessità (storica), degli accidenti che hanno realizzato una combinazione tra le tante.

Per tornare all'esempio di Althusser: ogni filosofo ha una giovinezza (ideologia), perché da qualche parte deve pur nascere e iniziare a vivere, ma una volta nato (supponiamo sia un individuo di nome Karl Marx) e una volta diventato egli filosofo, è possibile ricostruire la

storia di quell'inizio contingente ossia ricostruire la sequenza di eventi che lo hanno reso reale rendendo reale una tra le tante combinazioni possibili. Il discorso althusseriano sulla contingenza, dunque, non solo non è separabile da quello sulla necessità, ma anzi è un tentativo di riportare sempre la contingenza a una qualche forma di necessità, scientifica o storica, senza però – questa è la sfida – trasformare la contingenza in necessità (come invece cercava di fare Spinoza), ma mostrando la necessità della contingenza in quanto tale. D'altra parte, le scienze si muovono nell'ambito della necessità (per quanto sfumata probabilisticamente e relativa ai domini della propria indagine) e, dunque, se la scienza della storia vuole essere scienza essa deve saper rendere conto dell'invisibile che porta alla luce. La scienza della storia non si limita a rendere manifesto ciò che sarebbe altrimenti invisibile, ma si prodiga anche per spiegarne la contingente necessità.

L'inizio è necessario-e-contingente o contingente-e-necessario – diciamo che è al contempo entrambi, anche se con gradi di necessità e contingenza diversi o comunque bisogni di essere definiti di volta in volta con la maggior precisione possibile. Non si tratta, infatti, di riportare tutto alla contingenza o alla necessità, ma di pensare l'indeterminatezza della loro relazione, che può essere, secondo i casi, contingente o necessaria. Il problema sta nel fatto che contingenza e necessità sono sempre intrecciate e che difficile è appunto pensare le modalità contingenti-necessarie del loro intreccio o incontro. In questo senso, l'esempio althusseriano della "giovinezza" di Marx ci introduce a una dimensione del problema che non è, ad es., quella battuta da Sartre nel suo libro su Flaubert, perché non si ferma a una «filosofia della coscienza» ritenendo che sia «il soggetto a determinarsi partendo dalla presa di coscienza, parziale o totale, della verità oggettiva della sua condizione di classe» (cfr. Bourdieu 1971: 60-1). In Althusser, al contrario, è la condizione di classe e, dunque, la lotta di classe, che forma la coscienza dell'individuo: e «le classi, nel modello althusseriano, non sono entità prima economiche e poi politiche e ideologiche, [ma] sempre tutte e tre [insieme]» (Connell 1979: 310). La coscienza è il prodotto di un intreccio tra necessità e contingenza e, dunque, impegnarsi in una descrizione fenomenologico-sociologica dell'intreccio tra necessità e contingenza (la rappresentazione di una singolarità) non è sufficiente, perché bisogna anche pensare filosoficamente (concettualmente) il rapporto tra necessità e contingenza, il che significa pensare la loro relazione come necessaria e contingente allo stesso tempo, quasi che necessità e contingenza siano le due facce inseparabili della stessa medaglia. Cosa vuol dire questa articolazione del reale? Cosa ci dice sulla sua struttura? E cosa implica pensare necessità e contingenza come aspetti inseparabili di ogni fenomeno? Non vuol forse dire dover forzare il pensiero per andare oltre la loro opposizione (solo apparente)? Questo è uno dei temi perenni della filosofia althusseriana.

Un primo modo, per capire come Althusser affronti e svolga il problema, è chiarire subito la differenza, che egli ritiene di rilevare, tra la sua impostazione e quella di Hegel. Seguendo Lenin, infatti, Althusser intende opporsi alla «tesi speculativa (hegeliana, ma ereditata da Hegel da un'ideologia più antica, poiché regna già in questa forma in Bossuet [cfr. PH 35] che considera il concreto di una situazione politica come "la contingenza" in cui "si realizza la necessità"» (PM 180) ossia considera «le "circostanze" o le "condizioni" [...] nient'altro che fenomeni, dunque evanescenti, poiché esprimono, sotto la forma della "contingenza", battezzata "esistenza della Necessità", solo la manifestazione del movimento dell'Idea; ed è per questo che le "condizioni" non esistono veramente in Hegel, poiché si tratta, sotto il velo della semplicità

che si sviluppa in complessità, di una pura interiorità, di cui l'esteriorità non è che il fenomeno». Hegel, secondo Althusser, pensa il rapporto tra contingenza e necessità come l'espressione fenomenica (contingenza) dello Spirito (necessità), anziché, come fa il marxismo (da Marx a Lenin), a partire da condizioni specifiche, che appartengono a un'altrettanto specifica società (necessità), il cui rapporto surdeterminato (contingenza) si manifesta nell'articolazione strutturale del tutto sociale (cfr. PM 213-4). Sintetizzando, potremmo dire che se Hegel pensa per "espressione" (di un Principio in un fenomeno), Marx invece pensa per "combinazione" (di fenomeni tra loro, senza Principio). Nel primo caso, la contingenza è evanescente manifestazione della Verità, nel secondo, invece, è effetto necessario e reale della combinazione di elementi dati (necessari, dunque, in una situazione specifica, che ne è definita).

Servendoci dell'esempio marxiano dell'edificio (base e sovrastruttura), potremmo dire che la base, in una certa società è necessaria, perché è quella su cui la società stessa si costruisce (nel caso della società borghese, il capitalismo), mentre contingenti sono i rapporti tra essa e la sovrastruttura che contribuisce, in modo determinante, alla sua riproduzione. È ovvio che, storicamente, la stessa base è frutto di un precedente rapporto tra contingenza e necessità, ma questo non significa che c'è contingenza solo a partire da una necessità, da qualcosa (struttura) che può essere assunto come punto fermo (anche se provvisoriamente o convenzionalmente), ma anche che ogni punto fermo, per quanto convenzionale o provvisorio, è il frutto della contingenza e della necessaria presa tra alcuni degli elementi, forze, istanze e così via che entrano in combinazione. La contingenza, allora, non è solo manifestazione della necessità (il prodotto), ma ne è, al contempo, la causa (cfr. il concetto di "causalità strutturale") e ciò che ne determina il funzionamento, essendone parte attiva: è proprio perché «le condizioni d'esistenza, naturali o storiche, sono per Hegel solo contingenza, che esse non determinano per niente la totalità spirituale della società: l'assenza di condizioni (non-empiriche, non-contingenti) va necessariamente di pari passo, in Hegel, con l'assenza di struttura reale del tutto, con l'assenza di una struttura a dominante, con l'assenza di una determinazione fondamentale e con l'assenza del riflettersi delle condizioni nella contraddizione che ne rappresenta la "surdeterminazione", [che] designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi, nella contraddizione stessa, delle sue condizioni d'esistenza» (PM 214-5). Solo provando a pensare il rapporto tra necessità e contingenza in termini diversi (struttura complessa a dominante, determinazione in ultima istanza ecc.) è possibile staccarsi da Hegel (cfr. PM 221).

Il discorso sulla contingenza è dunque implicito nell'impostazione multiscalare e multiplanare (purtroppo mai tematizzata concettualmente, forse a causa del suo disprezzo per le scienze sociali) che Althusser dà della scienza marxiana, anche se questa è forse più una proiezione delle conquiste delle scienze del suo tempo che di quelle del tempo di Marx (cfr. almeno Resnick-Wolff 1982; Soldani 2002: 167-303). In ogni caso, anche solo i due piani dell'edificio marxiano pongono il problema dei loro rapporti e dei gradi di necessità e di contingenza con i quali si articolano. Le "condizioni" della struttura non sono affatto evanescenti, anzi sono i vincoli (le rigidità) che la costituiscono in quanto tale e che si riflettono nella struttura stessa dandole la sua specifica forma e determinandone lo specifico funzionamento. Contingente è la relazione tra le parti, livelli o istanze della struttura in cui già si riflettono o si manifestano i vincoli delle sue condizioni; contingente è ciò che non è strutturabile per quanto influisca sulla determinazione e il funzionamento della struttura stessa (l'eccezione che illumina la propria

norma). La contingenza allora è, al contempo, altra dalla necessità che definisce la struttura, pur essendo dinamica attiva nella definizione della struttura stessa e della sua necessità. Non solo nel senso che i vincoli della struttura non consentono qualunque tipo di combinazione, ma solo combinazioni di un certo tipo (o di certi tipi, definiti), per quanto in numero anche indeterminato o addirittura in(de)finito, ma anche nel senso che la combinazione contingente è in grado o di confermare la struttura o di metterla in crisi e così fungere da supporto per la sua riproduzione e conservazione o da eventuale preludio alla sua trasformazione.

In *Lire le Capital*, Althusser precisa che una conseguenza importante di questa impostazione è obbligarci a «rinunciare a ogni teleologia della ragione e a concepire i rapporti storici di un risultato con le sue condizioni come un rapporto di produzione e non d'espressione, dunque [come] *la necessità della sua contingenza*» (LC 46). Se "produzione" (modo di produzione) sta per necessità, si capisce che la contingenza è quanto esso produce, che può essere del tutto conforme alla struttura o anche no: un po' come accade nel DNA; la replicazione del codice genetico di una specie al proprio interno presenta, infatti, sempre leggerissime variazioni (errori di copiatura o sequenze impreviste di combinazioni) che potrebbero portare a diversificare più o meno significativamente quella specie. La contingenza della variazione diventa necessità (ed è a suo modo necessaria, perché è una delle combinazioni possibili, per quanto più o meno probabili), ma non è del tutto espressione della necessità, sia perché manifesta qualcosa che potrebbe scaturire dalla necessità, ma non è detto che ciò accada, sia perché contribuisce a cambiarla.

Oppure: un po' come accade nella produzione capitalistica. Una volta conosciuta la struttura che la regola, infatti, «la distribuzione dei mezzi di produzione e di consumo o ripartizione sociale dei differenti elementi, cessa di apparire come uno stato di fatto contingente: una volta consumato l'equivalente del suo salario, l'operaio esce dal processo produttivo nelle stesse condizioni in cui vi era entrato, privo d'ogni proprietà; allo stesso modo il capitalista vi esce come vi era entrato, come proprietario dei prodotti del lavoro, che comprendono nuovi mezzi di produzione. La produzione determina senza sosta la medesima distribuzione. Risulta così che il modo di produzione capitalistico determina il modo di circolazione, di consumo e di distribuzione» (Balibar in LC 510-1).

In entrambi i casi, la riproduzione come ricombinazione degli stessi elementi non è solo la realizzazione di una delle combinazioni possibili, perché non si può escludere si verifichino delle surdeterminazioni impreviste (cfr. PM 215), che producano combinazioni inedite. Essendo la società un gioco di combinazioni, per quanto inquadrato in una struttura che tende a riprodursi tale e quale (il presupposto del funzionalismo), ciò significa che la società, come ogni struttura, non è né omogenea né compatta, ma il prodotto di un processo d'articolazione che tende a ripetersi, senza poter mai essere sicuro di riuscirci (cfr. Resch 1989: 526). L'ideologia è un effetto necessario della struttura che tende a conservarsi ma, nonostante questo, nemmeno l'ideologia è una (r)assicurazione o una garanzia sufficiente che ciò accada.

Ma dove Althusser coglie meglio il rapporto di reciproca implicazione tra necessità e contingenza e ne mostra anche le conseguenze ideologiche è il passo in cui spiega che tale coppia concettuale serve a

colmare la distanza tra il teorico di un oggetto (per esempio l'economia) e il non-teorico, l'empirico di un altro (il non-economico in cui l'economico "si fa strada": le "circostanze", "l'individualità"



ecc.). Quando si dice, per esempio, che la necessità "si fa strada" attraverso dei dati contingenti, attraverso circostanze diverse ecc., si mette in essere una straordinaria meccanica, nella quale vengono confrontate due realtà senza rapporto diretto. La "necessità" designa, nello specifico, una *conoscenza* (ad esempio, la legge di determinazione in ultima istanza attraverso l'economia) e le "circostanze", *ciò che è ignoto*. Ma, invece di confrontare una conoscenza con una non-conoscenza, si mette la non-conoscenza tra parentesi e le si sostituisce *l'esistenza empirica* dell'oggetto non conosciuto (ciò che chiamiamo "le circostanze", i dati contingenti ecc.), [ossia] ciò che permette di *incrociare i termini* e di realizzare il paralogismo di un cortocircuito dove si confronta [...] *la conoscenza* di un oggetto determinato (la necessità dell'economico) con l'esistenza empirica di un altro oggetto (le "circostanze" politiche o altre, attraverso le quali si dice che questa "necessità" "si fa strada") (LC 299-300).

Come abbiamo già visto in precedenza, ciò che è all'opera è l'intenzione di "colmare la distanza", cioè di riempire un vuoto, saturandolo e facendolo sembrare pieno per mezzo di una sostituzione indebita: quella tra l'ignoto e l'empirico, o meglio la sua rappresentazione. Così, anziché costruire i concetti che servono per pensare, ad es., il «"problema" del "ruolo dell'individuo nella storia"» e, in particolare, quello di «portatore (*Träger*)» invece che quello di uomo o di soggetto, sostituiamo semplicemente la nostra rappresentazione dell'esperienza empirica di ciò che chiamiamo individuo alla conoscenza che ne dovremmo avere, cioè al concetto necessario per pensarlo in una situazione determinata: il risultato è la confusione tra un dato e la sua rappresentazione («maschera dell'ideologia corrente») con un concetto (cfr. LC 300).

La concezione dell'ideologia come raddoppiamento della rappresentazione dell'empirico (vissuto) su un *altro* piano, puramente immaginario, perché creduto eterno, universale, trascendente o comunque stabile, fisso, imperituro, è dunque chiara ad Althusser fin dal 1965 e così anche l'importanza politica di questo meccanismo di duplicazione della duplicazione (l'ideologia è una rappresentazione della rappresentazione inconscia), che deriva dal non interpretare più il rapporto tra base e sovrastruttura come riflesso, ma come articolazione tra piani diversi, come raddoppiamento delle rappresentazioni dei rapporti empirici tra le istanze che compongono la base sul piano, specialmente giuridico, della sovrastruttura. Quando l'empirico (apparenza) si ri-presenta con una certa costanza siamo spontaneamente portati a trasferirlo su un piano di maggior consistenza, cioè a dargli o riconoscergli, indipendentemente dalla conoscenza scientifica che ne abbiamo, una realtà indipendente e, in un certo senso, autonoma (è il vecchio discorso di Hume corretto con l'idea che la sostanzializzazione non è un fenomeno soggettivo, ma strutturale, un effetto dovuto al funzionamento di strutture). Come detto più sopra, se una struttura dura nel tempo ci sentiamo da questo autorizzati a ipostatizzarla, a elevarla in una dimensione meno contingente fino a eternizzarla. È così che il Diritto (mercantile) diventa, nel mondo borghese e capitalistico, il luogo della cristallizzazione dell'empirico e della sua elezione a norma universale. Come Aristotele aveva eletto il maschio bianco, adulto e proprietario a paradigma (atto) dell'umanità tutta, così il pensiero borghese elegge lo stesso tipo d'uomo (aggiungendovi la caratteristica dell'imprenditore) come modello per definire, attraverso il Diritto, il cittadino possessore di diritti. Questa, a mio avviso, l'interpretazione althusseriana della famosa frase di Marx: «l'ideale non è altro che il materiale trasposto e tradotto nella vita dell'uomo (*im Menschenkopf*)» (MEW 23: 27).

L'ideologia è il processo attraverso il quale si produce l'ipostatizzazione di alcune strutture (economia, linguaggio, tradizioni: Altro) che portano alla formazione dell'inconscio e che costituiscono i materiali per il suo funzionamento. Si potrebbe dire che se l'inconscio indica il

presupposto sociale, materiale (rapporti di produzione, linguaggio, leggi, costumi e così via) in cui ci troviamo gettati con la nascita e col quale, introiettandolo, impariamo a muoverci nel mondo, l'ideologia indica il momento della sua ipostatizzazione (il passaggio lacaniano dall'inconscio all'Altro e, ancor di più, al Grande Altro), della sua pietrificazione, mortifero irrigidimento in una struttura supposta eterna. Così nel caso dell'economia politica, la quale «in quanto è borghese, [...] interpreta l'ordine capitalistico, anziché come stadio di svolgimento storicamente transitorio, addirittura all'inverso, come forma assoluta e definitiva della produzione sociale»; va però precisato che l'economia politica «può rimanere scienza solo finché la lotta di classe è latente o si manifesta solo in apparizioni sporadiche» (MEW 23: 19-20).

L'ideologia interviene a colmare lo scarto tra conoscenza e ignoranza sostituendo a ciò che dovremmo produrre per conoscere (concetto) il dato empirico della nostra esperienza comune o, peggio, la nostra rappresentazione di esso: si potrebbe forse dire la nostra *impressione*. Così facendo, l'ideologia si riproduce allo stesso modo in cui si era prodotta. Quando per colmare una lacuna conoscitiva sostituiamo alla ricerca del concetto la nostra personale rappresentazione del dato empirico (tanto più se costante, duraturo) che ci viene dall'esperienza, noi produciamo ideologia dato che duplichiamo o raddoppiamo la rappresentazione dell'empirico su un altro piano, in questo caso quello concettuale (ma lo stesso accade per quello trascendentale e quello trascendente), che dovrebbe avere le caratteristiche della chiarezza e della stabilità (fino a prova contraria). Così facendo *fissiamo* (ossia ipostatizziamo) l'empirico come concettuale cioè scambiamo l'esperienza (personale o comune), il vissuto, e con esso gli strumenti inconsci che ci consentono di produrne la rappresentazione, con la conoscenza scientifica che ne dovremmo produrre. In questa falsa conoscenza (ideologia in senso marxiano-engelsiano) ci riconosciamo, perché in essa, di fatto, abbiamo proiettato l'immagine di noi stessi e la nostra esperienza del mondo che ci circonda, già strutturata inconsciamente secondo le categorie dell'Altro, che poi ci chiama a riconoscerlo. Il riconoscimento (e non l'alienazione) ci conferma nella nostra identità apparente (coscienza), la rafforza e la mette al servizio dell'apparato d'ordine che produce e riproduce (o almeno prova continuamente a farlo) l'esperienza che eleggiamo a concetto. L'ideologia, dunque, in quanto succedaneo del concetto produce la falsa conoscenza e la falsa identità necessarie al nostro essere e sentirci soggetti, identità a sua volta indispensabile al fine di collaborare al funzionamento degli apparati istituzionali o abitudinari che mirano a riprodurla.

## **2. Che cos'è la filosofia?**

La riflessione althusseriana sulla teoria politica e sullo Stato in particolare corre parallelamente alla scrittura dei suoi testi più noti: comincia ufficialmente nel 1962 col corso su Machiavelli, passa per il già citato saggio sugli Ais e si conclude con *Marx dans ses limites* e una serie di scritti limitrofi nel 1978. Va però tenuto conto, come testimonia l'archivio di Althusser conservato all'Imec, che l'interesse per la tematica è onnipresente nel suo lavoro.

A questo tipo di analisi se ne accompagna poi anche un altro, che costituisce un ulteriore piano, parallelo agli altri, del laboratorio filosofico althusseriano: quello relativo all'esame e alla lettura delle congiunture storiche, teoriche e politiche (ad es., il mondo universitario, la situazione della filosofia in Francia e non solo – cfr., ad es., E/1 247-68, PE, SM 237-46, il capitalismo monopolistico di Stato<sup>68</sup>, la situazione del movimento operaio internazionale – cfr.

20C, TH, VN e QF). Purtroppo, gran parte di questo materiale è inedito e manoscritto. Esso, infatti, rende evidente che è sempre da un'analisi del reale e, in particolar modo, dalle questioni politiche inerenti ai problemi che incontrano le forze comuniste sulla scena storica, che Althusser prende la spinta per le sue riflessioni filosofiche.

Questi materiali, unitamente a quelli pubblicati, evidenziano due aspetti importanti del modo in cui Althusser intende l'attività filosofica materialistica (quella dei non ruminatori) e il suo rapporto con la politica. Da un lato, la filosofia è lotta contro l'ideologia, dall'altro, per esser tale, essa deve assumere la contingenza della congiuntura come orizzonte ineludibile entro il quale può, se ne è capace, produrre i propri effetti teorici e politici; una "congiuntura", infatti, può essere definita come «il sistema delle istanze in quanto pensabile secondo il percorso prescritto dalla gerarchia mobile degli effetti efficaci. La congiuntura è innanzitutto la determinazione dell'istanza dominante, il cui reperimento fissa il punto-di-partenza dell'analisi razionale del tutto [sociale]» (Badiou 1967: 455). Addentrandosi in un tempo storico definito, Althusser evidenzia che la filosofia è una pratica *critica* (in senso marxiano e non kantiano)<sup>69</sup> che agisce nella contingenza di una congiuntura definita, perché l'attacco all'ideologia può essere sferrato solo nel tempo storico in cui essa vige. È in questo tempo che la filosofia prova a porre linee di demarcazione, che non sono la posizione della differenza tra scienza e ideologia – non è cioè la filosofia che dà il criterio della scientificità delle scienze – ma solo il modo in cui la filosofia sottolinea lo scarto esistente tra l'ideologia vigente e le più avanzate conoscenze scientifiche, riguardanti le stesse tematiche che la prima vorrebbe coprire con un velo di menzogna riempiendole di contenuti non scientifici; in questo modo, la filosofia stigmatizza che l'ideologia non è scienza, costruendo argomenti ideologico-razionali in favore delle scienze. Ne segue, che è sempre in un tempo definito che la filosofia può esercitare il proprio specifico peso politico, perché criticando le opinioni più diffuse contribuisce, se riesce ad avere sufficiente eco, a rideterminarle e, dunque, a modificare il senso comune su cui il potere politico costruisce sia la propria tenuta sia il proprio potenziale rivoluzionario.

Qui la critica altro non è che la pratica di portare in luce ciò che è invisibile, sia teoricamente sia politicamente e in quest'ultimo caso, la filosofia è, come già in Platone, *direttamente* politica (cfr. EMD 8 – ALT2. A10-03.03) in quanto *critica* o smascheramento dell'opinione, dell'insieme di verità date per scontate che costituiscono la base ideologica della soggettivazione. L'ideologia è il senso comune proprio di ogni ambito: è l'opinione, sempre inconscia (perché sempre rimossa), su ciò che è naturale, costante, eterno, immutabile, e da cui inevitabilmente si parte. Solo nella lotta contro di essa la filosofia è immediatamente agire politico. Questo, se ha ancora senso chiamarlo così, è lo "speculativo" e non il riflettere solo sui presupposti teorici del proprio pensiero (cosa che le scienze fanno per proprio conto). La storia della filosofia in Althusser ha un ruolo importante ma defilato proprio per questa ragione: essa è utile per capire come lottare contro l'ideologia e non come oggetto della filosofia (che non ce l'ha, contrariamente a quanto sosteneva Gueroult). La filosofia deve uscire dalle università e ingaggiare battaglie con l'ideologia ovunque si annidi. Mostrare lo spazio che l'ideologia occupa, facendo il pieno nell'ignoranza, significa aprire spazi di pensiero per le scienze e di azione per la politica: porre linee di demarcazione nell'ideologia significa cercare di mostrare i presupposti materiali che producono ciò che, spontaneamente, tutti (massa) o ambienti specifici (scienziati e filosofi) ritengono giusto, vero, assoluto. Il platonismo (o forse meglio il socratismo) di Al-

thusser finisce qui (a rettifica di quanto invece affermato in Raimondi 2006b: 214).

La differenza sta nel fatto che per Platone l'invisibile portato al visibile sono le idee, cioè l'eterno, mentre per Marx sono le forze produttive emarginate e sfruttate, e per Althusser, oltre a queste, è tale anche il modo stesso in cui si produce l'idea di eternità e con essa l'idea in quanto eterna (ideologia). L'effetto politico della filosofia non è garantito, ma ciò non significa che non ci sia o che non ci possa essere, anche se più o meno incisivo. Semmai, ma ne parlerò più avanti, bisognerebbe, *forse*, che la filosofia, in quanto critica disarmata, avesse dei difensori e dei *supporters*. Detto altrimenti: la filosofia è nulla senza una forza politica che, senza asservirsi a essa, ne prenda però in considerazione le prestazioni, decidendo autonomamente se e a quali di esse dar corso oppure no. Per Althusser non ci deve essere legame organico tra Partito e filosofia, ma nessuno dei due, pur nella loro autonomia, esiste efficacemente senza l'altro.

La filosofia è ciò che combatte l'ideologia del e nel proprio tempo e non quella che si chiude, autoescludendosi dal reale, nella torre d'avorio del pensiero filosofico e della sua storia a studiare il proprio passato (questa è ideologia filosofica: idealismo). La filosofia è intervento teorico-politico: intervento politico in quanto intervento teorico contro l'ideologia ossia contro l'opinione, contro la tecnica di soggettivazione degli individui che non è altro che tecnica per produrre la loro subordinazione; intervento teorico in quanto intervento politico, perché liberando gli individui dal loro essere soggetti (anche solo trasformandoli in altri soggetti) contribuisce a mostrare le condizioni storiche di una determinata forma di assoggettamento. In ogni filosofia, anche in quella materialistica ovviamente, si nascondono motivi ideologici, ma proprio questo rende evidente che la filosofia si può fare solo a partire dall'assunzione di un punto di vista specifico, cioè politico e di classe (anche se non se ne è consapevoli). Althusser cerca di combattere ciò che ritiene essere l'ideologia del marxismo, della scienza e della filosofia, a partire dal suo personale *ritorno a Marx* e dal suo personale contributo all'approssimazione alla scienza marxiana della storia.

C'è approssimazione nelle scienze perché esse hanno un oggetto, ma non nella filosofia che non ce l'ha. Se la filosofia è la pratica teorica in cui apparentemente non accade nulla, perché essa non genera alcun contenuto scientifico nuovo né alcuna politica nuova, ma produce solo un diverso ordine tra le pratiche esistenti *leggendo* le loro risposte per provare a portarne alla luce l'invisibile, e se dunque è «presa di partito in filosofia» (LC 28), ciò non significa che essa sia la *longa manus* della politica, quanto piuttosto che la filosofia produce relazioni tra le scienze e la politica a partire dalla soglia che le unisce/divide, guardando alla scienza per parlare alla politica e alla politica per parlare alle scienze, adottando il punto di vista di parte dell'invisibile classe operaia, che non è rappresentato né dalle scienze né dalla politica né dalla filosofia, ma solo da un desiderio, cioè da un inconscio, che si tratta di render *manifesto*. La filosofia produce *ordini* che né la politica né le scienze saprebbero produrre, per quanto ne generino di propri: il suo compito non è vigilare sulle scienze o sulla politica, ma rendendo visibile l'invisibile proporre loro schemi di relazione che poi starà a esse considerare, sviluppare o scartare, fornendole così ulteriori occasioni per ricominciare il gioco. Una filosofia è tanto più importante e forte quanto più riesce a *imporre* la trasformazione della situazione (problematica) in cui agisce in ragione della sua prestazione, quanto più riesce a rendere impossibile la rimozione di ciò che essa porta a visibilità, quanto più costringe le scienze e/o la politica a farsi carico della sua *critica*. È vero che è disarmata e dunque indifesa, ma è anche vero che quando ge-

nera le sue verità (visibilizzazione dell'invisibile) può diventare dirompente tramutandosi essa stessa in un evento che sconvolge lo stato di cose presente.

A questo punto, la filosofia non ha più alcuna funzione di guida o di giudizio ultimo, ma, posizionandosi dalla parte delle scienze contro le ideologie, essa ricorda che la conoscenza è un campo aperto senza teleologia: la filosofia combatte con le scienze contro i tentativi delle ideologie di chiudere il campo dei saperi in un Sapere Assoluto e Definitivo (Senso), e può svolgere questo compito per la sua natura ibrida, razionale e immaginaria al contempo, che la rende una sorta di interfaccia tra le scienze e le ideologie. Althusser sembra qui riprendere più che Bachelard la lezione di Canguilhem quando dice che «la filosofia è la scienza confrontata con altri valori, che le sono estranei. Per esempio i valori estetici o morali» (cfr. almeno 1965: 28, ma l'intervista è da leggere interamente), ai quali Althusser senz'altro aggiunge quelli politici per completare, potremmo dire, questo quadro d'ispirazione kantiana e marxiana al contempo. Per questo la scienza marxiana della storia è nulla senza una filosofia della contingenza, cioè una filosofia capace di agire nella congiuntura (un incontro che ha fatto presa) o nel "campo di battaglia" in cui le filosofie si affrontano in nome di scienze o di ideologie: «i filosofi, [infatti] non hanno terreno comune che non sia il campo di battaglia. Essi si oppongono senza scambiarsi nulla» (Moreau in AA.VV. 1997a: 76).

Da un lato, infatti, bisogna dire che la scienza di Marx non è né una scienza né un'ideologia come le altre. È una scienza, seppur diversa, perché è un modo per portare alla luce l'invisibile del visibile (è quindi scienza *della* storia nel doppio senso del genitivo) che produce risultati *oggettivi*; è un'ideologia, perché contiene elementi di impensato e di inconscio, che cerca però di combattere proprio attraverso il suo essere, al contempo, scienza:

che il marxismo possa e debba essere esso stesso l'oggetto dell'interrogativo epistemologico, che questo interrogativo epistemologico possa essere posto solo in funzione della problematica teorica marxista, è necessario per una teoria che si definisce dialetticamente, non solo come scienza della storia (materialismo storico), ma anche e al contempo come filosofia, capace di render conto della natura delle formazioni teoriche e della loro storia, *capace* quindi *di render conto di sé*, prendendo se stessa come oggetto. Il marxismo è la sola filosofia che affronta teoricamente questa prova (PM 31).

Il marxismo, come tutto il materialismo precedente, rompe con l'omologia idealistica tra pensiero e essere. Il materialismo di Marx allora è, al contempo, scienza e ideologia: scienza dell'ideologia, nel senso che è il sapere scientifico che si può ricavare da un'impostazione inevitabilmente ideologica (si parte sempre da un qualche impensato) e il sapere che questa scienza è in grado di produrre sulle condizioni stesse del suo prodursi. L'ideologia è la situazione di partenza di ogni modo di produzione concettuale, scientifico e non, e inoltre è anche ciò che permane al livello iniziale (nell'inconscio) senza distaccarsene mai.

Dall'altro, bisogna dire che questa scienza richiede la prestazione di una filosofia della contingenza proprio perché lo sforzo di separarsi dalle proprie origini ideologiche non è mai compiuto una volta per tutte: né in una situazione determinata né, tantomeno, nel corso storico. La filosofia è ciò che individua, nella congiuntura, gli elementi ideologici presenti mostrandoli alla scienza affinché se ne liberi producendo conoscenza scientifica. Ma non solo: la filosofia è anche ciò che lotta, in nome e per conto delle scienze, contro le ideologie presenti in una congiuntura specifica, argomentando secondo le esigenze della contingenza, nel modo più

razionale possibile affinché le ideologie retrocedano lasciando lo spazio libero al dispiegarsi della ricerca scientifica e dei suoi risultati. La filosofia, allora, proprio perché legata contemporaneamente all'eterno (ideologia) e al contingente (congiuntura storica) – e specificamente alla produzione contingente dell'eterno – non è sistematica, anche se prova a ricoprirsì e a presentarsi con questa veste. Questo però non significa che essa non possa avere un andamento sistematico ossia rigoroso. Così facendo, Althusser separa, diversamente da come aveva fatto all'inizio, i piani della scienza e della filosofia, ma, al contempo, li rende interdipendenti: di contro alla posizione idealistica che lavora per la convergenza e la suturazione tra scienza e filosofia, il materialismo marxiano e marxista separa i due piani per poi provare ad articularli l'uno sull'altro in relazione alle situazioni concrete in cui si trova ad agire. Si potrebbe anche dire che, per Althusser, come ogni filosofia è indifesa senza una scienza e una politica che la supportino, così ogni scienza è inefficace senza una filosofia che la difenda e una politica che da essa tragga ispirazione per l'agire.

Che differenza c'è, dunque, tra scienza e ideologia? Una prima buona risposta, che coglie l'impostazione althusseriana, mi sembra quella di Kavanagh: «la differenza tra pratiche ideologiche e scientifiche è la differenza tra quelle che ri-producono e ri-adequano la relazione "vissuta" del soggetto al reale e quelle che installano il soggetto (chiedendo la sua scomparsa, davvero) in un processo di produzione di conoscenza» (1982: 28). Ma non basta, perché questa risposta coglie più la differenza tra il processo scientifico e quello ideologico che non il loro caso limite. Una *scienza*, infatti, si dà solo quando il soggetto è stato realmente espulso (*soggetto*) dalla conoscenza, anche se questa scomparsa non può dirsi eterna, e non tanto perché una conoscenza scientifica non funzioni a circuito chiuso, quanto perché resta sempre aperta ai tentativi di falsificazione; un'*ideologia*, invece, non espelle mai, nemmeno provvisoriamente, il soggetto dalla conoscenza che propone, anzi, lo produce proprio in questo modo. Insomma, una scienza produce sempre una conoscenza senza soggetto, un'ideologia invece produce sempre e solo un processo di soggettivazione. La lotta per la supremazia che si apre tra queste due pratiche, quindi la lotta politica che si produce al loro incontro/scontro, si chiama filosofia.

La calata nel contingente della lotta è la *conditio sine qua non* per il darsi della filosofia. Solo occupandosi del contingente, la filosofia può far emergere lo spazio (vuoto) per il darsi del vero (l'invisibile del visibile). Nessun nichilismo in azione, al contrario. Solo calandosi nel contingente, infatti, la filosofia si dà come pratica politica (che poi potrà eventualmente essere sistematizzata teoricamente), perché la *critica* alla *doxa* è ciò che mette in discussione il potere, che si costruisce appoggiandosi a essa. Non è un caso che gli apparati del potere stesso cerchino poi incessantemente di riprodurla, per riprodurre le condizioni del proprio funzionamento. La *critica*, dunque, è un'operazione intellettuale e politica al contempo; un agire che consiste nel portare sulla scena l'invisibile, escluso, emarginato, rimosso, bandito, ostracizzato, perseguitato e sfruttato ossia tutto ciò che lavora nell'oscurità, dietro le quinte, imprescindibile, ma dimenticato – essenziale, ma senza voce: operaio o inconscio che sia.

La filosofia, mettendo in discussione ciò che viene ritenuto il reale e con esso ciò che appare essere ragionevole o degno di fede, riapre la ricerca scientifica su nuovi orizzonti e destabilizza gli assetti di potere presenti. Quando essa non compie questo gesto, non adotta questo stile, è tutt'uno con l'ideologia e se, allora, non guarda alle scienze che per combatterle, nondimeno conserva la sua funzione politica, anche se, in questo caso, di supporto a una poli-

tica data (conservazione) anziché in vista di una sua trasformazione. Il filosofo materialista, allora, è sempre politicamente pericoloso. Dal punto di vista althusseriano, la filosofia esiste o come pratica di conservazione (sistematizzazione dell'ideologia corrente) o come pratica destabilizzante (smascheramento dell'ideologia corrente) in ambito teorico e politico. O è serva (consciamente o meno) di qualche potere oppure produce conflitto con l'*establishment*, cioè con lo Stato e i suoi apparati, ma anche con ogni forma di tradizione.

La qualità di una filosofia si stabilisce quindi sempre in relazione all'effetto reale che produce. Non è più, dunque, solo il grado di coerenza interna, il tasso di razionalità, di una filosofia ciò che conta (come in Gueroult, ma anche in Bachelard), ma la sua prestazione ideologico-razionale, che può essere conservatrice o *critica*: nel primo caso, non mette in discussione il soggetto che la produce (anzi lo ri-produce), nel secondo invece fa proprio questo (mettendo quindi in discussione se stessa); nel primo caso, la forza d'urto di una filosofia è la sua capacità di funzionare, per una società o una comunità, da collante ideologico-razionale, nel secondo, invece, la sua forza d'urto sta nella capacità di produrre un impatto teorico e politico che contribuisca alla trasformazione della struttura sociale in cui essa stessa si produce.

### 3. Analisi di una congiuntura politica

Veniamo dunque a esaminare come Althusser affronti la questione del rapporto tra situazione contingente rappresa (congiuntura) e l'ideologia interna al marxismo negli scritti che vanno dal 1974 al 1982, senza dimenticare che l'intento è già presente in precedenza, come più volte egli stesso ha ricordato (cfr., ad es., TH, PM 11-32, AL, GS).

Questi scritti si inseriscono in una temperie politica e culturale che costituisce il quadro di riferimento fondamentale della sua riflessione (per una panoramica, si vedano almeno: Anderson 1976; Hobsbawm in AA.VV. 1978-82, vol. IV: 3-52; Valentin-Mc Lean 2005) e che è più volte ricordata da Althusser stesso (cfr. almeno E/1 369-74). In essa, i «marxisti, che si proclamano comunisti, [devono caricare di] di render conto della propria storia» (E/1 370-1), una capacità che finora non hanno avuto soprattutto a causa dei limiti della teoria marxista; limiti con i quali bisogna cominciare a fare i conti, innanzitutto filosoficamente, anche se va subito messa in luce la reversibilità tra momento teorico e pratica politica: i limiti teorici sono limiti politici e viceversa. È da qui che diventa possibile e necessario un «lavoro di correzione e di revisione» (E/1 372) che Althusser concepisce principalmente come lavoro filosofico, anche se da questo dipende la possibilità di un nuovo lavoro politico.

Il primo testo significativo di questo periodo è *Quelque chose de nouveau*, pubblicato su *L'Humanité* del 12 ottobre 1974, in merito al XXI congresso straordinario del Pcf. Le novità che Althusser segnala sono contenute nella seguente affermazione: «l'obiettivo attuale della lotta di classe è, in breve, [...] una "nuova democrazia"» (SN 208), che: «1) deve essere realizzata dall'Unione dei Francesi, [...] motore decisivo delle future trasformazioni politiche; 2) l'Unione dei Francesi deve essere compattata attorno alla classe operaia; 3) l'Unione dei Francesi sarà compattata dall'azione delle masse e tra le masse: il ruolo del Partito è essenziale» (SN 210). Secondo Althusser, questo programma, che prevede di riunire attorno alla classe operaia «non solo i democratici, ma anche i patrioti (es. i Gollisti) [è] una "manovra elettorale"» ossia un esempio di «cretinismo elettorale», perché «oscura i rapporti tra le forze di classe» e, di fatto, si riduce a «uno slogan». Infatti, se «i monopolisti e i loro agenti» sono riusciti a conservare

il potere fino a oggi non è solo perché sono riusciti a rappresentare gli interessi della borghesia, ma anche a spacciare questi interessi per quelli generali, costruendosi così una solida base di massa. Ridurre questo risultato «al pregiudizio o semplicemente all'offensiva anticomunista (cioè alle "idee") è idealismo. C'è naturalmente "tradizione", ma questa è costituita e conservata da legami concreti, non solo ideologici (l'ideologia è qualcosa di diverso dalle "idee" giuste), ma anche materiali, tra la classe dirigente e la base di massa». Per combattere in modo corretto questa battaglia bisogna «studiare la natura materiale e ideologica di queste relazioni» e non contare sui «miracoli della spontaneità» (cfr. SN 211-2).

In questo quadro, secondo Althusser, per non ridursi a praticare una politica solo riformistica e fare delle riforme l'occasione per prepararsi alla rivoluzione, c'è «bisogno di una linea politica di massa, abbastanza forte e flessibile per preparare il Partito, anche quando la rivoluzione è ancora lontana, non solo a far fronte alla "situazione rivoluzionaria" quando si aprirà, ma innanzitutto, ora, a prepararla, aiutandola a maturare – senza sapere in anticipo quando o come si presenterà». Questo al fine di «liberare i militanti e il Partito dalle illusioni della spontaneità della storia o dall'idealismo dell'onnipotenza delle idee, [che li] devia dal loro compito rivoluzionario che, prima della rivoluzione, non consiste nel ciarlare di Rivoluzione [...], ma nel prepararsi realmente a farla al momento giusto». Il problema è tutto qui, perché «riguardo al riformismo, la questione è chiara: una politica è riformista quando negozia riforma che ostacolano la rivoluzione; è [invece] rivoluzionaria quando combatte per riforme che la preparano» (cfr. SN 214). Il processo di *deviazione* comincia anche così.

Serve allora un «Partito nuovo [che], schematicamente, non metta più l'accento sui quadri (cfr. Stalin), ma sulle masse. [...] La ragione è semplice: è attraverso la sua base [...] che il Partito diventa un partito di massa, applicando una linea di massa in azioni di massa. [...] Ciò che lo rende un partito di massa sono i suoi legami con le masse, le azioni di massa a cui prende parte e, soprattutto, le azioni di massa nelle quali può prendere l'iniziativa "un passo, e solo un passo, avanti alle masse" (Lenin)» (SN 214-5).

Quanto Althusser scrive in riferimento al XXI congresso del Pcf è palesemente un disperato tentativo di provare, se non a rettificarne la linea, almeno a evidenziarne i pericoli. Gli era ben chiaro, infatti, che le risoluzioni del congresso andavano nella direzione, da lui paventata, del riformismo democratico. Cercando di calcare la valenza propositiva e performativa del suo discorso, Althusser vuol sottolineare la diversa direzione che il Partito stava prendendo, come peraltro aveva chiaramente intravisto negli anni Sessanta e come altrettanto chiaramente gli apparì poi in occasione del XXII congresso.

Il 16 dicembre 1976, infatti (parti di quanto detto nel prosieguo di questo paragrafo sono riprese da Raimondi 2004: 9-18), Althusser tiene una conferenza alla Sorbona, presso l'Unione degli studenti comunisti, pubblicata l'anno successivo, dopo il rifacimento, col titolo *22<sup>ème</sup> Congrès* (del Pcf).

La situazione internazionale è configurata, al contempo, dalla debolezza dell'imperialismo, ma anche da quella del movimento comunista internazionale, mentre forti sono i movimenti di massa popolari e operai (il riferimento, principalmente, è a quelli sviluppatasi nei paesi del Sud Europa, dopo la caduta delle dittature: Grecia, Spagna e Portogallo, ma anche a quelli contro le guerre d'Algeria e del Vietnam, per finire col '68). Queste forze renderebbero possibile il passaggio al socialismo (dittatura del proletariato) per via democratica, cioè pacifica (il



XXII Congresso abbandona la dittatura nel senso staliniano per accoglierla in uno dei sensi già usati da Marx e Lenin, quello di «dominazione»), il che non significa senza lotte, ma, tutt'al più, senza violenza (a meno che essa non venga impiegata dalla borghesia per prima): «la forma politica di questa dittatura o dominazione di classe del proletariato è la "democrazia sociale" (Marx), la "democrazia di massa", la "democrazia portata fino in fondo" (Lenin)». Il XXII Congresso, però, ponendo il problema del passaggio democratico al socialismo, compie anche un'operazione che ne segna i limiti, ossia identifica e propone il socialismo come uno stato (un modo di produzione stabile), negandone, illusoriamente, il carattere di «periodo di transizione contraddittoria tra il capitalismo e il comunismo», rinunciando alla prospettiva del comunismo, la sola dalla quale il socialismo può esser visto come un'utile fase transitoria. Il XXII congresso, insomma, ha il merito di aver riproposto il problema dello Stato, non solo di quello borghese, ma anche di quello socialista; così facendo, ha però scordato «una tesi fondamentale di Marx e Lenin: che non è solo lo Stato borghese a essere oppressivo, ma ogni Stato» (dunque anche quello rivoluzionario), incorrendo nell'errore di proporre lo Stato socialista come soluzione generale e non contraddittoria di ogni problema del proletariato, della classe operaia e delle masse lavoratrici. Ma, soprattutto, ha sorvolato su cosa significhi distruggere lo Stato borghese, fingendo di poter scansare l'ostacolo, semplicemente aggiungendo «l'aggettivo "democratico" a ogni apparato di Stato esistente», come se la forma giuridica (e, dunque, borghese) della democrazia potesse di per sé risolvere ogni problema. Infine, conclude Althusser, il XXII congresso ha sottaciuto un'altra questione di non minore importanza: quella del "centralismo democratico". Il Partito non ne parla e Althusser si limita a segnalarlo, suggerendo che se il problema è «l'unità del partito con le masse popolari», allora bisogna interrogarsi sui loro rapporti e, soprattutto, che il Partito dovrebbe aprirsi a un confronto a tutto campo, senza eludere anche la rudezza del confronto, accettando le dinamiche conflittuali che ne possono scaturire: «è infinitamente meglio che tutto s'esprima, piuttosto che venga ricoperto dal silenzio» (cfr. 22C 41-2, 48, 53-4, 68, ma anche E/1 454-64): una sorta di accorgimento freudiano. Solo così può nascere un Partito nuovo all'altezza dei tempi.

È di questo periodo, a cavallo tra il 1976 e il 1977, un lungo scritto, intitolato *Les Vaches noir. Interview imaginaire (La malaise du XXII<sup>ème</sup> congrès)*, inedito, nel quale ritornano alcuni dei temi del testo precedentemente citato, ma dove appare più marcata la consapevolezza althusseriana di cosa significhi la rinuncia del XXII congresso alla dittatura del proletariato. È possibile riassumere la posizione di Althusser citando la «parabola» che egli stesso racconta:

un compagno chiede: come immaginare il socialismo? Un altro risponde: è un fiume da attraversare. E come si attraversa un fiume? Con una barca. Alla partenza tutti montano sulla barca, anche i capitalisti. Ma serve un motore perché la barca avanzi. Un compagno dice: conosco un eccellente marca di motori per attraversare il socialismo, si chiama lotta di classe o dittatura del proletariato. E la traversata avviene. I lavoratori più coscienti vegliano sulla traversata, sorvegliando il gruppo dei capitalisti, affinché non sabotino il viaggio. Questa si chiama dittatura del proletariato. Le forme sono più o meno severe, più o meno democratiche secondo lo stato delle correnti e secondo gli atteggiamenti dei capitalisti. Una volta attraversato il fiume, tutti scendono. E che si fa? Quel che si vuole. Si è nel comunismo, ciascuno è libero, non c'è più sfruttamento né oppressione né classi né lotta delle classi né Stato né apparati di Stato né partiti politici né democrazia né diritto né rapporti mercantili né morale né religione né psicologia, economia politica ecc. È il caos? No. I lavoratori si organizzano liberamente tra loro, non ci sono più delle persone umane, ma individui, lavorano sempre, ma possono sviluppare liberamente i loro talenti, cioè la loro disuguaglianza nell'uguaglianza» (VN 125).

A parte la visione idilliaca e un po' *naïf*, tanto dell'attraversamento quando del comunismo, è evidente che per Althusser la rinuncia alla dittatura del proletariato significa la rinuncia al comunismo o la volontà a vedere nel socialismo uno Stato: è così che si diventa statalisti. Impossibile, dunque, così facendo, non limitarsi a una politica riformista e democratica. Consapevole che «il comunismo esiste [...] concretamente [...] là dove non regnano o non regnano più i rapporti mercantili» (VN 126), Althusser, anche se in modo molto scolastico (o dogmatico) interpreta la svolta del XXII congresso come rinuncia alla rivoluzione, ma soprattutto alla distruzione del capitalismo e, dunque, al comunismo come progetto e movimento che tende ad abolire lo stato di cose presente, per rifugiarsi invece, illusoriamente, nell'idea del naufragio spontaneo del capitalismo. Dolorosamente, Althusser scrive: «la rivoluzione non ha nulla di automatico né di fatale, [...] il capitalismo non affonderà in una "catastrofe", come una guerra mondiale, che lascerebbe il posto al socialismo. [Il comunismo] significa che se la classe operaia non conduce la lotta basandosi su prospettive strategiche giuste, tirandone tutte le conseguenze, l'imperialismo può sussistere indefinitamente, nello stato di "putrefazione" che Lenin aveva previsto o di "barbarie" di cui Engels aveva parlato» (VN 126/2).

Il punto è molto semplice a dirsi: «Marx non s'era fatto una concezione contabile del plusvalore», perché lo pensava come «estorsione» e, dunque, come un «processo» che avviene in «condizioni materiali e storiche concrete» (VN 134; cfr. anche SM 301-2), che sono quelle del «processo di sfruttamento capitalistico, [...] processo violento» come l'«accumulazione originaria (*primitive*)» (VN 135) dimostra. La dittatura del proletariato possiede «lo statuto di un concetto scientifico» (VN 94), perché è una fase essenziale nella lotta delle classi. Siccome «l'esistenza delle classi è identica alla lotta delle classi» (VN 105), «la politica è la guerra (di classe) continuata con altri mezzi» (VN 106; cfr. anche PH 221). Scappare dalla dittatura del proletariato, che «non determina per nulla, a priori, la forma politica (violenta o pacifica, legale o no, [...]) della presa del potere di Stato» (VN 113) significa solo abdicare alla costruzione del comunismo, dichiarare che la lotta è persa definitivamente. Si tratta però di capire, secondo Althusser, che «il XXII congresso, nella sua contraddizione, offre una *chance* storica: aiutare la presa di coscienza dei militanti per riformare ciò che non va, per cambiare ciò che deve essere cambiato nel partito. In un tempo in cui ripetiamo che tutto cambia e che sarebbe singolare che il partito non cambiasse, bisogna prendere la misura esatta di ciò che deve essere cambiato e in che senso. La parola è ai comunisti» (VN 215). Innanzitutto la parola.

Nel 1977, dall'11 al 13 novembre, Althusser è a Venezia per un dibattito tra esponenti della sinistra europea, occidentale e orientale, organizzato dal quotidiano *il manifesto*. Nel suo intervento, *Enfin la crise du marxisme!*, Althusser ritorna su alcuni temi già toccati l'anno precedente, spostando però l'accento sulla crisi teorica che, a suo modo di vedere, stava alla base della teoria marxista, la quale non aveva ancora saputo render conto di come e perché «il socialismo sovietico avesse potuto condurre a Stalin e al regime attuale» (quello brežneviano). Althusser saluta con favore lo scoppio della crisi del marxismo (emersa in Francia col XXII congresso) che, a suo avviso, non è recente (se non nella sua visibilità di massa), ma risale, per schematizzare, agli anni Trenta, quando Stalin impose, a suo modo, a tutti i partiti comunisti la soluzione di alcuni problemi: un'imposizione che ebbe l'effetto di aggravare la crisi del marxismo, ma anche di bloccare l'esplosione delle sue contraddizioni. Solo alla fine degli anni Set-

tanta, grazie alla forza dei movimenti di massa sopra ricordati, la crisi è potuta esplodere in tutta la sua dirimpante portata, lasciando intravedere potenzialità fino ad allora sopite. La crisi però non è imputabile solo a Stalin e allo stalinismo, ma anche al fatto che vi sono delle lacune e delle contraddizioni nella teoria, dato che ogni teoria – tanto più se materialistica – non è mai pura e completa. Siccome il materialismo marxista cerca di rompere con l'ideologia dominante deve sempre lottare per non assimilarne, magari inavvertitamente, principi o idee, trovandosi così invischiato in ciò che vuole combattere.

A Venezia, Althusser elenca una serie di problemi (che producono un ampio dibattito, almeno in Italia: cfr. AA.VV. 1978): primo, l'unità teorica imposta dall'ordine del *Capitale* è, in gran parte, fittizia, dato che Marx si è sentito obbligato dal suo idealismo (che, dunque, si protrae ben oltre i primi scritti) a cominciare dalla merce e dal valore, ossia dal più astratto (da una struttura teorica). Ciò ha una conseguenza notevole sulla nozione di plusvalore, che è presentato solo in termini contabili, per quanto Marx se ne fosse fatto una concezione più complessa (come detto qui poco sopra), come «differenza di valore tra il valore prodotto dalla forza-lavoro e il valore delle merci necessarie alla riproduzione della forza-lavoro medesima, salario», facendo così «astrazione sia dalle condizioni di estrazione del plusvalore (condizioni di lavoro) sia dalle condizioni di riproduzione della forza-lavoro». Questa, dunque, non può essere una «teoria "completa" dello sfruttamento», anche se bisogna rilevare che la sua influenza politica è stata notevole nel definire la divisione, all'interno delle lotte del movimento operaio, tra lotta economica e lotta politica.

Secondo, «l'enigma della filosofia e, in particolare, della dialettica», sulle quali Marx ha lasciato solo formule troppo schematiche, che non possono esser prese alla lettera. La lacuna è molto grave non solo perché ne va del rapporto Hegel-Marx, ma anche perché concerne la concezione marxiana della storia. A ciò s'aggiunga che proprio i silenzi di Marx sul tema hanno consentito a Stalin di imporre la sua versione positivistico-evoluzionistica della storia.

Terzo, una teoria marxista dello Stato non esiste. Marx e Lenin se ne sono occupati a lungo, ma hanno lasciato solo un'indicazione negativa: bisogna tenersi lontano «dalle concezioni borghesi dello Stato», alla quale però non segue alcuna analisi né proposta particolareggiata. Anche in questo caso, le conseguenze politiche sono rilevanti, perché comprendere lo Stato sarebbe importante per capire il ruolo del Partito nello Stato e dunque, ad es., la situazione specifica dei paesi dell'Est europeo, dove il problema è l'accesso al potere da parte delle «forze popolari», affinché possano agire «nella prospettiva di una trasformazione democratico-rivoluzionaria dello Stato, in vista del suo deperimento».

Quarto, allo stesso modo, non esiste una teoria marxista «delle organizzazioni della lotta di classe e, soprattutto, del partito politico e del sindacato». Certo, ci sono opinioni e pratiche, ma nessuna analisi vera. In particolar modo, non c'è una conoscenza approfondita del debito che le organizzazioni del movimento operaio hanno con quelle borghesi, alle quali s'ispirano spesso e dalle quali, altrettanto spesso, vengono assorbite e neutralizzate.

Gli ultimi due punti sono particolarmente importanti, perché pongono alcune «questioni decisive» riguardanti il rapporto tra Partito, sindacati e movimenti popolari di massa, ai quali Althusser riconosce un ruolo «insostituibile» sia nelle lotte sia nell'aver reso possibile l'esplosione della crisi del marxismo, dove "crisi" vale, in termini medici, come momento in cui si decide se la malattia può essere curata o no, se si guarisce o si muore. La crisi, dunque, ha da-

vanti a sé sempre due possibilità: la riuscita o il fallimento. Di qui le domande:

qual è la natura dello Stato e precisamente del tipo di Stato presente nelle nostre società imperialiste contemporanee? Qual è la natura, qual è il modo reale di funzionamento del Partito e del sindacato? Come sfuggire al rischio di entrare nel gioco dello Stato borghese, col rischio di finire poi nella fusione Stato-partito? Come pensare fin da ora, per innescare il processo, la necessità della "distruzione" dello Stato borghese e preparare il "deperimento" dello Stato rivoluzionario? Come rivedere e cambiare la natura e il funzionamento delle organizzazioni della lotta di classe operaia? Come modificare l'idea che il partito comunista si è fatto tradizionalmente di sé, sia come "partito della classe operaia" sia come "partito dirigente", come dunque modificare la sua ideologia perché sia riconosciuta, nella pratica, l'esistenza di altri partiti e di altri movimenti? E, soprattutto, questione delle questioni per il presente e l'avvenire, come stabilire col movimento di massa dei rapporti che, travalicando la distinzione sindacato-partito, assicurino lo sviluppo delle iniziative popolari, [sviluppo] che eccede per la maggior parte del tempo la divisione tra l'economico e il politico, così come la loro stessa "somma"? (SM 270, 275-80).

Il punto sul quale Althusser sembra concentrare la sua attenzione è quello della *pensabilità della politica*, perché «ciò che attestano questi giganteschi fenomeni storici potrebbe essere, anziché la forza trionfale e sinistra dell'articolazione politica masse/partito, l'estrema debolezza politica di un'intera epoca: l'epoca marxista-leninista o staliniana che apparirebbe [...] l'epoca propriamente metafisica di quell'ontologia perduta generata dall'evento marxista, cioè l'epoca in cui la politica non si effettua che come oblio della politica. E la forma concettuale di quest'oblio potrebbe dipendere dal fatto che i suoi significanti chiave, masse e partito, riorganizzati sotto la figura del legame, sarebbero stati spolicizzati e articolati non in rapporto all'essere della politica, ma a ciò che va riconosciuto come il suo "ente supremo", il suo dio, cioè lo Stato» (Badiou 1998: 84-5). Il problema è quello del rapporto tra masse, Partito e Stato e del diverso tipo di legame che le costituisce, nonché quello inerente alla loro diversa funzione nella lotta di classe.

A seguito del colloquio veneziano e, soprattutto, dell'affermazione althusseriana che in Marx non c'è una teoria dello Stato, il quotidiano *il manifesto*, propone ad Althusser di reintervenire specificamente su questo punto. L'occasione si concretizza il 4 aprile 1978 quando sul giornale appare un suo intervento dal titolo *Il marxismo come teoria «finita»*. In questo testo, Althusser spinge un po' più a fondo la sua analisi, almeno su quattro punti:

primo, la teoria marxista va considerata una teoria «finita e limitata»: "limitata" perché circoscrive l'analisi al modo di produzione capitalistico e alla sua tendenza contraddittoria, «che apre la possibilità del passaggio verso l'abolizione del capitalismo e della sua sostituzione con "altro"»; "finita", perché non è una filosofia della storia che inglobi, riuscendo davvero a pensarla, tutto il divenire dell'umanità, arrivando a definire «in modo positivo» il suo approdo ultimo: il comunismo. La teoria marxista è, invece, tutta inscritta nella «fase attuale» (il tempo di Marx) e ciò che tutt'al più fa è proiettare la «tendenza in atto» (quella verso il comunismo) a partire dall'osservazione di alcuni fenomeni interni alla società capitalistica (socializzazione della produzione ecc.). La *tendenza*, però, non è un automatismo, perché è contrastata da altre tendenze: essa, dunque, può realizzarsi solo attraverso «la lotta politica di classe» o, come dirà qualche anno dopo: «una tendenza non possiede la forma o la figura di una legge lineare, [perché] essa si può biforcare sotto l'effetto di un incontro con un'altra tendenza e così all'infinito» (SPh 45). Il risultato finale non è anticipabile, perché l'esito delle lotte non è mai prevedibile e perché le forme concrete prendono corpo solo in esse e attraverso esse. Che la teoria marxista

sia finita, dunque, non significa che sia «chiusa», anzi, proprio perché finita è

aperta alle tendenze contraddittorie che scopre nella società capitalistica e aperta sul loro divenire *aleatorio* [cors. mio], aperta alle "sorprese" imprevedibili, che non hanno smesso di caratterizzare la storia del movimento operaio; aperta, dunque attenta e capace di prendere sul serio e misurare in tempo l'incorreggibile immaginazione della storia.

Secondo, «il fatto che la lotta tra classi (borghese e proletaria) abbia lo Stato per posta in gioco (qui e ora) non significa affatto che la politica si debba definire in rapporto allo Stato». E, dunque, così come Marx ha pensato la critica all'economia politica, ora bisogna pensare la critica della politica borghese e ciò equivale a mettere in discussione la distinzione tra Stato e società civile, perché «lo Stato ha sempre profondamente penetrato la società civile [...] non solo col denaro e col Diritto, non solo con la presenza e con l'intervento di apparati repressivi, ma anche per mezzo dei suoi apparati ideologici», chiamati, qualche riga dopo, «apparati ideologici di Stato», preferendo questa denominazione alla nozione gramsciana di egemonia. È l'ideologia che convince dell'esistenza di una sfera della politica separata da quella della società civile e, proprio per questo, bisogna liberarsi dall'ideologia borghese e con essa dall'idea che la posta in gioco della politica sia lo Stato (cioè i suoi apparati e i suoi giochi: la rappresentanza, i partiti, la lotta per il potere esistente ecc.) o che, in alternativa, possa essere la società civile. Se ci si limita a vedere lo Stato in questo modo, anziché come Stato «allargato», si rischia di cadere «nell'illusione giuridica della politica», che altro non è che lo strumento col quale l'ideologia consacra le forme volute dalla politica borghese, nella vana pretesa di sostituire a uno Stato specchio dell'alienazione uno Stato *buono* (l'illusione riformista). È per questo che il Partito deve porsi all'ascolto della politica «là dove nasce e si fa» e, oggi, sono ancora i movimenti (operaio, femminista, studentesco, ecologista ecc.) a produrre «una grande confusione» certo, «ma che può essere feconda», perché «mette in causa la forma d'organizzazione del partito stesso», la sua forma borghese.

Terzo, per quanto detto fin qui è inaccettabile l'idea che il Partito si faccia Stato, perché, se così avviene, «abbiamo l'Urss». Ne consegue, che «per principio [...] il partito deve situarsi fuori dello Stato» (cfr. Balibar in AA.VV. 1978: 271-90), borghese o proletario che sia: deve essere lo strumento della «distruzione» dello Stato borghese e uno di quelli che mettono in opera il «deperimento» dello Stato in quanto tale. Ciò, ovviamente, non significa la «soppressione di ogni "regola del gioco", ma la trasformazione profonda» degli apparati dello Stato.

Per quanto generica, quest'affermazione serve ad Althusser per introdurre il quarto punto. Il comunismo «come tendenza e realtà "interstiziale" [...] disegna un vuoto nella nostra società». Stabilire le nuove "regole del gioco" non è diverso dal definire il comunismo. Ma, anche in questo caso, le «formule idealistiche» di Marx, che portano a immaginare il comunismo come «l'inverso del feticismo» e dove appare «la libera attività dell'individuo, la fine della sua "alienazione", di tutte le forme della sua alienazione: fine dei rapporti mercantili, fine dello Stato, fine dell'Ideologia, fine della politica stessa [e], al limite, una società d'individui senza rapporti sociali», vanno criticate materialisticamente, perché immaginano una trasparenza nei rapporti sociali del tutto irreali. Anche il comunismo, se e quando sarà, avrà «i suoi rapporti di produzione e dunque i suoi rapporti sociali e ideologici»; sarà «liberato dallo Stato», ma non dalla politica (per quanto detto, si veda la versione francese del testo: SM 285-91).

Sempre nell'aprile del 1978, tra il 24 e il 27, Althusser scrive anche una serie di articoli sul quotidiano *Le monde*, dopo aver appurato l'impossibilità di pubblicarli su *L'Humanité*, e poi raccolti in un volume dal titolo *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*. Gli articoli, scritti all'indomani della sconfitta elettorale del 19 marzo e del comitato centrale del Pcf che ne seguì, di cui invano venne chiesta la pubblicazione degli atti, tentavano di riaprire il dibattito all'interno del Pcf su alcune questioni.

Primo, il rifiuto del metodo dell'«amalgama»: «il grande (e solo) "contributo" storico dei partiti stalinisti all'"arte" della confutazione della verità»: un «vecchio procedimento retorico e politico» col quale: 1) l'obiezione che si cerca di confutare è sempre anonima, e «l'anonimato, che evoca fantasmi, rende impossibile ogni verifica»; 2) «per screditare coloro che hanno enunciato delle riflessioni serie, si amalgamano le obiezioni serie e quelle volgari, attraverso la confutazione [...] di un'obiezione immaginaria, [per cui] l'accusa riposa, al contempo, su testimonianze anonime e su false dichiarazioni»; 3) si fa credere che le scelte del Partito avvengano attraverso un «confronto collettivo» che, in realtà, è del tutto «immaginario», perché sempre «predeterminato dalla direzione»; 4) si mettono «i propri errori sul conto degli altri».

Secondo, il rifiuto dell'impostazione idealistica della politica del Partito, proteso a «impregnare i lavoratori», la loro coscienza, con le idee del «programma comune», presupponendo così «che è il partito (la sua direzione), che detiene la vera coscienza, rispetto alla quale la coscienza dei lavoratori è troppo spesso in ritardo».

Terzo, la necessità di «cambiare da cima a fondo il modo di funzionare di questa "macchina" che è il partito», ancora modellata sugli apparati borghesi del parlamentarismo e dell'esercito, ossia la necessità di modificarne l'ideologia (il collante che tiene uniti i militanti comunisti nel Partito), che altro non è che la sua teoria (rappresentata, in Francia, dal "capitalismo monopolistico di Stato"), la quale conduce a queste conclusioni:

1) siamo entrati in una fase che è l'"anticamera del socialismo", durante la quale la concentrazione monopolistica penetra lo Stato, che forma con essa "un unico meccanismo"; 2) la Francia è dominata da un "pugno di monopolisti" e di loro funzionari. Le conseguenze politiche di queste due tesi sono chiare: 1) l'anticamera del socialismo e "il meccanismo unico" Stato-monopoli modificano la questione dello Stato. Lo Stato assume tendenzialmente una forma che lo renderà direttamente utilizzabile dal potere popolare. Non è più, dunque, questione di "distruggerlo". All'orizzonte di questo ragionamento, si profila già "l'abbandono della dittatura del proletariato"; 2) se lo Stato è quasi pronto, anche le forze sono quasi pronte a occuparlo, poiché di fronte a questo "pugno di monopolisti" c'è l'intera Francia vittima dei monopoli. A parte una piccola cricca [...], tutti i francesi sono obiettivamente interessati all'abolizione dei monopoli.

Stando a quest'impostazione, per realizzare l'obiettivo la lotta di classe non è necessaria, ma serve solo la coscienza che, di conseguenza, va destata da fuori a colpi di propaganda. La teoria è già data, l'analisi concreta di situazioni concrete, da cui nascono la «scoperta del reale» e, nello stesso tempo, le indicazioni da seguire nella pratica politica, è del tutto superflua.

Quarto e ultimo, come si esce da questa «fortezza»? Innanzitutto, evitando di fare politica secondo la specifica modalità borghese, che consiste «nell'assicurare la propria dominazione per mezzo degli altri». Mentre la borghesia ha sempre fatto fare le rivoluzioni ai «propri sfruttati», lasciando «che le loro forze si scatenassero, per attenderli alla svolta del potere e allora abatterli nel sangue o pacificamente eliminarli», il proletariato

deve "liberarsi da sé", [perché] non ha sfruttati da manipolare. E poiché deve necessariamente concludere delle alleanze durevoli, non può trattare i suoi alleati come degli *altri*, come delle forze alla sua mercé, da poter dominare a modo suo: ma [deve trattarli] *come dei veri uguali*, dei quali deve rispettare la personalità storica.

Questo significa che, prima di tutto nel Partito, non bisogna «trattare i militanti e le masse come degli *altri*». Di conseguenza, il Partito deve ritrovare un rapporto con le masse non attraverso le alleanze elettorali, ma attraverso le lotte politiche: solo così potrà uscire dal suo ripiegamento nella fortezza (per quanto detto cfr. PC 11-4, 18-20, 24, 70, 93-5, 105-6; ma cfr. anche SM 230)<sup>70</sup>.

Nel frattempo, tra il febbraio e il novembre del 1978, Althusser mette a punto un altro intervento dal titolo *Le marxisme aujourd'hui*, il cui nucleo riguarda il rapporto tra il pensiero di Marx e l'ideologia, uno dei suoi limiti maggiori. Innanzitutto, Althusser chiarisce che il pensiero marxiano e marxista non è stato prodotto né spontaneamente dalle masse né da solitari intellettuali borghesi, quali erano Marx e Engels, ma dalla loro «partecipazione alla sua [del movimento operaio] pratica, alle sue aspirazioni e alla sua lotta»: l'«esperienza diretta e pratica che fecero, l'uno in Inghilterra, dello sfruttamento della classe operaia e del Cartismo, l'altro in Francia, della lotta politica delle organizzazioni socialiste e comuniste» (cfr. SM 298-9 e anche E/1 389, 396-7). Il pensiero, dunque, nasce da un «incontro [...], imposto da una base teorico-politica» (cfr. SM 300). Nessuna *autorialità*, nessun soggetto, semmai un incontro di più soggetti, che rende però impersonale il reale produttore delle lotte tanto quanto della teoria: «il solo "autore" che ci sia in materia [è] la lotta di classe degli sfruttati» (cfr. E/1 381, 390-1).

Il periodo che comincia negli anni 1976-77, come abbiamo visto dai testi esaminati, è contrassegnato da una critica al pensiero di Marx ben più radicale di quella svolta da Althusser dagli anni Sessanta fino alla prima metà degli anni Settanta: non si tratta più di completare il lavoro teorico marxiano, di evidenziarne le lacune o i silenzi, ma di mostrarne i limiti, che altro non sono che residui di idealismo dai quali Marx non è riuscito a liberarsi. In questo senso, Althusser rileva che in Marx, ad es., permane, seppur «in filigrana, l'idea di una filosofia della storia, di un Senso della storia incarnato dalla successione delle "epoche progressive" di modi di produzione determinati [...], che conducono alla trasparenza del comunismo»; ma si può vedere anche il problema dell'«ordine di esposizione» del *Capitale* che impone alla trattazione un'«unità fittizia [data] dall'omogeneità del campo di commensurabilità»: il concetto di valore (cfr. SM 300-1). L'esito è che

l'evidenza di dover "cambiare terreno", di adottare una posizione che "rappresentasse il proletariato", per quanto fosse cosciente, non ha potuto, da sola e di colpo, "regolare i conti con la coscienza filosofica anteriore" (SM 302).

Anche il problema delle idee resta in sospeso, seppure in una forma particolare. Marx non ha mai avuto dubbi sulla non onnipotenza delle idee (comprese le sue), perché è solo «il movimento generale della lotta di classe dei proletari contro i capitalisti che apre e aprirà la via al comunismo». Per questa ragione Marx comunica sempre su due livelli (topica): la «forma-teoria» e la «forma-ideologia»: spiegazione e azione, perché

se anche le idee fossero vere e formalmente dimostrate non potrebbero mai essere storicamente attive da sole, ma solamente sotto, nelle e per mezzo di forme ideologiche di massa, prese nella lotta di classe.

Nulla è autosufficiente: né l'economia né la politica né la filosofia. Il problema sta nel fatto che Marx e il marxismo non sono riusciti a evitare che «il pensiero potesse [...] essere deviato e asservito al destino dell'"onnipotenza delle idee"». C'è dunque un difetto grave di riflessione marxiana e marxista (fino a Gramsci compreso) sulla «sovrastruttura» che nessuno ha corretto, al contrario: «il marxismo è stato ripetuto e, nella ripetizione, deviato o sclerotizzato» (cfr. SM 302-4 e anche E/1 412-4), dove la "deviazione" è qui sinonimo di chiusura; il marxismo cioè, rispetto alla sua *struttura aperta*, è stato chiuso dogmaticamente e, dunque, deviato. La deviazione è qui produttrice di ideologia: idealismo. Il marxismo ha cioè subito, filosoficamente, una chiusura ideologica: è stato eternizzato attraverso la ripetizione e proprio per questo snaturato; rimanendo sempre identico a se stesso si è dotato di un'identità stabile e, per questo, insufficiente «a pensare l'efficacia delle idee nella lotta politica». Se, infatti, la trasformazione delle idee in azione politica richiede, secondo Althusser, «che le idee si possano ritrovare all'interno di "forme ideologiche" di massa» e questo non è possibile «attraverso la semplice propaganda, ma richiede delle organizzazioni della lotta di classe» sia Marx (e poi, in sostanza, tutto il marxismo) non hanno mai riflettuto a sufficienza su cosa ciò significhi: per loro, «l'organizzazione non ha mai posto problemi teorici particolari» e così non si sono resi conto che ciò di cui «il movimento operaio deve fare esperienza storica» è che «per durare e assicurare la sua unità di pensiero e azione, ogni organizzazione si deve dotare di un apparato, che non c'è organizzazione senza apparato – e che la divisione tra l'apparato e i militanti può riprodurre la divisione borghese del potere». L'ideologia non ha a che fare solo con idee (coscienza), ma con «la realizzazione materiale all'interno di pratiche regolate da apparati funzionanti come "forme dell'ideologia" dominante alle dipendenze dello Stato». Non considerando con sufficiente attenzione i rapporti tra lo Stato e il Partito, non accorgendosi che «ogni organizzazione di lotta secerne un'ideologia specifica, destinata a difendere e assicurare la sua unità in vista della lotta e nella lotta», Marx e i marxisti «non hanno davvero preso in considerazione la differenza e la contraddizione possibili tra l'ideologia marxista e l'ideologia richiesta dall'esistenza, dall'unità e dalla difesa dell'organizzazione» ossia che «l'ideologia marxista poteva essere deformata dall'ideologia necessaria al partito come tale» (cfr. SM 304-6).

In questo scritto è Lenin che viene messo sotto accusa, per avere voluto blindare il partito con un'ideologia assoluta e, pur concedendogli le attenuanti storiche, egli (e altri dopo di lui) non riuscì a «capire che misconoscere la funzione dell'ideologia poteva finire col riprodurre nel partito stesso, nella differenza tra i suoi dirigenti e i suoi militanti, la struttura stessa dello Stato borghese». Non ponendosi il problema di questa ideologizzazione al quadrato (l'ideologia che distorce un'altra ideologia), si elude la questione del Partito, rendendo possibile che l'ideologia borghese penetri in esso nella forma della «separazione tra "governanti e governati"», come lo stalinismo dimostrò compiutamente. È per questo che ci sarebbe (stato) bisogno di «una teoria materialistica dell'ideologia, dello Stato e del partito» che, purtroppo né Gramsci né Mao, sono riusciti a produrre (cfr. SM 306-7): solo essa avrebbe potuto scongiurare il pericolo di un Partito che si fa Stato, idea «difesa da Gramsci nella sua teoria del Principe moderno, che riprende, in realtà, un tema di capitale importanza, ben espresso da Machiavelli, quello



dell'ideologia borghese della politica» (SM 290).

Non si tratta, dunque, né di immaginare una teoria onnicomprensiva, ché ricadremmo nell'idealismo, ogni teoria infatti è sottomessa alla lotta e si trasforma con essa, né credere che la crisi del marxismo si risolva deplorando moralmente le «tragedie della sua storia»: piuttosto, servono «strumenti teorici necessari per capire», consapevoli però che «i problemi teorici non si giocano nella testa degli intellettuali» ma, secondo l'idea di *critica* sviluppata da Marx, nel «movimento delle masse e nell'apertura alle esigenze dell'imprevedibile storia delle loro lotte». Il «fatto nuovo [è] ora più che mai, pur nelle peggiori condizioni, [che] le masse sono in movimento. Bisogna mettersi al loro "ascolto" per comprenderle» (cfr. SM 307-8).

#### 4. La fine del marxismo

Bisognava, dunque, ricominciare tutto (o quasi) da capo. Nella lettera a Merab del 16 gennaio 1978 Althusser è più esplicito, quando dice di trovarsi in «una merda politica e teorica senza precedenti» e di avere l'«impressione d'essersi battuto a lungo su un fronte per [poi] scoprire che era svanito» (cfr. E/1 540-1). Una foto in cui non lascia scampo nemmeno a se stesso:

vedo chiaro come il giorno che ciò che ho fatto, da quindic'anni, è stato fabbricare una piccola giustificazione, del tutto francese, all'interno di un piccolo razionalismo nutrito di qualche referenza (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem e dietro di loro un po' della tradizione Hegel-Spinoza) alla pretesa del marxismo (il materialismo storico) di darsi come scienza,

ricadendo in una filosofia «come garanzia e garante» (E/1 541): anche Althusser ha avuto una giovinezza (cfr. E/1 542).

Nel 1978 Althusser scrive anche due testi che non pubblicherà, i cui titoli – *Que faire?* (cfr. archivio Imec: ALT2. A26-05.06/07) e *Marx dans ses limites* (cfr. E/1 367-537) – sono indicativi della situazione complessiva che stava vivendo.

Nel primo, dopo aver affermato che non è sufficiente far parlare i lavoratori per produrre teoria, portando come esempi le interviste realizzate e trasmesse dalla televisione italiana agli operai dell'Alfa Romeo, i quali, nonostante l'acuta consapevolezza delle loro condizioni di lavoro e di vita, non erano però in grado di produrre l'«analisi concreta della situazione concreta», che non si dà «senza un minimo di padronanza [...] della teoria marxista» (QF 14), passa a parlare dell'ideologia e, in particolare, di Gramsci, consapevole però che ormai, anche la teoria marxista sembra qualcosa di evanescente, tanto più in una fase di «processi complessi e apparentemente aleatori» (QF 10): l'"analisi concreta", infatti, è «una cosa sola» con «la teoria marxista o [con] la coscienza politica delle condizioni di una conoscenza» (QF 4). Per cominciare Althusser riassume la propria concezione dell'ideologia:

gli uomini non sono degli "animali macchina", ma piuttosto degli "animali ideologici": hanno delle "idee" su di loro, sul loro lavoro e sul mondo. [...] Le ideologie non sono la somma delle "idee" degli individui, sono dei "sistemi" rigidi o flessibili, più spesso entrambi. Le ideologie non sono delle "idee" pure e semplici (non c'è alcun sistema in questo modo), ma siccome hanno sempre un rapporto con la pratica, siccome ispirano sempre un certo sistema di giudizi e di attitudini pratiche, bisogna comprenderle nella loro attività di corpi, dunque, anche nei corpi. Sì, le ideologie hanno dei corpi, da cui emanano, così come poggiano su dei corpi. [Nota di Althusser: «Foucault l'ha mostrato bene, ma con un linguaggio teorico diverso» che evita di porre «il problema dello Stato e, dunque, degli Ais e, dunque, dell'ideologia»: su questo si vedano almeno Resch 1992: 233-55; Montag in AA.VV. 1995: 53-77 e Id., in

E così continua: «questi corpi sono "istituzioni"», Stato, Ais, sindacati, sistemi religiosi, familiari, sanitari, informazione, cultura ecc., un «sistema di sistemi, che non è né formale né formalizzabile (il marxismo non ha nulla a che fare con la "teoria dei sistemi" che [guida?]<sup>71</sup> oggi l'ideologia teorica dell'avanguardia della lotta ideologica di classe dell'imperialismo)» (cfr. QF 16-7).

La concezione gramsciana dell'egemonia è invece diversa e, secondo Althusser, manifesta limiti notevoli. Innanzitutto, secondo Gramsci, l'ideologia «è un "cemento" sociale» (QF 38), che deriva dall'egemonia di un «blocco storico», il quale ha saputo imporsi culturalmente attraverso l'azione dei propri intellettuali, che «non hanno funzione di pensare per pensare, ma di organizzare e di essere l'autocoscienza di una cultura che essi diffondono tra le masse». L'unità culturale, dunque, è per Gramsci più importante del modo di produzione (tanto che Althusser afferma, ingenerosamente, che Gramsci non ha «teoria della base»): quando il sapere dei dotti sarà infuso negli umili, allora ci sarà egemonia, ossia «dominazione liberamente accettata dai dominati». Gramsci mira all'unità culturale e, dunque, al «ruolo educatore dello Stato», perché non sono solo idee che cementano il blocco, ma «un insieme di pratiche, da quelle produttive a quelle politiche, morali e religiose: [...] una vera etica universale concreta». Secondo Althusser, in definitiva, «è l'unità ideologica della Chiesa, assicurata dagli "intellettuali organici" che dà [a Gramsci] la chiave teorica dell'unità dello Stato etico. Il risultato è che lo Stato [è] pensato a partire dall'ideologia» e non viceversa come il filosofo francese riteneva fosse corretto. Il risultato è che lo Stato in Gramsci è una «totalità etica», dove non c'è più lotta di classe e si precipita nello «storicismo assoluto» (cfr. QF 39-44), che è solo un «umanesimo assoluto» (QF 48). D'altra parte Althusser ritiene che la Chiesa cattolica sia solo un apparato reazionario, perché legato al modo di produzione feudale e incapace di trasformarsi (cfr. CHS 26 e 29).

Gramsci fu essenzialmente un «politico» (QF 52) – per questo privilegiò la sovrastruttura sulla struttura: è l'idea stessa della *praxis* (cfr. Macherey in AA.VV. 2005c: 151-5) – e per questo «al posto della distinzione tra base e sovrastruttura, criticata per il suo meccanicismo e la sua metafisica, [egli] ci presenta un'altra distinzione, apparentemente di vecchia conoscenza: quella tra Stato e società civile»: distinzione, di cui però non riprende il significato dalla vecchia teoria borghese (da Ferguson a Hegel), ma le dà «un senso nuovo. Pensando all'interno della distinzione giuridica borghese pubblico/privato, Gramsci presenta la società civile come l'insieme di associazioni private [Chiesa, scuola, partiti, sindacati ecc.] che esistono fuori dallo Stato. Lo Stato è pubblico: esse private» (QF 59). La "società civile" viene così presentata come momento indispensabile per la vita di ogni Stato, dato che «tutti gli Stati implicano due momenti: [...] la forza o coercizione, violenza, dittatura e [...] egemonia, consenso, accordo». Ma se il consenso è prodotto dalla società civile e questa è fuori dallo Stato, allora si cade, per Althusser, in una contraddizione, dato che «lo Stato avrebbe [...] uno dei suoi "momenti", una delle sue funzioni decisive, "fuori di sé"». L'idea è interessante, aggiunge Althusser, che afferma di aver provato a pensarla attraverso il concetto di Ais, mentre Gramsci non ci prova, perché non vuole sciogliere la contraddizione, di cui «ha bisogno [...] per ragioni politiche» (cfr. QF 62-3; cfr. anche Montag in AA.VV. 1995: 69).

Gramsci gonfia l'importanza dell'egemonia perché la vuole sostituire alla lotta di classe e immagina lo «Stato come egemonia». Se l'egemonia sostituisce la «dominazione o dittatura di

classe», allora non c'è più lotta di classe, ma «lotta di egemonie» (cfr. QF 64-6). Ma l'egemonia «non ha nulla a che fare con l'ideologia, [perché pur essendo] politica [...] questa politica è sia il "vissuto" di tutti gli uomini sia il fatto che questo "vissuto" costituisce la loro essenza, l'essenza della loro attività», la loro *praxis* (cfr. QF 66-7), identificata con la filosofia: «se l'essenza della filosofia è l'attività», allora «tutto è filosofia», anche se l'attività è «empirica» (QF 56).

La lotta, dunque, si dovrebbe svolgere interamente a livello culturale (o simbolico) ossia filosofico: «la classe operaia deve diventare egemone nella società intera "prima della presa del potere"». Questo significa «impadronirsi dello Stato» e per farlo bisogna «impadronirsi del centro del potere nella società civile, quindi impadronirsi della società civile stessa». Gramsci si rappresenta così questi «due momenti»: «lo Stato è al centro, come un ridotto (*reduit*) o una fortezza: la forza è nelle mura e dietro di esse. E attorno allo Stato-fortezza, lontano nella campagna, si estende una profonda rete di trincee e casematte: questa rete è la società civile». La «strategia» da seguire (tipica poi, secondo Althusser, del cosiddetto «eurocomunismo») è quella della «guerra di posizione»: avanzare poco a poco fino a conquistare il Palazzo d'inverno (cfr. QF 68-9). I risultati di questa strategia sono, oggi più che mai, sotto gli occhi di tutti.

Il secondo testo summenzionato, invece, *Marx dans ses limites*, ha da un lato il tono della resa dei conti, visto che individua, ripetendo anche rilievi già presenti in altri scritti, una serie di "limiti" marxiani: «lo Stato, l'ideologia, la politica, il partito, la personalità teorica e politica nel movimento operaio» (E/1 419), ma dall'altro presenta l'inizio di una riflessione sullo Stato (cfr. in particolare i §§ 9-17), che segue all'affermazione veneziana secondo cui il marxismo non ha sviluppato una teoria dello Stato, e che si appunta principalmente, anche se non solo, sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra base economica e ideologia.

Secondo Althusser, lo Stato ha ormai assorbito non solo i partiti, ma anche la società civile. La loro distinzione è del tutto illusoria, con la conseguenza di rendere inapplicabile e inutile l'idea gramsciana di egemonia (cfr. E/1 513-25, che ribadisce quanto detto in QF). Non solo lo Stato è l'espressione congiunta del blocco storico che lo sostiene e della società civile (più o meno antagonista) e, dunque, dei rapporti di produzione e di sfruttamento che lo caratterizzano, ma, essendo lo strumento attraverso il quale la classe dominante cerca di perpetuare il suo potere, esso, nel suo progressivo affinamento dei mezzi di dominio, ha ormai asservito l'intera società per mezzo dei suoi apparati ideologici. Non vi è quasi più nulla che vi si sottragga, se non qualche interstizio (vuoto), dove forse è possibile abbia luogo l'unica forma possibile di comunismo: la costruzione di forme di vita che prescindano da rapporti mercantili. Il passaggio semplicemente dialettico o strategicamente progressivo al socialismo è del tutto anacronistico. Ma del tutto fuorviante è anche l'interpretazione di questi "interstizi" come piccoli spazi comunitari appartati o come l'organizzazione di piccole comunità autosufficienti, illusoriamente separate dal modo di produzione capitalistico: gli interstizi non sono spazi disponibili a sperimentazioni collettivistiche, perché lasciati inspiegabilmente vuoti dal dispiegarsi furioso del capitale, ma sono gli spazi aperti dalla lotta di classe, i vuoti che si aprono attraverso gli urti tra "atomi": in nessun interstizio si potrà mai collocare del comunismo senza che da tale luogo parta (anzi, senza che esso sia il prodotto di) una pratica politica di lotta tendenzialmente espansiva che provi a fare i conti col capitalismo che la circonda.

È nella stretta drammatica della fine degli anni Settanta che Althusser comincia a indagare il "materialismo aleatorio" e il *clinamen*, i quali offrono lo spunto per una discesa negli

inferi della storia e della sua *necessità senza Legge*. L'onnipervadenza del capitalismo non lascia spazio ad alternative che non siano tentativi di rotture, multiple, plurali, aleatorie, improvvise, singolari e collettive, come "prendere il treno in corsa" che, prima di essere uno dei tratti del filosofo materialista (cfr. E/1 595-6), è metafora usata da Althusser per criticare il progressismo di Marx a proposito «della serie ordinata: comunismo primitivo, schiavismo, servitù, capitalismo e comunismo» che ogni società dovrebbe percorrere in tutta la sua interezza, senza eccezioni (cfr. E/1 402).

Un altro «limite assoluto» di Marx concerne «la sovrastruttura». Le «indicazioni "teoriche" sulla "sovrastruttura e sulle ideologie"» che Marx ci ha lasciato, per quanto importanti «dal punto di vista politico» lasciano «insoddisfatti [...] dal punto di vista teorico» (E/1 420). L'aspetto importante, ma insoddisfacente, è connesso al fatto che se, per un verso, «Marx [...] non dice [...] che la sovrastruttura corrisponde (entspricht) alla base», ma piuttosto che «la sovrastruttura si eleva (sich erhebt) sulla base», arrivando a parlare di «*Erhebung* anziché di *Aufhebung*», non per questo giunge a specificare l'articolazione dei due piani della topica. Dire che «il Diritto e lo Stato sono [...] realmente elevati al di sopra della base, dunque sono un mondo altro rispetto alla base – e non la base "mantenuta-conservata" nel suo "superamento", è importante, ma è concettualmente poco» (cfr. E/1 426-8). La negazione della teoria del riflesso sta a significare che la relazione tra struttura e sovrastruttura non può essere pensata in modo deterministico né funzionalistico: essendo un'articolazione essa presenta i caratteri sia della contingenza sia della necessità e, soprattutto, quelli dell'aleatorietà, che fa riferimento all'impossibilità di decidere *una volta per tutte* le modalità dell'articolazione stessa.

Per provare a chiarire questo punto, Althusser avvia una riflessione sullo Stato e sulla sua "separatezza" rispetto alla base che ritroveremo anche al centro del corpo a corpo con Machiavelli (cfr. cap. 4). Lo Stato secondo Marx, così esordisce Althusser, «non è solo distinto dalla base, ma ne è separato». Questa separazione «ha una lunga storia in Marx e prima di lui ed è inseparabile dalla questione del Diritto. Tutta la problematica aperta dalla filosofia del diritto naturale, da Grozio a Kant passando per Hobbes, Locke e Rousseau, riposava in effetti su un'incredibile impostura o, se si preferisce, su un'"evidenza" obbligatoria (dall'ideologia che dominava o che tentava di dominare: l'ideologia borghese): l'impostura di dover risolvere in termini di diritto privato le questioni di diritto pubblico (o politico)» (E/1 428), il che voleva dire

trovare nel diritto mercantile (che è la realtà di ciò che i giuristi chiamano diritto privato) il modo di pensare il diritto pubblico (lo Stato) e l'instaurazione del diritto mercantile stesso nella sua garanzia. Presi nell'evidenza della pratica mercantile, che fungeva benissimo da sola da diritto mercantile e desiderando uno Stato che garantisse loro questo diritto mercantile e lo rispettasse nella sua pratica politica, essi immaginarono che si potesse fondare lo Stato sul diritto mercantile e si dedicarono a un compito assurdo, i cui benefici politici non erano però trascurabili. Naturalmente, non pensavano affatto alla separazione dello Stato, al contrario volevano a ogni costo che lo Stato non fosse separato, ma fondato sul diritto mercantile stesso, sul diritto del proprietario, che è proprietario dei suoi beni, perché può sia consumarli sia venderli sia utilizzarli per acquistare forza-lavoro e accrescere i propri beni ecc., ma a condizione che il suo diritto di proprietario gli fosse garantito, e da chi? – ma dallo Stato ovviamente! E per avere dallo Stato la garanzia che esso non si sarebbe comportato in modo arbitrario, cioè che non solo non togliesse al proprietario i benefici del diritto mercantile, ma anzi glieli garantisse, il proprietario aveva dalla sua, nel XVII secolo, Grozio e Locke, che svolgevano il loro lavoro di ideologi fondando pubblicamente [...] lo Stato sul diritto privato, lo Stato sul diritto mercantile, lo Stato sulla libertà del soggetto umano (E/1 429).

Fu Hegel a denunciare l'aporia insita nell'individualismo, presupposto di queste teorie, perché, «dopo Spinoza, [...] rimproverava ai filosofi del diritto naturale una concezione "atomistica" del soggetto. Aveva poi gioco facile a dimostrare loro che avevano fatto un passo falso, poiché mai e poi mai era possibile a chicchessia arrivare a dedurre il diritto politico, ad es. lo Stato, dal diritto privato, che mette in gioco dei soggetti di diritto atomizzati: come, infatti, ricomporre il tutto, se si parte dall'elemento atomico, dal soggetto individuale umano? attraverso quale contratto, per quanto astuto sia, ma di necessità stipulato tra individui, si giunge mai a ricostituire la Realtà primaria, fuori portata, che è lo Stato?» (E/1 428). Per risolvere il problema Hegel generò un ulteriore e forse peggiore equivoco, dato che rispose

con una teoria dello Stato come realtà etica somma, verso la quale tendono tutte le anticipazioni, bloccate nella propria finitezza, del diritto astratto e della moralità, come pure della famiglia e della "società civile" (sistema dei bisogni = economia politica). Lo Stato era così messo al di sopra di tutto, al di sopra della moralità (soluzione kantiana) e al di sopra dell'atomismo soggettivista della filosofia del diritto naturale. Esso era la Fine e il Senso di tutto il resto. Ma esso non era per nulla «separato», perché la separazione, in Hegel, è affare dell'intelletto [...]. Quest'uomo era ecumenico con tutti e voleva risolvere il problema del diritto naturale in quanto tale mostrando che bastava "rovesciare" le cose e rifiutarsi di pensare lo Stato a partire dal soggetto libero per pensare il soggetto libero e il diritto astratto (mercantile) ecc. a partire dallo Stato: è la Fine a detenere il senso dell'inizio e delle tappe intermedie (E/1 430).

È da questa concezione che Marx prende le mosse: «lo Stato è la Ragione, non esiste nulla che sia razionale come lo Stato, che sia al di sopra dello Stato. Nello Stato, vige il regno dell'universale; a dimostrazione: un cittadino, membro dello Stato, è libero, uguale agli altri compreso il Principe e decide liberamente di se stesso, della costituzione della volontà generale e della sua delega. Cittadino, egli non è più un miserabile ciabattino ridotto alle proprie ciabatte e al proprio negozio, alle beghe della sua vita coniugale e alle cure dei suoi bambini: egli abita l'universale e lo decreta o, piuttosto, lo concretizza (almeno in principio)» (E/1 430). La politica di Federico Guglielmo IV lo disilluse presto: la prima *rottura* con la propria ideologia è, per Marx, politica e non teorica. La teoria viene dopo, anche se poi, nell'esposizione dei fatti, viene necessariamente posta per prima, perché serve a spiegare quella politica. La rottura si identifica con un effetto di disillusione e di meraviglia: improvvisamente o anche poco per volta si comincia a vedere qualcosa che prima non si vedeva, percependo chiaramente l'effetto di nascondimento del visibile, che ora si vede, da parte del sistema di valori, credenze e norme in cui si era presi. È l'impatto col reale che getta all'aria i paraocchi con i quali si credeva di guardarlo. Ma il reale non è qualcosa che c'era già, però nascosto, e contro cui si è inavvertitamente e involontariamente sbattuto: il reale, al contrario, è ciò che viene prodotto dallo scontro (urto) tra l'esperienza (politica in questo caso) e le lenti con le quali si pretende di elaborarla e che sono quelle che ricevute in dono dalla Legge nella quale si è stati educati: quando le categorie che si hanno a disposizione non prendono (spiegano) l'esperienza che si fa, quando si genera una contraddizione, ecco che si apre un vuoto tra la coscienza e l'esperienza: questo vuoto è il reale. E questo vuoto non significa né che le categorie vadano cambiate né che l'esperienza vada negata: non è un giudizio, ma un innesco, un'irruzione che genera movimento, dubbio, *ricerca*. La contraddizione surdeterminata è la forma logica di questo vuoto: la dialettica, invece, a partire da quella hegeliana in poi, lo considera un giudizio, commettendo un grossolano er-

rore. Parlare della dialettica come "spostamento e condensazione" (surdeterminazione), come fa Althusser, anziché come "rovesciamento", significa, anche se in una forma non ancora del tutto chiara, cercare di dire esattamente questo: che la contraddizione non produce alcun rovesciamento, ma apre (perché li fa risaltare producendoli) spazi, vuoti, interstizi, brecce, varchi, cunicoli, forse passaggi, camminamenti, o forse, come «Dietzgen fu il primo a comprendere, [...] "Holzweg der Holzwege", il cammino dei cammini che non portano da nessuna parte – definizione sommaria, ma giusta, del materialismo» (cfr. TJ 3).

## 5. La macchina dello Stato

Ma torniamo a Marx e ai suoi limiti. In un primo momento, a dimostrazione che è difficile liberarsi della propria ideologia, Marx pensò che «"la Ragione esiste sempre, ma non sempre sotto la forma razionale": basta saper aspettare, insomma». Non bisogna inoltre dimenticare che la domanda sul «perché la Ragione esiste necessariamente in forme irrazionali» era di Feuerbach (cfr. E/1 431). La risposta di Feuerbach, che fu anche per un certo periodo quella di Marx, è nota: tutto dipende dall'alienazione. Marx non fece altro, in un primo momento, che però si protrae fin dentro il *Capitale*, che applicare «lo schema dell'alienazione allo Stato, esattamente come Feuerbach l'aveva applicato a Dio, ed è qui che interviene per la prima volta la nozione di *separazione*. Come l'uomo religioso in Feuerbach, l'uomo vive una doppia esistenza. La sua vita generica, universale, egli la contempla nello Stato, che è la Ragione e il Bene. La sua vita privata, personale, la conduce nelle sue attività pratiche. Come cittadino, ha diritto alla vita della specie, la vita della Ragione. Come individuo privato, ha diritto alla ricchezza o alla miseria, cioè a nulla che assomigli all'altra vita. L'uomo è *diviso* (*séparé*) in due ed ecco perché lo Stato è *separato* dagli uomini» (E/1 434). Il Marx del 1844, quello dei *Manoscritti*, pensa dunque che il problema sia porre fine all'alienazione e, con essa, alla separatezza tra gli uomini e lo Stato. Sappiamo che Marx abbandonò questa soluzione conservando però «l'idea che la *separazione* (l'alienazione) dello Stato dipende dall'alienazione degli uomini e, in particolare, di coloro che sono posti al cuore della produzione: i lavoratori. Ma per arrivare a ciò [...] servì tutta la deviazione [*détour*] attraverso la critica dell'Economia politica e, prima, tutta l'esperienza delle rivoluzioni del 1848» (E/1 434-5). Ancora una volta è un evento politico a sollecitare una riflessione teorica nuova.

Si legga, a questo punto, «*Il 18 Brumaio [di Luigi Bonaparte]*: non vi è più traccia dei temi del 1844. Lo Stato è sempre "*separato*", ma diventa una "*macchina*", un "*apparato*" e non si tenta più di renderne conto ricorrendo all'alienazione. La "*separazione*" dello Stato non vuol più dire [...] che lo Stato è identico alla politica né, a fortiori, che esso è la vita generica della specie umana. "Separato", lo Stato riceve un altro statuto teorico, materialistico-meccanicistico. [...] Qual è dunque lo statuto teorico della separazione dello Stato? Lo Stato è separato, perché è [...] "*uno strumento*" (Lenin dirà addirittura: «un manganello»), di cui la classe dominante si serve per perpetuare la sua dominazione di classe». Purtroppo, scrive Althusser, «è su questa base sola [...] che si è costruito ciò che si chiama, imprudentemente, "la teoria marxista dello Stato", mentre si dovrebbe parlare di elementi teorici sullo Stato» (E/1 435). Le conseguenze politiche di quest'impostazione sono molto importanti per comprendere la storia del movimento operaio e delle sue organizzazioni:

lo Stato è separato. La politica non si riduce allo Stato, tutt'altro (grazie a Dio!). Lo Stato è una

"macchina", un "apparato" destinato (?) a servire la lotta di classe della classe dominante e a perpetuarla. Lenin dirà: lo Stato non è sempre esistito. Ovvio: se è strumento della dominazione di classe, c'è Stato solo in una società di classe, non prima. Lo Stato si perpetua. Perché? Lo strumento ha preso la sua prima forma nella remota Antichità, almeno nel mondo occidentale, e le classi dominanti che sono scomparse hanno passato lo strumento alle successive, che l'hanno "perfezionato". Spiegazione di una semplicità disarmante: lo Stato si perpetua perché... c'è bisogno di lui. Ecco tutto ciò che è sicuro ed ecco tutto ciò che vien detto. [...] La lotta tra classi (economica, "politica" e "ideologica") ha come posta in gioco lo Stato: le classi dominanti lottano per conservare e rafforzare lo Stato, che è diventato uno "strumento" gigantesco; le classi rivoluzionarie lottano per conquistare il potere dello Stato (perché "potere"?, perché bisogna distinguere la macchina e il potere di far marciare la macchina: se ci si impadronisse della macchina senza essere nella condizione di farla marciare, sarebbe un'azione inutile). La classe operaia dovrà conquistare il potere dello Stato, non perché lo Stato sia l'universale in atto o il tutto, non perché lo Stato sia "determinante in ultima istanza", ma perché è lo strumento, la "macchina" o l'"apparato", da cui tutto dipende quando si tratta di cambiare le basi economico-sociali della società, ossia i rapporti di produzione. Una volta conquistato lo Stato borghese, bisognerà "distruggerlo" (Marx, Lenin) e costruire "uno Stato che sia un non-Stato", uno Stato rivoluzionario del tutto diverso, nella struttura, dalla "macchina" attuale e predisposto non per il suo rafforzamento, ma per il suo deperimento. Si entrerà allora nella fase della "dittatura del proletariato", che Marx, nel 1852, diceva essere la sua vera scoperta, nonché la tesi essenziale che aveva elaborato (E/1 435-6).

Se l'eurocomunismo ha ormai abbandonato la parola d'ordine della dittatura del proletariato, accontentandosi di un progetto politico che mira a democratizzare lo Stato, è forse a causa di una cattiva comprensione della terminologia (cfr. E/1 436-7) e, innanzitutto, del significato della "separazione":

per Marx e Lenin, se lo Stato è "separato", lo è nel senso forte di "*separato dalla lotta tra le classi*". [...] *Lo Stato è separato dalla lotta di classe, poiché è fatto per questo* e perciò è uno strumento. [...] Se dico che lo Stato è separato dalla lotta tra classi (che si svolge nella produzione-sfruttamento, negli apparati politici e in quelli ideologici), perché è *fatto per questo*, fatto *per essere separato da essa*, è [perché] ha bisogno di questa "separazione" per poter intervenire nella lotta tra classi e "in tutte le direzioni", non solamente nella lotta della classe operaia, al fine di mantenere il sistema di sfruttamento e di oppressione generale della classe borghese sulle classi sfruttate, ma anche, eventualmente, nella lotta di classe interna alla classe dominante, contro la divisione della classe dominante, che può essere per essa, se la lotta di classe operaia e popolare è forte, un grave pericolo (E/1 437-8).

Che lo Stato sia uno strumento di questo tipo «è iscritto *nella struttura dello Stato*, nella gerarchia dello Stato e nell'obbligo all'obbedienza (e al riserbo) imposto a tutti i funzionari dello Stato, quale che sia la loro carica» (E/1 443), in poche parole: «non fare politica, ma "servizio pubblico"». Siamo forse di fronte a un paradosso? Infatti, «come si può pensare [...] che lo Stato sia uno strumento, dunque "separato", e che, nello stesso tempo, sia lo strumento di cui si serve la classe dominante per assicurare e perpetuare la sua dominazione? Assicurare: lo Stato deve essere forte. Perpetuare: lo Stato deve durare affinché durino le condizioni dello sfruttamento» (E/1 445). In realtà, secondo Althusser, non vi è alcun paradosso, anzi una coerenza ferrea in coloro che detengono e amministrano il potere dello Stato:

certo, ufficialmente esso "non fa politica": è l'ideologia borghese dello Stato che lo proclama. Lo Stato non farebbe politica, perché non sarebbe partigiano, ma "al di sopra delle classi" e non farebbe che gestire obiettivamente ed equamente gli affari della nazione, gli affari di tutti; [...] avrebbe una politica: [...] quella del "servizio pubblico". È questa l'ideologia che lo Stato inculca ai suoi agenti, in qualunque

posto essi siano impiegati. Marx per primo ha denunciato questa mistificazione: *lo Stato è certo "separato", ma per essere uno Stato di classe, che serve al meglio gli interessi della classe dominante. Di fatto, tutti i suoi agenti [...] sono i difensori dichiarati e fidati degli interessi della classe dominante* (E/1 446).

Lo Stato, dunque, appare non-separato grazie a una separazione: dichiarando che esso lavora per il bene collettivo, per l'interesse dei cittadini e via discorrendo, rende possibile l'autorizzazione alla sua esistenza (patto) e al fatto che vi sia qualcuno che lo faccia funzionare. Ma questo qualcuno è la classe che detiene il potere, la quale, esercitandolo, se lo assicura e lo perpetua. Il falso obiettivo del bene comune converge, concretamente, con la politica di classe della borghesia, cioè della classe (al di là dell'estrazione sociale) che si costituisce in difesa dello Stato e dei suoi apparati e, dunque, della base produttiva che lo sostiene o a cui esso si appoggia. Se, come detto, lo Stato è il tentativo di giuridicizzazione dei rapporti umani attraverso la logica mercantile del contratto (e la conseguente produzione di soggetti), allora non c'è Stato indipendentemente dalla preminenza di massa accordata a questo tipo di impostazione economica, politica e culturale. Lo Stato viene proclamato neutrale, cioè separato dalla lotta tra le classi, «per meglio intervenire» (E/1 448), perché solo il miraggio che esso sia neutrale ne consente l'occupazione pacifica da parte di una classe, che può così asservirlo ai propri interessi e alla propria politica. Lo Stato è concepito «per non essere intaccato e nemmeno "attraversato" dalla lotta tra le classi» (E/1 449): è lo strumento di lotta politica che la borghesia ha inventato e utilizzato per assicurare e perpetuare il modo capitalistico di produzione. Lo Stato non è contro la guerra, come voleva far intendere Hobbes (cfr. 1651, II.XVII.13: 281; sulle cui aporie mi permetto di rinviare a Raimondi 2005a) né «la guerra è contro dello Stato», come hanno cercato di far intendere Deleuze e Guattari ricorrendo a Clastres (cfr. 1980: 442), ma lo Stato (e non per forza la politica, come diceva Clausewitz) è la guerra continuata con altri strumenti. Certo, la politica ha sempre a che fare con lo scontro, ma non per questo è necessariamente guerra. C'è infatti politica anche fuori dallo Stato.

Riprendendo Lenin, Althusser passa poi ad analizzare il significato di altri due termini che definiscono lo Stato: "apparato" e "macchina", ambedue «speciali», volendo così significare che «non sono delle semplici istituzioni» (E/1 450):

Apparato [*appareil*], che rinvia a dispositivo [*apparat*] (dispiegamento esteriore di una cosa in tutti i suoi componenti [*apprêts*]), vuol dire, secondo il dizionario: "*insieme di elementi che concorrono allo stesso scopo formando un tutto*". L'apparato di Stato può ben manifestarsi in una diversità d'apparati (repressivi, politici, ideologici), ma ciò che decide del loro essere apparati di Stato è che essi concorrono tutti assieme "al medesimo scopo". È il caso dello Stato nella definizione di Stato come strumento: uno strumento (che può essere formato di elementi) esiste in funzione di uno scopo: nella fattispecie, il mantenimento del potere della classe dominante. Ma questo significa anche che, nell'insieme degli elementi, non ce n'è alcuno che sia *di troppo*, al contrario essi sono tutti perfettamente adatti al loro scopo in quanto fanno parte di questo tutto articolato che è l'apparato, dunque lo Stato. Ciò suppone allora una sorta di meccanismo [*mécanisme*], nel quale tutte le parti, tutti gli ingranaggi, concorrono al medesimo scopo, evidentemente esteriore all'apparato, altrimenti l'apparato non sarebbe "separato". [...] L'idea di una *meccanica* [*mécanique*], dedotta a partire dal concorso di tutti gli elementi dell'apparato in vista di uno scopo (esterno), non implica soltanto l'idea di macchina [*machine*] o di macchinario [*machinerie*], come dice anche Marx? (per quanto in tedesco il termine *Maschinerie* non abbia esattamente il senso che ha in francese). Non credo e vorrei proporre un'ipotesi. (E/1 450-1).

Prima di esaminare l'ipotesi althusseriana, però, alcune considerazioni. Definire lo Sta-



to, oltre che "strumento" e "separato", anche "apparato" e "macchina", significa interpretarlo in un'ottica funzionalistica. Probabilmente l'ottica che chi ne detiene il potere vorrebbe si imponesse. Inoltre, fosse passato inosservato, «c'è Stato solo in una società di classe, non prima» (E/1 435): società di classe e Stato sono contemporanei e lo Stato è lo strumento della dominazione di una classe nella società. Marx e Lenin, dunque, sono accecati, in questo frangente, dall'ideologia borghese?

L'ipotesi di Althusser tenta di negarlo, perché «innanzitutto, [...] ci sono due parole che Marx e Lenin evitano accuratamente. Non solamente essi non parlano mai dello Stato in termini di *organismo*, ma non ne parlano mai nemmeno in termini di *meccanismo*. Macchina s'impone dunque di contro a meccanismo. Che Marx e Lenin vogliano dire con ciò che lo Stato è un'enorme macchina, ma così complicata che, siccome non se ne vede bene l'effetto politico, ci si perde nel suo meccanismo di dettagli? Forse. Che Marx e Lenin vogliano dire, qualificando lo Stato come "macchina", che esso avanza da solo come certe macchine (ad es., la macchina a vapore)? [...] Se lo si dice, è per metafora, per insistere sul carattere "autonomo", ossia "automobile" dello Stato, ma noi ne sappiamo abbastanza sullo Stato per dire che la separazione dello Stato non ha nulla a che vedere con l'autonomia. Mai Marx e Lenin hanno parlato di autonomia dello Stato» (E/1 451-2). A questo s'aggiunga l'esame che Marx conduce sul funzionamento delle macchine, soprattutto nel *Capitale*, e che lo porta a comprendere che parlare di «"macchina" [aggiunge] qualcosa d'essenziale a "apparato": [aggiunge] l'idea della *trasformazione dell'energia* (da un tipo d'energia a un altro: per esempio, dall'energia del calore all'energia cinetica) alla semplice utilizzazione di un'energia data. Nel caso di un apparato ci si può accontentare di un tipo di energia, *nel caso di una macchina si ha a che fare con almeno due tipi di energia e, soprattutto, con la trasformazione dell'una nell'altra*» (E/1 453).

Per capire quale energia lo Stato trasformi e, dunque, in cosa consista la sua specificità di "macchina", bisogna guardare brevemente alle indicazioni che Marx e Lenin ricavano dalle loro analisi e che costituiscono un vero e proprio «schizzo di una teoria dello Stato» (E/1 467). In sintesi, ci troviamo di fronte a «una teoria dello Stato assai semplice: *lo Stato è la manifestazione "diretta" del rapporto di produzione*, che ne è il "segreto"» (E/1 468) ossia lo Stato «non è altro che la "manifestazione" del rapporto signore/servo che, a sua volta, è la manifestazione del rapporto di produzione attraverso la mediazione (immediata!) del "rapporto di proprietà". *Ciò lascia intendere che lo Stato è direttamente uscito dal rapporto di produzione, come sua manifestazione*» (E/1 467). Se questa concezione è importante, perchè con essa «Marx ci mostra il radicamento dello Stato nei rapporti di sfruttamento, dunque il carattere di classe dello Stato» (E/1 468), essa è però insoddisfacente per due ragioni: I) Marx ci dice poco o niente «delle "forme" specifiche di questa "manifestazione" né dell'"elemento" nel quale il rapporto politico si manifesta sotto la forma politica dello Stato»; II) e ben più grave, «Marx, che parla assai chiaramente e coscientemente della categoria capitale della riproduzione, cambia linguaggio e *ritorna al di qua della riproduzione per parlare dello Stato*». Soprattutto questa seconda lacuna rappresenta «uno dei "limiti assoluti"» della teoria dello Stato di Marx e di Lenin, i quali non affrontano mai in modo esplicito e analitico la questione «*della funzione dello Stato nella riproduzione*» (cfr. E/1 468). Occuparsi dell'aspetto della *riproduzione* può significare sia «far uscire il pensiero di Marx e Lenin dal solco dove è rimasto a lungo impantanato» sia capire la «ragione per la quale [entrambi] hanno tenuto così tanto ai termini di *apparato* e, soprattutto-

to, di *macchina* quando parlavano dello Stato» (E/1 469).

Perché lo Stato in quanto apparato o macchina è "speciale"? In cosa consiste la sua specificità? Inizialmente con una metafora, Althusser dice che l'aggettivo indica «che lo Stato è fatto di tutt'altro metallo rispetto al resto [...] della società», per poi specificare, fuor di metafora: «esso indica [...] che la sua funzione è tutt'altra rispetto a quelle delle istituzioni o organizzazioni della società» (E/1 470). Per comprendere questa "funzione" bisogna ricordare che lo Stato ha un «corpo [...] formato da un certo numero di apparati: [...] 1) l'apparato della forza pubblica [...]; 2) l'apparato politico [...]; 3) gli apparati ideologici di Stato [Ais]» (cfr. E/1 471). Ogni apparato statale è in rapporto agli altri tramite una «centralizzazione gerarchica» che trasforma ogni corpo in un «corpo speciale», dotato di uno specifico «spirito di corpo», che tiene separati questi corpi tra loro facendo in modo che ognuno tenda «a lavorare all'interno del proprio ambito prescritto, per evitare ogni conflitto con gli altri» (cfr. E/1 472-3). Ma l'aspetto più importante è dato dal fatto che «lo Stato è un "apparato speciale" perché, a differenza di ogni altra organizzazione della società, *funziona con la forza pubblica* [...], *forza fisica pubblica legale* che dispone di armi, prigionieri, enti di sorveglianza d'ogni tipo» e che, dunque, è «*forza fisica pubblica armata*» (cfr. E/1 473-4)<sup>72</sup>.

L'ipotesi di Althusser è, alla fine di tutte queste digressioni, che Marx e Lenin utilizzino con insistenza il termine "macchina" in riferimento allo Stato, perché

*lo Stato è una macchina nel senso forte e preciso del termine*, quale si è imposto nel XIX secolo, [...] cioè [...] un *dispositivo artificiale*, che comporta un *motore* mosso da un'energia I, più un sistema di *trasmissione*, il tutto essendo destinato a trasformare un'energia definita (A) in un'altra energia definita (B). Tale macchina costituisce, innanzitutto, un *corpo artificiale* che richiede il *motore*, il sistema di *trasmissione* e gli organi d'*esecuzione* o d'applicazione dell'energia trasformata dalla macchina. [...] Possiamo generalizzare senza fatica e dire che *ogni macchina*, sede e mezzo di trasformazione dell'energia, *richiede un "corpo" materiale speciale*, fatto di "metallo" speciale, e che, essendo tutto ciò la condizione della trasformazione di questa energia, *il corpo della macchina* è, *come corpo*, "separato" dalla funzione di trasformazione energetica che compie. [...] La "separazione" dei *corpi materiali della macchina* dai materiali energetici che sono consumati per trasformazione è la condizione assoluta dell'esistenza della macchina e del suo funzionamento (E/1 475-6).

Quale energia allora trasforma la macchina? Di che natura è l'energia A che entra e di che natura è l'energia B che esce? Ribadito che «lo Stato è "separato" perché ha necessariamente un corpo, strutturato per produrre una trasformazione d'energia [e] che questo corpo materiale è "speciale", cioè non è *un corpo qualsiasi*, ma un corpo "diverso dagli altri", formato da un "metallo speciale"», è possibile, secondo Althusser, individuare due caratteristiche fondamentali in merito al funzionamento dello Stato: la prima è che «lo Stato è una macchina a potere», la seconda che lo Stato è «una *macchina a forza* o *macchina a violenza*» (cfr. E/1 477-8).

Nel primo caso, l'accento cade sull'energia prodotta (B) che è appunto il potere o, meglio, il «potere legale, [perché] lo Stato ha sempre interesse, praticamente parlando, ad appoggiarsi sulle leggi, alla necessità dell'eccezione, al bisogno stesso di violarle o sospenderle a "suo piacimento"» (E/1 477). Nel secondo caso, invece, l'accento cade sull'energia trasformata (A), sull'energia che entra e che fa funzionare il motore dello Stato:

cos'è allora quest'energia A, che designiamo qui come Forza o Violenza? Semplicemente la Forza o Violenza della lotta di classe, la Forza o Violenza che non è "*ancora*" stata trasformata in Potere, che

non è stata trasformata in legge e in diritto. [Le classi in lotta si scontrano] e la risultante relativamente stabile (riprodotta nella sua stabilità dallo Stato) di questo *scontro* di forze (*rapporto* di forze è una nozione contabile perché statica) è che, effettivamente, *ciò che conta è l'eccesso dinamico di forza* che detiene, nella lotta di classe, la classe dominante ed è *questo eccesso di forza conflittuale, reale o potenziale, che costituisce l'energia A*, che dev'essere trasformata in potere dalla macchina di Stato: *trasformata in diritto, leggi e norme*. Come Marx ha potuto dire che "nell'abito il taglio è scomparso" (esso e tutta l'energia impiegata per tagliare e cucire), così nello Stato tutto il retro-mondo dello scontro di forze e violenze e tutte *le peggiori violenze della lotta tra classi sono scomparsi a vantaggio della loro sola e unica risultante: la Forza della classe dominante, che non si presenta mai per quello che è: eccesso della propria forza sulla forza delle classi dominate, ma come Forza e basta*. Ed è questa Forza qui o questa Violenza qui che sono trasformate in potere dalla macchina dello Stato (E/1 480-1).

L'eccezione non è dunque la caratteristica fondamentale dello Stato (come invece una lunga tradizione storiografica novecentesca, da Schmitt a Agamben, ha cercato di argomentare), ma solo una delle sue modalità di funzionamento: quello che definisce il modo in cui funziona la "legalità". E, come disse chiaramente Hobbes (cfr. 1651, II.XXVI.3: 431), la legalità c'è solo quando c'è lo Stato. Non voglio dire che il sistema legale di uno Stato, sistema che funziona "a eccezione" potremmo dire (così come un motore funziona "a benzina"), sia poco importante, dico solo che Althusser ci ricorda che questo aspetto, per quanto decisivo, è possibile solo perché si regge sull'"eccesso" di forza e di violenza che una classe è in grado di mettere in campo, con successo, contro un'altra: solo questo "eccesso" consente la comparsa della legalità. Norma e eccezione sono solo (si fa per dire) modalità dell'esercizio di questo "eccesso" di forza e violenza, sono cioè il prodotto della trasformazione dell'eccesso di forza e violenza della classe dominante (o vincitrice) operato dallo Stato in quanto *macchina*. Il sospetto è che sotto il «commonwealth by institution» si celi sempre il «commonwealth by acquisition», ossia che il primo sia solo la modalità con cui si istituzionalizza il secondo (cfr. Hobbes 1651, II.XVII.15: 283, 285; in merito: cfr. Borrelli 2009: 219-23). Althusser lo dice chiaramente parlando dello «pseudo-cerchio dello Stato»:

la Forza che entra nei meccanismi della macchina statale, per uscirne come Potere (diritto, leggi politiche, norme ideologiche), non c'entra come Forza pura e per una buona ragione: che *il mondo da cui essa proviene è già sottomesso al potere dello Stato*, dunque al potere del diritto, delle leggi e delle norme. Ed è normale, dato che per comprendere questa dominazione di classe, che richiede lo Stato per la sua difesa e per la sua perpetuazione, noi abbiamo invocato "l'insieme delle forme di dominazione di classe nella produzione, nella politica e nell'ideologia". Ora, per esistere, l'insieme di queste forme suppone già l'esistenza dello Stato, del diritto, delle leggi politiche e di altre ancora, nonché delle norme ideologiche. Non si può dunque uscire da *questo cerchio dello Stato che non ha nulla di vizioso, dato che traduce semplicemente il fatto che la riproduzione delle condizioni materiali e sociali comporta e implica anche la riproduzione dello Stato e delle sue forme, le quali concorrono, ma in modo "speciale", alla riproduzione della società di classe esistente*. La riproduzione dello Stato ha per "funzione speciale" la riproduzione di forme "speciali" (quelle dello Stato), richieste per dominare i conflitti di classe capaci, al limite, di far saltare il regime di sfruttamento esistente (cfr. E/1 496-9; cit. 497-8).

La riflessione althusseriana trova qui un suo primo momento di sintesi, che serve anche per riaprire immediatamente il discorso sul versante dell'ideologia:

si comprende allora in quale nuovo senso lo Stato sia una macchina "*separata*". Perché effettivamente la dominazione di classe si trova confermata nello e attraverso lo Stato, dove *solo la Forza della*

*classe dominante vi entra e vi è riconosciuta* – per di più, essa è il solo "motore" dello Stato, la sola energia a venir trasformata in potere, in diritto, leggi e norme. Sì, solo la Forza della classe dominante entra nello Stato e vi è riconosciuta per mezzo della "separazione" violenta che fa sì che questa entrata nello Stato sia, nello stesso tempo, il rifiuto radicale e la negazione della lotta tra le classi, di cui tuttavia è l'esito, come sua risultante e anche, diciamolo, come sua condizione. Che tutto lo Stato sia costituito per puntellare questo rifiuto assoluto e violento, che il suo corpo sia "fatto apposta", l'abbiamo già detto abbastanza (E/1 481).

La separazione è l'esito della violenza – cosa che Weber non aveva sottolineato pur parlando di "separazione" in riferimento all'apparato burocratico – ed è dunque, almeno nelle intenzioni – giacché, come abbiamo visto, non è solo la coscienza ad agire –, funzionale alla conservazione del potere che la produce. Althusser non manca di sottolinearlo dicendo che

non è solo *nel suo corpo* che lo Stato è *fatto per* respingere questo "retro-mondo" della lotta tra le classi, da cui la Forza della sola classe dominante emerge solo per rimuovere necessariamente tutto il resto: tale corpo è *fatto per questo anche nell'ideologia che lo professa*, un'ideologia che sotto mille forme nega l'esistenza della lotta di classe, nega il funzionamento della natura di classe dello Stato, per balbettare, attraverso la bocca convinta dei suoi funzionari (o dei partiti politici che hanno interesse o che vivono con la complicità di questa illusione), il catechismo delle virtù del "servizio pubblico", dello Stato-servizio pubblico, sotto il pretesto che esso garantisce il servizio postale, le ferrovie, gli ospedali e il tabacco! C'è una *prodigiosa operazione di annullamento, d'amnesia e di rimozione politica*. È questa operazione che suggella e assicura la "separazione" dello Stato, *di cui* la classe dominante ha il maggior bisogno, non solo nella sua ideologia, ma anche nella sua pratica, per assicurare la perpetuazione della sua egemonia. Le ragioni che fanno sì che *solo* la Forza (= l'eccesso della forza) o la Violenza (= eccesso di violenza) siano rappresentate nello Stato e siano trasformate dallo Stato in potere, in breve che solo la classe dominante abbia accesso allo Stato per trasformare la propria forza in potere, *queste ragioni, che sono ragioni di classe* ricoperte dalla ridicolaggine, ahimè efficace, dell'ideologia del "servizio pubblico", sono così fortemente ancorate nella natura stessa del corpo dello Stato che possono, malgrado la loro chiarezza, rimanere "segrete", come dice Marx, e "sepolte" sotto l'edificio sociale. Un "feticismo" che, come per caso, non viene individuato! (E/1 481-2).

L'ideologia, appello ai soggetti dello Stato, svolge qui la funzione di "suggerimento" alla violenza in modo tale che il "taglio" non si veda più. È per questo che, al di là delle speranze rivoluzionarie (illusorie, se non in casi eccezionali come il 1917), Althusser stigmatizza più volte che «il corpo dello Stato ha per personale, e in gran maggioranza, figli di contadini, di operai e anche di impiegati» (cfr. E/1 482-5). Forse è il caso di ripeterlo una volta ancora: l'appartenenza di classe è *politica*, non naturale: non dipende cioè dall'estrazione sociale, ma da una scelta di campo, da una presa di posizione o di partito, ben prima e indipendentemente dal fatto che esista un Partito che si dichiari rappresentativo di una certa parte. La conferma viene dal fatto che, a differenza di una macchina a vapore, dove «la materia energetica (sia il carbone o il legno) non ha *alcun rapporto col metallo* di cui sono fatti la caldaia, i pistoni ecc., nel caso dello Stato, per "separato" che sia, *il corpo non è, naturalmente, senza rapporto con l'energia che deve trasformare* e questa è una ragione in più per volere la sua "separazione", anche se difficile da ottenere. [...] A conti fatti, lo Stato presenta, rispetto alla "macchina a vapore", la differenza che in esso il "corpo" non è passivo come una caldaia, né fatto di tutt'altra materia rispetto al combustibile e al fuoco, ma costituito da uomini [...], per di più [...] usciti dalle classi sociali che la classe dominante tiene a bada per mezzo della forza dello Stato, della quale essi sono l'essenziale» (E/1 482-3). Il paradosso, dunque, è che

il "corpo dello Stato" è costituito, per la maggior parte, da uomini d'estrazione popolare e [...] che la classe dominante giunge a utilizzare lo Stato per plasmare i suoi agenti in modo tale che la loro origine di classe sia rimossa, neutralizzata, sì da farne dei "soggetti" obbedienti che, anche se scioperano, non metteranno mai in questione, diciamo seriamente, il loro "servizio", del quale garantiscono la sicurezza. Formazione, inculcazione ideologica, stretta disciplina, senso di "servizio", impiego garantito, pensione, diritto di sciopero per i funzionari, ma impedito alle forze dell'ordine pubblico: attraverso questi mezzi e il loro abile dosaggio (compresi i differenti regimi della funzione pubblica, i vantaggi dati agli impiegati della Finanza e dei "Grandi corpi dello Stato" in Francia, ad esempio) lo Stato (e dietro di lui, in lui, la classe dominante) giunge a costituirsi un "corpo" che è davvero "separato" dalla lotta tra classi e che è davvero costituito di un "metallo umano" speciale. È sufficiente considerare, non fosse che per qualche istante, la storia delle lotte della "funzione pubblica" in Francia, e anche in Italia, per vedere che il bilancio è assai misero e assai deludente in termini politici e, a maggior ragione, in termini di politica rivoluzionaria. Bisogna veramente immaginare circostanze del tutto eccezionali per concepire che questi "corpi" possano crollare e disfarsi. Queste circostanze non sono da escludere *a priori*, ma il meno che si possa dire è che non sono in vista (E/1 485).

Tutto questo però non si vede più. Gli effetti del *divide et impera* dello Stato, dice Althusser, hanno ormai «un'aria naturale» (E/1 487), perché lo Stato è il vero inconscio di ognuno di noi da qualche secolo a questa parte. E così come Lenin pensava che per distruggere lo Stato bisognasse distruggere questi corpi (cfr. E/1 486-7), così, possiamo dire, che lo Stato pensa che per conservarsi deve impedire a questi corpi di pensare che la loro distruzione sia qualcosa che ha a che fare con la lotta di classe. Ogni attacco ai corpi dello Stato, dunque, non è un attacco allo Stato, al contrario, ma un attacco alle forze che potrebbero distruggerlo: è una forma della lotta di classe condotta dalla classe dominante attraverso lo strumento di cui si è dotata per perpetuare il proprio dominio. La Comune di Parigi e i Soviet del 1905 avevano provato a mostrare la "non naturalità" delle funzioni, la possibilità del loro sovvertimento, cioè il «rimaneggiamento della divisione del lavoro tra gli apparati dello Stato, la fine della separazione dello Stato» (cfr. E/1 487), ma non è bastato. L'idea di Lenin, ad es., era che «se non si tocca il corpo dello Stato, se non si cambia il suo metallo, si avrà un bel volere a imporgli un'altra politica e un altro personale; il sistema di autoriproduzione dello Stato (il suo personale e i criteri di "competenza" per comandare o obbedire), la separazione dei poteri, degli apparati e dei servizi faranno sì che *questa politica sarà infine digerita dai corpi dello Stato*, che produrrà le leggi, ma non i decreti, i decreti, ma non le circolari di applicazione ecc.; in breve, boicottierà e manderà in rovina la politica ufficiale della rivoluzione. [...] Non è sufficiente mettere degli operai nei posti occupati prima dai borghesi, non è sufficiente dare ordini rivoluzionari perché siano eseguiti. Il corpo dello Stato, finché non viene messo in discussione *nella sua organizzazione*, cioè nelle sue pretese *funzioni* e nella loro pretesa *divisione* "naturale", finisce per assorbire tutti gli ordini e li trasforma in scartoffie, nelle quali i rivoluzionari e la stessa rivoluzione finiscono per perdersi», costringendo «a creare un «apparato sicuro», duro e puro: la commissione di controllo operaio e contadino per controllare e raddrizzare uno Stato burocratico»: sono qui le origini dello stalinismo e un altro dei limiti assoluti della teoria marxista dello Stato (cfr. E/1 488-9).

Limite, perché fa cadere nell'ideologia tipicamente borghese che il problema sia dar vita a uno Stato come «Istituzione Neutra "al di sopra delle classi" come un Arbitro è al di sopra dello scontro tra due squadre o tra due classi, delle quali limita gli eccessi e la lotta in modo da

far trionfare l'"interesse comune", "generale" o "pubblico" [...], versione della tesi della "separazione" dello Stato [presente] chiaramente nelle interpretazioni che dominano nei partiti comunisti di Francia e Italia» (E/1 491). È curioso che la teoria della separazione dello Stato conduca o dritti dritti in bocca all'ideologia borghese oppure allo stalinismo.

Solo l'attenzione alla sfera della riproduzione può aiutare a vedere un po' più chiaro. Nella sostanza, «lo Stato non è "separato" né "al di sopra delle classi" se non per assicurare la riproduzione delle condizioni di dominazione della classe dominante. Questa riproduzione non consiste solamente nella riproduzione delle condizioni dei "rapporti sociali" e, in definitiva, del "rapporto di produzione", ma anche in quella delle *condizioni materiali* del rapporto di produzione e di sfruttamento» (E/1 492-3), le quali riguardano la sfera produttiva («edifici della fabbrica, macchine, energia, materia prima, "giornata di lavoro", schiavitù, ritmi di lavoro, ecc») ma, affinché questa possa davvero funzionare, «è necessaria la materialità dei mezzi di trasporto, delle informazioni finanziarie e tecniche ecc. Che tutto questo finisca per presentarsi sottoforma di ferrovie, trasporti terrestri, aerei e marittimi, di Ptt [Poste, telegrafi e telefono] e sportelli postali (con, anche qui, delle tariffe scalari singolari che non sono conosciute dal "grande pubblico"), sottoforma di un bottone che si gira e l'elettricità sgorga a illuminare la vostra casa; che tutto questo rivesta così la forma delle condizioni materiali "moderne" della vita privata, cioè *della vita privata considerata dal punto di vista della sua distribuzione di massa, come una delle tante condizioni di riproduzione della forza lavoro* (i bambini, la Scuola è pur sempre un "servizio pubblico"! e tali sono anche la sicurezza sociale, la Chiesa, lo sport, il telefono – stazione d'ascolto – e la televisione, o no?! per quanto agli ordini di ministri abili o inetti), *non solo non ha nulla di sorprendente, ma è necessario e inevitabile*» (cfr. E/1 493-5).

Lo Stato veglia in modo «permanente, sia di giorno sia di notte, e veglia sul fatto che, come dice pudicamente Engels, la "società" non venga "distrutta" sotto l'effetto dalla lotta tra classi antagonistiche. E io direi, piuttosto, che veglia sul fatto che la lotta di classe, cioè lo sfruttamento, *non sia abolito, ma conservato, mantenuto e rinforzato* a vantaggio, ben inteso, della classe dominante, dunque sul fatto che le condizioni dello sfruttamento siano conservate e rinforzate» (E/1 498). Le idee e l'ideologia, lo abbiamo già visto, sono materiali: sono comportamenti, convinzioni, valori, pratiche, usi, abitudini, riti. È solo per questo che l'ideologia prodotta scientemente, come le Belle Menzogne di Platone, può funzionare: «la realtà della separazione dello Stato, del carattere speciale della sua macchina e delle forme di sconcertante semplicità della sua riproduzione a partire dai suoi effetti, costituiscono un sistema di una meccanica straordinariamente complicata, che dissimula oggettivamente in ogni istante le sue funzioni dietro il suo apparato, il suo apparato dietro le sue funzioni, la sua riproduzione dietro i suoi interventi ecc.» (cfr. E/1 498-9). Come già detto, l'ideologia funziona perché è già in coloro che interpella come soggetti e c'è già perché c'è già lo Stato o comunque una struttura che dura, una struttura che ha saputo imporre la propria durata attraverso il «meccanismo che riproduce la macchina dello Stato [o altro] come "macchina separata e speciale" all'interno di una società di classe» (E/1 499). La società non è ideologia, ma il suo effetto, piuttosto

se si vuol caricare la parola ideologia di tutto ciò che è stato detto, bisogna affermare che è "*il cerchio della riproduzione dello Stato nelle sue funzioni di strumento al servizio della riproduzione delle condizioni della produzione, dunque dello sfruttamento e delle condizioni d'esistenza della dominazione della classe sfruttata*", che costituisce in sé la grande mistificazione oggettiva (E/1 499).

Marx, «in fondo, non si è mai staccato dalla convinzione che *l'ideologia riguardava le idee* e che per comprendere un'ideologia bastavano tre termini di riferimento assoluto: la *coscienza* di una parte (che Marx ha avuto la prudenza di non chiamare "sociale") e le *idee* dell'altra parte, il tutto [...] rapportato e paragonato al "*reale*", alle condizioni reali del soggetto esistente, che sia un individuo, una classe o anche una "società". Da qui, la regola materialista che non bisogna giudicare né un individuo né una classe né una società né un periodo storico in base alla "sua coscienza di sé". [...] Ma, la deformazione, come anche l'inversione (tipica secondo Marx del rapporto ideologico), non danno luogo, proprio come il "feticismo della merce", ad alcuna spiegazione teorica che non implichi il ricorso all'alienazione, concepita in termini vaghi o precisi, ma comunque direttamente ripresi da Feuerbach. Non è un caso se tanti marxisti sono ricorsi al feticismo per rendere conto dell'alienazione ideologica: ciò, infatti, è nella logica dell'"operazione" tentata da Marx, [un']"operazione" filosofica idealistica» (E/1 510-1; in merito si vedano le osservazioni di Milios-Dimoulis 2006). In questo modo il feticismo non è altro che una riedizione della questione dell'alienazione (cfr. SM 302 e E/1 499-508), che dunque permane anche nel cuore del *Capitale* (cfr. Santamaria 1983).

Il funzionalismo della macchina è il prodotto dell'applicazione della forza o della violenza ossia della lotta di classe, di cui il funzionalismo stesso dovrebbe mascherare la necessità e la contingenza degli esiti, persuadendo che si vive in un sistema in sé ordinato, mentre si vive in un sistema che semmai viene ordinato a suon di botte. Marx e Lenin hanno descritto lo Stato evidenziando il suo funzionamento, non accorgendosi che tale descrizione era pienamente compatibile con l'ideologia funzionalistica prodotta dal capitalismo e cavalcata dalla borghesia. L'ordine e l'organizzazione cui Althusser fa continuamente riferimento, quando parla del Partito, dei sindacati, del movimento operaio ecc., sono chiaramente un ordine e un'organizzazione costruite fuori dallo Stato e dal suo doppio (la società civile), e non integrate in esso. Facile rilevare che tale assunto entra in contraddizione con la sua difesa dell'università (cfr. almeno PE, PA 65-84) e col suo ruolo di segretario all'Ens (cfr. Moulner-Boutang 1992: 479-86), per non parlare dello scandalo suscitato nel 1959 quando Althusser e Hyppolite ricevono De Gaulle all'Ens (cfr. A 530); facile anche giustificarlo dicendo che l'università era luogo di lotta tra tendenze ruminanti (idealistiche e conservatrici) e materialistiche (rivoluzionarie). Non c'è dubbio che la *posizione* assunta da Althusser appare sempre linearmente contraddittoria: dentro (il Partito, l'università) stando fuori (teoria, cellula) e fuori stando dentro. Una contraddizione che però disegna un movimento, un tentativo di *sollecitazione* forse insufficiente o inadeguato: uno sforzo per generare urti.

## 6. Viva Marx e Engels!

*Marx dans ses limites*, per quanto incompiuto e non pubblicato, è, a mio avviso, un testo molto importante (assieme agli altri del biennio 1976-78) per capire il cosiddetto "ultimo" Althusser. È da qui, infatti, che muove una "terza" lettura di Marx (se consideriamo "seconda" quella di *Lire le Capital*); una lettura che, cominciando in condizioni drammatiche, dopo il 1980 (che non è solo l'anno dell'uxoricidio, ma anche quello dell'uscita dal Pcf e della rottura plateale con Lacan), non viene condotta con l'intento analitico dei primi testi, ma con la volontà di fornire almeno una nuova impostazione. Il tema della contingenza diventa preponde-

rante. Può sembrare strano, forse, dopo un discorso sullo Stato-macchina, ma come cercherò di mostrare non è così, anzi vi è una certa coerenza: l'accentuazione della necessità con cui lo Stato funziona (o dovrebbe funzionare) è proporzionale al grado di contingenza che deve (o dovrebbe) contenere.

Le prime tracce di questa nuova impostazione le troviamo in un gruppo di testi, compresi tra il 1982 e il 1988, che formano una sorta di unica riflessione, interrotta solo dai ricoveri e dalla malattia. Nel prosieguo di questo capitolo scinderò questo gruppo di scritti in due parti: una, composta da un solo testo e l'altra composta dai restanti. Il testo che considero da solo, e di cui parlerò in questo § 6, è *Sur la pensée marxiste*, terminato nel luglio del 1982; uno scritto compiuto, per quanto breve – Althusser scrisse sul manoscritto: «definitivo» (SPM 11) – che rappresenta un'autentica svolta nel pensiero althusseriano, perché in esso precipitano la sua critica al marxismo (anche al proprio: una sorta di seconda "autocritica") e il tracciamento di un nuovo percorso di ricerca interno al marxismo, che verrà articolato e parzialmente svolto dai testi successivi: da *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (titolo redazionale), la cui lunga introduzione, poi barrata da Althusser stesso, annuncia, a un certo punto, «che la "filosofia dell'incontro" di cui sostengo l'esistenza, la causa e la fecondità, non ha nulla della speculazione, ma è la chiave di ciò che abbiamo letto di Marx e di ciò che abbiamo compreso accaderci: di questo mondo lacerato tra potenze complici e la "crisi" che le unisce col suo diabolico, perché quasi sconosciuto, anello» (cfr. E/1 548-51), fino all'ultimo scritto althusseriano pubblicato in vita, *Filosofia y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*.

Ho preferito isolare il primo scritto in un paragrafo a sé, perché ne seguirò analiticamente la linea discorsiva, mentre tratterò degli altri, nel successivo § 7, come fossero un unico testo, a causa dell'omogeneità del discorso che vi viene svolto, tanto che spesso alcuni passaggi si ritrovano pressoché identici in più luoghi. In questo secondo gruppo, di cui parlerò anche nel cap. 4, utilizzerò qui solo le parti che riguardano, direttamente o meno, il rapporto tra contingenza e ideologia; lo specifico, perché è in questi scritti che Althusser riprende il suo confronto serrato con Machiavelli, del quale però parlerò nell'ultimo capitolo.

In *Sur la pensée marxiste*, Althusser comincia ancora una volta raccontando, però in modo nuovo rispetto agli scritti precedenti, la storia della formazione del pensiero di Marx e Engels. Una storia fatta di incontri e di sentieri che si incrociano e si dividono. Le tappe principali di questa storia sono le seguenti e così ordinate da Althusser:

1) 1847-48: Marx e Engels pubblicano, finalmente, il *Manifesto del partito comunista*, ma le tesi che esso contiene sono «tutte filosofiche» (SPM 14) e basate su una filosofia ancora idealistica intesa come «scienza della contraddizione» ossia come «teoria della garanzia» (SPM 13). Queste tesi, riguardanti la storia universale, possono essere facilmente riassunte: I) «la storia è tutta intera storia della lotta delle classi. [...] Dunque, primato delle classi sulla lotta delle classi»; II) «la contraddizione [...] è il principio e il motore della lotta»; III) la negazione della negazione, insita in ogni contraddizione, ne garantisce il superamento («Aufhebung»); IV) la storia avanza «dal "lato cattivo"», cioè grazie alla classe dominata («la negativa»); V) per vincere è sufficiente che questa classe «si unisca»: è così che «la lotta delle idee diventa possibile come lotta di classe»; VI) «la conclusione di questo processo [...] è la fine della Storia, la Rivoluzione, il grande Rovesciamento [...], il trionfo degli sfruttati sugli sfruttatori» (cfr. SPM 14-5).

2) 1845 (classico *détour* althusseriano)<sup>73</sup>: a Manchester, dopo aver conosciuto Mary



Burns, Engels scrive *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Qui «la storia universale si svolge in modo del tutto diverso rispetto agli schemi del *Manifesto*: non c'è la contraddizione idealistica a muoverla, ma «condizioni di vita [...] e di lavoro [...] imposte agli sfruttati e risalenti al grande esproprio dell'accumulazione originaria. [...] Una situazione di fatto, risultato di tutto un processo storico *imprevisto ma necessario*. [E anche] la lotta era il risultato di una storia fattuale»: avevano combattuto e avevano perso, ma avevano capito che dovevano unirsi e lo fecero costruendo, senza l'aiuto di alcun filosofo, il «sindacato e il partito cartista». Da questa «filosofia pratica» Engels ricava un'importante lezione:

che c'è una filosofia all'opera nella storia, ma [è] una filosofia senza filosofia, senza concetto né contraddizione; che essa agisce a livello della necessità dei fatti positivi e non al livello del negativo o dei principi del concetto; che se ne fotte della contraddizione e della Fine della Storia; che se ne fotte anche della Rivoluzione come della negatività e del grande rovesciamento; che essa è pratica; che in essa regna il primato della pratica e dell'associazione degli uomini sulla teoria e sull'egoistica autonomia stirneriana dell'individuo.

Ciò significa che, secondo Engels, c'è «del vero nel *Manifesto*, [nel senso] che lì tutto è falso perché invertito e che per raggiungere la verità bisogna pensare altrimenti». Curiosa notazione, visto che il *Manifesto* non era ancora stato scritto. Semmai, storicamente, bisognerebbe chiedersi, se è vero quanto Althusser racconta, come mai Engels scrisse e firmò con Marx un testo così diverso: ragioni politiche, sviste o che altro? Ma non è questo, palesemente, il piano del discorso althusseriano, anche se una spiegazione viene data: «dopo tutto, pensava Marx, l'Inghilterra è l'Inghilterra, non è il paese classico delle rivoluzioni come la Francia o della filosofia come la Germania, essendo ben inteso che la Rivoluzione non avrebbe potuto essere che politica o meglio filosofica. La sconfitta del cartismo lo prova: questi Inglesi non sono all'altezza della loro storia; Engels è molto gentile, ma vive senza essere sposato con un'operaia irlandese, e ugualmente, bisogna essere seri, non sono le donne O[peraie] S[pecializzate] che ci daranno lezioni di storia mondiale e rivoluzionaria» (cfr. SPM 18-9). Insomma, l'ideologia di Marx, ostacolo epistemologico, bloccò la diversa strada che Engels aveva aperto e alla quale rinunciò perché credeva Marx un genio (cfr. SPM 13). Una strada in cui è nella *pratica*, politica in questo caso, degli uomini che sta la filosofia: non nella storia né nella teoria. Il pensiero, come l'ideologia, è qualcosa che si manifesta innanzitutto nella pratica, anche se poi può trovare traduzione e espressione in linguaggi astratti più o meno formalizzati. Potremmo dire: fammi vedere come agisci e ti dirò cosa pensi, al di là di quello che dici. Le idee non sono enti dell'intelletto, ma modalità concrete dell'agire, che solo dopo essersi mostrate possono eventualmente trapassare nell'intelletto per essere elaborate in termini astratti. Non si tratta, dunque, di né di ricavare l'idea dall'esperienza (empirismo) né di plasmare la conoscenza del reale attraverso forme eterne (razionalismo) – e tantomeno di cercare *kantianamente* la mediazione trascendentale<sup>74</sup> –, ma di tradurre in termini astratti (discorso) gli schemi, cioè le strutture relazionali, che le pratiche producono nella loro reciproca interazione. Come vedremo è lo scopo di Machiavelli: uno dei più grandi filosofi della politica, che non ha mai prodotto una filosofia.

3) 1845: le *Tesi su Feuerbach* sono la dimostrazione di quanto detto, perché «si riassumono in un'apologia della prassi identificata con la produzione soggettiva di un Soggetto», che conduce Marx a fare l'apologia dell'idealismo, più fichtiano che hegeliano dice Althusser, per-

ché mentre Feuerbach considera la realtà «solo sottoforma di oggetto o di intuizione», l'idealismo la considera come «attività concreta umana, come pratica» (cfr. SPM 20). L'impostazione idealistica di Marx dà il meglio di sé nello «squillo di tromba della tesi 11 [...]. Bella, ma non vuol dire nulla». Chi sono mai i "filosofi" che devono trasformare il mondo anziché limitarsi a interpretarlo, visto che da sempre i filosofi «hanno voluto agire sul mondo, per farlo progredire o regredire o conservarlo nel suo *status quo*»? Al di là della risposta, è chiaro che qui dipende ancora tutto dai filosofi e dalla filosofia, «niente è detto delle classi sociali». La "giovinanza" gioca brutti scherzi (cfr. SPM 21-2) quando immagina che la filosofia possa andare, da sola, all'assalto del potere. Fine del *détour*.

4) 1848-59: messa da parte *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Marx e Engels vedono i loro calcoli teorici svanire assieme ai sogni rivoluzionari. Pur restando in attesa di una *parusia* inglese, Marx decise che «bisognava [...] "riprendere tutto dagli inizi", cioè dall'economia politica e dal suo segreto, la contraddizione (?) tra valore d'uso e valore di scambio» (SPM 23). Ma la vera «opera comune» di questo periodo fu il carteggio tra il "teorico" Marx e il "pratico" Engels, «la forma più classica della divisione del lavoro», da cui uscì, nel 1859, il *Contributo alla critica dell'economia politica*, raro esempio di «unità del pensiero» nato dall'incontro tra «due vite», per quanto firmato solo da Marx (cfr. SPM 24 e 16).

5) 1867: esce il primo libro del *Capitale*, che giustamente Marx «firma da solo», perché «vi erano coinvolti (*y engageait*) [...] i propri fantasmi filosofici» (SPM 24).

6) 1877-78: Engels risponde a Dühring al posto di Marx, invecchiato e logorato dalla diatriba con Vogt, offrendo «la filosofia che mancava al *Capitale*, [al posto delle] venti pagine sulla dialettica che Marx non trovò mai (*sic*) il tempo di scrivere (perché era chiedere l'impossibile)»; filosofia che influenza profondamente «la nuova generazione di marxisti della II Internazionale». Nell'*Anti-Dühring*, Engels

raccontava, anche lui a suo modo, la storia della teoria marxista, risultato della fusione di tre elementi: l'economia politica inglese, la filosofia tedesca e il socialismo francese, la sua costituzione nella lotta contro Feuerbach, Stirner, Proudhon e il dannato anarchismo. Rende conto della divisione del lavoro intellettuale che aveva prodotto questo risultato senza precedenti, essendo Marx al cuore della sintesi dei Tre elementi e la filosofia tedesca al cuore di tutto. Spiegava che il marxismo è, innanzitutto, una filosofia, ma materialistica, materialistica tanto quanto è possibile, cioè [una filosofia] che riposa sulla materia più nuda del mondo, un materialismo distinto, dunque, da ogni idealismo filosofico, distinto da Hegel stesso, che era stato necessario rimettere sui piedi, perché [la filosofia di] Hegel era un materialismo rovesciato, che bastava rovesciare una seconda volta per ottenere il puro materialismo, un materialismo dialettico e non meccanicistico, un materialismo che avrebbe saputo integrare la dialettica hegeliana e il senso dell'evoluzionismo che essa rappresenta nella storia della cultura.

Aver abbandonato la strada aperta da *La situazione della classe operaia in Inghilterra* porta Engels all'adesione piena con le posizioni del *Manifesto* e a fare dell'«armamentario» logico hegeliano, seppur rovesciato, «un troppo-pieno di filosofia»: in questo modo, «il pensiero di Marx e di Engels era diventato il sostituto del Sapere assoluto, una Summa che era il Dizionario filosofico dei tempi del socialismo moderno» (cfr. SPM 24-6).

7) 1883: l'«ultimo sussulto» di Marx, *Le glosse a Wagner*, «che smentivano tutta questa deduzione (dal valore come concetto al valore d'uso e al valore di scambio: deduzione simbolica di tutte le altre)». Poi muore senza aver smentito Engels e l'*Anti-Dühring*, «avendolo al con-

trario coperto con la sua autorità mondiale» (SPM 26).

È da qui che derivano tutti i problemi «dei successori: da Plekhanov e Bernstein a Lukács». Risultato:

l'opera immensa, ridicola e nata morta dei benedettini del materialismo storico e del materialismo dialettico, tutta la filosofia sovietica ufficiale, quella dei suoi emulatori nei paesi del socialismo reale e di tanti funzionari o filosofi di partito della teoria marxista nei partiti occidentali (!): il risultato è la morte del pensiero marxista, che agonizza anche in Italia, il paese più intelligente del mondo, e che agonizzava già in Gramsci, il dirigente più intelligente del mondo nella notte della prigione. [Ma è dalla Francia, terra] senza grandi filosofi, che ci è venuto qualcosa come una via di scampo: non da Sartre e da Merleau-Ponty, non dai commentatori della fenomenologia, non da un sussulto *à la* Della Volpe, ma da dieci pagine, scritte anch'esse in una prigione (tedesca però), da Cavaillès (sulla teoria della scienza), in cui è condensato tutto il rigore della filosofia seria, non quella degli ideologi. [...] È così che in Francia, una generazione riprese a pensare in modo marxista, [ma] fuori dal marxismo e a insegnarlo al mondo stupito. È così che il marxismo, sotterrato fin dagli inizi dalla trasposizione che Marx fece subire alla scoperta di Engels, stranamente risorse. E lo si ritrovò con gioia nel capitolo sull'accumulazione originaria..., in cui i temi di *La situazione della classe operaia in Inghilterra* tornarono alla ribalta, a dispetto di tutte le trasfigurazioni precedenti del *Manifesto*» (SPM 26-8).

Purtroppo però il capitolo 24 del primo libro del *Capitale* non riuscì mai a scalfire la rigida logica dialettica del resto dell'opera e «rimase per aria» (SPM 28; su questo si vedano le considerazioni di Nicosini in AA.VV. 2007: 173-87, che però ritiene il processo di accumulazione interamente prodotto dal caso; più equilibrate e condivisibili mi sembrano le considerazioni di Pinzolo in AA.VV. 2009a: 97-100).

La storia della teoria marxista, dunque, non è affatto lineare, ma fatta dall'intrecciarsi di «sciocchezze monumentali e tratti di genio, che per primi ci vennero da Engels rispetto alle sciocchezze filosofiche di Marx». Questo porta Althusser a dire che «né Engels, che ebbe la stupidità di scrivere l'*Anti-Dühring* e Marx quella di sottoscriverlo, né Marx, questo filosofo che nel [capitolo] sull'accumulazione capitalistica e nelle *Glosse a Wagner*, seppe rompere con la propria stupidità filosofica, erano uomini tutti d'un pezzo, che si erano divisi i ruoli, chi del genio, chi del talento, ma pensatori complessi», dai quali possiamo apprendere ancora molto (cfr. SPM 28).

Althusser individua, dunque, due vie proprie del marxismo: la prima, quella che ha avuto maggior fortuna, ma che non è la migliore, è quella del *Manifesto*, del *Capitale* (tranne il capitolo 24 del primo libro) e dell'*Anti-Dühring*; la seconda, invece, misconosciuta e rimossa, ma ben più feconda, è quella de *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, del *Contributo alla critica dell'economia politica* e del già citato capitolo sull'accumulazione originaria. Se la prima è una via ormai impercorribile (quel marxismo «è morto»), la seconda è ancora tutta da esplorare: bisogna farlo però senza contare sui «Partiti comunisti», fondatisi sui principi illustrati dalla prima via, e ormai «morti in piedi» (cfr. SPM 28-9). Di essi bisogna liberarsi, senza però cedere sul comunismo. È questa, secondo Althusser, la sfida che attende di essere colta da coloro che non si rassegnano né al trionfo del capitalismo né all'identificazione totale tra comunismo e socialismo realizzato o, peggio ancora, tra comunismo e stalinismo.

Ritroveremo queste due vie ancora negli ultimi scritti di Althusser: quella di un marxismo figlio dell'ideologia della grande logica hegeliana e quella di un marxismo figlio, invece, della "corrente sotterranea del materialismo dell'incontro". Ma è soprattutto di questo secondo

che Althusser cerca di tracciare le coordinate filosofiche e politiche nel gruppo di scritti stilati tra il 1982 e il 1988, anche se una prima traccia è già rinvenibile ne *La querelle de l'humanisme* del 1967, dove aveva scritto che

il capitalismo è il risultato di un processo che non ha la forma di una genesi, [perché è] un processo di incontro di più elementi definiti, indispensabili e distinti, generati nel processo storico anteriore da differenti genealogie indipendenti le une dalle altre che, per questo, possono risalire a più "origini" possibili. [...] Per dire le cose chiaramente, il capitalismo non è il risultato di una genesi che risalirebbe al modo di produzione feudale come alla sua origine, al suo "in sé", al suo "germe" ecc., ma di un processo complesso che produce, in un dato momento, l'incontro di un certo numero di elementi propri al suo costituirsi nell'incontro stesso (E/2 540; e cfr. anche la seconda lettera a Diatkine del 22.8.1966: EP 91).

### 7. «Pluie, vent, boue» (JC 145)

Durante questo lasso di tempo (parti di quanto dirò nel prosieguo di questo paragrafo sono tratte da Raimondi 2006b: 189-92), Althusser è impegnato nella messa a punto di una «filosofia per il marxismo» (non più, dunque, di una filosofia marxista né di un uso marxista della filosofia – cfr. SPh 37-40), attraverso il recupero e la definizione

*di una tradizione materialistica quasi del tutto misconosciuta* nella storia della filosofia: il "materialismo" (serve pure una parola per definirlo nella sua tendenza) *della pioggia, della deviazione, dell'incontro e della presa*. [...] Per semplificare le cose, diciamo, per il momento: un *materialismo dell'incontro*, dunque dell'aleatorio e della contingenza, che s'oppone, come un pensiero del tutto diverso, ai diversi materialismi censiti, compreso il materialismo correntemente attribuito a Marx, a Engels e a Lenin, che, come ogni materialismo della tradizione razionalista, è un materialismo della necessità e della teleologia, cioè una forma trasformata e mascherata di idealismo (E/1 553-4). [In altri termini]: il vero materialismo che conviene al marxismo è il materialismo aleatorio, inscritto nella "linea di Democrito", come aveva ben detto Lenin. [...] Questo materialismo non è una filosofia che, per meritarsi il nome di filosofia, debba essere elaborata in sistema. Non è impossibile, ma non è indispensabile. Ciò che è decisivo nel marxismo è che esso rappresenta una posizione in filosofia. Ciò che fa una filosofia non è il suo discorso dimostrativo (non c'è vera dimostrazione in filosofia, i logici lo sanno da lungo tempo) né il suo discorso di legittimazione. Ciò che definisce una filosofia è la posizione ("thesis", tesi) nel campo di battaglia filosofico (il "Kampfplatz" di Kant) – a favore o contro una certa posizione filosofica – per una nuova posizione filosofica (una nuova posizione: Satz, Setzen/Thesis, tesi) (TJ 4; ma cfr. anche SPh 35).

Siamo ormai oltre Gueroult e oltre la crisi del marxismo, dichiarata da Althusser verso la fine degli anni Settanta. Non si tratta più di aggiornare la cassetta degli attrezzi attraverso un lavoro profondo di correzione e revisione, sia filosofica sia politica, dell'idealismo di Marx e dei limiti dell'esperienza sovietica, ma di darne una spiegazione e produrne l'abbandono attraverso uno *scarto* filosofico radicale: una nuova rottura epistemologica.

Dopo la nazionalizzazione dei partiti comunisti, «il movimento comunista internazionale non ha più centro, dunque strategia e tattica comuni», di conseguenza «non esiste più alcuna possibilità di riunificazione» (UTM 111-2). Con la "mobilitazione totale", durante la Prima guerra mondiale, infatti, i partiti erano diventati il punto più alto della sussunzione della politica allo Stato e perciò la causa della neutralizzazione e dell'impensabilità della politica (cfr. Lazarus in AA.VV. 1993b: 12-3). In questa situazione, liberarsi *dal* Partito equivale a liberarsi *dallo* Stato, mentre l'assenza di centro significa: a) che manca un punto preciso di riferimento politico (come, ad es., lo Stato-nazione o l'Internazionale); b) che manca un luogo *vuoto* attor-

no al quale organizzare un nuovo ordine politico.

Il problema in cui ci si trova immersi, nasce dunque, secondo Althusser, dall'*incontro* tra l'impossibilità di «imporre un centro unico e, dunque, una strategia unica ai partiti comunisti divenuti *nazionali* [...], la "mondializzazione" [ciò che noi chiameremmo "globalizzazione"] e l'inverosimile intrico di monopoli d'ogni tipo» (le multinazionali) che rende «*assolutamente incapaci di decidere dove si situi il "centro"*». Secondo il significato (a),

per "centro" bisogna intendere non un centro geografico né il paese "più importante", grazie alla sua autonomia di risorse materiali e al gigantismo della sua produzione, né il "più imperialista", ma il centro unico di studi, ricerche, decisioni e direzione; in breve, il centro di una strategia unificata di produzione, distribuzione ecc. Questo "centro" così concepito (supposto che sia mai puramente esistito) *non esiste più da tempo*.

La frammentazione dovuta alla nazionalizzazione dei partiti comunisti *incontra* quella prodotta dallo sviluppo capitalistico. Se, prima della globalizzazione, i mercati erano governati a partire dalle nazioni, sebbene di concerto con gli interessi internazionali, ora, il capitalismo, sempre più compiutamente globale, mette in crisi gli assetti politici ed economici della mediazione statale e spiazza i partiti comunisti che, radicati nelle nazioni, sono incapaci di darsi una comune strategia globale. Perfino gli Usa, più che mai «dominanti», non sono più, «dal punto di vista industriale, il "centro" del mondo». La divisione netta tra centro e periferia è saltata: vi sono periferie nei centri e centri nelle periferie, il che impedisce di pensare a un'organizzazione tra comunisti basata sulle diverse esigenze di uno spazio così (falsamente) polarizzato. L'idea che la scomparsa dei centri economici mondiali come «Venezia o Amsterdam o Londra» lasci ancora spazio ai centri politici rappresentati dagli Stati-nazione, è anacronistica; ragion per cui «il vecchio sogno di Machiavelli, contemporaneo delle grandi e belle monarchie assolute di Francia e Spagna, e perfino il sogno di Lenin, "il marxismo è il primato della politica" o di Gramsci (costituire nel partito comunista il Principe Moderno) [...] è completamente scomparso dalla realtà». Si condivide o meno il giudizio, credo si possa dire che il pensiero di Althusser durante gli anni Ottanta, sottolineando la crisi degli Stati-nazione, cerca di svincolarsi dalla dimensione dello Stato-nazione e, di conseguenza, dalla sua concettualità.

La perdita dell'unico centro sembra equivalere, infatti, alla fine della funzione orientante svolta dalla sovranità. In una congiuntura di questo genere, saltano le *topiche* classiche, *in primis* quella hobbesiana (guerra-pace, stato di natura-stato civile, moltitudine-popolo), ma anche quella marxiana (struttura-sovrastuttura). Svanito il vecchio sogno di un unico centro del potere, svaniscono anche le politiche, le ideologie e le filosofie a esso legate: Machiavelli, Marx, Lenin, Gramsci – anche in politica accade quello di cui «la teoria [era] già consapevole: che la società non ha un "centro", in quanto non è altro che un insieme di "strutture" e di "regioni", [e] che anche l'essere umano è "senza centro", soltanto "portatore" di queste varie strutture» (Eagleton 1991: 189). Se non ci sono più Bastiglie o Palazzi d'Inverno da conquistare il problema politico del comunismo cambia completamente volto e così deve per forza cambiare anche la politica del movimento operaio, perché i saperi politici che fino ad allora lo avevano guidato nella lotta sono inutilizzabili in quanto interni all'orizzonte della sovranità. Al di là, infatti, dei tentativi evanescenti di individuare ancora un *unico* centro, siano gli Usa o la Cina o il mondo dei *mass media*, la conclusione è che

in queste condizioni non è più possibile reperire, identificare e, dunque, fissare la politica come tale, il suo centro e la sua strategia. La politica è dappertutto, nella fabbrica come nella famiglia, nella professione come nello Stato [...] come nella Chiesa [...]. Non c'è, dunque, più istanza politica né politica fissabile, ecco perché il secolo attuale è quello della *totale spoliticizzazione di massa* [...]. La politica è cacciata come "istanza" autonoma e specifica dalla scena dell'attività mondiale.

In compenso, «se la politica è scomparsa, [...] l'ideologia conosce uno sviluppo senza precedenti. Si può dire che *essa tiene il posto della politica* [...] con la caratteristica [...] che la politica è solo *l'illusione della politica*, sua ideologia». Di conseguenza, dobbiamo riconoscere che «viviamo un tempo in cui la politica come "centro strategico" è proprio sparita» e al suo posto s'è installata l'ideologia del «meno Stato» e del «ritorno reazionario al "liberalismo"», della libera impresa e della «*flessibilità del lavoro*». Lo testimoniano, in modo paradigmatico, «gli afflussi demografici d'immigrati forzati, volontari o clandestini» che consentono di far prosperare il «lavoro nero» e i subappalti. La nuova ideologia, basata sull'economia, non ha centro, perché è essenzialmente «anarchia». Di qui l'esplosione dell'etica, come (vano) tentativo di arginare la *deregulation* non solo economica o come volontà di ridefinire una nuova moralità all'altezza dei tempi. In conclusione, ciò significa

niente più "centro strategico" capace di disegnare delle prospettive storiche d'azione, un "progetto di società" [...], una strategia in grado di tradursi in tattica e azione politica [...]. Siamo solo allo stadio della critica [...], ma niente che permetta di fare anticipazioni sull'avvenire e di fondare un "Principato nuovo" per unire l'umanità lacerata tra conflitti pseudo-nazionali [...] e religiosi integralistici. *Da questo punto di vista* [cors. mio], purtroppo e malgrado le infantili speranze utopistiche di Gramsci, è fin troppo chiaro che *Machiavelli non ci serve assolutamente più a niente* (UTM 112-8).

L'obiettivo non può essere più uno Stato e tantomeno uno Stato-nazione: Machiavelli è inutile se si vogliono trovare nel suo pensiero strumenti che aiutino a procedere in questa direzione, come aveva pensato Gramsci che lesse Machiavelli come antesignano del Risorgimento italiano. Ovviamente, questo non significa affatto che il pensiero di Machiavelli sia del tutto inutile, ma solo che può esserlo solo se cambia l'obiettivo. Il segretario fiorentino, infatti, è colui che pone per primo al centro del suo ragionamento il rapporto (aleatorio) tra fortuna (contingenza) e virtù.

Ma che il mondo «non [abbia] più un centro dominante, ma una pluralità di centri entro i quali la dominanza si sposta senza sosta» (TJ 9)

non vuol dire che il primato della base [...] non sia determinante in ultima istanza. [...] Dipende. Parola aleatoria e non dialettica. Traduciamo: tutto può essere determinante in ultima istanza, cioè dominare. Marx lo diceva: della politica ad Atene e della religione a Roma: in una teoria non-detta dello spostamento della dominante, che Balibar e io abbiamo cercato di teorizzare in *Lire le Capital*. Ma nella sovrastruttura stessa ciò che è determinante è anche la sua materialità. È per questo che c'ho tenuto a mostrare la materialità di fatto di ogni sovrastruttura e di ogni ideologia [...] negli Ais. È là che bisogna trovare "in ultima istanza" [...] lo spostamento della materialità sempre determinante, "in ultima istanza", in ogni congiuntura concreta, in cui tutto sempre "dipende" dalla configurazione delle forze, dunque dalla loro ripartizione sotto una dominante (TJ 5).

Infatti, anche se «il mondo è ormai un flusso imprevedibile – se si vuole dare un'im-

immagine bisogna risalire a Eraclito (non ci si bagna due volte nello stesso fiume) o a Epicuro (primato del vuoto sui corpuscoli atomici), [o] se si vuol dare un'immagine più vicina, seguendo in questo Deleuze (un filosofo francese di genio) [...] un rizoma» (TJ 9) – gli autori principali ai quali Althusser si rivolge per cercare il baluginare, magari fioco, di una diversa concettualità politica sono ancora Machiavelli, Spinoza e Marx, con l'aggiunta significativa di Epicuro e Lucrezio, accanto ai quali compaiono sempre Hobbes, Rousseau (quello del secondo *Discorso*) e, un po' a sorpresa, ma mai in apparente posizione decisiva, Heidegger, Derrida (cfr. almeno Lewis 1985; Parker 1985; Sato 2007; Pardi 2008: 185-229; Smith e Balibar in AA.VV. 2009a: 113-28, 193-214) e Deleuze (cfr. Resch 1992: 227-33; Beaulieu 2003) – su questa «straordinaria genealogia» si veda Tosel (in AA.VV. 2005c: 171-9).

La difficoltà non consiste nell'adeguarsi ai tempi, ma nel rispondere loro adeguatamente senza farsi travolgere dall'ideologia corrente, spostandosi in un altro luogo, prendendo le distanze e *smarcandosi* attraverso «il vuoto di una distanza presa» (UTM 95). Non si tratta di rimpiangere un ordine politico con un unico centro, bensì di lavorare in una congiuntura il cui ordine è policentrico causa la presenza di tanti piccoli e grandi Leviatani, che vanno dagli Stati nazionali, la cui funzione si trasforma senza scomparire, alle multinazionali, dai gruppi di esperti incaricati di studiare e mettere a punto politiche di *governance* (locale e globale) fino ai nuovi centri internazionali del potere economico mondiale. Per affrontare questa congiuntura, bisognerebbe, secondo Althusser

*unire* tutte le organizzazioni, in modo federale, al centro, dove si dovrebbe trovare una classe operaia superata dalla rivoluzione tecnologica e che non esiste più come classe (unita) né come classe economica (MA 191).

La via pare ben battuta, perché sembra, nonostante i propositi, ancora quella della sovranità: non bisogna rimpiangere nostalgicamente l'unico centro, ma ricostituirlo, a partire da una situazione di dispersione e frammentazione, in forma *federale e democratica* (cfr. E/1 575; MA 193), anche se qui "federalismo" e "democrazia" sono, forse, i sintomi di un'afasia che fatica a trovare le parole per continuare a dire il comunismo. Il problema, dunque, sembra quello di dover ricominciare a *pensare*, oltre la critica dell'ideologia, un ordine con un unico centro nell'epoca della globalizzazione, cioè un'utopia, che è «lo scarto tra un compito politico *necessario* e le sue condizioni di realizzazione, possibili e pensabili, ma al contempo, *impossibili e impensabili*, perché aleatorie»: in questo modo, essa «si confonde con lo sforzo per pensare le condizioni di possibilità di un compito impossibile, per pensare l'impensabile» (E/2 104-5). Come ha scritto Matheron, «la congiuntura è puramente vuota, il soggetto che deve riempire questo vuoto puramente assente. Tra i due ogni passaggio è [...] strettamente impossibile [e] allo stesso tempo rigorosamente necessario»: lo sforzo di Machiavelli è proprio quello di «pensare le condizioni di possibilità di un compito impossibile, [di] pensare l'impensabile» (2001: 381). Si tratta dell'*apertura di un vuoto*, nel senso (b): questione che riprenderò nel cap. 4, § 7. Per arrivare, infatti, a capire di che si tratta e perché le indicazioni di Althusser non vadano nella direzione, già nota, della sovranità, è necessaria una lunga deviazione.

Riprendiamo dal "materialismo aleatorio", corrente "sotterranea", ma non certo ignota, della filosofia, piuttosto "rimossa", perché «troppo pericolosa». La rimozione è avvenuta interpretando il *clinamen* lucreziano come un «idealismo della libertà», per il quale la "declinazio-

ne" dell'atomo rappresenterebbe la libertà umana all'interno «del mondo della necessità» (cfr. E/1 554). Di questo idealismo è stato vittima lo stesso Marx, che non ha capito che il *clinamen* è «figura della necessità» e non della libertà (cfr. CRH 27, notazione che vanifica l'osservazione di Leneveu 2008: 4). Ma la notazione più importante è che nelle interpretazioni idealistiche «trionfa una [...] concezione [...] logocentrica, [che] identifica la filosofia con una funzione del Logos incaricato di pensare la precedenza del Senso su ogni realtà». Si tratta, dunque, di «liberare dalla sua rimozione questo materialismo dell'incontro» (cfr. E/1 554), questa «corrente che fu esposta alle peggiori calunnie, ai roghi di libri (Democrito, Epicuro) e autori (Bruno, Savonarola ecc.), per non parlare delle pene come la prigione, l'interdetto, la censura e l'inquisizione» (MA 180).

Il punto sul quale Althusser insiste, affiancando (superficialmente) Epicuro e Heidegger, è quello della «non-anteriorità del Senso» e, dunque, del Logos, che invece è un derivato. Seguendo l'atomismo epicureo-lucreziano, riletto alla luce dello strutturalismo della combinazione, a cui ho accennato più sopra (secondo il quale una combinazione non è una combinatoria), Althusser sottolinea che solo «un incontro durevole [...] diventa la base di ogni realtà, necessità, Senso e ragione»: solo l'incontro e la presa producono un mondo: «prima del mondo non c'era nulla e, al contempo, [...] tutti gli elementi del mondo esistevano dall'eternità [...]. L'incontro non crea nulla della realtà del mondo, che è [composto] solo da atomi agglomerati, ma dà realtà agli atomi stessi, che senza la deviazione e l'incontro non sarebbero altro che elementi astratti, senza consistenza né esistenza» (cfr. E/1 555-6), perché solo tramite l'incontro e la presa «entrano nel regno dell'Essere», dato che diventano «assegnabili, distinti, localizzabili, dotati di tale o tal'altra proprietà (secondo il luogo e il tempo)» (cfr. E/1 579). Questo però, a mio avviso, non configura alcun «primato dell'incontro sulla forma» (cfr. Morfino in AA.VV 2006a: 9-34) o, gramscianamente, della «sovrastruttura» sulla struttura (cfr. Frosini in AA.VV. 2009a: 58), ma l'assenza di ogni primato o «il primato del "nulla" su ogni "forma"» (ossia tanto della relazione quanto della non-relazione), perché non vi sarebbe incontro se non vi fossero forme né forme se non vi fosse incontro<sup>75</sup>.

Va infatti tenuto presente che l'incontro potrebbe non esserci, ma non per questo si configurerebbe il primato del non-incontro. Il punto è proprio che l'incontro non è necessario (è lo spinozismo che postula la necessità ontologica delle relazioni) e che si dia o non si dia non è affatto ininfluenza: un incontro mancato è, a volte, più influente di un incontro avvenuto. L'aleatorietà significa proprio l'impossibilità di decidere o rilevare, se non congiunturalmente, il primato di qualcosa su qualcos'altro, di un tempo su un altro, di una struttura o sovrastruttura su un'altra e così via. E se è così, vuol dire che non tutti i tempi sono uguali cioè: non si equivalgono. Ci sono tempi e tempi. Ad es., ci sono tempi tendenzialmente dominanti e altri dominati, tempi che provano a sottometterne altri e tempi che provano a sottrarsi alla presa mortifera della subordinazione e così via. La surdeterminazione delle contraddizioni indica la presenza costante di un'asimmetria tra i tempi. Ci sono tempi più forti e tempi più deboli: pratiche più forti e pratiche più deboli. E, come si può evincere da Machiavelli, sono i tempi di coloro che «non vogliono essere comandati né oppressi» a tenere aperta la politica sulla possibilità della libertà (cfr. *Principe* IX: 45). Oppure, parafrasando Marx, si potrebbe dire che dove tutti i discorsi sono uguali decide la forza (cfr. MEW 23: 249). Viviamo in un mondo asimmetrico, dove ogni tempo è sì diverso da ogni altro, ma nient'affatto equivalente. Postulare invece



la pluralità equivalente dei tempi significa condannarsi a non pensare la politica, per ricadere in un pensiero opportunistico di stampo postmoderno, del tutto in sintonia con la "società dello spettacolo" (cfr. Debord 1967), col mercato delle opinioni, con lo svuotamento di ogni ricerca della verità e, quindi, con un'impostazione anarchiceggiante che nulla ha a che fare con Althusser né col comunismo. L'equivalenza di tutto con tutto, per cui o tutto è caso o l'unico problema è l'egemonia, è ben riassunta, nei suoi effetti, da Althusser quando deride la «corrente "personalistico-individualistica"» che pervade il mondo contemporaneo, alla quale

possiamo chiaramente riferire tutte le forme moderne dell'estetica, della religione, dell'arte e dell'artista. La condizione di 'creatore' (romanziera, pittore ecc.) le porta naturalmente su posizioni anarchico-individualistiche che si contemplano naturalmente in un'ideologia "spontanea" della libertà e della rivolta contro tutti i "conformismi", cioè in un'apologia utopistica della libertà dell'Uomo, che protesta contro tutte le "alienazioni". [Professata anche da] numerosi intellettuali di "sinistra": più o meno anarchiceggianti, *gauchistes*, si consolano della loro impotenza "partecipando" ai trionfi e alle sofferenze di tutte le rivolte del mondo, [...] ma vivono la loro condizione in un'ideologia in cui il popolo [...] tiene il posto di un mito, per placare la loro impazienza di una rivoluzione che tarda a venire (TH 25).

Quando Althusser parla di primato «della positività sulla negatività [...], della deviazione sulla linea retta [...], del disordine sull'ordine [...], della disseminazione sulla posizione» (cfr. E/1 577) intende il primato di *strutture aperte* attraversate dall'aleatorietà e, dunque, da vuoti nei quali la politica si può inserire per lottare. Non una relazione qualunque ha il *primato*, ma quella politica – ossia la relazione che può anche non avvenire – e, dunque, è anche il primato paradossale di una non-relazione; e, comunque, esso non si dà in un vuoto pneumatico, ma dentro una congiuntura, dentro un sistema o insieme di strutture più o meno organizzate e organiche: c'è un passato, che può essere reinterpretato e in parte modificato, ma non totalmente riscritto o revocato. La relazione si dà in un vuoto che non è mai assoluto, ma che è dato dagli "intersitizi" o dai "margini" (cfr. MA 189-93) interni all'articolazione delle strutture e la cui dinamica compone una congiuntura: «c'è dunque un margine di gioco possibile tra un concetto e la sua espressione: esso dipende dalla congiuntura, cioè dal rapporto di forze nella lotta di classe» (VN 72); oppure: «la lotta di classe non c'è dappertutto: ci sono margini» (SA 3), perché «Marx diceva: gli dei esistono negli interstizi dei mondi d'Epicuro. E aggiungeva: allo stesso modo i rapporti mercantili esistono negli interstizi del mondo schiavistico. Io direi: i rapporti comunisti (il comunismo è la fine dei rapporti di sfruttamento economico, la fine della dominazione statale [*étatique*, probabile refuso] e la fine delle mistificazioni ideologiche) esistono in atto negli interstizi del mondo imperialista» (TJ 9). Come ha ben spiegato Tosel, «i margini designano l'assenza di centro fisso e, dunque, lo spostamento, di ciò che in una congiuntura, uno stato del mondo, si dà come centro, verso il margine e, inversamente, lo spostamento di ciò è margine nel centro. Le cose contengono così, al loro interno, i loro margini e, viceversa, tutte le cose si trovano ai margini, nei margini», anche se, e qui non concordo con Tosel, questo non significa che siccome non c'è un io sovrano che le governi esse siano immerse nell'«an-archia» (cfr. AA.VV. 2005c: 183-4), ma piuttosto che la loro apparentemente totale casualità è in realtà il frutto di una *dinamica delle strutture* e della loro *produzione contingente* o aleatoria, di cui Althusser ha dato solo qualche primo rudimento a partire dalla constatazione che anche Marx «ha fatto del margine il centro» solo che, diversamente da allora, oggi, pur essendoci lo stesso problema, «il margine non è mai unito» (TJ 12).

Il particolare strutturalismo althusseriano prevede, infatti, che l'incontro trasformi gli elementi che s'incontrano e che l'Essere nasca solo dalla presa, ragion per cui ogni «filosofia dell'essere» è sempre seconda e mai prima (cfr. E/1 579-80). Il punto è che solo dall'incontro dipende la produzione di Senso, perché solo un «mondo può esser detto il fatto compiuto» ed è solo questo "fatto" che diventa regola o legge (cfr. E/1 556 e 582). Non bisogna però dimenticare che «il compimento del fatto è solo un puro effetto di contingenza», ragion per cui la filosofia diventa «teoria della [...] contingenza e riconoscimento del fatto [...] della sottomissione della necessità alla contingenza» (E/1 556):

invece di pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire-necessario dell'incontro tra contingenti (E/1 581 e SPh 42).

Il "divenire-necessario" è lo strutturarsi degli effetti aleatori di un incontro e di una presa altrettanto aleatori: è la durata. Il Senso è dato dall'incontro e dalla presa di una serie di atomi in un agglomerato stabile e duraturo. Esiste, dunque, secondo Althusser, una «contingenza trascendentale del mondo» che ne consente la conoscenza secondo «un materialismo dell'incontro [che] sfugge ai criteri classici di ogni materialismo», perché non è più «la risposta all'idealismo», ma la radice di ogni idealismo e di ogni materialismo, che sono solo "tendenze" (cfr. SPh 52). La dicotomia, la nuova linea di separazione, che Althusser inaugura è tra filosofie dell'incontro e della presa e filosofie della ripetizione, tra filosofie che restano aperte sulle scienze e aiutano le scienze a tenere aperto il campo della conoscenza e filosofie che invece costruiscono ideologie per rinchiudere «la pulsione originaria dell'Essere» (cfr. E/1 557): la produzione.

Il problema che sembra stare alla base di questa tarda riflessione althusseriana è quello della pensabilità di un *ordine dinamico* anziché statico (strutture aperte o sistemi aperti): di un ordinamento o, forse ancora meglio, di un'*ordinazione* che al contempo produca ordine o ordini senza chiuderli ossia la pensabilità di un ordine che sia capace di conservare la propria apertura a divenire altro da sé come dinamica costitutiva del proprio essere un ordine specifico. Più che il liberalismo questo rovello riguarda il comunismo come «movimento reale che abolisce (*aufhebt*) lo stato di cose presente» (Marx-Engels, MEW 3: 35) e che, abolendolo, conserva però il movimento stesso come dinamica propria del nuovo ordine prodotto. Strana *Aufhebung* quella qui invocata: non tanto per la conservazione del movimento (presente anche in Hegel), quanto perché esso è senza fine (infinito) e, dunque, senza uno Scopo e senza un Senso. Ultimi, pur producendo una pluralità di sensi (e dunque di "mondi") contingenti, perché «se non c'è Senso della storia [...], potrebbe esserci del senso *nella* storia» (E/1 582). Questo materialismo punta a conservarsi tenendo sempre aperta la possibilità di trasformarsi: la cosa importante, che riguarda – come adesso vedremo – il pensiero stesso di Marx e ogni politica comunista, è il fatto che il proletariato, quale classe politica, è il guardiano del vuoto e, dunque, di ogni impostura ideologica che voglia, coscientemente o meno, saturare la storia con un Senso e uno Scopo ossia usare l'ideologia per conservare determinati rapporti di produzione (e, dunque, di potere) tra gli esseri umani. Palesemente, non si tratta di sostituire al Senso il non-Senso, perché si resterebbe nella sfera del linguaggio, ma di pensare l'articolazione aleatoria tra i due. Il tentativo di Althusser, dunque, è quello di pensare a un ordine come movimento anziché come Stato e non so se un ordine basato sul movimento possa ancora chiamarsi società,

che è un ordine basato sull'indiscutibilità del contratto tra soci.

Il "materialismo dell'incontro" è il tentativo filosofico di pensare questa forma di ordine-senza-soci(età), che non è il ritorno alla forma comunitaria medievale o a qualche altra nostalgica aggregazione spontanea, perché s'impenna sulla «negazione del Fine [e] di ogni teleologia», dato che non è il processo «di un soggetto (fosse Dio o il proletariato), ma [...] un processo senza soggetto [che] impone, ai soggetti (individui o altri) che domina, l'ordine del suo sviluppo senza fine assegnabile» (E/1 577).

Qui Althusser richiama la duplicità del marxismo, di cui aveva parlato in *Sur la pensée marxiste* (cfr. E/1 584-91), diviso tra una «concezione del modo di produzione storico-aleatoria [e] una [...] essenzialistica e filosofica» (E/1 586). Nella prima, viene messa in evidenza la diacronia del fenomeno nella sua aleatorietà: il modo di produzione capitalistico è nato dall'incontro, che avrebbe anche potuto non accadere, tra capitalista e proletario (come dimostra, ad es., la situazione degli «Stati italiani della valle del Po nel XIII-XIV secolo»: E/1 585); un incontro che siccome poteva non accadere può sempre non accadere più, per quanto la sua presa sia riprodotta continuamente da una struttura che si è, nel frattempo, consolidata: lo Stato. L'aleatorietà di quel processo «prosegue ancora oggi, non solo nei paesi del terzo mondo [...], ma anche da noi, nell'espropriazione dei lavoratori agricoli e la loro trasformazione in Operai Specializzati (cfr. [le officine della Renault a] Sandouville)». Lo Stato è una macchina che riproduce una struttura al cui cuore c'è «l'aleatorio» (cfr. E/1 587): al cuore della riproduzione, dunque, c'è un incontro che ha fatto presa e si è stabilizzato in una struttura che mira ad autoriprodursi incessantemente, perché mira a tradurre in necessità l'effetto aleatorio di quell'incontro. Non bisogna mai dimenticare questa aleatorietà, cosa che invece Marx per primo fa, quando si occupa sincronicamente della situazione creata dalla presa, quando cioè pensa «nel fatto compiuto della presa», il che significa non pensare più l'aleatorietà del movimento, ma la sua necessità come se questa non fosse continuamente riprodotta strappandola alla contingenza. È solo così che «la struttura precede i suoi elementi e li riproduce per riprodurre se stessa» (cfr. E/1 588). È solo sincronicamente che il funzionalismo diventa concepibile, solo quando, come nell'insufficiente teoria marxiana sulla borghesia, «l'unità precede gli elementi, perché non c'è il vuoto necessario a ogni incontro aleatorio» (E/1 590).

L'unità, in realtà, una volta accaduta aleatoriamente, è sempre di nuovo imposta dalla struttura che si è generata attraverso la sua durata (riproduzione) ossia attraverso la reimposizione del criterio di unità: la «dipendenza», nel modo di produzione feudale; lo «sfruttamento», nel modo di produzione capitalistico (cfr. E/1 591). Questa reimposizione è questione di forza, ma di diversi tipi di forza: materiale, culturale o ideologica. L'ideologia è uno degli strumenti con cui ci si prefigge di controllare la contingenza (aleatorietà) e di tradurla in termini di necessità, originando così l'idea che davvero di necessità si tratti. Necessità a cui non ha senso opporsi, necessità che non può che riprodursi.

## **8. Atomismo e ideologia**

L'ultimo libro pubblicato da Althusser (quanto dirò nel prosieguo di questo paragrafo è tratto, con alcune variazioni, da Raimondi 2006b: 205-14) si compone di due parti: «Una filosofia per il marxismo: "la linea di Democrito" [e] Filosofia – ideologia – politica» (cfr. SPh 132-7). Che rapporto c'è, allora, tra il materialismo aleatorio e la teoria dell'interpellazione, perno

dell'ideologia?

Se l'ideologia per Althusser «non è l'esito della visione di un occhio che deforma il mondo, [ma] la rappresentazione immaginaria – prodotta da una pratica [strutturale che produce] una ritualità sociale – che l'individuo ha di sé, l'ideologia consiste nell'apparato collettivo che induce l'identità fallace del soggetto individuale, il quale, proprio nel concepirsi come un "soggetto" capace di dar senso e forma alla vita a partire dal proprio autonomo sé, è un *falso soggetto*». Essa, inoltre, «non è effetto che si consuma nel foro interiore della rappresentazione individuale, ma implica una tessitura interpersonale, pubblica, istituzionale. In tale prospettiva, gli Apparati ideologici di Stato hanno lo scopo precipuo di consentire la riproduzione e la disponibilità costante, sul mercato, della forza-lavoro: riproduzione non materiale, cui provvede l'erogazione del salario, ma propriamente culturale, attinente cioè alla produzione e riproduzione della coscienza della forza-lavoro, quanto alla sua subalternità e alla sua accettazione dei rapporti sociali. Questi Apparati svolgono il compito di "assoggettare" idealmente, cioè senza costrizione fisica, la forza-lavoro alle regole del rispetto dell'ordine economico dato. L'ideologia funziona attraverso la figura di una falsa *soggettività*, che immagina di essere padrona della propria vita, la quale è invece mossa e determinata da un complesso di strutture che è un campo di azioni e reazioni *senza soggetto*. L'ideologia consiste nell'intendere come *processo di un soggetto* ciò che in realtà è un *processo senza soggetto*» (Finelli 1995: xxii-xxv).

Torniamo allora a una domanda comparsa già all'inizio: è possibile, in termini althusseriani, un modo di vivere privo di ideologia, in cui la finzione di un *soggetto* non sia più necessaria, perché soppiantata dalla coscienza del proprio essere *un processo senza soggetto*? Se, in altri termini, lo Stato borghese necessita di ideologia per produrre l'assoggettamento che gli è indispensabile per riprodurre le condizioni di sfruttamento attraverso le quali estrae il plusvalore, cosa accade nello "stato-non-Stato" (cfr. SPh 39) comunista? Come si danno (se si danno) in esso la coercizione e il consenso? E la classe operaia deve avere una propria ideologia per poter combattere la borghesia oppure no? Se, infatti, l'ideologia produce un'immagine unitaria e autonoma, cioè falsa, il soggetto, si tratta di capire se quest'immagine è necessaria o no e perché al proletariato? Inoltre, se, marxianamente, ogni filosofia è ideologia, allora la ricerca di una filosofia per il marxismo coincide con la ricerca di un'ideologia per il marxismo che non sia l'introduzione di quella borghese, ma un'ideologia autonoma? Oppure è possibile che la filosofia per il marxismo non sia ideologica? E allora è ancora filosofia? Insomma: o il materialismo aleatorio sfugge alla necessità che ogni ordine produttivo abbia la sua ideologia, oppure bisogna prender atto che tale materialismo è un'ideologia, per quanto diversa da altre e che, in quanto filosofia per il marxismo, si candida a esserne l'ideologia. Forse migliore di quelle della II e della III Internazionale, ma non per questo meno assoggettata a un soggetto.

La ricerca di un'ideologia per il marxismo si sposa bene con la convinzione althusseriana che «l'ideologia non ha storia» (cfr. R 208-11; SPh 70-1) e, dunque, che essa c'è sempre in forme corrispondenti allo stato dei rapporti di produzione. Ma, se fosse così: 1) non ci sarebbe mai ideologia, perché non sarebbe distinguibile; 2) il comunismo avrebbe per forza la sua ideologia; 3) la filosofia essendo lotta di classe nella teoria sarebbe per forza soltanto ideologia. Non a caso, Althusser cerca di differenziare l'ideologia borghese da quella comunista, per quanto entrambe basate sull'interpellazione di un *soggetto*, cioè sul senso di colpa derivante dal dover rispondere (senza mai essere completamente all'altezza) a un Grande Altro (Dio, la ricchezza o

la rivoluzione). La peculiarità dell'ideologia comunista starebbe nel fatto che, «a livello delle masse, essa funziona come ogni ideologia (interpellando gli individui in soggetti)», ma, al contempo, è «penetrata da esperienze storiche chiarite da principi di analisi scientifica» che sanciscono la supremazia della lotta di classe; essa inoltre «non è il diretto contrario, l'inversione, il rovesciamento dell'ideologia borghese», il suo speculare dialettico (cfr. R 264, 267). L'ideologia comunista, allora, sarebbe paradossalmente *un'ideologia aperta* perché capace di crescere e trasformarsi secondo l'andamento delle lotte. Il materialismo aleatorio dovrebbe essere la *filosofia*, descrittiva e politica al contempo, in grado di unificare scienza e ideologia, senza però sostituirsi a esse, e capace di spiegare la propria pratica che, pur eccedendola, non fuoriesce mai dalla sua struttura?

Il carattere *eccezionale* della filosofia di Marx, rispetto alle filosofie basate sul primato del *Logos*, cioè sulla "precedenza del Senso rispetto a ogni realtà", sta nel fatto che «la filosofia marxista esiste, eppure non è stata prodotta come filosofia» e che proprio «l'assenza di discorso filosofico ha prodotto effetti filosofici prodigiosi». Tale rivoluzione è stata generata opponendo «la *pratica* alla forma-oggetto e alla forma-intuizione», in modo tale da portare in primo piano il presupposto di *ogni* filosofia (produrre topiche) senza spacciarlo per una forma dell'intelletto. Mentre la filosofia idealistica pensava se stessa quale sapere di un *oggetto proprio* (il *Logos*), per cui dire la Verità equivaleva al *dire*, al portare tutto al linguaggio, in modo tale da «*non lasciar fuori niente*», Marx, attraverso «l'irruzione della pratica», denuncia «la filosofia in quanto filosofia» e afferma, «senza appello, che *la filosofia ha un fuori* [...], che la filosofia esiste solo grazie a questo fuori e per esso»: la pratica e le pratiche sociali «che la filosofia si illude di sottomettere alla Verità» (cfr. SPh 149-52). Una «filosofia materialistica», infatti,

non ha la pretesa di essere autonoma né di fondare la propria origine e il proprio potere; non si considera più una scienza e ancor meno la Scienza delle scienze. In questo senso è opposta a ogni positivismo. Ciò che bisogna innanzitutto segnalare è la sua rinuncia a detenere la Verità. La filosofia di tendenza materialistica riconosce l'esistenza della realtà oggettiva esterna e la sua indipendenza rispetto al soggetto che la percepisce o la conosce. Essa riconosce che l'essere, il reale, esiste ed è precedente alla sua scoperta, al fatto di essere pensato o conosciuto (SPh 60).

Nessun primato della relazione (Morfino) né dell'idealismo (Soldani)<sup>76</sup>, ma un'impostazione che fonde atomismo e strutturalismo e che pone l'accento sulla filosofia come «processo di trasformazione sempre sottoposto alle proprie condizioni d'esistenza che non produce la Verità, ma *delle* "verità" o *della* verità, diciamo dei risultati o conoscenze all'interno del campo delle proprie condizioni d'esistenza». La filosofia è una pratica che «se ha degli agenti, non ha [però] dei soggetti come origine trascendentale o ontologica del suo scopo, del suo progetto, e non ha nemmeno un(a) Fine come verità del suo processo» (SPh 61).

Non è la fine della filosofia, ma significa, come è stato «da i prudenti osservato, [che] le lettere vengono drieto alle armi, e che nelle provincie e nelle città prima i capitani che i filosofi nascono» (Machiavelli 1499-1527: 738b). La filosofia segue i conflitti e, essendo *nella* storia, non può esserne fuori, anche se può immaginarselo. Il *pensiero* di Marx e Engels, infatti, s'è formato «nell'incontro, nell'esperienza diretta e pratica, in breve personale», con le lotte operaie e dal contatto con l'unico vero *autore* delle loro *opere* giovanili: «la lotta di classe degli sfruttati», mentre «la coscienza teorica segue, registra, sviluppa, anticipa, paragona premesse e

conclusioni, rettifica le premesse ecc.». Poiché, dunque, nella filosofia si *condensano* i «principi teorici dell'ideologia dominante, presa nel suo antagonismo di fondo con le ideologie cosiddette dominate», la filosofia è decisiva e da essa bisogna cominciare «non per annientarla, ma per cambiare base filosofica». Essa, infatti, è funzionale alla lotta di classe che è, per definizione, congiunturale e contingente, al punto che «la fatica teorica è inseparabile dalle lotte politiche» (cfr. E/1 381-97).

Althusser parte da una concezione ben determinata della filosofia (dove Verità = Logos = Origine = Senso = Fondamento), rispetto alla quale la pratica marxiana (e leninista) ha portato delle innovazioni radicali che andrebbero comprese in un *logos* (se lo si può ancora chiamare così) differente da quello della tradizione, perché solo in tal modo questa pratica diventerebbe compiutamente rivoluzionaria. In sintesi, la filosofia dovrebbe imparare a comprendersi sempre e solo come verità condizionata e non assoluta, come «politica continuata in un certo modo»: esattamente ciò che i filosofi di ogni schieramento fanno fatica a concepire (cfr. LPh 15-6). Anche se viene *dopo*, la filosofia può condizionare il presente e il futuro delle lotte se sa restare *aperta*, capace di apprendere il nuovo che viene dalle lotte traducendolo in nuova conoscenza. La filosofia ha una storia e, dunque, ce l'ha anche la verità (cfr. LC 328, SM 285-96). L'ideologia è senza storia, perché è sempre necessaria alla pratica, non perché assuma sempre le stesse forme, mentre la filosofia ha una storia, perché è la teoria dell'ideologia, cioè la teoria della pratica (dei comportamenti quotidiani), che varia e che produce l'ideologia. La filosofia, per esser tale, deve sempre restare aperta sulla pratica, quindi sull'ideologia, che deve contenere come ciò che continuamente la eccede. La filosofia, infatti, è la pratica che contiene se stessa e quella che la produce, sottoforma di teoria.

Marx scopre che «la pratica costringe la filosofia a riconoscere che ha un fuori, [...] *un fuori che non s'aspetta*», non solo perché *qualcosa irrompe*, ma nel senso

*che il suo fuori bisogna cercarlo e trovarlo in essa*, nell'occupazione delle pratiche sociali da parte del fuori, nell'operazione di sfruttamento e deformazione delle pratiche sociali che consente al fuori di unificarle sotto la Verità: *il vero fuori della filosofia è nella filosofia* [ed è] lo scarto, la distanza della deformazione e dello sfruttamento. La pratica, al contrario, è l'ostinazione a esistere a dispetto dello sfruttamento e della trasformazione, è la resistenza alla violenza filosofica. [...] Voglio dire: [...] la filosofia non fa rientrare le pratiche sociali nell'unità del pensiero *in un qualche modo*, [ma] dislocandole e stabilendo una gerarchia interna tra le pratiche e le idee sociali, sottomettendo questa gerarchia a un ordine interno che costituisce la loro vera unificazione. Detto altrimenti il mondo pensato dalla filosofia è un mondo unificato perché disarticolato e riarticolato, è un mondo *messo in ordine*.

Ordine ottenuto prendendo dalle pratiche sociali e dalle conoscenze scientifiche solo gli elementi ritenuti significativi per predisporre una *topica*: l'*ordine politico* a cui mira. In questo modo, «il fuori [della filosofia] è in essa» ed è la «doppia deformazione» delle pratiche sociali: quella che le scompone e poi le ricompone *in ordine*. La filosofia è così «surdeterminata come, se non più, di ogni altra realtà sociale e culturale», e quindi è sempre *singolare* (cfr. SPh 153-5, 157, 160-1); parte dell'apparato ideologico che ogni classe produce, arma del conflitto tra classi, agisce sulle altre filosofie, lotta con o contro di loro e, disponendosi nel *Kampfplatz*, produce schieramento, lotta e soggettivazione. La filosofia è strumento che retroagisce sulla base (economica solo *in ultima istanza*), che la classe dominante usa, «e lo sappiamo ben prima che da Marx da Machiavelli», per trasformare «il suo potere violento in potere autorizzato»:

la filosofia non è né un'operazione gratuita né un'attività speculativa. È la sua (falsa) coscienza che parla di purezza, di mani pulite, di speculazione. Le grandi filosofie avevano un'altra coscienza della loro missione: sapevano di rispondere a grandi questioni pratiche e politiche. [...] Sapevano che i problemi politici erano storici, cioè che, se anche li credevano eterni, erano imposti dagli interessi vitali della società per la quale pensavano. [...] La filosofia, continuando a suo modo la lotta di classe nella teoria, [...] risponde a un'esigenza fondamentalmente politica. Il compito che le è assegnato e delegato dalla lotta di classe in generale [...] è quello di contribuire all'unificazione delle ideologie in ideologia dominante e garantire quest'ultima in quanto Verità.

Se la filosofia è sempre stata il laboratorio teorico dell'ideologia, Epicuro e Machiavelli sono importanti perché «hanno dato solo in parte, o quasi per niente, alla loro opposizione la forma di una filosofia prodotta come filosofia», mentre Marx, in alcuni capitoli del *Capitale* e nelle sue sempre troppo trascurate opere storiche, ha addirittura *praticato* «la filosofia che non ha scritto» dandoci la chiave per una «teoria della filosofia» ossia dell'ideologia borghese e comunista. Si tratta dunque di applicare il metodo marxiano a Marx e a tutta la tradizione comunista, consapevoli che «*il marxismo non ha bisogno di una filosofia prodotta come filosofia, ma di una nuova pratica della filosofia*»: quella «*critica e rivoluzionaria*» di Marx, Lenin e Gramsci, anziché quella che glorifica «lo stato di cose esistenti» (Stalin). Produrre una filosofia come filosofia significa fare «il gioco dell'avversario»: non si tratta quindi, contrariamente a quanto pensava Stalin, di realizzare le tesi della filosofia nella materia, ma *praticare* la filosofia senza rivelarla nella veste formale (il Logos) che la tradizione prescrive, perché in questo modo la si legittima e, con essa, la dominazione che la sorregge – Logos è legame: durata. La filosofia dovrebbe farsi carico anche di ciò che eccede il Logos: la pratica che lo costituisce. Per Marx la filosofia del suo tempo coincideva col dominio della classe borghese attraverso lo Stato, ecco perché non scrisse una filosofia come filosofia ma, come lo Stato comunista è uno stato-non-Stato, così la filosofia comunista è non-filosofica, non logocentrica (senza l'unico centro del Logos, non certo a-logica; per le citazioni cfr. SPh 165, 167-8, 172, 174).

Nell'ultima fase del pensiero althusseriano, la filosofia (chiaramente quella materialistica di Epicuro e Machiavelli, di Spinoza e in parte di Marx e Engels) esce definitivamente dall'ambito della scienza, ma anche da quello dell'ideologia, e assume pienamente la sua veste politica; essa, non è più un ibrido da tra scienza e ideologia, ma una pratica in grado di ordinare, secondo una topica, quindi uno schema di priorità, le relazioni tra le necessità, gli obiettivi politici e l'andamento contingente e congiunturale (cioè storico) delle lotte: la topica sostituisce la rottura epistemologica (cfr. Balibar in AA.VV. 1993b: 105-16). La filosofia «non ha oggetto» ma, rispetto al *vuoto*, impone «agli elementi del tutto un *ordine determinato*» (cfr. SPh 42-3, 64 e E/1 560-1). Di qui il suo impatto inevitabilmente politico sia che voglia conservare o riformare un ordine dato sia che voglia distruggerlo per generarne un altro. Questa filosofia, come Spinoza ha mostrato nel *Tractatus theologico-politicus*, è una pratica che agendo *in situazione* è in grado di spiegare il prodursi aleatorio della ragione e dell'immaginazione, della conoscenza scientifica e dell'ideologia, senza ricorrere all'illusione di un soggetto supposto sapere, che crede di chiarire tutto attraverso fini o cause necessarie (cfr. E/1 565-6, UTM 79-85).

Le ideologie borghesi e socialiste, vanno dunque lette, non solo come i tentativi di mascherare la violenza per produrre consenso, ma anche come pratiche che, per produrre consenso, riempiono con logiche identitarie il *vuoto* costitutivo delle situazioni storiche: l'ideolo-

gia, «avendo orrore del vuoto» (LC 294), prova a suturare l'aleatorietà che costituisce la storia rapprendendola in una congiuntura proposta come eterna, che ne blocchi l'intrinseco potenziale di trasformazione, anche, per quanto non necessariamente, rivoluzionario, sottomettendola alle direttive politiche dello Stato e dei suoi apparati o a quelle dei sistemi produttivi o, ultimo ma non ultimo, a quelle di partiti e sindacati. Per riuscire in questo, però, bisogna che il processo di costruzione dell'identità di ogni singolo essere umano sia il riflesso di un processo d'identificazione con *la* verità: pratica che lo rende *uno* sia perché resta o *crede* di restare sempre uguale a se stesso sia perché si identifica con l'Uno sottomettendoglisi e così autoderesponsabilizzandosi, almeno in parte, in quanto suo seguace: «l'unità di cui parla il marxismo – invece – non è il semplice sviluppo di un'essenza unica o di una sostanza originaria e semplice. È l'unità della complessità stessa, che il modo di organizzazione e di articolazione della complessità converte in unità [...] a dominante» (SPh 64).

La risposta alla *chiamata* dipende sì dal senso di colpa (cfr. R 226, 305), derivato dalla consapevolezza dell'inadeguatezza rispetto alle norme del Grande Altro (necessità del perdono), ma anche dal bisogno di indicazioni certe sul comportamento da tenere (l'esempio del cristianesimo è perfetto). Si tratta, dunque, di superare l'ideologia quale apparato di Stato sia borghese, che interpella, ad es., attraverso la «voce pubblica» della Costituzione, dei diritti umani, della democrazia parlamentare, sia rivoluzionario (cfr. Bidet 1995: 12-4)<sup>77</sup>, perché sottrarsi alla logica borghese del parlamentarismo non vuol dire instaurare la dittatura del proletariato, ma lavorare per distruggerle entrambe. C'è dunque bisogno di

un'organizzazione della lotta di classe operaia che disponga dell'intera forza dell'istinto di classe degli sfruttati, di una dottrina scientifica e della libera volontà dei suoi aderenti militanti in base agli statuti di partito. Essa organizza i suoi aderenti per condurre la lotta di classe in tutte le sue forme.

Nella lotta tra classi, l'aleatorietà innerva anche il *partito* in quanto organizzatore del nesso imprevedibile tra necessità della *rivolta* e rapporti di forza (cfr. R 263). L'ideologia necessaria all'*organizzazione*, di cui è il cemento, perché interpella i soggetti come militanti, non è un'ideologia come le altre, spontanea o inconscia (e, dunque, del tutto sottomessa alla supposta eccedenza del Grande Altro), ma il frutto dell'incontro tra conoscenze scientifiche, esperienze di lotta e teoria filosofica. La pratica filosofica rielabora l'esperienza delle lotte alla luce delle conoscenze scientifiche generando la teoria (topica), con tutti i suoi limiti, quale guida del proletariato. In sintesi: il materialismo aleatorio è la riformulazione filosofica dell'ideologia della classe operaia, tenuto conto dei fallimenti dei comunisti dal 1848 in poi, dei limiti idealistici della teoria di Marx e Engels, delle correzioni apportate da Lenin e Mao unitamente però ai successi e alle conquiste politiche e scientifiche del movimento operaio. *Rompendo* con le forme borghesi della politica, la classe operaia deve fare il *vuoto* dentro quell'ideologia e *anticipare* il comunismo attraverso una *pratica* che, facendo delle organizzazioni anticapitaliste e antiborghesi gli strumenti della presa di *distanza*, produca il cedimento di quell'ordine come manifestazione del movimento proprio di un ordine totalmente nuovo.

L'importanza che il materialismo aleatorio riveste per Althusser, sta probabilmente nel fatto che, se ogni filosofia è anche ideologia e questa è la costruzione immaginaria ma reale, fantasmatica ma agente, simbolica ma soggettivante, dell'identità del *soggetto* in quanto *chiamato* dal Grande Altro, allora *il materialismo aleatorio ha una peculiarità: essere una filosofia-*



*non-filosofica, non strutturabile in un unico Sistema, ma capace di produrne infiniti e capace anche di spiegare la presenza di non-Sistemi*; in grado cioè di unire ideologia e scienza, perché in grado di spiegare, *senza ricorrere ad alcun Soggetto*, la nascita delle identità. Il materialismo aleatorio, infatti, contiene solo gli elementi primi (atomi e vuoto) di ogni filosofia e, dunque, è la filosofia di ogni filosofia ossia quella filosofia che spiega ogni altra e se stessa al contempo.

Una filosofia paradossale (rispetto all'idealismo), che spiega perché le identità siano sempre aleatorie, legate all'andamento della lotta tra classi, le cui leggi sono contingenti e deterministiche al contempo. Una filosofia che attraverso una *topica senza soggetto* (e, dunque, non più legata agli schemi della linguistica), è in grado di spiegare la nascita di ogni filosofia (anche quelle del S/soggetto, cioè le ideologie), compresa se stessa. Il materialismo aleatorio, dunque, dovrebbe spodestare l'idealismo radicale di Gueroult quale filosofia che spiega ogni altra filosofia senza essere metafilosofia, dato che spiega se stessa come caso particolare della propria teoria. Il materialismo aleatorio, dunque, non è la Filosofia che contiene tutte le altre come casi particolari di se stessa (Hegel), ma la non-filosofia che spiega tutte le filosofie come casi particolari di se stessa. Questa non-filosofia è una nuova pratica della filosofia che si distanzia dalla filosofia tradizionale (l'idealismo; ecco perché non-filosofia), perché non ricorre a un Soggetto, articola concreto-reale e concreto-di-pensiero senza volerli per forza rendere congruenti, si basa su combinazioni di caso e necessità, custodisce il vuoto e non postula né Origini né Fini né Altro.

In questo senso, il materialismo aleatorio è una filosofia-non-filosofica, un'ideologia-non-ideologica, un'identità-non-identitaria, perché consapevole che ogni origine e ogni identità sono tanto contingenti quanto necessarie, e capace, inoltre, di conoscere scientificamente i processi senza soggetto che hanno portato a esse. Descrivendo il funzionamento dell'ideologia, Althusser dice che è «"come se" fosse l'idea a interpellarmi in persona e a impormi il riconoscimento della sua verità» (cfr. SPh 40, 70): ciò significa che la chiamata dell'idea, cioè dell'ideologia, è quella della falsa coscienza che ognuno ha di sé in quanto soggetto (immaginario), che *si crede* capace di riconoscere *la verità*: ma *la verità* è ideologica, perché esiste solo il *vero*, come diceva Spinoza (cfr. E/2 67 n. 1 e SPh 59). L'ideologia funziona «come immagine dell'"altro"», Super-Io col quale bisogna cercare di identificarsi per «esistere come soggetto sociale [e] per autoriconoscersi come esistenti»; Super-io che è impregnato di politica, cioè della storia delle lotte tra le classi (cfr. SPh 73-4), come anche l'inconscio. Super-io che è un prodotto e, in quanto tale, conoscibile da chi lo produce.

Il materialismo aleatorio non è un *sistema*, ma riflessione che si costruisce attorno al ruolo strategico della topica, e non è marxista, ma filosofia *per* il marxismo o, si potrebbe forse dire, la filosofia che il marxismo rende possibile all'interno della propria prospettiva teorico-politica, perché è la *filosofia* che può rendere ragione del marxismo stesso sia a livello ideologico, in contrapposizione all'ideologia borghese dello Stato e dell'identità (cittadinanza), sia a livello scientifico in quanto materialismo storico; concordo con Pinzolo quando scrive che «lo spostamento dallo studio della struttura alla riflessione sull'atomismo avviene all'interno di una stessa problematica [...] che è... Marx stesso» (in AA.VV. 2009a: 96; per un primo inquadramento si vedano: Markovits-Pessel 1974 e Fusaro 2007). Il materialismo aleatorio è la filosofia-non-filosofica dello stato-non-Stato che è il comunismo, in una prospettiva più prossima al giudizio di Balibar (cfr. 1977-90: 46-7, 60) che a quello di Negri (cfr. AA.VV. 1997b: § 4),

dove "materialismo aleatorio" e "comunismo" coincidono.

Il materialismo aleatorio non è un'ideologia in senso tradizionale, perché non prevede forme fisse di identità politica. La *presa*, infatti, è altra cosa dall'identità, perché non è la sanzione giuridica, ma materiale, dell'avvenuto incontro e dell'*unificazione* tra le forze e gli atomi, quindi la prova della loro stessa esistenza e, come tutte le con-giunture, frutto di una deviazione (*clinamen*) non giuridica, soggetta agli urti imprevedibili provenienti da altre deviazioni e a nuovi incontri. Quest'ideologia, dunque, sancisce la legittimità di ogni eccezione senza ricorrere a un benessere giuridico e senza mai costituirlo in Diritto, pur innalzandola a legge contingente, congiunturale, effettuale (per dirla con Machiavelli).

Il materialismo aleatorio si propone come principio eziologico dell'ideologia: essendo ne la causa, ne è anche lo smascheramento e la fine, che però ne lascia intatta la possibilità della ripetizione; per questo è la filosofia dell'ideologia comunista, perché è quella dello stato che abolisce lo Stato *borghese*. L'ideologia proletaria, strumento di unificazione nella lotta e per la lotta, ha la stessa funzione della religione civile in Machiavelli e, dunque, deve poter variare secondo i tempi. Il materialismo aleatorio mette in discussione le identità politiche (il *partito*, ad es., che deve saper cambiare), perché le riconosce frutto di incontri e, dunque, soggette a continua trasformazione: necessaria per sottrarsi all'immobilismo della ragion di stato borghese, ma anche stalinista. Hobsbawm, pur senza conoscere questi scritti althusseriani, riconobbe che in Althusser «non c'è stalinismo [...]; l'unica somiglianza con l'era staliniana è "la sistematica affermazione dell'assoluta originalità di Marx"» (cfr. in AA.VV. 1994: 4 e Mari 1980: 408; per un approccio più critico cfr. almeno Lefebvre 1967-69; Schaff 1974; Gerratana 1977; Gabel 1978; Elliott 2006<sup>2</sup>; per una panoramica: Resch 1992: 378-9 n. 4).

In quanto filosofia, il materialismo aleatorio è un'ideologia *vera*, perché consente di ripensare Marx e il comunismo, alla luce del fatto che il capitalismo, nato dall'«"incontro" tra "il proprietario di denaro" e il proletario denudato di tutto, salvo che della propria forza-lavoro», è la *presa* di un incontro aleatorio, secondo una prospettiva storica, ma non storicistica, di spiegazione dei modi di produzione. Ciò significa che esiste «una relazione molto particolare tra la struttura e gli elementi che essa ha il compito di unire [...], ciascuno essendo il prodotto della propria storia [...] senza che esista alcun rapporto organico e teleologico tra queste storie diverse» (lo testimonia la «deviazione» dei contadini verso le città a causa delle *enclosures*). Se, dunque, l'aleatorio s'inscrive «al cuore della sopravvivenza e del rafforzamento del "modo di produzione" capitalistico, come d'altronde al cuore del sedicente "modo di produzione" socialista» (cfr. E/1 585-7), ciò significa che c'è sempre un *vuoto*, all'interno del quale s'installa, con la forza e con l'astuzia, il detentore dei mezzi di produzione, il quale impone su una serie di elementi la sua struttura (la totalità marxiana contro il tutto hegeliano) in ragione della quale li unifica (SM 213). Nella storia non ci sono né destino né dialettica e, soprattutto, il vuoto non coincide con la "negazione della negazione", come afferma hegelianamente (cfr. 1813/16-31<sup>2</sup>: 172) Negri (cfr. AA.VV 1993c: 91 e poi AA.VV 1997b: § 4), il cui vitalismo (apparentemente di matrice deleuziana) maschera, in realtà, sia un profondo e modernissimo volontarismo sia, come dice Matheron, «l'ottimismo dell'intelligenza» (cfr. in AA.VV. 1997b).

Ma, se questa prospettiva apre alla possibilità di trasformazione rivoluzionaria della società capitalistica in ogni momento (come prendere il treno in corsa), senza bisogno di attendere che abbia attraversato tutte le fasi dello sviluppo progressivo dal comunismo primitivo al

capitalismo (cfr. E/1 400-12, 595-6; UTM 89; SPh 64), essa getta anche uno squarcio di luce sul comunismo che dovrebbe essere, «a un tempo, un "modo di produzione" definito e la "distruzione" universale, infinita, di tutte le forme di soggezione umana (distruzione che è sempre già cominciata, ma che non avrà mai fine)» (cfr. Balibar 1977-90: 47). Per spiegare come ciò sia possibile, Althusser ricorre al materialismo aleatorio, perché fornisce la prospettiva per pensare non dialetticamente la ridislocazione, il vortice che rende possibile il cambio di posto degli atomi e dei loro aggregati (la deviazione), tramite la figura della «pluralità dei mondi possibili»: infatti, «un modo di produzione è una combinazione, perché è una *struttura* che impone la sua unità a una serie di elementi. Ciò che importa nel modo di produzione [...] è il *modo di dominazione* della struttura sui suoi elementi» e che «tutto può essere determinante "in ultima istanza", cioè tutto può *dominare*»: dipende solo in che cosa si *sposta*, venendo così a consistere, la «materialità» (cfr. E/1 578, 591; SPh 44).

La metafora della "pluralità mondi possibili" è importante, perché l'ordine senza un unico centro della globalizzazione capitalistica non significa affatto un ordine senza *vuoti* su cui incentrare pratiche politiche e pensare ordini politici nuovi, ma un ordine con una pluralità di centri possibili per pratiche teorico-politiche che, per la loro varietà e imprevedibilità, hanno comunque bisogno di una direzione e di un'organizzazione globale che non è più, in ultima istanza, platonicamente filosofica, ma data dall'incontro e dalla presa tra filosofia e lotte, tra analisi della congiuntura (storia) e scienza, tra produzione e conservazione del vuoto e del movimento nella sua doppia veste di distruttore e costruttore. La pluralità dei centri, infatti, non implica la loro equivalenza, ma esige la fissazione di priorità; richiede cioè che si stabilisca, nel *Kampfplatz*, un ordine strategico che li disponga in funzione dell'andamento contingente delle lotte e dell'obiettivo da raggiungere, ben sapendo che il movimento complessivo della storia potrebbe richiederne l'avvicendamento.

### 9. *Aeterno certamine*

L'indagine condotta tra il 1982 e il 1988 porta Althusser a modificare l'impostazione del problema della contingenza. Riprendendo e svolgendo degli accenni già presenti in scritti precedenti, ma relegati in una posizione di secondo piano rispetto all'asse principale del suo discorso, Althusser prova a reimpostare la questione partendo dall'idea della "deviazione originaria". Si tratta, in breve, di non partire più dalla considerazione della contingenza in quanto eccezione, ma come regola (ipotesi già presente in PM 103): alla corrispondenza – struttura = regola; contingenza = eccezione – viene sostituita quella per cui struttura = eccezione e contingenza = regola. Potremmo anche dire così: se la contingenza è ciò che sfugge, non rientra, eccipisce ecc., la regola (struttura), allora essa è ciò che preesiste alla regola e ciò che per cui la regola stessa è cercata e inventata. Detto altrimenti: la regola (contingenza) non è la rappresentazione di una costante naturale (fisica o antropologica che sia, ma comunque sempre ideologica), ma esattamente l'assenza di ogni regola in senso rigido ossia l'assoluta imprevedibilità delle dinamiche del mondo naturale: la natura insomma non ha *una* norma, ma semmai ne ha molte (o nessuna) e le relazioni tra esse sono costanti e prevedibili, ma anche incostanti e imprevedibili. Non si tratta di una concezione irrazionalistica e caotica del mondo, ma della difficoltà di pensare e conoscere scientificamente l'intreccio aleatorio tra determinismo e indeterminismo: aleatorio è il loro rapporto e non il mondo, come intende dire il discorso sulla "necessità della

contingenza". In questo senso, la filosofia «registra sequenze di incontri aleatori», dalle quali può ricavare delle leggi inerenti solo «ai "casi" singoli» ossia può «isolare dagli incontri osservati "delle costanti generali"», senza per questo arrivare a trovare leggi universali (cfr. SPh 64-6).

La contingenza, prima considerata come eccezione, sta ora al posto di ciò che prima si configurava come regola (la struttura). Questo non significa che la contingenza sia una struttura o abbia una struttura (anzi, non lo è e non ce l'ha), ma solo che viene installata al posto della struttura. La struttura diventa così puro artificio (espressione peraltro delle capacità umane – i modi di produzione – e, dunque, in un certo senso essa stessa partecipe della natura) teso a catturare la contingenza, a imbrigliarla in un determinismo che consenta previsione e controllo. Opera qui uno strutturalismo acefalo (senza soggetto), che conserva, atomisticamente, l'idea che lo scambio di posto sia l'unica dinamica necessaria a spiegare l'infinita varietà delle cose.

La struttura è adesso eccezione e non solo perché rispetto alla regola-senza-regole, la contingenza, essa si dà solo eccezionalmente a causa di un incontro e di una presa, ma anche perché la norma che essa genera e cerca di far durare non è sempre efficace. L'ordine è eccezione e non regola. E se l'ordine è, nel tempo del capitalismo, la società, allora anche quest'ultima è eccezione e, come tale, va continuamente riprodotta, attraverso l'ideologia, argine alla contingenza. Non c'è altra società che questa.

Ciò che sembrava regola nel mondo classico (il presupposto di una struttura naturale soggiacente al cosmo, propria di esso, identificata con la sua *natura*) si è rivelato inesistente, almeno nel mondo moderno contemporaneo e posteriore alla seconda rivoluzione scientifica. La struttura è solo un artificio, un modo di produzione che, per quanto naturale (ossia proprio dell'animale uomo), si configura sempre come contingente sia nella sua esistenza sia nella sua prestazione ordinante. L'inesistenza del cosmo non getta però l'essere nel caos, ma nel mondo incerto, oscuro e confuso dell'aleatorio, del casuale, dell'indeterminato: il mondo che già gli atomisti classici avevano cominciato a intravedere. Se c'è una regola, per quanto paradossale, e se di regola è ancora opportuno parlare, essa non è più né l'Ordine (*Archè, Physis, Eidos*) né il Caos, ma il rapporto aleatorio (ossia non necessariamente necessario) tra fortuna (caso) e virtù. La struttura è il modo di produzione della Norma che dovrebbe provare a ingabbiare (si pensi al Leviatano) o almeno governare il caso. "Caso" che non è né il necessario né l'imprevedibile (il totalmente contingente), ma esattamente l'imponderabile combinazione tra i due. "Caso" che è ovunque presente, anche nelle forme, come lo Stato o la società, che dovrebbe servire a ridurne, come dice Luhmann, la complessità ossia a riportare la deviazione (*clinamen*), originaria e continua, entro i parametri di prevedibilità forniti dalle forme procedurali del Diritto (i contratti).

Sembra che Althusser torni a professare una dottrina politica assai tradizionale: il contrattualismo, che pensa la nascita dello Stato moderno proprio come argine alla guerra e alla contingenza. Al di là del fatto che la deviazione e l'urto non sono necessariamente assimilabili alla guerra, visto che sono alla base anche di processi di unificazione (presa) e non solo di distruzione o di respingimento, Althusser sembra qui retrocedere, come aveva fatto anche in merito alla psicanalisi, dapprima esaltata, rispetto alla considerazione negativa che ne aveva il marxismo degli anni Cinquanta, ma poi rigettata nel novero delle ideologie dalla metà degli anni Sessanta in poi. Così lo Stato, prima (nella fase giovanile) regola suprema, diventa, soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta, eccezione suprema, anche se un'eccezione che ha

come scopo quello di imporre nuove regole (leggi) e di imporsi come nuova regola, rispetto all'imprevedibile declinare degli atomi sociali (individui, istituzioni, gruppi, partiti, movimenti ecc.). Althusser sembra abbracciare la posizione hobbesiana, secondo cui la frammentazione è originaria e, dunque, è necessaria una struttura per contenerla, controllarla e governarla.

Mi pare già sufficientemente chiaro che le cose non stiano affatto così, ma ne parlerò diffusamente nel capitolo successivo. Qui posso però anticipare che il materialismo aleatorio è proprio il tentativo althusseriano di mostrare non tanto come funzioni l'ideologia borghese dello Stato e anche della psicanalisi (cosa che aveva cercato di fare precedentemente), quanto perché non possano funzionare o, meglio, quanto il loro funzionamento sia legato a dinamiche aleatorie che devono essere continuamente normalizzate: riportate nella norma, ma che, proprio per questo, potrebbero anche sfuggire alla norma(lizza)zione.

Il punto che vorrei ora sottolineare, per concludere questo capitolo, è che non si tratta, per Althusser, né di formulare una teoria dell'assoluta contingenza né quella, inversa, dell'assoluta necessità. Già nell'introduzione al saggio di Macherey su Canguilhem del 1964, Althusser era stato chiaro definendo «idealistiche» le concezioni della storia come contingenza o come logica (cfr. PA 26), idea ripresa da Macherey nel suo articolo e tradotta nelle categorie di caso e di teleologia, nonché nella stigmatizzazione dell'importanza dello studio «dell'incontro» (cfr. 1964: 57, 63).

La contingenza non è, come sosteneva Spinoza, frutto solo di ignoranza. Non si tratta cioè, di comprendere soltanto la necessità di ciò che si presenta come contingente ossia perché qualcosa si presenta a noi come tale e, dunque, quali sono le ragioni della nostra ignoranza e il loro effetto, e perché, in realtà, esso non è quello che sembra, contingente, ma necessario. Non si tratta di fare solo questo, perché se così fosse si ricadrebbe in una metafisica della necessità o in un determinismo che tenderebbe a eliminare la contingenza e, con essa, ogni possibilità di deviazione. Se, infatti, la deviazione è originaria, allora ogni determinismo può sempre venir rotto da una deviazione non controllata: il che non significa affermare che non c'è determinismo, ma che determinismo e contingenza sono sempre relativi a campi, strutture, ambiti ecc., e mai definitivi o assoluti. Viviamo sempre in una commistione di contingenza e necessità e l'ideologia è frutto sia della contingenza sia della necessità nel momento in cui, producendo esse come effetto una struttura che dura, si crede a questa struttura come il modo reale di produzione della contingenza o della necessità. L'ideologia, dunque, potrebbe anche essere definita *il fantasma della struttura permanente* (Struttura) o l'immaginazione di una struttura inesistente (anziché assente) in quanto Assoluta.

Ma non è tutto, perché se bisogna "pensare la necessità come il divenire-necessario dell'incontro tra contingenti", allora il problema vero è che necessità e presa coincidono: ossia, un incontro (combinazione) di elementi diventa necessario quando fa presa e dura. Bisogna allora capire perché alcuni elementi fanno presa e altri no, e perché alcuni agglomerati durano e altri no. Althusser dice assai poco, quasi nulla, in merito alla prima questione, mentre, come abbiamo già visto e come vedremo (cap. 4), dice assai di più riguardo la seconda.

Ricondurre, infatti, il termine "presa" al tedesco *Greifen*, da cui *Begriff* (cfr. E/1 576), che richiama «la violenza del concetto, [...] dell'occupazione (*mainmise*)» (SPh 63) o caratterizzarlo attraverso l'esempio del ghiaccio (E/1 556) o dire che gli atomi si agganciano tra loro per «affinità» (E/1 579), è davvero poco, così come è poco dire che «l'incontro dà luogo a una

presa (nel senso in cui la glassa, la maionese ecc., prendono, prendono corpo, passano da liquidi a solidi, dal movimento alla massa strutturata). Ora, non c'è presa senza sorpresa (*sur-prise*). E qui entriamo in una terminologia piena di significati [...]. Prendere è *greifen, ergreifen*; prendere di sorpresa, una presa di sorpresa; comprendere, non-prendere (disprezzare, rifiutare: *méprise*), impresa ecc.» (MPh 6).

Necessità, struttura, durata sono tutti termini coinvolti nel difficile tentativo di nominare cosa accade quanto c'è "presa". La presa, potremmo dire, in quanto appropriazione (cfr. LC 59), è un'occupazione, un sequestro (*mainmise*), come quando si invade un territorio altrui e se ne prende possesso. La presa ha cioè un doppio registro di senso: unione e conquista. Al di là dei modi con cui questo avviene (sui quali Althusser nulla dice di specifico: la violenza, la forza, l'espropriazione, l'ideologia, ma anche «il transfert d'amore»: EP 261), il presupposto necessario affinché ciò avvenga è l'esistenza di vuoto o di vuoti. La presa è un movimento di congiunzione tra parti prima separate che si saldano grazie al vuoto che le divide. Come Freud aveva mostrato, «il soggetto reale, l'individuo, nella sua essenza singolare, non ha la figura di un ego, centrato sull'"io", la "coscienza" o l'"esistenza" [...]: il soggetto umano è decentrato, costituito da una struttura che ha "centro" solo nel misconoscimento immaginario dell'"io", cioè nelle formazioni ideologiche in cui si "riconosce"» (EP 47). Il "centro" è solo l'identificazione con un pieno immaginario, che nasconde un vuoto reale. C'è "presa" solo quando si occupa questo vuoto sostituendovi un pieno immaginario. Ma è comunque poco.

Nessuno spontaneismo e nemmeno, come nell'atomismo antico, semplice meccanicismo. La presa è un affare politico e filosofico, perché la filosofia è «l'archetipo della potenza, il modello di ogni potere», dato che «per affermare il suo potere di verità [fa] subire [alle pratiche] una vera trasformazione» (SPh 63), producendo un nuovo ordine e distruggendone uno vecchio. La trasformazione avvenuta è la verità della filosofia, non il contenuto delle sue affermazioni. La filosofia, dunque, «non è né un'operazione gratuita né un'attività speculativa» (SPh 76), al punto che «la lotta di classe decisiva si gioca oggi ([...] nei paesi industrializzati) nell'ideologia e, in definitiva, nella filosofia stessa» (MA 184).

### 1. Il "processo senza soggetto" e le origini dello "stato di società"

"Inizio" e "durata" sono i termini con i quali Althusser descrive i due momenti del dispositivo machiavelliano di spiegazione della nascita e poi della strutturazione di un principato nuovo e corrispondono, di fatto, ai termini sin qui utilizzati di "incontro" e "presa", "contingenza" e "ideologia".

Il confronto con Machiavelli è significativo perché Althusser ha visto nel segretario fiorentino un riferimento addirittura più importante di Marx (cfr. UTM 91) per provare a pensare una politica all'altezza del materialismo aleatorio (per l'impostazione e un primo approfondimento del rapporto contingenza-politica nell'ambito del pensiero politico moderno rinvio a Galli 1991 e 2009). Sopra si è detto che è ingenuo credere che un'ideologia si possa scalzare solo attraverso la conoscenza vera di quanto essa invece mira a nascondere nella forma del già pensato e compiuto, perché si tratta di cambiare problematica o terreno: ma non è detto che questo terreno debba essere teorico, anzi, anche quando è teorico è sempre l'effetto di una mutata presa di posizione politica, di uno spostamento dello sguardo che produce una nuova condensazione.

In questo capitolo non procederò a un'interpretazione complessiva della lettura althusseriana di Machiavelli, ma cercherò di mettere in risalto degli elementi machiavelliani (e non solo) che Althusser ha utilizzato per pensare l'ideologia da un punto di vista più strettamente politico rispetto a quanto visto nei capitoli precedenti. Mi soffermerò quindi solo su alcuni punti specifici che ruotano tutti attorno alla questione dello Stato e, in particolare, su due nodi decisivi: 1) quello dell'inizio dello Stato e della sua relazione con l'evento politico; 2) quello della durata dello Stato (che comunque non è disgiungibile da quello della sua trasformazione) o dell'ideologia, questione che consente di riportare lo sguardo sulla teoria dell'interpellazione e quindi sugli Ais<sup>78</sup>.

Prima di cominciare però, credo sia utile un affondo sul libro del 1959 che Althusser dedica a Montesquieu (in merito si vedano almeno: Marín Morales 1975; Azzaro 1979: 61-94; Markovits-Pessel in AA.VV. 1997a: 31-74; Méchoulán in AA.VV. 2009a: 65-74), perché lì possiamo trovare alcuni problemi chiave della sua riflessione specificamente teorico-politica unitamente a un inquadramento complessivo della tematica dell'ideologia in relazione allo Stato.

Il problema del "processo senza soggetto" si ritrova, secondo Althusser, all'interno del pensiero politico moderno all'altezza della questione del «passaggio tra stato di natura e stato di società (*état de société*)» (PSH 92). È questo un tema su cui Althusser non cessa di lavorare e che compare per la prima volta in forma chiara nel libro su Montesquieu. Il punto è molto delicato perché concerne la tenuta delle teorie contrattualistiche (una volta esclusa l'esistenza, che non sia ideologica, di ogni teoria del "diritto naturale") nella spiegazione della formazione dello stato moderno. Come vedremo, Althusser non è un contrattualista, anche se questo non lo posiziona né dalla parte dei tradizionalisti (o fautori dell'ordine divino, tra i quali egli colloca sia Bossuet sia Montesquieu, pur nelle diversità) né, come vuole l'opposizione classica, tra i sostenitori del "diritto naturale". Piuttosto, ma lo vedremo un po' alla volta, egli propende per

una teoria del caso e della violenza, che per ora definisco *impersonale* (preciserò meglio andando avanti il significato di questo termine): senza contratto e senza tradizione (quindi senza *personae* più o meno *fictae*), il che non vuol dire senza protagonisti. Althusser, almeno su questo punto, si schiera dalla parte di Rousseau, che rimproverava a Hobbes e a

tutti i filosofi del diritto naturale d'aver finto d'immaginare un essere che fosse solo natura, mentre in realtà essi hanno proiettato nello stato di natura le strutture stesse dello stato di società. Essi hanno finto di rappresentare come non culturale un essere che nei fatti hanno dotato di tutte le proprietà culturali necessarie per pensare lo stato di società da cui l'hanno astratto. [Ragion per cui] ciò che è stato pensato dai filosofi della natura nel passaggio dalla natura alla società sono semplicemente le condizioni di possibilità dell'esistenza della società, pensate sottoforma di non-società. Il soggetto che è pensato come l'uomo allo stato di natura è rappresentato come dotato di tutti gli attributi, in potenza o sviluppati, che appartengono effettivamente a un soggetto del mondo della società, cioè a un soggetto culturale (PSH 92-3).

In questo modo, Rousseau svela la falsa contrapposizione tra contratto e diritto naturale, mostrando come, almeno in alcuni casi, queste teorie siano le due facce di una stessa medaglia. Per questo Rousseau cercò poi di «pensare il problema del passaggio dalla natura alla società non in termini d'individuo, ma in termini di specie [ossia] pensare lo sviluppo della società come un fenomeno sociale. Cioè: pensare la precedenza permanente della cultura o della società (o del simbolico) sul suo proprio divenire culturale, pensare il fatto che la società precede sempre se stessa (*se précède toujours elle-même*)» (PSH 93). Una frase che ci riporta alla giovinezza di Althusser e al suo libro su Montesquieu, che immette direttamente all'interno della riflessione althusseriana sulla tradizione del pensiero politico moderno.

## 2. (1-3). Montesquieu: *talking about a revolution*

Questo testo è, già dal titolo, un primo punto d'arrivo. In esso l'autore raccoglie e sintetizza quanto elaborato negli anni precedenti, a partire dalla tesi di laurea del 1947 su Hegel, e contemporaneamente vi traccia le linee della sua ricerca successiva. Montesquieu si configura come l'approdo, al di là di ogni anacronismo, della trattazione del problema della storia cominciato indagando la filosofia hegeliana. Un punto d'arrivo certamente parziale che si manifesta nella consapevolezza, dovuta probabilmente alle letture marxiane che già traspaiono come riferimenti privilegiati, pur senza brillare, della necessità di affrontare il tema della storia e della conoscenza storica congiuntamente a quello della politica e della società.

Althusser mira alla possibilità di cogliere l'attiva presenza di una *struttura*, termine che proprio dal libro su Montesquieu comincia a comparire di frequente, sia essa storica, politica o sociale. Attraverso Montesquieu è la filosofia Hegel a essere interrogata sul problema in quanto filosofia della storia. Hegel è chiamato sulla scena a rispondere della capacità del pensiero idealistico di dare il proprio contributo alla costituzione di una scienza della storia.

L'aspetto che più colpisce Althusser nell'*Esprit des Lois* non è solo l'analisi politica, ma anche l'impostazione metodologica e la logica sottostante al discorso. In ogni capitolo, Althusser concentra l'attenzione su un aspetto specifico del modo di pensare di Montesquieu: nel primo, il *metodo*; nel secondo, il concetto di *legge*; nel terzo quello di storia come *totalità*; nel quarto la *struttura* sociale propria dei tre tipi di governo; nel quinto l'idea della *combinazione* tra poteri in relazione alle potenze; nel sesto quello del tasso di scientificità o di *ideologia* delle



categorie storiche utilizzate da Montesquieu che, da questo punto di vista, è una tappa precedente a Marx, perché se in quest'ultimo il positivismo comincia a essere abbandonato a favore di una nuova scienza della storia, nel primo, invece, è proprio il sorgere del positivismo il tratto saliente del suo pensiero. Secondo Comte l'originalità di Montesquieu consiste nell'aver tentato di estendere, peraltro senza riuscirci, la nozione di legge "completamente naturale", ossia *appartenente* alla natura (come avevano fatto Cartesio, Galilei, Keplero e Newton), allo studio dei fenomeni politici e sociali ossia all'«insieme totale dei soggetti sociali» (Comte 1842/1: 176).

Nel corso del 1955-56 all'Ens, Althusser aveva esposto un Montesquieu filosofo, mentre nel '59 ne evidenzia maggiormente il profilo scientifico e, soprattutto, politico, cominciando così a cogliere la necessaria complementarietà tra scienza e politica. Montesquieu è scienziato perché ha fatto una scelta di parte (nobiltà feudale): ecco ciò che Althusser vuole dimostrare contro le interpretazioni che fanno di Montesquieu «l'araldo, magari mascherato, della causa della borghesia che doveva trionfare durante la Rivoluzione» (M 114). La scelta politica di Montesquieu è il punto di vista fermo, da cui guarda per comprendere il suo tempo. Proprio per questo però, tale punto di vista è cieco, dato che, restando fuori dal campo visuale della scienza stessa che costruisce, rimane impensato.

Se le leggi per Montesquieu sono «i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose» (1748-50, I.1: 147), il loro rinvenimento in ambito sociale fa della società non un semplice «aggregato, ma una totalità organica [e] storica»<sup>79</sup> (PH 47-8). Questo aspetto colpisce Althusser, che nel frattempo aveva letto Durkheim e, forse, anche Lévi-Strauss. Di certo, Althusser vi vede la possibilità di studiare insieme, e scientificamente, storia, politica e società.

**2.1.** Comincio a ritroso, perché così è costruito il libro di Althusser dal punto di vista logico: è la scelta politica di Montesquieu (ultimo capitolo) che consente di capire la sua rivoluzione metodologica (primo capitolo) o, in altri termini, è la scelta politica, cioè l'ideologia, che fornisce il punto d'appoggio per dare avvio a uno studio scientifico della storia e della società. È, dunque, la *presa* di posizione politica che deve essere svelata in quanto radice di decisioni appartenenti ad altre sfere pratiche. La *Darstellung* althusseriana è una retorica dello svelamento progressivo: ecco perché il motore di tutto il pensiero di Montesquieu è posto alla fine e non all'inizio, per quanto questi avesse palesato il proprio orientamento nella *Préface* all'*E-sprit des Lois* (cfr. Montesquieu 1748-50: 141). L'oggetto di Montesquieu è «l'intera storia umana» (M 7) o con le parole da lui stesso usate nella *Défense* «le leggi, le consuetudini e le diverse usanze di tutti i popoli della terra [cioè] tutte le istituzioni in vigore tra gli uomini, [di cui] l'autore ricerca l'origine [e] scopre le cause fisiche e morali» (1748-50, II: 1074-5). Non c'è scienza della politica senza storia e senza scienza delle società concrete, ma, si deve dire, non c'è tutto questo senza una presa di posizione politica che, nemmeno tanto nascosta, funga da inquadramento e da impulso alla ricerca. Siamo già nella leniniana "lotta di classe nella teoria", dieci anni prima degli scritti su Lenin! Anche dal lato della conservazione c'è lotta di classe. Lo scopo di Montesquieu è mostrare che, almeno per la Francia del suo tempo, il miglior governo possibile è quello monarchico feudale. La crisi della nobiltà, di fronte all'avanzare della borghesia, ma anche della *populace*, fa temere a Montesquieu la rovina della propria classe. Come per Comte sprone fondamentale alla comprensione scientifica della società fu la Rivoluzione francese così fu la minaccia del potere della plebaglia a spingere Montesquieu verso una più

profonda comprensione della politica, della storia e del funzionamento delle istituzioni sociali.

Ciò che interessa Althusser è l'operazione complessiva compiuta da Montesquieu per sostenere la propria causa di parte, in una sorta di rimando speculare a Machiavelli. Nel capitolo sesto del libro, *Le parti pris de Montesquieu* ("la presa di partito" o anche "il partito preso": la seconda evidenza meglio il tratto ideologico della scelta; ma ciò che è importante è sottolineare il termine *presa*) Althusser dice che la prima mossa di Montesquieu fu quella di dotarsi di «categorie» per pensare la storia; ma queste categorie «rispondevano alla realtà storica?» (M 104). Rispondevano o corrispondevano? Al di là della traduzione, il problema nasce dal fatto che esse devono, da un lato, riferirsi in modo descrittivo a qualcosa di effettivamente esistente e, dall'altro, render conto della loro prestazione reattiva, della loro capacità di rapportarsi attivamente agli accadimenti. Queste categorie, dunque, corrispondono o con esse si risponde alla "realtà storica"? Sono cioè uno strumento di descrizione della "realtà storica" o una relazione attiva con essa? La risposta di Althusser tiene presente ambedue i possibili sensi della domanda e, infatti, afferma che Montesquieu per rispondere alla "realtà storica" costruisce categorie che non le corrispondono affatto.

L'operazione storica è in realtà sempre un agire politico e il suo smascheramento consiste in un movimento che va «dalle ragioni apparenti a quelle reali» (M 103): tema che torna nel "processo senza soggetto". Lungi dal voler con questo ricavare l'assioma che tutta la storia è un'operazione politica, di certo, per Althusser, essa lo è in questo caso. Ma non c'è da scandalizzarsi. Il punto importante non è la supposta mancata neutralità dello storico<sup>80</sup> quanto ciò che egli *fa* nella concretezza del suo agire intellettuale: inventa categorie che non corrispondono a nessuna "realtà storica" ma che con essa, forse proprio perché non le corrispondono, instaurano uno scambio o una lotta, perché cercano di rideterminarla. L'operazione è raffinata e non riportabile all'atto immediato di una fantasia arbitraria. Tanto che può perfino apparire contraddittoria. Come si può asserire che vengano costruite categorie che non corrispondono alla "realtà storica" senza averne di altre che invece vi corrispondono e che consentono di smascherare l'impostura? E infatti, per sciogliere il nodo storico se re, nobiltà e borghesia fossero le uniche forze sociali agenti al tempo e se, davvero, com'era convinzione nel Settecento, «la monarchia assoluta si fosse stabilita contro la nobiltà e [se] il re si fosse appoggiato ai non nobili (*roturiers*) per bilanciare la potenza dei suoi avversari feudali e ridurli in proprio potere», Althusser non esita a far ricorso alla «scienza» storica più recente e finanche contemporanea che ha respinto quell'idea di monarchia assoluta, mostrando che la lotta non era tra il re e i nobili, ma tra questi e la borghesia (popolo), dando però due versioni diverse della vicenda: una prima, sostenuta anche da Marx, è che la monarchia assoluta nasce come mediazione tra due classi in lotta, incapaci di porre fine alla disputa con la vittoria di una sull'altra; il difetto di questa lettura è che si riferisce a una borghesia, quella industriale, che non esisteva ancora ai tempi di Montesquieu. La seconda, invece, quella autenticamente scientifica, secondo Althusser, si basa sugli studi di Porchnev (cfr. 1972), che dimostrano come il vero problema non fossero gli attriti tra monarchia, nobiltà e borghesia mercantile, ma quelli tra «il regime feudale [e] le masse sottoposte al suo sfruttamento» (cfr. M 104-12).

Montesquieu allora, con le sue categorie, nasconde la "realtà storica" a fini politici: simulando il fatto che la monarchia assoluta fosse nata contro i nobili, egli auspicava un ritorno o un consolidamento dell'alleanza tra re, nobili e borghesia mercantile (ben integrata nel si-

stema) in nome della comune paura della *populace*, il cui dominio sarebbe equivalso al dispotismo (cfr. M 89-90). Althusser, sostenendo che Montesquieu mentiva, cerca di dimostrare che il discorso del signore di La Brède intendeva tener fuori la plebaglia dalla politica esprimendo così una posizione precisa, benché anacronistica: quella della conservazione feudale.

Questo è il noto dispositivo ideologico descritto da Marx e Engels nell'*Ideologia tedesca*: la produzione cosciente di falsa conoscenza a fini di dominio. Ma, al di là del fatto che, questo si presenti come il capitolo di una sorta di *Ideologia francese*, a cui Althusser dedica un paio di scritti (cfr. E/1 247-68), nei quali intende evidenziare la «pietosa storia della filosofia francese» (cfr. PM 16), che si rifletteva anche all'interno del marxismo e del Pcf (cfr. AL), con riferimento soprattutto a Sartre (cfr. Aron 1967-68; Poster 1975; Therborn 1976: 52-6; Springer 1985; Rademacher 2002) e, al di là del fatto che il termine ideologia non sia in evidenza, mi pare chiara l'attinenza di questo discorso con le ricerche a esso successive sul tema dell'ideologia, anche se non compare ancora il riferimento decisivo all'inconscio.

Ciò che conduce Montesquieu al discorso sulla cosiddetta separazione dei poteri (cap. V) è "la presa di partito" o il "partito preso". "Cosiddetta" perché, appoggiandosi alle tesi di Eisenmann, Althusser sostiene che Montesquieu non è affatto favorevole al modello della separazione dei poteri di stampo inglese, quanto piuttosto a una «combinazione, fusione e collegamento dei poteri» (M 96). Ogni potere fa riferimento a tre «potenze» (istanze, livelli, forze, piani), re, nobili e popolo (borghesia mercantile): "potere" indica l'articolazione, interna al governo, delle sue funzioni (legislativo, esecutivo, giudiziario), mentre "potenza" indica la forza sociale coinvolta nella distribuzione, nell'esercizio e nella rappresentazione delle istituzioni che governano. Come si vede, la *populace* non compare. Il «governo moderato» (M 97), a cui punta Montesquieu è un governo la cui moderazione è garantita dalla distribuzione dei poteri o del potere nel suo complesso (ovviamente un potere non sovrano)<sup>81</sup> a ben precise forze politiche e sociali a esclusione di altre. *Cui prodest?* Alla nobiltà (c.v.d., cfr. M 99-101).

L'affermazione «ci sono tre governi...» è, dunque, funzionale alla proposta di una loro equilibrata distribuzione e combinazione e al riconoscimento di tre sole classi. I tre tipi di governo (da non confondere con i "poteri") sono: la repubblica, la monarchia e il dispotismo, e ciascuno di essi va concepito come «totalità» (cfr. M 59).

La repubblica appartiene al passato e, se democratica, è possibile solo sulla base di un «angelismo politico» (M 60 praticamente irrealizzabile, perché richiederebbe un'abnegazione tale che nessun essere umano ne è capace. L'unica repubblica possibile, comunque passata, è quella basata sulla rappresentanza del popolo da parte dei «notabili» (M 62), che sono i veri governanti e, dunque, la repubblica è possibile solo se assume forma elitaria, pur non essendo un'aristocrazia, che «è un misto instabile di democrazia e monarchia [...] fondato [...] sulla divisione del popolo» (cfr. M 60, 62).

Prima di occuparci della monarchia vediamo il caso del dispotismo: «governo-limite e [...] limite del governo» (M 77), pericolosissimo perché «non possiede alcuna struttura» (M 78) e, più specificamente, alcuna «struttura sociale» (M 80-1), non ha leggi, ma passioni e, su tutte, una sola: la paura. È il governo dell'uguaglianza assoluta e della fine della politica: è «il regime delle rivoluzioni popolari» (M 89), perché azzera gli ordini (*scilicet* nobiltà). Non resta, dunque, che la monarchia feudale (ché quella assoluta è assimilata al dispotismo), il presente, così come la repubblica era il passato e il dispotismo il temibile futuro. Questa monarchia si regge

sul reciproco temperamento dei poteri dovuto all'alleanza tra re e ordini (nobiltà e clero) e, dunque, è il regime migliore possibile, almeno in base al partito preso da Montesquieu.

Scatta a questo punto il genio del nobile francese, ben consapevole che detta in questi termini la sua posizione ha una capacità persuasiva piuttosto bassa, perché può essere condivisa solo da coloro che hanno già fatto la stessa scelta politica. Per irrobustire la perorazione bisogna darne una *dimostrazione* inconfutabile, scientifica. Ma una scienza capace di far questo ancora non esiste e, dunque, Montesquieu decide di inventarla. Saltiamo allora al capitolo I del libro di Althusser che comincia a esporne l'invenzione, scandendola in tre tappe principali: la rivoluzione metodologica, il nuovo concetto di legge, la scienza della storia.

La considerazione che Althusser ha di Montesquieu, quale «fondatore della scienza politica» (M 5) non è nuova: l'avevano già sostenuta Comte e Durkheim, anche se parlavano di «scienza sociale» (cfr. Comte 1842/1: 174; Durkheim 1892: 4-5 e n. 1: il testo latino suona «politicae scientiae», nella traduzione del '37 citata da Althusser «science politique»; Cotta 1953: 7, parla di «scienza empirica della società»). In effetti, Montesquieu usa spesso la parola "società", anche se in un senso che non è quello moderno, perché indica: a) genericamente, un gruppo umano, formatosi per indole naturale (cfr. Montesquieu 1748-50, XXIV.11: 786 e *Défense*, II: 1090), dotato di leggi e, dunque, di un rapporto tra governanti e governati (cfr., ad es., I.1: 149 o X.3: 293); b) un "corpo politico" (un cetto), tanto che uno Stato viene definito «società di società» (cfr. IX.1: 283) o le città (cfr. XXII.22: 742); c) un qualche gruppo specifico (es. le donne: cfr. XIX.3: 468; o gli uomini: cfr. XXX.19: 975, dove «société des hommes» è tradotto solo con "società"; XXX.20: 980; o ancora i cristiani: *Défense*, II: 1078). Inoltre, il riferimento «al numero infinito di cose contenute in questo libro», tanto che «ogni nazione troverà le ragioni dei suoi principi», e a «tutta la costituzione di uno Stato» (cfr. *Préf.*: 141-2), suggerisce che lo sforzo davvero titanico di Montesquieu è quello di provare a illuminare *ogni aspetto* che concorre a formare e dar vita a una società, per quanto intesa in senso lato.

Montesquieu «si dà come oggetto l'intera storia di tutti gli uomini che sono vissuti» (M 7), quella delle loro leggi, costumi, usi e istituzioni; prima di lui, Bossuet aveva posto tutto sotto l'ala onnivagante e rassicurante della Bibbia, mentre

Hobbes, Spinoza e Grozio propongono un'idea di scienza piuttosto che farla. Essi non riflettono sulla totalità dei fatti concreti, ma o su qualcuno [...] o sulla società in generale [...]. Non fanno una teoria della storia reale, fanno una teoria dell'essenza della società. Non spiegano una società particolare né un periodo storico concreto né, a maggior ragione, il tutto formato dalle società e dalla storia. Analizzano l'essenza della società e ne offrono un modello ideale e astratto».

Montesquieu ha in comune con costoro un «progetto: costruire la scienza politica. Ma non lo stesso oggetto, proponendosi di fare la scienza, non della società in generale, ma di tutte le società concrete della storia» (M 8-9): una scienza universale, ma non provvidenziale (come in Bossuet), di "tutte le società concrete"; inoltre, né la scienza di una sola società concreta (ad es. quella del popolo ebraico tracciata da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*) né quella della società in generale (come fa Hobbes nel *De Cive* e nel *Leviathan* o ancora Spinoza nel *Tractatus politicus*) che è astratta e non concreta (cfr. M 8-9).

Abbiamo, dunque, tre caratteristiche fondamentali della scienza che Montesquieu vuol costruire: universale, concreta e storica. Affinché sia tale, egli per primo applica «lo spirito del-

la fisica nuova: partire non dalle essenze ma dai fatti e dai fatti ricavare le leggi», come fece Newton di contro al filosofo (in senso spregiativo: idealista) Cartesio che, invece, cercava ancora «nelle essenze o nature semplici la verità a priori di tutti i fatti fisici possibili» (M 9). Se Bossuet è un teologo, Hobbes e Spinoza sono filosofi e non scienziati, perché cercano essenze e, dunque, si votano o all'astrazione storica o alla storia particolare. Montesquieu, invece, è il primo scienziato moderno della "storia reale", cioè di "tutte le società concrete": non filosofo della storia, dunque, come compariva ancora nel corso del 1955-56. Quando la filosofia è ricerca delle essenze è, anche se Althusser non lo dice, ideologia; la contrapposizione tra filosofia, ideologia e scienza è segnata. Ma prima di passare a vedere in cosa consista la «rivoluzione nel metodo» (M 5) di Montesquieu, un'ultima osservazione.

Secondo Althusser o si parla di scienza storica di tutte le società concrete oppure si rischia l'astrazione, ma, una volta accettato questo non si può non notare: a) che questa scienza non è neutrale, ma strumento d'azione politica (come Montesquieu stesso vuole e dimostra); b) che questa scienza coincide o dovrebbe coincidere con la politica, perché dovrebbe essere in grado di far diventare la politica stessa una scienza; c) che la politica è parte integrante di questa scienza, perché la politica è parte integrante della storia reale di tutte le società concrete.

Siamo già di fronte a una modalità di ragionamento tipica di Althusser, che la ricava dalle scienze del suo tempo e, in modo particolare, da Bachelard: non ci sono mai un Soggetto e un Oggetto della conoscenza, ma una dinamica di definizione reciproca tra ambiti diversi (qui: scienza, storia, società concrete) che poggia su processi spiraliformi e discontinui o, per quanto sia paradossale dirlo, di *feedback*-aperto o di "sistema aperto" (cfr. Collins 1988: 67). I termini o i campi si definiscono reciprocamente e continuamente l'uno con l'altro, man mano che si acquisiscono informazioni ritenute (anche solo momentaneamente) vere in uno di essi e che riverberano immediatamente sull'assetto epistemologico e problematico degli altri e così via per ciascuno nei confronti di ciascun altro. Di qui l'impressione che il pensiero di Althusser sia sfuggente, continuo rinvio ad altro, inconcludente o, forse più precisamente, attraversato da grandi aree indeterminate perché contingenti. In realtà, concependo il processo scientifico come sempre aperto, ma discontinuo (fatto cioè di scarti, rotture, salti e tagli), egli è in grado di teorizzare che esso è capace di produrre, di tanto in tanto, conoscenze *vere*. In sintesi: è necessario costruire una teoria della storia reale per avere una teoria di tutte le società concrete e una teoria della politica, ma è altrettanto indispensabile costruire una teoria della politica per avere quelle delle altre due e così via.

Il libro su Montesquieu è un elenco di problemi, usato poi da Althusser come traccia per progettare la ricerca di tutta la sua vita. Non voglio dire che nel libro su Montesquieu ci sia già tutto Althusser, mancano in realtà ancora molte componenti significative, ma i termini e i problemi chiave sono in buona parte presenti e sufficientemente delineati.

**2.2.** Vengo adesso alla rivoluzione di Montesquieu. Ho già detto che, secondo Althusser, l'innovazione di Montesquieu consiste nell'adottare il metodo scientifico newtoniano applicandolo allo studio della storia, della società e della politica. Di qui alcune caratteristiche: A) la necessità di un metodo, che comporta: a.i) la definizione di un oggetto di ricerca; a.ii) la ricerca di una causalità immanente; a.iii) la distinzione di "ordini" ciascuno avente le proprie leggi; a.iv) il rifiuto delle dottrine del diritto naturale e del contratto sociale; B) l'importanza

del concetto di legge, che comporta: b.i) la differenza tra legge-comando e legge-rapporto; b.ii) che le leggi siano più spesso inconscie che consce. Ma andiamo con ordine.

A) Abbiamo visto che ciò che distingue innanzitutto Montesquieu dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei è (a.i) l'oggetto proprio della sua ricerca. Bisogna però aggiungere, se prendiamo per buono il riferimento a Newton, che il fatto stesso che vi sia un oggetto è degno di nota, visto che «una disciplina merita il nome di scienza solo se ha un oggetto determinato da esplorare» (Durkheim 1892: 7). Ciò che conta, non esistendo gli "oggetti" in quanto tali, è il processo di oggettivazione con il quale li si produce. È questa la non-corrispondenza alla realtà delle categorie usate/inventate da Montesquieu di cui ho parlato prima, anche se Althusser sembra qui far retroagire una concezione prettamente novecentesca della scienza che non si adatta pienamente a quella del Settecento. In ogni caso, Althusser prende Montesquieu come esempio del modo di procedere della scienza moderna, perché ciò che gli interessa evidenziare è il processo di costruzione e interazione delle categorie politiche. Come già detto la scienza della storia, in senso marxiano, non è la descrizione dei fatti (o non è solo, né principalmente, quello), ma la produzione di qualcosa che prima non c'era o l'esposizione di qualcosa che prima non era ben visibile, anche se magari esisteva in modo latente, nascosto, rimosso, emarginato<sup>82</sup>. Non perché Montesquieu sia l'antesignano di Marx – anche se ci sono somiglianze metodologiche – ma perché la storia, concepita marxianamente, esige che non si vada a cercare, anche nelle opere altrui, l'apporto descrittivo, per quanto fondamentale, ma quello produttivo, ossia esige che si legga l'apporto descrittivo come parte del dispositivo produttivo.

L'oggetto di Montesquieu, per quanto vasto, è determinato, finito. Tale oggettivazione è il prodotto di un metodo che non parte «da essenze ma da fatti e da questi fatti ricava le loro leggi»: un metodo cioè che non vuole «cogliere essenze, ma scoprire leggi» (M 9). La ricerca delle essenze è propria del razionalismo cartesiano, il cui dubbio metodico «ricusava tutti i fatti, compreso il fatto del [proprio] passato [e sostituiva], al posto di questo, l'accesso al mondo delle essenze» ossia all'idea che ogni cosa abbia la propria immutabile verità, che «non ha passato: l'innatezza (*innéité*)» (PH 33-4). La polemica contro il razionalismo (cartesiano) è costante in Althusser proprio in ragione dell'espunzione della storia. I fatti reintroducono o dovrebbero reintrodurre una dimensione storica al cuore stesso della verità (o delle verità), anche se il pericolo è sempre che surrettiziamente insinuino invece una certa dose, comunque letale, di empirismo. Sembrerebbe, dunque, che solo la non rimozione della dimensione storica del reale consenta di costruire una scienza della società e della politica, impresa impossibile senza una scienza della storia e, dunque, senza una scienza della storia della società e della politica.

Curiosamente però, a fronte di una definizione, per quanto forse un po' riduttiva, di "essenza", non troviamo una definizione di "fatto", ma di "legge". Qui Althusser sembra utilizzare, anche se come spesso fa non cita nessuno, la riflessione degli storici sulla nozione di fatto (cfr. Carr 1961: 11-35 e Castelli Gattinara 2006: 51-92) che gli consente di non attribuire a Montesquieu alcuna forma di empirismo ingenuo. Certo, la problematizzazione del concetto di "fatto" non appartiene all'epoca di Newton e di Montesquieu, anche se una più attenta considerazione delle procedure metodologiche newtoniane, ma già galileiane (il rinvio è ancora agli studi Koyré), suggerisce ad Althusser la consapevolezza che anche allora l'empirismo non era poi così ingenuo come alcuni suoi cascami successivi o come il cosiddetto empirismo volgare criticato da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*. I "fatti", dunque, per nulla evidenti sono,

se mi si passa il gioco di parole, proprio *fatti*. Lo stesso Montesquieu peraltro, che Althusser cita, dichiara: «dapprima ho esaminato (*j'ai examiné*) gli uomini e ho ritenuto (*j'ai cru*) che in un'infinita varietà di leggi e di costumi essi non fossero guidati unicamente dalle loro fantasie»: egli dunque ha prima "esaminato" e poi "ritenuto", ha prima osservato (anche se non sempre direttamente) e poi ha ipotizzato; infatti, dice di seguito: «ho *posto* dei principi e ho visto i casi particolari adattarvisi quasi spontaneamente» (cfr. Montesquieu 1748-50: 141, cors. mio). "Examiner" non vuol dar certo l'idea di neutralità: Montesquieu è ben cosciente di aver prodotto "gli uomini" tramite l'esame dei loro comportamenti, costumi, leggi e così via. Qui Althusser sorvola sull'aspetto produttivo, su cui invece si sofferma a lungo negli anni successivi, forse dandolo per scontato, ma rischiando di dare l'impressione che Montesquieu ritenesse il suo metodo oggettivo perché neutrale e non perché produttore di oggettivazione. Comunque, tenendo presente che tutto parte da un'opzione politica di presa di partito, l'oggettivazione come processo di produzione non può che risaltare. Ed è proprio questa operazione che rende (o dovrebbe rendere) possibile la scienza, anche se non basta.

È necessario infatti un secondo accorgimento ipotetico (a.ii): «la necessità che governa la storia [...] deve smettere di prendere a prestito la propria ragione da un qualche ordine che trascenda la storia» (M 10). Questo deriva dal rifiuto dell'idea scettica che il comportamento umano sia irrazionale e, dunque, incomprensibile se non ricorrendo a un principio o a una ragione extra-umana che gli imponga un finalismo: nel corso del 1955-56, Althusser aveva ben messo in evidenza, esaminando molti autori settecenteschi, questa tentazione, di cui aveva evidenziato le contraddizioni (cfr. PH 50-107). Ne segue, il rifiuto sia della teologia sia della morale (cfr. M 9-10). Due cose meritano di essere sottolineate: 1) la ricerca della "necessità" ossia di leggi necessarie, aspettativa tipica dell'epoca di Newton, ma anche di quella di Althusser, per quanto le leggi possano essere necessarie e probabilistiche assieme; 2) se la scienza si basa su fatti questi devono per forza essere immanenti, anche se poi possono avere un significato religioso o morale: i «piani (*ordres*)»<sup>83</sup> non vanno confusi (cfr. M 11); d'altra parte chi volesse, tramite principi morali non umani, «fare dell'uomo ciò che non è» ammetterebbe perciò stesso «che le leggi che lo governano non sono morali» (M 12).

Si tratta, dunque – terzo presupposto metodologico (a.iii) – di «tenere distinti i piani (*distinguer les ordres distincts*)», dato che gli "ordini" o forse si potrebbe anche dire gli ordinamenti o i regimi o gli ambiti ordinati sono già distinti (li troviamo già distinti) e, dunque, bisogna tener ferma una distinzione che esiste già e indipendentemente da noi: considerazione di cui non sfugge certo l'intento di naturalizzare gli ordini sociali, naturali o politici che siano. Althusser sembra capirlo, anche se non lo stigmatizza, e prosegue così: «avendo ogni ordine le sue leggi...», si tratta di attenersi a quelle dell'ordine che si vuol studiare. Ogni scienza si fonda «sul proprio oggetto» e quindi sulla propria «autonomia» (cfr. M 12) rispetto agli oggetti di altri ordini: così l'oggetto dell'ordine umano è autonomo da quello divino, come quello della politica o della storia è autonomo da quello di altri "ordini" in cui si può distinguere (o trovare già distinto) l'ordine umano. Mi pare che la suggestione che questo termine "*ordre*" porti Althusser a intenderlo, anche se non in modo del tutto esplicito e chiaro, come sinonimo di struttura (termine utilizzato più volte nel prosieguo del testo).

L'incertezza è spiegabile, forse, col riferimento alla necessità. Gli "ordini" sono strutture-già-date (che siano prodotti naturali o artificiali non importa): gli uomini o la politica ci so-

no già, come ci sono già i ceti (gli ordini dello Stato, che Montesquieu chiama "classi": ad es., cfr. 1748-50: 157). Se la scienza, per Montesquieu, ha lo scopo di individuare leggi necessarie queste non possono che riferirsi a oggetti reali, cioè costruiti ma corrispondenti a qualcosa che c'è già. Il riferimento alla necessità di tenere distinti gli "ordini" è dunque, in Montesquieu, il dovere di non alterare un ordine naturale (anche in ambito politico: si veda il riferimento alla sua opzione per la monarchia feudale che, come si sa, non esiste senza ceti), mentre in Althusser gioca la suggestione che gli fa vedere negli "ordini" l'anticipazione, magari prematura e ingenua, delle strutture e consolida in lui l'idea che la scienza sia possibile solo in riferimento a ambiti definiti aventi ciascuno la propria legge. Dell'ordine umano, allora, fanno parte, ad es., anche la religione e la morale, certo, e proprio per questo esse non andranno rimosse o espunte dalla scienza, ma studiate formulando una «teoria sociologica delle credenze religiose e morali» (M 13), che Montesquieu, pur lasciando intravedere la necessità di questo passo, non compie mai fino in fondo. Così però Althusser si libera la strada. Con mossa machiavellica, egli comprende bene che, se così stanno le cose, allora o religione e morale fanno parte dell'ordine umano e vanno studiate in esso oppure lo trascendono e, dunque, non possono essere studiate (cfr. M 13-4), anche se non per questo non esistono. Ne segue che gli "ordini" sono per forza tutti umani, almeno quelli oggetto possibile di scienza e, dunque, tutti sottoposti alla forza produttiva degli esseri umani. È così che gli "ordini" diventano (vengono trasformati in) strutture, perdendo l'aura ideologica del già-dato e acquisendo il prometeico aspetto del prodotto. Conclusione: «i due principi preliminari a ogni scienza politica: che non bisogna giudicare la storia con criteri religiosi o morali, che bisogna, al contrario, classificare religione e morale all'interno dei fatti umani e sottoporli alla stessa scienza» non sono sufficienti a distinguere Montesquieu da Hobbes e Spinoza (cfr. M 15).

Ecco allora il quarto aspetto (a.iv), più conseguenza che presupposto di quanto detto sin qui. Ciò che caratterizza Montesquieu è che «si oppone su un punto decisivo alle teorie del diritto naturale». Richiamandosi agli studi di Vaughan (cfr. M 119), Althusser accetta che «tutti i teorici politici del XVII e del XVIII secolo, tranne Vico e Montesquieu, siano teorici del contratto sociale» e quindi strettamente legati alla posizione del diritto naturale. Diritto naturale e contratto sociale non sono alternativi. Ciò che infatti «accomuna i filosofi del diritto naturale è che pongono lo stesso problema – qual è l'origine della società? – e che lo risolvono con gli stessi strumenti: lo stato di natura e il contratto sociale». Se oggi, dice Althusser, è bizzarro porsi «un simile problema di origine», acquisito che la stessa esistenza fisica degli uomini «presuppone sempre un minimo di esistenza sociale», per cui l'idea stessa di uno «stato nullo (*état nul*) di società» (M 15) è al fondo ridicola, questo è il problema dell'epoca di Montesquieu e nasconde una «logica profonda», che non va schernita, perché mostra qualcosa di molto importante per capire le teorie dello Stato e della società, e quindi le teorie della storia.

La tesi di Althusser è questa: lo stato di natura è un «niente di società», dove non ci sono né strumenti né legami, ma per pensare questo "niente" i filosofi (al di là dei modi diversi con cui lo fanno) sono costretti a pensare «le ragioni che avranno per uscirne», cioè lo «stato sociale a venire e l'ideale delle relazioni umane». Lo stato di natura, dunque, è un niente estremamente utile, perché «contiene e prefigura l'ideale di una società da creare. È il fine della storia inscritto nell'origine» (M 16). Pensare l'originario, l'assenza di società, dunque, significa sempre pensare un niente (cioè, visto che il niente è niente, e in quanto tale non è oggettivabi-



le, significa non pensare niente) e, dunque, se si pensa qualcosa, questo qualcosa è altro: l'ideale, ciò che si vorrebbe ci fosse al posto del niente. L'originario è il luogo vuoto in cui si attua la proiezione dell'ideale, e che solo in apparenza riguarda il passato, mentre in realtà concerne il futuro: il costruttivismo moderno ha bisogno di questo vuoto iniziale. Il contratto sociale, in questo panorama, «assicura il passaggio dal niente di società alla società esistente» (M 16), fungendo tra stratagemma per la realizzazione dell'ideale stesso. Non bisogna però, dice Althusser, limitarsi a vedere in esso un «artificio giuridico», ma comprenderne la portata rivoluzionaria, perché «dire che la società degli uomini nasce da un contratto significa, in effetti, dichiarare propriamente umana e artificiale l'origine di ogni istituzione sociale; significa affermare che la società non è l'effetto né di un'istituzione divina né di un ordine naturale». E questo vuol dire opporsi sia ai «teorici dell'origine divina di ogni società» sia ai «partigiani del carattere naturale (e non artificiale) della società [cioè a] coloro che pensano i rapporti umani disegnati in anticipo in una natura che è solo la proiezione dell'ordine sociale esistente, in una natura in cui gli uomini sono iscritti in anticipo dentro *ordini e stati*» (M 17): ai Bossuet da un lato e ai Montesquieu dall'altro, comunque fautori, seppur in modo diverso, dell'ordine feudale. Alla convinzione dell'ineguaglianza naturale degli uomini e della naturalità degli ceti, le teorie del contratto sociale sostituiscono l'idea dell'uguaglianza tra i contraenti e la convenzionalità dell'organizzazione sociale: svelano la mistificazione insita nell'idea di natura o in quella della naturalità dei rapporti umani, generando occasioni per criticare e rifiutare le istituzioni antiche e tradizionali, e per produrne di (sempre) nuove. La «dottrina del contratto sociale» si rivela così «una teoria d'ispirazione borghese» (cfr. M 17-8).

L'evidente schema marxista sotteso a quest'interpretazione rende conto anche della presa di posizione teorica e politica di Althusser che se, da un lato, riconosce la grandezza di Montesquieu, il quale pur difendendo una posizione anacronistica (cfr. M 115) produce il primo abbozzo di una scienza nuova, e dall'altro dà atto ai filosofi del contratto sociale dell'intento rivoluzionario delle loro teorie, non per questo si schiera con gli uni o con gli altri. È palese, infatti, sia la distanza dalla nostalgia di Montesquieu sia quella dai rivoluzionari per conto della borghesia. Se di questi ultimi non si capisce come abbiano potuto «immaginare che l'istituzione di una società sia l'effetto di una convenzione generale, come se ogni convenzione non presupponesse già una società costituita» (M 16; per le aporie in cui incorre in questo senso la posizione hobbesiana, mi permetto di rinviare a Raimondi 2005a), della riflessione del primo, Althusser sottolinea che l'assenza di «qualsiasi contratto sociale» è causata dall'adesione al *fatto* che gli uomini «nascono tutti legati gli uni agli altri; un figlio è nato vicino a suo padre e ci resta: ecco la società e la causa della società». A parte la rimozione della madre, tipico di una società patriarcale, ciò che colpisce Althusser è che allora «la società precede sempre se stessa (*se précède toujours elle-même*)» (M 20): rispunta l'aristotelismo della precedenza dell'atto sulla potenza, una delle tante facce dell'idealismo.

Le implicazioni, a questo punto, sono tre e riguardano sia Montesquieu nei confronti dei teorici del contratto sociale sia Althusser nei confronti di Montesquieu, ma anche Althusser stesso. La prima: Montesquieu, «rifiutando la teoria del diritto naturale e del contratto, [ne] rifiuta al contempo [...] l'idealismo» (M 20-1), dove "idealismo", secondo la lezione di Cassirer, significa ricerca e riconoscimento di astrazioni, cioè di «essenze ideali», tipica di un'impostazione cartesiana che si disinteressa dei fatti: Hobbes, Spinoza e Rousseau «si interessavano solo

al *diritto*, cioè a ciò che *deve essere*» (cfr. M 18-9). Montesquieu invece «conosce solo fatti», perché non giudica in base a «pregiudizi» cioè in base all'idea che «la religione e la morale possano giudicare la storia» e che «l'astrazione di un ideale politico [possa] tenere il luogo della storia» (M 21). Ma la natura sarebbe un fatto? Non è idealismo questo?

Questo introduce alla seconda implicazione. Ho detto poco sopra che Althusser riteneva inutile porsi il problema dell'origine della società, dato che "la stessa esistenza fisica degli uomini presuppone sempre un minimo di esistenza sociale": che differenza c'è tra questa affermazione e quella di Montesquieu che "la società precede sempre se stessa"? La differenza non è chiara e non è, almeno qui, nemmeno messa a tema, dato che quel "minimo di esistenza sociale" rilevato da Althusser dovrebbe, al contempo, non declinarsi in riferimento all'aristotelismo implicito nella posizione di Montesquieu, ma senza ricadere nel problema dell'origine della società e, quindi, dovrebbe sostenere sia l'esistenza naturale della società ma senza finalismo sia la sua non naturalità ma senza contrattualismo. La società cioè dovrebbe essere pensata contemporaneamente come già esistente ma senza artificio e come storica ma senza necessità.

Provo ad abbozzare la questione. Ciò che accomuna la posizione di Althusser e quella di Montesquieu è il loro interesse per i *fatti*, mentre li differenzia radicalmente il rapporto con la teleologia: rifiutata in un caso, accettata nell'altro. Se Montesquieu concepisce le leggi in modo teleologico, Althusser già nel corso del 1955-56 all'Ens aveva respinto ogni filosofia della storia basata su questa concezione delle leggi. La società che c'è sempre già appena ci sono anche gli uomini è, per Montesquieu, una necessità, non un dover-essere (progetto da realizzare, come nei contrattualisti), ma un esserci per sviluppo naturale di cause naturali: manifestazione della natura e dei suoi principi; per Althusser, invece, è il frutto di un incontro e di una presa che avrebbero anche potuto non verificarsi. Per Althusser c'è società non appena c'è relazione stabile, *duratura*, tra esseri umani, ma che questa relazione ci sia non è necessario; per Montesquieu invece l'uomo è un animale naturalmente sociale.

È su questa base che Althusser recupera, almeno parzialmente, Rousseau nonostante il suo idealismo (per quanto avverso a quello hobbesiano). Detto altrimenti: se per Montesquieu l'esistenza della società è necessaria, per Althusser è contingente, anche se poi questa contingenza è espressione di una necessità (quella della presa di determinate contingenze). Certo è che quando gli uomini si incontrano e 'si prendono' (vivono assieme), lì c'è una qualche forma di società, anche se ciò non si configura come un ritorno all'aristotelismo. Gli uomini non sono "animali sociali" perché, mossi da un qualche loro specifico *telos*, non possono fare a meno di costruire società, ma sono "animali sociali" solo nel momento in cui incontrandosi e decidendo (cosa che potrebbero anche non fare) o essendo costretti da qualcosa o da qualcuno (causa o insieme di cause che potrebbe anche non sopraggiungere) a stare assieme non possono fare a meno di costruire società. Ma forse questa è già la posizione matura di Althusser, qui non ancora presente. In ogni caso, se quanto detto suggerisce che la naturalità della società può essere pensata senza ricadere nel finalismo di stampo aristotelico sembra invece inevitabile ricadere nel problema del contratto. Gli uomini decidono o sono costretti a vivere assieme? Se decidono, allora l'ipotesi del contratto ridiventa plausibile, se invece sono costretti allora no: ma cosa li può costringere? Cosa può produrre la loro eventuale *presa* reciproca indipendentemente dalla loro volontà?

Comincia qui l'altra faccia della ricerca althusseriana: quella sul problema delle strut-

ture costrittive impersonali (ché altrimenti si ricadrebbe nel provvidenzialismo o nel necessitarismo naturalistico), siano l'inconscio o il modo di produzione. La storia è mossa da forze impersonali (l'inconscio o le macchine, ma anche le ideologie o la lotta di classe) che noi produciamo solo in parte, ma non controlliamo, se non parzialmente, e dalle quali invece siamo controllati. Questo fa sì che la società possa essere concepita come storica ma non artificiale, nel senso di prodotto di un artificio giuridico, totalmente volontaristico, quale il contratto, perché essa esiste ma non in modo intenzionale. Quindi: se gli uomini si incontrano e se sono costretti a stare assieme (necessità della contingenza), allora essi sviluppano immediatamente (natura) forme di organizzazione comuni che chiamiamo genericamente società. L'esistenza anche solo fisica degli esseri umani, cioè l'esistere della specie, presuppone perciò la *possibilità* di esistenza di una società, ma questa a sua volta presuppone l'esistenza di un incontro e di una forza (o causa) che costringa gli uomini a unirsi (presa). Solo così si può concepire, per quanto in termini ancora generici, la naturalità e allo stesso tempo la storicità della società evitando la sua artificialità contrattualistica e la sua finalistica necessità. È stato fatto notare, correttamente a mio giudizio, che Machiavelli (in analogia con Marx) diventa importate per Althusser anche perché non è il sostenitore di teorie contrattualistiche o di diritto naturale, ma il freddo rilevatore (e rivelatore) del ruolo fondamentale della forza, della violenza e dell'astuzia per spiegare le dinamiche di "presa" (cfr. Terray in AA.VV. 1993b: 139, 141-2; Bianchi 2001: 5).

Veniamo così alla terza implicazione, che riguarda solo Althusser in quanto storico della filosofia. Credo non sfugga il rapporto stretto, ma poi assai poco articolato, che egli stabilisce tra diritto naturale e contratto sociale, tanto che rifiutando quest'ultimo Montesquieu «rompe senza riguardi con i teorici del diritto naturale» (M 21). Ma cosa intende Althusser con "diritto naturale"? L'unico accenno al Diritto presente in questo libro è al "dover essere": e come può questo essere "naturale" dal momento che è "astratto" e "idealistico"? Il legame tra giusnaturalismo e contrattualismo è proprio così necessario?

La risposta di Althusser è che i giusnaturalisti erano in realtà dei sostenitori della concezione prescientifica della legge (comando), perché ne «avevano conservato la struttura teleologica [e] il suo carattere ideale. [...] *Per loro la legge naturale era un dovere perché era una necessità*» (M 25, cors. mio). Se c'è finalismo, in Montesquieu come nei giusnaturalisti, nel primo però c'è almeno un'idea scientifica di legge, mentre i secondi ne hanno solo un'idea astratta, ideale. In altri termini, Montesquieu consente di pensare al finalismo come una legge che si può comprendere umanamente (contrariamente a Bossuet). Per i contrattualisti, invece, la legge di natura, che vige nello stato di natura, è al contempo necessaria, in quanto legge di ragione, e ideale sia nel senso della sua astratta razionalità sia in quello del suo dover essere. È questa doppia identità che ne fa un diritto (dover essere), col risultato di congiungere indissolubilmente le teorie del contratto a quelle giusnaturalistiche, ponendo entrambe sotto l'egida di un *telos* astratto.

B) Ribadito che il reazionario Montesquieu fu rivoluzionario nel metodo, rifiutando «di sottomettere la materia dei fatti politici a dei principi religiosi e morali [e] di sottometterla ai concetti astratti della teoria del diritto naturale» (M 22), resta da chiarire il concetto di legge, che è un'ulteriore innovazione rivoluzionaria, perché non significa più comando, ma rapporto (b.i): «le leggi [...] sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose» (Montesquieu 1748-50: 147) ossia «relazioni costanti tra variabili fenomeniche» (M 23). Tutti gli esseri, perfino

no Dio, hanno le loro leggi e queste leggi sono ricavabili da loro stessi perché sono le costanti che regolano i loro rapporti con gli altri esseri o quelli tra le parti (organi) che li compongono. Montesquieu applica a ogni cosa la «categoria newtoniana della legge», la quale «presuppone che sia possibile ricavare dalle stesse istituzioni umane ciò che consente di pensare la loro diversità in un'unità e il loro cambiamento in una costante: la legge della loro diversificazione, la legge del loro divenire. [...] Questa legge [sarà] ricavata dai fatti stessi, senza idee preconcepite, attraverso la ricerca e la comparazione, per tentativi. Al momento della sua scoperta sarà solo un'ipotesi e diventerà principio solo dopo esser stata verificata da tutti i più diversi fenomeni».

Ciò significa, per Althusser, che «a parte l'esperimento diretto, si tratta del ciclo di una scienza empirica alla ricerca della legge del proprio oggetto» (M 26). La conoscenza è immanente e non abbisogna né di principi religiosi o morali (trascendenti) né di finalità ideali, perché si articola in un ciclo di osservazioni, ipotesi, verifiche e formulazioni di leggi che possono portare, come aveva insegnato Galilei, o alla traduzione in linguaggio formale del fenomeno o alla necessità di ricominciare il processo. Se, dunque, la conoscenza non abbisogna di dispositivi finalistici sono proprio questi che vanno compresi quali prodotti umani, tenendo presente che l'eventuale modo in cui li si conosce non deve essere segnato dal finalismo che li caratterizza: anti-umanismo teorico.

Questo assetto viene chiarito da Althusser mostrando che Montesquieu voleva occuparsi, di fatto, di leggi positive, cioè delle leggi che gli uomini fanno per governare se stessi, delle quali «voleva enunciare la legge (scientifica) di classificazione o di evoluzione» (M 27). Le leggi positive hanno una legge che ne spiega l'essere e il divenire e Montesquieu si occupa di individuarla a partire dall'esame di certe leggi positive date (diritto delle genti, diritto politico e diritto civile), rilevabili empiricamente dai paesi che le adottano o le hanno adottate, con lo scopo di evidenziarne ciò che egli chiama lo *spirito*, ossia i «vari rapporti che le leggi possono avere con cose diverse». Da questo esame si «vedranno scaturire le leggi come dalla loro sorgente» (cfr. Montesquieu 1748-50: 152-3). Si tratta però di tenere sempre distinte le leggi positive (oggetto della ricerca), di cui si cerca lo spirito (cioè i rapporti con altre cose) e la legge scientifica a cui eventualmente si giunge (cfr. M 27).

Ora (b.ii), le leggi positive sono prodotte dagli uomini e questi sono esseri la cui condotta può non obbedire ad alcuna legge già nota, sia essa di Dio, della natura o quella che essi stessi si danno. Si tratta, dunque, di individuare, se c'è, la legge «che essi seguono senza saperlo» (M 28), anche quando trasgrediscono le loro stesse leggi. Più si sale nella scala naturale, dal biologico al culturale, più le leggi diventano variabili, soggette a eccezioni, non necessarie, ma solo contingenti e probabili: cresce cioè la possibilità della disobbedienza (cfr. M 27-8). Ma le azioni umane non vanno giudicate in base alla loro intenzionalità o volontà come se queste fossero le cause reali che le muovono, ma cercando le «cause che gli uomini ignorano» (M 29), le quali, man mano che vengono scoperte, si riflettono sulle leggi esistenti e le modificano, instaurando un ciclo virtuoso tra politica, società e scienza; ciclo che non rinvia a nessun ideale, ma al continuo trasformarsi delle leggi (in meglio o in peggio è da valutarsi) in funzione della conoscenza scientifica di esse e di ciò che le motiva e le genera (cfr. M 29-31).

Ovvia la sovrapposizione che Althusser opera tra Freud (e più genericamente il movimento psicanalitico) e Montesquieu, tanto che egli stesso se ne avvede e specifica che sebbene sia questo ciò che noi possiamo ricavare da Montesquieu, non è questo ciò che Montesquieu in

realtà fece, dato che egli, più semplicemente e in base allo spirito del suo tempo, attribuì queste leggi ignote a Dio, ritornando così alla legge-comandamento (cfr. M 31-4). Tale ripiego era indispensabile a Montesquieu per proteggersi da Hobbes, perché «che vi siano leggi prima delle leggi significa che non c'è contratto» (M 35).

Montesquieu combatte con idee nuove (almeno in parte) a favore di un mondo vecchio, ma questo suo metodo illumina per la prima volta, per quanto in modo insoddisfacente, le leggi della storia e della società proprio basandosi sull'analisi delle leggi politiche. È questa, a mio avviso, la parte più interessante del libro di Althusser (al di là della nuova interpretazione storiografica di Montesquieu schierato dalla parte della nobiltà anziché della borghesia), perché è quella che funge da prodromo alla sua futura ricerca: come se Althusser non avesse fatto altro che scavare all'interno dei problemi posti da Montesquieu, in relazione alla possibilità di tracciare, sulla scia di Marx, una scienza della storia e arrivare alla conoscenza della struttura sociale. L'esame della politica di Montesquieu porta Althusser a comprendere che politica e società compaiono contemporaneamente, che la società è intrinsecamente politica e che, dunque, non ci può essere alcuna fondazione politica della società (giusnaturalismo e contrattualismo) né alcuna fondazione sociale della politica (tradizionalismo). Non c'è alcuna fondazione, ma *incontro* e, eventualmente, *presa*.

**2.3.** L'esame dei governi, condotto da Montesquieu dal libro II al libro XIII (quindi nelle prime due parti dell'*Esprit des Lois*), conduce alla *prima* «espressione dei nuovi principi» con cui egli legge la politica, cioè la distinzione tra «la *natura* e il *principio* di un governo» (M 39): la "natura" è «ciò che lo fa essere quello che è», mentre il "principio" è «ciò che lo fa agire» (Montesquieu 1748-50: 167); se la prima coincide con la forma (spesso giuridica) di un governo, il secondo invece indica la passione specifica che lo genera e lo muove: «ogni forma di governo vuole la propria passione» – la repubblica vuole la virtù, la monarchia l'onore e il dispotismo la paura. Ma al di là di queste determinazioni, ciò che interessa Althusser è il meccanismo conoscitivo. *Innanzitutto*, «il principio del governo si ricava dalla sua forma, perché ne deriva "naturalmente", [pur essendone] la condizione più che l'effetto» (M 40). Dal visibile si ricava l'invisibile che è la vera ragione o causa del visibile: la passione che traspare in ogni forma di governo è il vero motore della sua forma giuridica; la repubblica, ad es., va a virtù come il motore a scoppio va a benzina (cfr. M 40-1) e come i soggetti vanno a ideologia.

Non c'è perciò "natura" senza "principio" e, quindi, *secondo* meccanismo conoscitivo, «solo la totalità natura-principio è concepibile, perché reale» (M 41), solo la totalità composta da forma-di-governo e passione corrispondente motrice. Ogni totalità è una relazione reale costante e definita: non fa riferimento ad alcun Tutto, tantomeno quello hegeliano. Essendo relazione tra una forma (giuridica) e una passione umana la totalità è sempre un incontro che produce un aggregato (in)stabile e comunque sempre situato in condizioni determinate. Ne segue, che «lo Stato è una totalità reale» di cui ogni elemento «è effetto e espressione necessaria della sua unità interna», cioè del suo "principio", vero mediatore tra gli esseri umani e le loro specifiche forme di governo (M 42). In Montesquieu lo Stato significa totalità concreta e non ideale, come in Platone o in Hobbes (almeno nelle interpretazioni non materialistiche), per cui la conoscenza dello Stato esige che si pensi la «diversità concreta [...] delle istituzioni della storia umana» (M 43): in molti modi, infatti, si è data la combinazione tra "natura" e "principio" e

molte sono le totalità da comprendere, ognuna delle quali funziona in base e regole proprie.

Il *terzo* meccanismo conoscitivo inventato da Montesquieu è che «la storia [...] ha una struttura» e solo in riferimento a essa si può misurare la comparsa di un evento: essa non è uno spazio caotico in cui si succedono non si sa bene perché o come fenomeni di vario genere, ma «possiede dei centri concreti ai quali si rapporta tutto un orizzonte locale di fatti e di istituzioni: gli Stati. E al cuore di queste totalità, che sono come individui viventi, c'è una ragione interna, un'unità interiore, un certo originario fondamentale: l'unità della natura e del principio» (M 43). Conoscere la storia significa individuare strutture, governate da totalità, formate da relazioni (più o meno) stabili e definite tra due elementi, parti, forze, o altro, che ne costruiscono una la forma e l'altra il motore: «la categoria di totalità (e l'unità natura-principio che ne è il cuore) è proprio una categoria universale» conclude Althusser, con la sola differenza che se «lo Stato è puro [*scilicet* ideale] l'unità sarà adeguata. Ma se è impuro sarà contraddittoria» (M 44-5). Gli Stati storici, sempre impuri, sono esempi di unità contraddittorie tra la loro natura e il loro principio: sono esiti di conflitti e tali esiti non sono mai predeterminati.

Montesquieu è senza dubbio il primo, anteriormente a Marx, ad aver cominciato a pensare la storia senza prestarle un fine (M 46).

Ma non s'era detto sopra che c'è finalismo in Montesquieu? Certo e lo ribadisco, perché il finalismo di Montesquieu è naturale ma non antropico (e, dunque, nonostante le somiglianze, non aristotelico): è quello che «la coscienza degli uomini e le loro speranze proiettano nel tempo della storia» (M 46); coscienza e speranze, il cui incontro produce effetti imprevedibili. Se la *natura* resta in Montesquieu la garante della corrispondenza tra legge e realtà, la storia è sempre aleatoria, perché gli uomini sono mossi da una passione (*principio*) di cui spesso non si rendono conto. La storia non va dove vogliono gli uomini, ma dove la loro passione dominante li sospinge. Essa non è comprensibile sulla sola base di un «principio positivo, [...] statico, la totalità, [ma ne serve] anche uno dinamico, la legge dell'unità della natura e del principio, [...] relazione costante», che può darsi in forma "adeguata" o "contraddittoria": nel primo caso lo Stato durerà e sarà sostanzialmente stabile, nel secondo, invece, sarà soggetto a turbolenze e mutamenti che potrebbero anche portarlo alla morte (M 45-6). Il finalismo di Montesquieu è naturale, ma non storico.

Di qui il *quarto* meccanismo conoscitivo. Contrariamente a Cassirer, che riteneva che Montesquieu avesse pensato la storia senza pensare anche alla possibile preponderanza di un elemento (natura o principio) sull'altro e, quindi, alla possibilità che esista realmente un «motore della storia» (cfr. M 47-8), Althusser ritiene invece che egli individui, «in ultima istanza, un termine determinante: il principio. La forza dei principi mette in movimento (*entraîne*) tutto» (M 48) – faccio notare la comparsa, già qui, dell'espressione "in ultima istanza" e la concezione della struttura a dominante. La contraddizione, dato che nella storia si danno solo forme impure di Stato, è asimmetrica (concezione che qualche anno dopo attribuirà a Mao: cfr. PM 198-9), perché una forza, cioè il principio, prevale sull'altra e quindi è ciò che, *in ultima istanza*, decide del loro rapporto, tanto che «comanda sulla natura e le conferisce il suo senso» (M 49). È, dunque, il principio «la causa, in ultima istanza, del divenire delle forme e del loro senso. Al punto che l'immagine classica della forma e del contenuto [...] deve essere rovesciata. È il principio [...] la vera forma di questa forma apparente che è la natura di un governo»

(M 49). È la passione, il contenuto insomma, che comanda, non la forma: tema centrale della tesi di Althusser, scritta nel 1947, su Hegel (cfr. E/1 59-246). Ovviamente, ciò non significa che la natura (forma) a sua volta non incida sul contenuto (principio-passione), ma sempre da una posizione subordinata: come in Marx (e questo è già un Marx assai poco tradizionale nonostante le apparenze) «il tipo di determinazione in ultima istanza attuato dal principio, determinazione che risparmia (*ménage*) tuttavia, tutta una zona d'efficacia subordinata alla natura del governo, può essere rapportato al tipo di determinazione che Marx attribuisce in ultima istanza all'economia, determinazione che risparmia tuttavia una zona d'efficacia subordinata alla politica» (M 50).

Althusser trattò diffusamente nelle opere successive questo tema, ma già qui si coglie la forte tensione a cui viene sottoposto il tradizionale rapporto tra struttura e sovrastruttura, perché, se la struttura (economia) è determinante in ultima istanza, ciò nondimeno essa non determina tutto, perché la forma di governo determina a sua volta la struttura ed è determinata dalla politica, che determina, attraverso le leggi, la forma di governo e di lì la struttura stessa. L'analogia tra Montesquieu e Marx si regge sul fatto che «nei due casi si tratta di un'unità che può essere accordata o contraddittoria; [che] esiste un elemento determinante in ultima istanza; [che] questa determinazione lascia tuttavia all'elemento determinato tutta una regione d'efficacia per quanto subordinata» (M 50). Ma la subordinazione (gerarchia) non inficia né la "relativa autonomia" né l'efficacia: la politica può cambiare la struttura (principio-passione) cambiando le leggi e la forma di governo: non può trasformare un principio-passione, ma può sostituirlo con un altro: può operare uno spostamento. La scala multilivello può essere percorsa anche al contrario e non in un senso soltanto (dall'alto in basso).

Va inoltre rilevato che l'analogia tra il principio e l'economia indica che ambedue agiscono come passioni. Ogni principio però non è passione arbitraria, ma il frutto di un «incontro» tra diversi fattori (dimensioni dello stato, clima, natura del territorio, costumi, ma anche commerci e religione), incontro che determina lo «spirito di una nazione [...]. Il principio è l'espressione politica del comportamento concreto degli uomini» (cfr. M 50-4): è passione politica specifica di una "nazione", che produce leggi che possono agevolare quel comportamento o contrastarlo. Così si saldano le prime due parti dell'*Esprit des Lois* con le successive.

A questo punto, Althusser fa notare l'insufficienza della riflessione di Montesquieu, segnalando sia l'eccessiva meccanicità del formarsi per mera accumulazione dello spirito nazionale sia l'oscurità del passaggio da questo spirito al principio. Se Montesquieu ha «sentito che la necessità della storia non poteva essere pensata che nell'unità tra le sue forme e le loro condizioni d'esistenza e nella dialettica propria di quest'unità» (cioè in modo aleatorio e non finalistico) egli ha però mancato, ma forse non poteva essere altrimenti, di cercarne «un'unità ancora più profonda». Una tale ricerca, infatti, presupponeva la conoscenza dell'«economia politica», che non era ancora stata prodotta (M 57). Ma questa ignoranza faceva il gioco di Montesquieu, che poteva così esprimere in modo conveniente la propria scelta politica, la propria presa di partito, sostenendo, senza timore di smentite, l'esistenza di tre sole forme di governo, di cui una soltanto, a suo avviso, poteva essere utilizzata per comporre ragionevolmente un ordine politico concreto e non angelico come la repubblica né demoniaco come il dispotismo.

Cassirer, citato da Althusser (sia in PH 48 sia in M 47), aveva sostenuto che «Montesquieu è il primo pensatore che abbia concepito il pensiero del "tipo ideale" storico e gli abbia

dato una forma chiara e sicura. Lo "Spirito delle leggi" è una tipologia politica e sociologica» (Cassirer 1932: 294-5). Il riferimento a Weber sembra trovar d'accordo, seppur su un altro piano, per quanto non distinto dal primo, anche Aron, il quale diceva di Montesquieu che al fine di «comprendere il dato storico, [...] esattamente come Weber, vuol passare dal dato incoerente a un ordine intelligibile: [...] procedimento specifico del sociologo» (Aron 1967<sup>2</sup>: 36).

Se non c'è dubbio che Althusser abbia visto in Montesquieu il primo *scienziato* della storia, della società e della politica, è altrettanto vero che difficilmente avrebbe accettato l'analogia con Weber e non solo a causa dell'empirismo metodologico di quest'ultimo (cfr. Hekman 1982: 85-6), ma soprattutto perché, come sostenne Establet, il metodo weberiano, nonostante il fatto che

l'unità del campo che permette la misura [sia] fondata sulla *prospettiva* assunta dall'autore in funzione dei *propri valori* [...], si distingue nettamente da Marx. In effetti, se pensare un fenomeno reale è costruirne lo schema, bisogna possedere un principio di schematizzazione (dato che i fenomeni reali non si prestano a un ritaglio, o si prestano a qualunque ritaglio): la scienza non fornisce questo principio, ma poiché deve ritagliare e schematizzare, bisogna che lo riceva dall'esterno. Questo esterno, per gli economisti, è generalmente costituito dal valore nel senso proprio del termine e dalla necessità di produrre innanzitutto profitto; per Weber, è costituito dai valori in un senso più nobile ma anche più vago. In un caso come nell'altro, concepire la scienza come schematizzazione del reale ha il risultato di ostacolare ogni problematica autonoma. L'immenso merito di Weber e dei suoi successori, come Aron, consiste nella perfetta coscienza che hanno di questo presupposto. Niente di meglio che opporre al marxismo una scienza degli schemi. [...] Ciò che separa Marx da Weber, è il carattere scientifico del metodo marxiano. Ciò non significa che il metodo weberiano non possa produrre alcun concetto scientifico; significa semplicemente che un metodo scientifico, quello di Marx in particolare, non può essere un metodo weberiano.

Se il metodo weberiano impone che si misurino, di volta in volta, gli «scarti del reale in rapporto allo schema (operazione che permette di costruirne un secondo o di precisare il primo)», questo allora «presuppone una teoria empiristica della scienza inaccettabile, [perché] collegare, tramite il reale, una produzione teorica a una realtà è pura fantasmagoria» (cfr. LC 574-5 n. 2). Ciò che a Hekman sembra il difetto della teoria althusseriana – non consentire un rapporto tra teoria e reale – operazione invece resa possibile dall'impostazione weberiana (cfr. Hekman 1982: 91-100) è in realtà uno dei punti sui quali Althusser non cedette mai: concreto-di-pensiero e concreto-reale sono due piani autonomi: il primo non è la descrizione del secondo, ma una modalità di intervento in esso. La teoria è un aspetto del reale, non la sua rappresentazione. In quanto tale, essa, lotta nel reale assieme ad altre forze per la conservazione o per la trasformazione del reale stesso. La teoria non è il raddoppiamento astratto del reale, ma il reale che si manifesta in una delle sue tante forme. La teoria è manifestazione del reale non rappresentazione: strumento della lotta (di classe), perché porta a visibilità l'invisibile (rimosso).

Se Montesquieu porta alla luce il valore dell'onore quale passione maggiormente realistica e equilibrata, rispetto all'utopia della virtù repubblicana e al cinismo della paura su cui si regge il dispotismo, Marx porterà alla luce la violenza dello sfruttamento capitalistico-borghese e con essa la vera natura della democrazia liberale. La loro scienza guarda alla storia come prodotto dell'incontro aleatorio tra forze e piani diversi (in Montesquieu: natura-principio, trascendenza-immanenza, l'ordine cetuale, gli Stati ecc.; in Marx: proprietari mezzi di produzione-espropriati liberi, rapporti di produzione-forze di produzione ecc.). È questa stessa imposta-



zione, al suo massimo grado di raffinatezza, che Althusser ritenne di vedere all'opera, qualche anno dopo, nel 1962 (cfr. LF 151), in Machiavelli (nome già presente nei suoi scritti dal 1955, ma in modo sporadico).

### 3. L'incontro con Machiavelli

Nonostante la diversità del corso dedicato da Althusser a Machiavelli nel '62, rispetto a *Machiavel et nous* (1971-72), rimaneggiato fino al 1986 (cfr. E/2 43-173), che recupera alcuni materiali del corso precedente, ma se ne discosta per l'interpretazione complessiva (e a volte anche per quella circostanziata), credo sia importante dedicare un po' di spazio a questo testo, benché poi in parte superato, perché in esso non solo compaiono una serie di problemi che si ritrovano nella più matura riflessione althusseriana sul fiorentino, ma anche perché, oltre a costituire una svolta significativa nell'impostazione del pensiero di Althusser, esso consente di vedere quale peso abbia avuto in esso la teoria politica, oltre alla politica *tout court*. Non è affatto vero, infatti, come gli è stato spesso rimproverato che egli fosse preoccupato, nella prima metà degli anni Sessanta, solo da questioni epistemologiche e/o filosofiche – ossia teoriche – a discapito delle questioni politiche (e della lotta di classe in particolare), anzi, credo di poter dire che le prime gli interessassero solo in quanto erano lo strumento per analizzare e sviluppare problemi politici, nella convinzione che scienza e politica, pur nella loro diversità, dovessero articolarsi l'una sull'altra e che le loro relazioni fossero il dominio proprio della filosofia.

Il corso del '62 ci mostra un Althusser impegnato in un confronto con i classici del pensiero politico moderno: da Hobbes a Spinoza, da Locke a Rousseau; confronto già cominciato col corso del 1955-56 e col libro su Montesquieu, e che ora prosegue di fronte alla stupefacente specificità del pensiero machiavelliano e della sua collocazione paradossale nella storia del pensiero politico moderno. Questo testo, anche se Althusser cambierà, nelle sue lunghe riflessioni posteriori, alcune valutazioni (soprattutto sull'interpretazione di Gramsci: cfr. Martuscelli 2008 e, per quanto in disaccordo, Del Lucchese in AA.VV. 2009a: 31-49), introduce una complicazione nel suo pensiero e non può, dunque, essere snobbato. Anche in questo caso, mi soffermerò solo sugli aspetti che ritengo rilevanti per svolgere la mia traccia.

Machiavelli consente ad Althusser un autentico salto di qualità nella sua riflessione filosofica e politica, perché, con le parole di Matheron, «la grande originalità di Machiavelli è aver decostruito lo spazio della pura teoria. [Egli] mina dall'interno il dispositivo della "scienza politica", [perché] non applica delle regole universali all'analisi di un caso particolare, ma, al contrario, sottomette l'enunciazione di regole alle esigenze di un compito da portare a termine: egli pensa "nella congiuntura", che è tutt'altra cosa che analizzare semplicemente una congiuntura particolare"» (2001: 382). Machiavelli è l'ispiratore di una nuova concezione della teoria, antidoto al teoricismo. È almeno dal 1962, quindi, che Althusser combatte all'interno della tensione tra materialismo e idealismo.

Sono almeno quattro, a mio avviso, le questioni sulle quali Althusser concentra la propria attenzione:

1) innanzitutto, la tematizzazione del problema dell'inizio e della sua contingenza ossia la questione del cominciamento a partire dal nulla che, come Althusser chiarisce subito, non è un nulla assoluto. L'anti-utopismo machiavelliano, infatti, consiste proprio nel «non proiettare [una forma ideale] su una materia, ma [nel] cercare l'inserimento del piano politico

nella materia stessa, nelle strutture politiche esistenti» (PH 207). E sebbene le difficoltà degli stati italiani siano ancora lette con la lente hegeliana del "negativo", questo non è più il concetto esaminato nella tesi del 1947 (cfr. E/1 77-8, 110-1, 138-41), perché la materia, che «esige una forma nuova, [...] è in un tale disordine, [che] è l'assenza di ogni forma, e contiene così poco in essa l'abbozzo stesso, il disegno, di questa forma o il punto centrale in cui la forma potrebbe cominciare a nascere, che è impossibile fissare in anticipo, nella materia, il luogo di nascita della forma». È Althusser stesso a sottolineare la distanza con «la potenza aristotelica», sempre gravida di futuro, e con «la forma interna contenuta nel momento hegeliano della storia», per affermare invece che

la materia è puro vuoto di forma, pura attesa informe di forma. La materia italiana è una potenza vuota, che attende che *da fuori* una forma le sia portata e imposta (PH 208).

L'elenco delle forme politiche esistenti in Italia, fatto da Machiavelli nei primi capitoli del *Principe*, non è altro, dice Althusser, che «il riconoscimento della contingenza radicale dell'applicazione della Nuova forma alla materia esistente. Detto altrimenti, la necessità della nuova forma ha per condizione la contingenza radicale del suo inizio e della sua nascita» (cfr. PH 208-9). Esistono dunque condizioni ben precise: le relazioni eventualmente nuove si danno dentro congiunture definite, per quanto non chiuse. Un passato esiste sempre: e pesa. D'altra parte, se così non fosse, non potrebbe esserci un "fuori", che non è un qualche provvidenziale piano trascendente né un misconosciuto resto fuggito alla presa della gabbia d'acciaio della situazione, ma solo ciò che è esterno alla congiuntura, un vuoto, in cui si danno movimenti, processi, dinamiche che potrebbero irrompere nella struttura, ridefinendola. Da nessuno dei principati italiani verrà la soluzione: se verrà, sarà da fuori. Se sarà una soluzione o qualcosa di peggio si vedrà. L'origine, dunque, è il nulla, nel senso che all'inizio c'è solo il nulla di ogni Origine: non c'è qualcosa come un'Origine, ma solo un cominciamento come incontro/scontro, urto, irruzione di un tempo altro che sia capace di trasformare il presente: che questi siano due tempi diversi è possibile dirlo solo quando, essendosi fusi, ne avranno prodotto *uno* nuovo. L'origine contro l'abitudine, perché è quest'ultima, nei principati ereditari, ad aver «reso il Principe naturale. Questa abitudine ha per effetto (e fondamento) l'oblio delle origini. La natura del Principe è solo abitudine diventata natura. Scoprire le origini o invocarle provocherebbe un cambiamento» (PH 209). Le origini, infatti, sono sempre conflittuali, aleatorie, imprevedibili; ma poi, l'inizio (conflagrazione) si traduce in durata (abitudine), che è, al contempo, tentativo di obliare l'origine e continuazione del conflitto che essa è stata con altri mezzi.

2) La questione del "principato civile", che si presta a essere un buon esempio di quanto appena detto. Questo principato, infatti, nasce perché un individuo è stato «chiamato a [ricoprire] questa funzione o dai grandi o dal popolo. [...] Il potere del Principe non deriva da lui stesso, dalla sua virtù o dalla sua fortuna (anonima), ma dall'intervento di un gruppo sociale», che fa «apparire lo sfondo (*arrière-fond*) sociale del mondo politico», che consiste nella «lotta di due classi» (grandi e popolo): entrambi vogliono un principe che li difenda dalla classe antagonista; ne segue l'«origine di classe del governo del Principe» (PH 212-3). La domanda a questo punto è: in quale situazione il Principe conserverà meglio il suo potere? Rispondere che il popolo è più stabile, mentre i grandi sono inaffidabili, è vero, secondo Machiavelli, ma non è sufficiente. Si apre così un altro interessante aspetto del rapporto tra nascita (inizio) del potere

politico e sua conservazione (durata): quello degli apparati di governo.

3) Il problema della conservazione del potere da parte del principe, che è un *individuo* composto da un uomo e da un "gruppo sociale" che lo appoggia, a fronte della contingenza della sua origine e di quella insita nell'appoggio di classe necessario al suo governo, esige l'esistenza di alcuni strumenti che sono: l'esercito, la violenza, l'apparenza, i rapporti col popolo.

a) L'importanza che Machiavelli attribuisce all'esercito e alle "armi proprie" sia per la difesa verso l'esterno sia per la stabilità interna è nota: Althusser la sottolinea marcando il fatto che, una volta costituitosi, il principe deve chiudersi verso l'esterno (dopo che proprio dall'esterno era venuto il concorso di alcune forze alla sua formazione), tanto da diventare «omogeneo», e ricordando che l'esercito non è solo «una forza tecnica [...], ma [anche] una forza politica» (PH 219), perché «non può essere buone legge dove non sono buone armi, e dove sono buone armi conviene sieno buone legge» (*Principe* XII: 53).

b) Secondo Althusser, «tutta la teoria di Machiavelli sta in questa frase "non bisogna condannare la violenza che ripara, ma la violenza che distrugge (*Discorsi*, I, IX, pag. 405)» (PH 222), che traduce: «perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere» (*Discorsi* I.IX: 154). Ne segue, che «c'è una legge interna alla violenza, che ne comanda o ne impedisce l'uso. È accettata solo la violenza positiva, costruttrice e non la violenza distruttrice, negativa. [...] Dunque, la violenza e l'uso di metodi contrari alla morale sono giustificati solo nel caso legittimo di un fine giusto: la fondazione o la conservazione di uno Stato. [...] Il problema del fine e dei mezzi si presenta, dunque, in Machiavelli, all'interno di un contesto estremamente preciso e strutturato» (PH 222-3). Come si diceva più sopra le relazioni non sono libere, svincolate da tutto, perché aleatorie, ma sono tali solo dentro una congiuntura precisa (forma); nessun primato, dunque, né degli incontri né delle forme: entrambi sono originari (come volevano gli atomisti). Il fine "buono" o "giusto" è sempre un fine che non è «al servizio delle passioni private di un individuo» e che, dunque, «richiede tutti i mezzi, violenti o no, immorali o no. Tutti i mezzi, anche quelli malvagi o anche quelli buoni» (PH 223). Il problema, dunque, è saper scegliere il mezzo giusto o quello migliore per raggiungere uno scopo pubblico, collettivo.

c) Il principe agisce sempre «in un contesto che è quello dell'*opinione* degli uomini che governa. Quest'*opinione* è dominata dall'idea della virtù e della bontà morale, delle qualità etico-religiose. Non bisogna urtare l'apparenza degli uomini. Gli uomini vivono spontaneamente nell'apparenza di virtù morali e religiose. Non bisogna urtarli». Opinione, apparenza e ideologia coincidono: il principe governa se non urta l'*opinione* dei governati. Ma non solo, perché l'*opinione* ha a che fare con «l'immaginazione» o, spinozianamente, con «l'immaginario spontaneo»: ritroviamo qui la costellazione di concetti usati nei saggi di *Pour Marx* per definire l'ideologia: *opinione*, immaginario (Lacan), spontaneità. Il principe, allora, agisce «politicamente, [quando agisce] costantemente su due piani: sul piano degli obiettivi e dei progetti reali, dei fini e dei mezzi reali, ma tenendo conto dell'elemento ideologico immaginario e etico-religioso nel quale si muove il popolo. Politico è colui che conosce l'essenza di questa apparenza e che, tuttavia, se ne serve senza volerla distruggere» (cfr. PH 225). Althusser ricava due conseguenze importanti da questo ragionamento: i) l'esistenza di un «rapporto interno organico tra l'ideologia e l'essenza della politica»; ii) «l'impossibilità di riformare la coscienza ideologica spontanea» (cfr. PH 226).

d) Il principe deve saper trovare «la giusta misura tra l'amore e l'odio» (PH 226). L'insieme di queste considerazioni porta Althusser sulla soglia di uno dei grandi temi machiaveliani: il rapporto tra fortuna e virtù.

4) La virtù è «figura di una coscienza che mette ordine, preserva l'ordine stabilito dagli attacchi della fortuna ecc.». La fortuna invece ha tre facce diverse:

i) quella della «spontaneità insondabile, imprevedibile e negativa [...]»: la fortuna come straripamento dei fiumi» (cfr. PH 228). Di fronte a questo «irrazionale», la virtù è ciò che serve per «instaurare un ordine [e] preservarlo», è ciò che serve per costruire «una necessità umanopolitica, [...] una continuità, [...] un tempo e una realtà politica stabili». La virtù costruisce necessità (gli argini) a fronte della contingenza della fortuna (l'esondazione dei fiumi): il «volontarismo della virtù [è] la condizione di possibilità per la costituzione di un ordine» in base al quale «la storia diventa un fiume che scorre all'interno degli argini umani dell'azione e della previsione». Althusser comprende bene, a questo punto, le perplessità di Machiavelli stesso, perché la virtù, che dovrebbe dominare la fortuna (contingenza), è essa stessa «sottomessa [...] a una contingenza radicale»: la necessità stessa si trova «sospesa» a una tale contingenza (cfr. PH 229). La virtù è contingente come la fortuna, anche se la sua funzione, quando c'è, è quella di arginare la fortuna. La virtù, allora, è definita «dai suoi effetti» ed è pensata «a partire da ciò che deve produrre e non a partire da una necessità che dovrebbe produrla» (cfr. PH 230). La virtù e la necessità sono prodotti di fortuna, «fenomeni della fortuna» (PH 231), prodotti della contingenza;

ii) quella dei «disegni nascosti della fortuna»: la prima figura presenta una fortuna «irrazionale, senza disegni, senza scopo»: è l'uomo che dovrebbe porre dei confini nel disordine; la seconda invece mostra che anche la fortuna ha i «propri scopi [...] e li persegue all'insaputa degli uomini» (cfr. PH 231, che rimanda a *Discorsi* II.XXIX: 366-7). Questa rappresentazione della fortuna come «provvidenza [...] che suscita la virtù quando ne ha bisogno» fa sì che «la virtù sia solo il fenomeno della fortuna – e non il suo contrario; la necessità non è il prodotto della virtù, ma la virtù il prodotto della necessità» (cfr. PH 231): idea hegeliana, dice Althusser, di una "necessità nascosta", mascherata da contingenza; ma, più ancora, e al di là di Hegel, «sintesi impossibile» tra virtù e fortuna che indossano ora l'una ora l'altra le vesti «della necessità e del caso, del positivo e del negativo»; Machiavelli è *preso* nell'«impossibilità [...] di mostrare il legame tra la necessità che annuncia il nuovo Principe e la contingenza radicale della sua nascita» (cfr. PH 232);

iii) quella della «non intelligenza umana della necessità dei tempi» (cfr. PH 232). Con riferimento a *Discorsi* III.IX: 416-7, Althusser ravvisa in Machiavelli una "soluzione" che definirei spinoziana: la fortuna (contingenza) è ignoranza. Esiste, cioè, la possibilità, per gli uomini, di capire «la necessità dei tempi», la necessità della fortuna e della sua contingenza. Esiste, quindi, una «fortuna positiva, [che] è la capacità degli uomini di adattarsi alle situazioni esistenti e alla loro evoluzione. Allora il significato della virtù cambia» (PH 232), perché «non si tratta più di virtù nel senso di potenza creatrice della necessità storica, ma di virtù nel senso dell'intelligenza della situazione e dell'adattamento alla necessità stessa». Le repubbliche sono meglio equipaggiate perché possono contare non su un individuo solo (principe), ma su molti «uomini [dotati] di differente genio»: il problema sta nel fatto che «la repubblica, che risolve il problema teorico fondamentale del Nuovo Stato, non può essere questo Nuovo Stato. La con-

traddizione è, dunque, insolubile. E la virtù è solo il desiderio di un programma impaziente e impossibile» (PH 233).

Ciò che dunque colpisce l'immaginario althusseriano al suo primo incontro con Machiavelli è l'ineluttabilità di uno scacco. Che questo sia dovuto alla forte identificazione proiettiva, avvertita da Althusser in questo periodo, con la problematica machiavelliana, come testimoniano le lettere a Franca Madonia di questo periodo (cfr. LF 151, 161, 163, 169 e poi 224), non saprei dire. Rilevo solo, che quando Althusser tornerà su Machiavelli, in momenti meno difficili, riprenderà alcune di queste tesi.

Il «progetto» di Machiavelli, come la teoria che lo enuncia, è «indispensabile e impossibile», ma, come quello di Spinoza, si basa su «una teoria della natura umana e [su] una teoria della storia» (cfr. PH 235): entrambe paradossali. Cassirer (cfr. 1945) aveva evidenziato il parallelo tra Machiavelli e Galilei: come quest'ultimo aveva scoperto l'«essenza costante» del movimento così Machiavelli aveva scoperto quella della «natura umana»: le passioni e, in particolar modo, «il desiderio» (cfr. PH 236-7). Il tratto curioso e interessante del pensiero machiavelliano però, afferma Althusser, non è questo, ma il fatto che tra questa idea e «le analisi che essa pretende di fondare [...], non esiste legame: non esiste deduzione o genesi», contrariamente a quello che accade in Hobbes e in Spinoza; si può allora

sostenere che l'antropologia machiavelliana non funge da fondamento alla sua teoria politica, perché non è una vera antropologia, ma ne ha solo l'apparenza, non la realtà né lo statuto. [...] Machiavelli parla assai raramente dell'"uomo" o della "natura umana": parla più spesso [...] degli uomini al plurale. E questo plurale non è l'indice di una generalizzazione, ma di una collettività. [...] Sotto l'apparenza superficiale di un'antropologia [...] egli descrive, infatti, dei comportamenti politici e sociali [...]: egli non fa una psicologia dell'individuo, ma una psicologia dei gruppi sociali (cfr. PH 237-8, 240, 249).

Non va diversamente per quanto riguarda la "teoria della storia": «se la teoria antropologica delle passioni umane non è la teoria delle passioni dell'uomo (stile XVII secolo), ma la teoria delle passioni delle città e dei popoli [...], è allora al livello del divenire delle città inseparabili dalle loro passioni, al livello del divenire delle passioni politiche e sociali che un fondamento è possibile» (PH 241), come testimonia anche Montesquieu. Machiavelli riprende, in *Discorsi* I.II, la teoria dei cicli di «Platone-Polibio [...], ma: a) [...] il ciclo è sconvolto dalla lotta tra gli Stati, che modifica il corso delle cose»: nessun determinismo, dunque; inoltre, «b) [bisogna] fabbricare un governo che sfugga al ciclo: [...] governo misto» (cfr. PH 241-2). Anche qui, allo stesso modo che nel caso della (presunta) antropologia, si produce un «fenomeno curioso»: come là l'infinità del desiderio non fondava «la realtà effettiva della politica umana», così qui «l'infinità dei cicli polibiani non può fondare [...] la realtà storica, [perché] questa infinità è astratta», come si evince sia dal fatto che «è interrotta dall'intervento di un altro Stato nel ciclo del primo» sia, soprattutto, per la presenza del «governo misto» che la "sfida" definitivamente (cfr. PH 242-3).

È questa "incapacità" di fondare sia un'un'antropologia sia una teoria della storia che fa la «solitudine di Machiavelli» (titolo della celebre conferenza del 1977: cfr. SM 312-24) e che non è un tratto negativo perché, al contrario, consente di rilevare «il legame organico che esiste, nella filosofia politica classica, tra la natura dell'oggetto politico e l'operazione di fondazione di questo oggetto, [ossia il fatto che essa] può pensare il proprio oggetto politico [...] solo a

condizione di fonderlo in un'antropologia filosofica che può sfociare in una filosofia della storia (ciclica): sia ben chiaro, Machiavelli «non è al di là di [questa] operazione, ma [...] al di qua» (cfr. PH 244). Di qui il pericolo che l'asse Machiavelli-Marx stia a significare la proiezione del comunismo in un passato preindustriale (la nostalgia del comunismo comunitario o comunitaristico, comunque reazionario), anziché nel futuro (socialismo e utopismo) – di cui il futuro anteriore è solo una variante – o, meglio, negli interstizi presenti nell'imperialismo (fase suprema del capitalismo): se il comunismo è il movimento che abolisce lo stato di cose presente, come può non essere declinato al presente? Ossia: «se non c'è movimento comunista è impossibile passare al comunismo» (Badiou 2006: 31).

Ciò non toglie che Machiavelli possa essere utilizzato per criticare l'impianto politico, ma anche logico-epistemologico, proprio del tentativo moderno di pensare la politica. Machiavelli – quasi fosse un sintomo, «corrisponde alla percezione, all'apprendimento di una realtà o piuttosto di un problema, che è stato propriamente coperto e obnubilato dalla teoria classica [...]: il problema [...] della monarchia assoluta» che si identifica con «l'esistenza di Stati nazionali, costituiti, unificati, stabili». La riflessione classica, infatti, non problematizza questo *dato*: «si tratti di combatterlo (come per i monarcomachi o i teorici d'ispirazione feudale), di giustificarlo (Bodin e Hobbes)», di piegarlo agli interessi della borghesia (teorie dell'equilibrio – Althusser non fa nomi) o di prepararne, come fanno Locke e Rousseau, la dissoluzione (cfr. PH 244-5), ma piuttosto, lo accoglie come l'orizzonte problematico in cui collocare la propria prestazione teorico-politica. Sotto le mentite spoglie del problema della «genesì della società, della costituzione degli Stati nazionali e dell'avvento della monarchia assoluta», la teoria classica non fa altro, in realtà, che occuparsi del «problema dell'essenza interna dei rapporti politici esistenti: il problema del consenso popolare al potere e quello del rimaneggiamento dei rapporti tra le potenze che lo compongono e lo equilibrano» (cfr. PH 245-6).

Machiavelli è l'unico che si pone il problema «dimenticato – e Althusser aggiunge a margine: "rimosso (accumulazione primitiva dello Stato)" – [...]: il problema della costituzione dello Stato nazionale, [...] della nascita della monarchia assoluta», anche se non lo risolve, pur trovandosi in una situazione privilegiata: l'Italia non è uno Stato, come si fa a farlo diventare tale? Secondo la lettura di Althusser, che gli italiani definirebbero risorgimentalista, «tutta la teoria [di Machiavelli] si riassume nel pensiero di questo evento [...], tutta la sua teoria non è che il pensiero impotente di questo evento, dell'avvento di questo evento», pensato come «l'assolutamente nuovo [...], inizio radicale di una nuova forma di organizzazione politica, irriducibile a ogni riduzione teorica di fondamento e a ogni deduzione». Non c'è antropologia né etica o religione, ma solo la «forza che provoca e assicura il consenso». Machiavelli prova a pensare «le origini effettive di un'organizzazione politica che si crede senza origini» (cfr. PH 246-7), mentre l'antropologia è una «proiezione mistificata, pensata come fondamento delle categorie politico-sociali»: solo un autore, «forse, scappa a questa tentazione: Spinoza» (cfr. PH 251-2). Non c'è autore migliore di Machiavelli per provare a pensare l'origine-non-Originaria e perciò contingente del potere e della necessità dell'ideologia per la sua conservazione. Lo dimostrano i quattro brevissimi confronti, che Althusser colloca alla fine dei suoi appunti preparatori del corso, con Spinoza, Locke, Rousseau e Hobbes.

Spinoza: da questo «partigiano dichiarato della democrazia (che per lui è l'essenza interna e originaria di tutti i governi, la norma di cui essi sono solo delle varietà)» ci si aspette-

rebbe il sostegno all'«idea che l'insurrezione può rigenerare un governo», nel caso questo «si sia reso odioso ai cittadini»; invece no, egli dichiara che «l'insurrezione è pericolosa per lo Stato»: meglio lo Stato (le Province Unite), per quanto giovane e instabile, che «ricadere nella vecchia anarchia»; Locke: «lo Stato esiste, la sua continuità è fuori discussione, solo le sue forme possono cambiare»: ci può essere solo «rinnovamento» nello Stato, mai «distruzione» dello Stato. Rousseau, di cui parlerò diffusamente nel successivo § 4, è l'unico che, seppur alla lontana, riprenda Machiavelli, attraverso la sua «teoria della costituzione della società» (cfr. PH 247-8). Abbiamo così: Spinoza l'equilibrista, Locke il riformista e Rousseau... lo vedremo.

Resta Hobbes, al quale Althusser dedica un frammento a parte, in cui lo confronta con Machiavelli (cfr. PH 249-50). La differenza principale tra i due è che «l'elemento fondamentale di Hobbes è la paura, [mentre] in Machiavelli la paura è un mezzo di governo tra gli altri». Hobbes punta (sul)l'individuo, Machiavelli invece (su)i "gruppi sociali": «non c'è deduzione dei rapporti sociali a partire dai comportamenti molecolari di individui isolati» e questo perché «l'elemento fondamentale di Machiavelli è l'uso politico della violenza, che non è la paura». Non c'è, dunque, nel fiorentino, alcuna «teoria individualistica della costituzione della società». Se Hobbes vuol cercare una soluzione ai problemi politici posti dall'«individualismo economico», l'unico individuo presente nel pensiero di Machiavelli è lo Stato; ma non basta, mentre in Machiavelli lo Stato è pensato come combinazione (incontro) e congiuntura (presa) tra un uomo e un gruppo sociale (principe) o tra più uomini e più gruppi sociali (repubblica), in Hobbes invece il sovrano «è fuori dall'operazione: non prende parte al contratto. È, dunque, già installato al potere». In Hobbes tutti sono individui (matrice giuridica), tranne il sovrano (autentico fuori-legge); in Machiavelli c'è un solo individuo (il principe), mentre tutti gli altri sono gruppi sociali. Hobbes è così il filosofo «del consenso»; Machiavelli quello della «fondazione». Hobbes è il filosofo che salda politica e Diritto (contratto), Machiavelli invece è colui che prova a pensare una politica slegata dal Diritto (forse il suo modo di fare i conti col padre).

Accanto all'equilibrista Spinoza e al riformista Locke, abbiamo il consensualista (liberale) Hobbes, il filosofo della sovrastruttura (contratto e ideologia, come mostra il *Leviathan*), dell'intellettualismo culturalista, di cui Gramsci, con la teoria del Principe moderno imperniata sull'egemonia, è l'erede dall'altra parte della barricata. Accanto a Machiavelli, il rivoluzionario cieco e disarmato, nonostante i suoi sforzi (cfr. PH 253-4), c'è allora Rousseau?

#### **4. L'impensato di Rousseau**

Althusser tratta di Rousseau per la prima volta nel corso all'Ens del 1955-56 (cfr. PH 107-27) e vi ritorna all'interno di un altro corso, nel 1965-66 (cfr. PH 300-66), da cui ricava il saggio pubblicato nei *Cahiers pour l'analyse* (n° 8) nel 1967 (ora in SM 61-102). Un'ultima ripresa, al di là di cenni sporadici, ha luogo nello scritto del 1982 sulla "corrente sotterranea del materialismo dell'incontro" (cfr. E/1 *passim*). Faccio notare che nel corso del 1965-66, Althusser torna anche su Locke (cfr. PH 282-99) e su Hobbes (cfr. PH 264-80), al quale dedica anche il corso del 1971-72 (cfr. PH 367-93). Prenderò qui in esame l'insieme di questi scritti cercando di enucleare quanto può essere utile a focalizzare ulteriormente la riflessione althusseriana sul rapporto tra contingenza e ideologia in relazione alle teorie moderne della politica.

Rousseau, già nel 1955-56, è per Althusser colui per il quale «il soggetto della storia non è più l'individuo [...], ma la specie umana» (PH 111), anche se ancora dentro una conce-

zione della storia come "processo dialettico"; è colui che si impegna in una «critica della nozione di natura umana» (PH 112); ma, soprattutto, è colui che sottolinea l'importanza del «caso» nel rapporto tra uomo e natura (cfr. PH 118-20): tutti temi ripresi e sviluppati negli scritti successivi sul ginevrino che riprendono il discorso proprio da dove il corso del 1955-56 l'aveva lasciato, ossia a ridosso del problema dello Stato.

La prima parte (cfr. PH 301-36) del corso del 1965-66 (poi riassunto in SM 62-3), infatti, ripercorre il tragitto dal *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* fino al *Contrat social* e, in particolare, fino al capitolo VI del primo libro che, secondo Althusser, «sostiene interamente il *Contratto Sociale*» (SM 62; la seconda parte del corso del 1965-66, cfr. PH 336-66, è usata come materiale per scrivere il saggio del 1967). Inizialmente, Rousseau s'impegna nel «rifiuto di fondare la società sulla natura o su convenzioni illegittime» (SM 63): lo stato di natura, infatti, «è la figura concreta del niente radicale di società» nel quale egli cerca di pensare «l'origine degli uomini» (cfr. PH 309) ossia il fatto che per pensare l'origine della società bisogna per forza risalire concettualmente a una sorta di «contratto originario, anteriore in diritto (*en droit*) a ogni contratto: il contratto che si conclude con l'"atto tramite il quale un popolo è un popolo"» e che implica «l'unanimità» (cfr. SM 63). Nonostante il lessico giuridico, il problema di Rousseau non è quello di Hobbes (cfr. SM 76-9), pensare come costruire tramite un contratto lo Stato, né quello di Locke, pensare come confermare, tramite lo strumento giuridico del contratto, la naturale predisposizione umana a formare società (cfr. PH 297), ma: come si può pensare l'unanimità, necessaria a voler formare società o gruppi umani organizzati, prima del contratto, che interviene sempre in seconda battuta? Il "contratto originario" di cui Rousseau va in cerca non è un vero contratto (di qui i molti fraintendimenti), ma un accordo, spontaneo o meno, tra gli uomini che li porta, casualmente o meno, forzatamente o meno, a vivere associandosi. Insomma: possono gli uomini pensare alla vita associata tanto chiaramente da volerla, prima di sperimentarla? Oppure è solo perché c'è un accordo sul fatto di voler stipulare un contratto che il contratto viene stipulato? Ma che tipo di accordo è questo, se non è un contratto? Che contratto è questo contratto che non è un contratto?

Althusser precisa innanzitutto che questo accordo interviene quando gli uomini si trovano di fronte alla possibilità del loro annientamento (la guerra), causata da loro stessi e, soprattutto, dai loro interessi (cfr. SM 64-6): è questa la causa contingente, ma oggettiva, che spinge gli uomini a uscire dal nulla di società (lo stato di natura: la foresta, prima dell'avvento dell'agricoltura) e andare verso la società. Non ci sono soluzioni trascendenti (Dio) né l'intervento di terzi: agli uomini non resta che «"cambiare il loro modo di essere"» (cfr. SM 67-8) utilizzando le "forze" a disposizione, che sono solo quelle che appartengono loro: «si tratta di creare una forza capace di sormontare gli "ostacoli" sui quali inciampano le forze di ogni individuo, di creare questa forza instaurando dei nuovi rapporti tra le forze esistenti (unione in luogo di opposizione). [...] Questo significa chiaramente porre il problema del contratto» (SM 68), di una nuova disposizione (ordinamento) delle forze in campo ottenuta tramite aggregazione (incontro e presa), capace di assicurare l'unione delle forze salvaguardando la libertà di ognuno (cfr. SM 69). Ma il punto è: come può un individuo concepire con sicurezza l'idea che questa unione lo salverà dalla morte? O che comunque essa è l'unica possibilità?

Se il contratto è la risposta a queste domande esso, nonostante la terminologia giuridica, deve avere una natura particolare, che non assomiglia per nulla a quella dei contratti pro-



priamente detti, che sono "convenzioni" utili «per procedere a uno scambio» (cfr. SM 69). Se i filosofi del diritto naturale hanno rispettato questo schema, mentre Hobbes ha camuffato un patto da contratto (cfr. Duso in AA.VV. 1987: 10 n. 7), è solo Rousseau che, secondo Althusser, prova a pensare un «contratto eccezionale, di struttura paradossale», la cui «clausola centrale [è] "l'alienazione totale di ogni associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità"»: nel «concetto di alienazione totale» giace tutto il «mistero» del *Contrat social* (cfr. SM 69-70). L'alienazione totale, infatti, è impossibile, perché si può alienare (dare o vendere) tutto quello che si vuole, ma non la libertà: il passaggio da un'alienazione subita (la schiavitù) a una volontaria o libera è barrato. Allora: «la soluzione ha essa stessa bisogno di una soluzione» (cfr. SM 70-2).

Primo: il solo modo per pensare l'opportunità del vivere associato, indipendentemente dalle costrizioni (guerra), è la possibilità di un'alienazione totale e libera di ogni singolo uomo nella società, che altrimenti resterebbe disomogenea o comunque percorsa da tensioni incompatibili: tutti coloro (unanimità) che entrano in società devono alienarsi totalmente e liberamente in essa, altrimenti non c'è società, ma ancora uno stato di guerra (più o meno latente). Per pensare quest'alienazione totale e libera, bisogna pensare uno strano tipo di contratto, in cui ognuno cede tutto se stesso alla società, compresa la propria libertà, anche se questo è impossibile (cfr. *Contrat social*, I.IV, in 1754-71: 254). Alienare liberamente la libertà è un controsenso e, dunque, l'unica possibilità per pensare l'utilità del vivere associato è insensata.

Secondo: Rousseau non si lascia certo scoraggiare da questa difficoltà e procede a uno «scarto (*décalage*)», spostamento, traslazione graduale, slittamento. Lo "scarto" è per Althusser la cifra identificativa del *Contrat social*: solo tramite esso Rousseau prova a risolvere le aporie in cui incappa, anche se cerca «di mascherare il gioco di questo Scarto, gioco che però ne consente il funzionamento. Mascherare vuol dire negare e differire» (cfr. SM 61).

Di qui la prima 'soluzione' («Scarto I»: cfr. SM 72-6) alla prima aporia: da un lato, l'unica possibilità per sopravvivere, data agli uomini in uno stato di guerra, è quella di associarsi, ma, dall'altro, poiché tale associazione sarebbe efficace solo a fronte di un'alienazione totale di ognuno, e l'alienazione totale è un'idea contraddittoria, ogni associazione dovrebbe essere impossibile. Come mai invece si verifica? Per rispondere si è costretti a uno scarto: se questo strano contratto si verifica, nonostante l'insensatezza e l'impossibilità logica, vuol dire che da un lato gli individui e dall'altro la «comunità» lo hanno stipulato; ma, come può esserci la comunità prima della stipula del contratto se, al contrario, la comunità «è l'unione, l'associazione degli individui e delle loro forze», cioè «il prodotto del contratto»? Certo, la comunità è formata dagli stessi individui che stipulano il contratto, ma è un «corpo unico»: Rousseau, dunque, scrive la soluzione all'aporia del contratto sottoforma di condizione del contratto stesso. In questo modo, maschera e sposta, occulta e rinvia o differisce, il problema, che però è sempre lo stesso: come e perché si forma una comunità umana? Proporre che ciò accada perché «il popolo contrae con se stesso» è un «gioco di parole»: come può qualcosa che non esiste, un popolo, stipulare un contratto? E, inoltre, che senso avrebbe un contratto con se stesso? Domande a cui Rousseau risponde mostrando che questo contratto non è tale, ma solo «l'atto di costituzione» del secondo contraente: la società. Questo contratto è allora più originario del primo, perché affinché vi sia contratto tra individui e società (tra popolo come insieme di individui e popolo-individuo) è necessario un contratto che generi il secondo contraente. Regresso all'infinito? Fuga (in senso musicale)? Continua riapertura sul medesimo problema che però innesca pro-

cessi storici? Scacco? Vedremo.

Di certo, secondo Althusser, il pensiero di Rousseau si trova, perché si costruisce, *in* questo scarto – e anche qui non posso fare a meno di notare che Rousseau come Machiavelli e Marx sono *anche* tanti alter-ego di Althusser: come se anch'egli battesse, contemporaneamente, vie diverse, perfino contraddittorie, che possono incontrarsi o meno. Come se la filosofia di ogni filosofo costituisse un piano o un livello che però, contrariamente a quanto accade in Hegel, non si sintetizzano mai, ma continuano e esistono nella loro eternità (funzionamento a circuito chiuso) incontrandosi e scontrandosi, producendo nuove filosofie, ma senza mai arrivare a una forma di Unità intellettuale. È come se Althusser stesso costruisse la propria filosofia in uno (o più) scarti: scienza-ideologia, materialismo-idealismo ecc. Scarti che sono dati da tempi, pratiche, flussi, piani diversi che si relazionano e s'intrecciano, oppure si toccano senza fondersi oppure, ancora, non s'incontrano e nemmeno si vedono. Di sicuro, per Althusser, lo scarto è «l'atto di costituzione della filosofia stessa di Rousseau, del suo oggetto teorico e della sua logica», che non coincide con la formulazione dei problemi, ma con quella «degli Scarti che li seguono come la loro ombra, cioè che li precedono come la loro "verità" arbitraria».

Ma torniamo al contratto: «abbiamo detto un po' velocemente che il Contratto Sociale non era un "vero" contratto, perché non comportava scambio: l'alienazione totale esclude ogni scambio possibile, in ragione del suo carattere totale. Eppure, il Contratto Sociale funziona anche come un contratto giuridico tra due parti contraenti: *do ut des*. L'individuo dà tutto, ma riceve in cambio qualcosa. Il paradosso dell'alienazione totale è che, pur appearing come non-scambio, condizione di possibilità di ogni scambio, produce uno scambio. È qui che scriviamo: Scarto II». Lo scambio sta nel fatto che gli individui, attraverso il contratto, danno tutto, anche e soprattutto i propri beni, ma li ricevono indietro tutti quanti rivestiti con la forma della proprietà al posto di quella che avevano prima: il semplice possesso. Ne segue un ulteriore paradosso: l'alienazione «deve essere totale per non esserlo» (cfr. SM 79-80). Potremmo dire così: ciò che assicura a un individuo la bontà e la convenienza della società sta nel fatto che egli cede tutto se stesso (beni compresi) solo *a patto* di riceverli subito indietro trasfigurati: non più frutti dell'appropriazione violenta, ma legittime proprietà. Un po' come lavare il denaro sporco. La forma di associazione a cui mira il contratto sociale di Rousseau non è, dunque, «un individuo reale (un certo uomo o una certa assemblea che è il Principe)», come in Hobbes, «ma una totalità morale, [una] persona morale». La comunità rousseviana assumerà poi tutte le caratteristiche del sovrano hobbesiano (cfr. SM 77), ma non è *principalmente* questo.

Il contratto originario è quello di ogni individuo con se stesso: è l'adesione di ognuno a un'idea di contabilità, secondo la quale ognuno aderisce al criterio della misurabilità del proprio vantaggio personale come unica unità di misura per valutare vantaggi e svantaggi del vivere associato. È questa assunzione di un criterio mercantile come norma morale che funziona come «meccanismo di autoregolazione, di autolimitazione dell'alienazione», mosso da una sola causa: «l'interesse» (cfr. SM 80-1). L'individualismo borghese è la vera molla del contratto sociale per quanto mascherato dalle false spoglie dell'alienazione totale. L'ideologia produce effetti reali, concreti, tangibili. Alla base della società, dunque, sta l'accettazione o l'introduzione (contratto con se stessi) di una norma pratica (la contabilità mercantile) elevata a norma morale (eccedenza, Grande Altro): un meccanismo ideologico che, attraverso l'interpellazione, produce i soggetti di cui ha bisogno per riprodurre il sistema sociale attraverso il quale cercare di

garantire la conservazione della struttura produttiva, di cui l'ideologia stessa è prodotto. Il modo di produzione capitalistico produce, tra le tante merci, anche una società a sua immagine e somiglianza, non però attraverso un meccanismo spontaneo di rispecchiamento, ma attraverso una struttura produttiva complessa e rischiosa, composta di più livelli, che si articolano aleatoriamente gli uni sugli altri attraverso la lotta politica di classe. L'aleatorio è solo un altro nome per l'ormai impronunciabile (o quasi, negli anni Ottanta), *lotta di classe*.

Il contratto che non è un contratto produce come effetto uno scambio reale, attraverso il quale ogni individuo si dà solo a se stesso, alla propria inalienabile libertà (cfr. SM 82). La parvenza dell'alienazione totale non è altro che l'opzione per l'unico criterio morale sensato per l'individuo: «lo scambio vantaggioso». Lo "Scarto II" sta tra l'interesse generale che dovrebbe muovere l'alienazione totale e l'interesse particolare che invece la muove realmente (cfr. SM 82-3). Ma questo presuppone che ci sia già una "comunità" prima di quella giustificata dal contratto, la società mercantile, che è proprio quella che il contratto deve giustificare.

È, infatti, solo l'omogeneità garantita dall'introiezione della stessa norma a garantire a sua volta l'omogeneità di ogni legge con questa norma: la "volontà generale". Solo così ogni legge (atto specifico del corpo sovrano) sarà necessariamente in sintonia con la salvaguardia della libertà di ognuno, perché se la volontà generale rappresenta sempre l'interesse generale (non sbaglia mai) e questo è, in realtà, l'interesse particolare, le leggi, stabilite dalla volontà generale, non faranno mai altro che confermare la libertà di ognuno quale forma generale, al di là dei contenuti, di ogni legge e, dunque, ribadiranno sempre l'identità tra libertà e perseguimento del proprio interesse particolare: è questo dispositivo che forma il «legame sociale» (cfr. SM 83-4), almeno in una società capitalistica. Althusser evidenzia che anche da qui emerge un paradosso: «l'interesse particolare è presentato, al contempo, come il fondamento dell'interesse generale e il suo contrario» (SM 85). Rousseau più di Hobbes, Locke e Spinoza mostra, nel *Contrat social*, come nasce lo stato borghese e la sua ideologia e lo fa non per denunciarlo, ma perché ne è intimamente preso (cfr. SM 88). Infatti, per persuadere come non vi sia contraddizione tra interesse generale e particolare esistono i suffragi, da cui i problemi pedagogici legati all'istruzione e all'informazione corretta del popolo (cfr. SM 85-6).

Ma il punto chiave è un altro: affinché la volontà generale sia efficace, bisogna «che sia interrogata là dove si trova, in ogni individuo isolato, e non in un tale o talaltro gruppo di uomini, uniti da interessi comuni, ma che restano particolari rispetto all'interesse generale»: paradossalmente, quindi, solo l'interesse dei singoli individui è legittimo, perché è l'unico davvero generale, e non quello dei gruppi che, invece, non essendo universale è appunto particolare; bisogna, infatti, «affinché la volontà generale si dichiari [...], far tacere (sopprimere) tutti i gruppi, ordini, stati, classi, partiti ecc. Quando dei gruppi si formano nello Stato, la volontà generale comincia a tacere e alla fine dei conti diventa muta». Altro che comunismo: è il capitalismo che esige tutto questo, nella sua lotta contro il feudalesimo.

Qui c'è lo «Scarto III», perché l'interesse particolare (tranne quello dei gruppi) si configura, a questo punto, come «l'essenza dell'interesse generale, ma [...] anche il suo ostacolo» quando si identifica con quello dei gruppi (ceti). Althusser giudica questa una «dichiarazione d'impotenza, perché se bisogna che non esistano è perché esistono» (SM 86-7), a cui segue l'aporìa: affinché vi sia interesse generale vi devono essere interessi particolari, non di individui (questi sono l'interesse generale), ma di gruppi (cfr. SM 88).

Gli scarti II e III servono a mascherare le aporie: "interesse particolare-generale" e "interesse particolare-generale degli individui – interesse particolare-particolare dei gruppi"; una gigantesca macchina di mistificazione che conduce Rousseau dritto dritto in bocca all'ideologia (cfr. SM 100-1 var. x), lo «Scarto della teoria in rapporto al reale». Scarto performativo, si potrebbe dire, dato che la teoria non si stacca dal reale perché non lo vede, ma, al contrario, perché lo vede benissimo e vuole trasformarlo. La filosofia di Rousseau si mostra come «filosofia ideologica del politico» (SM 89).

In questo modo, si approda allo «Scarto IV» (l'ultimo), perché c'è una nuova aporia che bisogna nascondere: se il problema sono i gruppi (ordini, classi ecc.), il loro «diniego (*dénégation*) non può che essere pratico: [...] sopprimere praticamente la loro esistenza. [...] La soluzione delle "difficoltà teoriche" non è teorica, ma «pratica». Evidente la differenza col comunismo: il capitalismo vuole sopprimere i gruppi, cioè gli individui che ne fanno parte, e non abolire (solo... si fa per dire) le classi. Le soluzioni di Rousseau sono due e la seconda segue al fallimento della prima, che è «la fuga in avanti nell'ideologia»: innanzitutto, si tratta di

mettere in atto i dispositivi pratici di una riforma morale permanente, destinata a annullare gli effetti dei gruppi sociali d'interesse che non smettono di nascere e di agire in una società. Si tratta di difendere e di restaurare senza sosta la "purezza" della coscienza individuale (dunque dell'interesse particolare che è in sé l'interesse generale) in una società in cui gli effetti perniciosi dei gruppi "particolari" la minacciano.

I costumi, l'educazione, la religione civile, le leggi, le usanze: è su di esse che deve agire il Legislatore, oltre che sulle feste, sulle opinioni e sulla censura; questa è una

fuga in avanti, perché non ha alcun termine. La soluzione ideologica, questa "chiave di volta" che sostiene nel cielo tutta l'armatura politica ha bisogno del cielo. [E] niente è fragile come il Cielo (cfr. SM 89-91).

È per questo che è necessaria una seconda soluzione: «la regressione nella realtà (economica)»: fuga all'indietro (regressione), perché si tratta di tornare «al vecchio sogno dell'indipendenza economica, del "commercio indipendente" (secondo *Discorso*), cioè alla piccola produzione artigianale (urbana o agraria)». Per riequilibrare l'eccessiva disuguaglianza tra ricchi e poveri prodotta dal capitalismo spunta come ideale piccolo-borghese «uno dei fenomeni della dissoluzione del modo di produzione feudale: il piccolo produttore indipendente, l'artigiano urbano o rurale»: il ritorno al localismo e alle piccole dimensioni cittadine come argine (illusorio) all'avanzata devastante del processo che dissolve tutto ciò che è solido nell'aria. Ma per ottenere questo regresso non resta che la persuasione morale o l'ideologia: «giriamo in tondo». *Game over*. Adesso «non c'è più fuga possibile nella realtà», il cerchio si ripete: ideologia-economia-ideologia ecc.; «fine dello Scarto», che è anche scacco dello scarto tra teoria e reale. Non resta che «il commento ideologico di questo scarto: 1) la teologia [o], 2) la letteratura» (cfr. SM 91-3 e 101 var. z; sulla letteratura cfr. almeno Montag 2003).

Tutto questo non è inutile, perché mostra l'ideologia che lo muove. Rousseau col suo complicato dispositivo teorico vuol mascherare la casualità dell'origine dello Stato e i rapporti di forza che ne stanno alla base. Per questo Althusser, nel 1982, recupera di Rousseau non il *Contrat social*, ma il secondo *Discorso*. È grazie a questo e al *Discours sur l'origine des langues*,

che entra a far parte del "materialismo dell'incontro" (cfr. E/1 554 e 570), che il *Contrat social* aveva cercato di nascondere. In Rousseau il periodo della giovinezza sembra essere migliore di quello della maturità, perché non pensa la precedenza della struttura (o la sua impossibilità), ma il vuoto che ne precede l'origine. Rousseau, scrive allora Althusser,

è il solo che pensa lo stato di "pura natura", e pensandolo, lo pensa come uno stato senza nessuna relazione sociale, positiva o negativa. E ce ne dà la figura nell'immagine fantastica della foresta primitiva [...], dove errano individui isolati, senza rapporti tra loro, degli *individui senza incontro*. [...] La foresta è l'equivalente del vuoto epicureo nel quale cade la pioggia parallela degli atomi: è un vuoto pseudo-browniano, in cui degli individui si incrociano, cioè non si incontrano, se non in brevi congiunture che non durano. Rousseau ha voluto così figurare, a un prezzo molto elevato (l'assenza di figli), un niente di società precedente a ogni società e condizione di possibilità di ogni società, il niente di società che costituisce l'essenza di ogni società possibile (cfr. E/1 571).

Come può allora in questo vuoto, prodursi una società?

*Bisogna che lo stato di incontro sia imposto agli uomini*, che l'infinito della foresta, come condizione di possibilità del non-incontro, si riduca al finito, per ragioni esterne, [bisogna] che delle catastrofi naturali la frammentino in spazi circoscritti, in isole per esempio, in cui gli uomini siano costretti all'incontro e costretti a un incontro che dura: *forzati da una forza più potente di loro*. [...] *Una volta costretti all'incontro e ad associazioni di fatto durature, gli uomini vedono svilupparsi tra loro dei rapporti obbligati, che sono dei rapporti di società, prima rudimentali, [e] poi ripetuti per gli effetti prodotti da questi incontri sulla loro natura di uomini* (E/1 571-2; cors. mio).

Solo il caso (come non ricordare Machiavelli, *Discorsi*, I.II: 131-3 e *Lucrezio*, V, 925 ssg.), che genera costrizione alla prossimità può far nascere una società e con essa «il linguaggio, le passioni, i commerci amorosi o la lotta tra gli uomini: fino allo stato di guerra». Non solo la guerra non è originaria e nasce solo *in* società, ma anche il linguaggio non è originario: solo il vuoto di società lo è. Il vuoto è l'unico vero (paradossale) trascendentale, assieme alla virtualità degli atomi (siano individui, congiunture, Stati, popoli o altro ancora: cfr. E/1 574). La società è il consolidamento di un costruito casuale, che nasce «alle spalle» degli uomini e senza il loro consenso (cfr. E/1 572): un consolidamento che avviene per

contratto illegittimo, contratto di forza, stipulato con l'obbedienza dei deboli per mezzo dell'arroganza dei forti, che sono anche i più "astuti", [e] fissa il suo vero significato nel Contratto sociale, [...] organismo ossessionato dalla morte interna, che deve scongiurare; insomma, incontro che ha preso forma e è diventato necessario, ma sul fondo aleatorio del non-incontro e delle sue forme, in cui il contratto può ripiombare in ogni istante (cfr. E/1 573).

Non c'è esempio migliore, secondo Althusser, per mostrare cosa sia «la contingenza della necessità come effetto della necessità della contingenza»: vera "teoria antifinalistica della storia". Ma c'è di più: «il contratto sociale non appare più come un'utopia, ma come la legge interna di ogni società» (cfr. E/1 574). Questo contratto c'è sempre in una qualche forma, perché altrimenti non ci sarebbe società, e spesso, per non dire non sempre, è imposto con la violenza.

Possiamo tornare a Machiavelli, ma prima è necessario dare uno sguardo a quanto avevo lasciato in sospeso nel cap. 2, § 6.

## 5. La materialità delle idee

Nel brogliaccio *La reproduction des rapports de production* (cfr. R 19-242) del 1969 – il cui riferimento è il capitolo *De la reproduction*, scritto da Balibar per *Lire le Capital* (cfr. LC 494-519) –, Althusser annuncia la stesura di un secondo tomo, mai redatto, sulla «lotta di classe nelle formazioni sociali capitalistiche», e ripercorre alcuni nodi importanti del suo pensiero con particolare attenzione all'aspetto materiale delle ideologie ossia al «sistema che assicura la riproduzione delle condizioni della produzione capitalistica» (R 19), concentrandosi in particolare modo sulla «riproduzione dei rapporti di produzione» piuttosto che su quella delle forze produttive, sulla quale Marx aveva dato ampi ragguagli nei libri I e II del *Capitale*. È in relazione alla prima, infatti, che diventa essenziale il discorso sugli Ais e sul «funzionamento dell'*Ideologia in generale*» (cfr. R 20).

A questo punto, credo si possa capire meglio l'affermazione althusseriana secondo la quale «non è possibile [...] né comprendere né a maggior ragione esporre e sviluppare la teoria marxista, anche su un punto limitato, se non ci si colloca su posizioni di classe proletarie nel dominio della teoria» (R 21). Abbiamo visto, infatti, che per Althusser la scienza marxiana della storia è innovativa non solo perché non è più una filosofia della storia, ma soprattutto perché è una teoria che ha lo scopo di portare alla luce l'invisibile (rimosso) del modo di produzione capitalistico. Come poi la psicanalisi, Marx costruisce una scienza della manifestazione, dell'emersione in superficie, alla luce pubblica del sole, di tutto ciò che il capitalismo vuole tenere nascosto, ma ancor più è incapace di vedere, e che però è essenziale per il suo funzionamento e per la sua riproduzione. Come per capire i principi bisognava esser "popolare" (Machiavelli), così per capire il capitalismo bisogna esser proletari, cioè collocarsi su posizioni proletarie: spostare il proprio punto di vista teorico-politico all'interno di una visuale precisa che genera nuova condensazione o simbolizzazione. Non è questione di esser proletari in senso sociologico, ma di assumere come proprio il punto di vista proletario: essere proletari, più ancora che appartenere alla classe dei proletari descrittivamente intesa, significa assumere una posizione di classe proletaria. L'appartenenza a una classe è una questione politica e non destinale. È di una presa di partito che si tratta. E «il proprio di ogni filosofia è rappresentare, nella teoria, una data posizione di classe» (R 21).

Come dice Engels (cfr. MEW 21: 259-307), nel suo tardo libro su Feuerbach (fonte importante per Althusser tanto quanto *Ideologia tedesca*, se non di più; cfr Bourdin in AA.VV. 2008a: 214-21), la filosofia non viene prodotta in modo filosofico e, dunque, «la domanda: che cos'è la filosofia? non compete alla filosofia, anche se marxista-leninista». Se così fosse, la filosofia definirebbe e conoscerebbe se stessa diventando «Sapere di Sé, cioè Sapere assoluto», operazione idealistica compiuta da quasi tutte le filosofie che la storia ha conosciuto; operazione che impedisce di vedere la differenza rivoluzionaria che contraddistingue la filosofia marxiana (cfr. R 26). Ma in ogni caso, per quanto la filosofia marxiana sia quella che pone la domanda sul proprio impensato (come detto in *Pour Marx*), non è quella che può trovare la risposta, ma solo quella che può aprire uno spazio (vuoto) affinché la risposta emerga: non come un miracolo, ma grazie a «una lunghissima digressione (*un très grand détour*)» (R 25), resa possibile dalla scienza marxiana della storia. In altri termini, «una definizione scientifica della filosofia» non può essere filosofica, dato che la filosofia è ciò che *rappresenta*, nella teoria, una posizione di classe. La filosofia non è una mistificazione cosciente (la "falsa coscienza" di Marx e Engels),

ma strumento di lotta politica attraverso la teoria. La differenza dovrebbe consistere nel fatto che mentre tutte le altre filosofie si basano su non scienze, quella marxiana si basa su una scienza: le prime sono idealistiche perché si autodefiniscono, mentre la seconda viene definita da una scienza, che non dà la rappresentazione esatta della storia (questa è ideologia), ma mette in luce come essa venga materialmente prodotta assumendo il punto di vista proletario, collocato in un punto preciso all'interno dei rapporti di produzione. Punto di vista che va fatto emergere dall'oscurità in cui è relegato dalle forze capitalistiche; emersione che richiede una scienza specifica (quella della storia ossia quella dei rapporti tra modi di produzione e forze produttive), perché ciò che si tratta di rendere visibile non è solo una *presenza*, rinchiusa nei "laboratori segreti della produzione", ma ben di più: il punto di vista politico che essa è pur senza esserne cosciente.

Qui, finalmente, Althusser palesa la doppia concezione della filosofia, talvolta esplicita talvolta implicita nelle sue riflessioni precedenti. Da un lato c'è «la filosofia del senso comune» che è «rassegnazione» o «sottomissione» al «necessario concepito come inevitabile» e, dunque, tanto al fatto quanto alla necessità fisica o alla «dominazione di classe»; dall'altro, c'è «la Filosofia *tout court* [...] con la maiuscola» che è quella «attiva di colui che si sottomette all'ordine del mondo, perché lo conosce tramite la Ragione, sia per conoscerlo sia per trasformarlo» (cfr. R 32-3). È il principio per cui Althusser rimase nel Pcf, ma contro il Pcf, fino al 1980, per cambiarlo (almeno così ha sostenuto: cfr. A 224 e Anderson 1976: 44): come Spinoza tentò di restare nell'ebraismo per trasformarlo dall'interno o come Rousseau che fu «un filosofo illuminista che si oppose all'ideologia illuministica dall'interno della filosofia illuministica» (PH 110). Non è dunque così insensato parlare di un Althusser che al contempo rompe «col pensiero illuministico» rimanendo legato «alla visione emancipatrice dell'Illuminismo» (cfr. Nigam 1997: 68), per quanto tutto dipenda dal significato che si attribuisce al termine "emancipazione".

Se, la "filosofia del senso comune" è sempre esistita (Gramsci), la Filosofia, invece, esiste «nelle società che comportano: 1- l'esistenza di classi sociali (e dunque dello Stato); 2- l'esistenza di scienze (o di una scienza)», dove per "scienza" si intenda non «una lista di conoscenze empiriche», ma «una disciplina astratta e ideale [*idéale*] (o piuttosto delle idee [*idéelle*)]<sup>84</sup> che procede per astrazione e dimostrazioni» (R 35). Da quando nacque con Platone, in Grecia nel V secolo a.C., la Filosofia si è perpetuata nel tempo, «come se ripetesse qualcosa d'essenziale nelle sue stesse trasformazioni» (R 36). La filosofia appare con «l'apparizione della [prima] scienza: la matematica, ma non per ripetere il suo discorso, bensì per chiuderle la bocca». Essa (ad es. Platone) vuole dirigere, governare la scienza, neutralizzandola o riconducendola dentro i parametri di una conoscenza acquisita, per «assicurare la dominazione delle ideologie della classe regnante sulla scienza che rischia di comprometterne il regno. [...] È in questo senso che la filosofia è direttamente e organicamente politica» (cfr. EMD 9-12 – ALT2. A10-03.03, nota del 10.10.1967). Va dunque constatato che:

tutte le grandi trasformazioni nella filosofia intervengono nella storia sia quando si producono modificazioni notevoli nei rapporti di classe e nello Stato sia quando si producono dei grandi eventi nella storia delle scienze: con questa precisazione, che le modificazioni notevoli della lotta di classe e i grandi eventi della storia delle scienze sembrano per lo più rafforzarsi nel loro incontro per produrre degli effetti importanti nella Filosofia (R 36-7).

È solo nella «congiuntura» in cui lotta di classe e evento scientifico si incontrano fondendosi (cfr. R 39) che la Filosofia può trovar posto. È proprio per comprendere meglio questo rapporto che si è «obbligati ad avanzare nuove tesi, facendo una lunghissima digressione» che, giovandosi dell'aiuto della scienza marxiana della storia, possa arrivare a produrre «una definizione scientifica della filosofia». La prima domanda che bisogna porsi è: «che cos'è una "società"?» (cfr. R 40).

Marx è la guida, perché «ci ha fornito, per la prima volta, i concetti scientifici capaci di darci l'intelligenza delle "società umane" e della loro storia, cioè l'intelligenza della loro struttura, della loro sussistenza e del loro sviluppo, della loro stagnazione e degenerazione – nonché delle trasformazioni di cui sono il luogo». Anche se Marx non amava il termine "società", al quale preferiva «formazione sociale», non c'è dubbio che egli sia stato un teorico della "società", seppur non in senso borghese né utopistico, ma in senso scientifico. Per questo, la sua scoperta dovrebbe essere il fondamento di tutte le scienze sociali e umane che, invase dall'ideologia borghese, non sono in grado di individuare il motore di ogni formazione sociale concreta nel "modo di produzione dominante" (cfr. R 41-2).

Che vi sia un modo di produzione dominante, implica che ve ne siano di dominati e che la loro articolazione complessa costituisca una formazione sociale determinata. Un modo di produzione è un'«unità [...] tra Forze produttive e [...] Rapporti di produzione», nella quale sono i secondi ad avere «il ruolo determinante» (per quanto dirò cfr. R 243-52 e anche R 155-7). Un modo di produzione è un «insieme di processi lavorativi» e un processo lavorativo è «una serie di operazioni sistematicamente regolate, effettuate dagli agenti del processo lavorativo, che "lavorano" un oggetto di lavoro (materia grezza, materia prima, animali domestici, terra ecc.), impiegando a questo fine degli strumenti di lavoro (utensili più o meno sofisticati, macchine ecc.) in modo da "trasformare" l'oggetto di lavoro da una parte in prodotti utili a soddisfare i bisogni umani diretti (nutrimento, vestiario, abitazioni ecc.) e dall'altra in strumenti di lavoro destinati a assicurare la prosecuzione ulteriore del processo lavorativo». Sono i mezzi di produzione «l'elemento determinante» e non gli agenti del processo, e "determinante", come nel caso dell'"ultima istanza", non significa unico né principale, ma solo che determina, che dà forma specifica, a un rapporto: l'"ultima istanza" non fa riferimento ad alcun decisionismo sovrano, ma al fatto che «le forze e i rapporti di produzione stabiliscono "limiti di variazione" all'interno della formazione sociale in quanto tutto strutturato» (Resch 1992: 40). L'agire degli agenti nel processo lavorativo *dipende* dalla qualità dei mezzi di produzione, come dimostra il caso della cooperazione sociale, la cui forma (divisione del lavoro) dipende dallo stato dei mezzi di produzione esistenti.

Si hanno quindi più livelli che si combinano tra loro sia all'interno di ogni singolo modo di produzione sia tra formazioni sociali diverse ognuna col suo modo di produzione dominante. Le "forze produttive" sono date dall'unità di "mezzi di produzione" e "forza-lavoro" (agenti del processo lavorativo): dove "unità" indica l'articolazione complessa di livelli diversi e non la riduzione a Uno. Accanto a esse ci sono i "rapporti di produzione": le relazioni che esistono tra «gli agenti della produzione (Società senza classi)»; oppure, quando non tutti in una formazione sociale sono agenti della produzione (società di classe), tra gli «agenti della produzione e [...] altri personaggi» che non lo sono, anche se «intervengono nella produzione» quali detentori dei mezzi di produzione (all'inizio del processo lavorativo) e appropriatori del plu-



slavoro (alla fine del medesimo processo). In questo caso, il rapporto è di «sfruttamento» dei secondi nei confronti dei primi (plusvalore). Ogni modo di produzione, dunque, come mostra quello capitalistico, ha una *struttura* precisa che definisce ruoli e procedure precisi per il suo funzionamento, in particolare tra "detentori dei mezzi di produzione", questi stessi mezzi e la "forza-lavoro", anche se non è detto riesca a far funzionare il tutto secondo quanto funzionalmente determinato. Rispetto ad altri regimi economici,

il capitalismo è un modo di produzione che ha per obiettivo n° 1 non la produzione di oggetti di utilità sociale, ma la produzione del plusvalore e la produzione del capitale stesso. [...] Il motore del regime capitalistico è la "ricerca del profitto". Bisogna dire più rigorosamente: il motore del capitalismo è la produzione di plusvalore per mezzo della produzione di oggetti [di apparente] utilità sociale, è l'accrescimento ininterrotto, dunque allargato, dello sfruttamento per mezzo della produzione.

La "valorizzazione del valore" (Marx) consiste nella produzione di "merci", attraverso le quali si acquista altra merce (la forza-lavoro), al fine di estorcere plusvalore attraverso il differenziale tra "valore del plusprodotto" e "valore del salario". Chiunque passi sotto silenzio lo sfruttamento, "ideologi del neocapitalismo" o "neo-anarchici" – i primi dicendo che «non c'è più economia capitalistica, ma un'"Economia dei servizi"», i secondi dicendo che «l'essenza dello sfruttamento è la repressione» – dimentica la lezione marxiana, secondo cui tutto quello che

accade in una formazione sociale capitalistica, comprese le forme della repressione di Stato, alle quali essa si accompagna, [...] è radicato nella base materiale dei rapporti di produzione capitalistici, che sono i rapporti dello sfruttamento capitalistico, e in un sistema di sfruttamento in cui la produzione è essa stessa subordinata allo sfruttamento e dunque alla produzione allargata del capitale.

L'ideologia ha un'esistenza materiale, perché «le idee dominanti altro non sono che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee» (MEW 3: 46). La stessa "divisione del lavoro" non è affatto dettata da motivi tecnici, ma dai "rapporti di produzione" stessi (per quanto dirò cfr. R 43-71). La "divisione sociale del lavoro", di cui parlava Marx, è prodotta da ciò che Althusser chiama la «divisione del lavoro sociale»: la divisione del lavoro essenziale a una società in varie branche (agricoltura, industria ecc.) produce i rapporti di sfruttamento interni a uno specifico modo di produzione, generando l'apparente specializzazione tecnica delle funzioni. L'economicismo non è altro che questa «ideologia tecnicistico-tecnocratica», alla quale funge da supplemento d'anima, per correggerne le distorsioni, «l'ideologia "umanistica"» (cfr. anche TH 22-5). Uno dei punti principali su cui dovrebbe esercitarsi e applicarsi la lotta di classe è proprio lo *smascheramento* (non solo intellettuale, ma soprattutto materiale: cioè la critica, lo *spostamento*) di questa «impostura ideologica». Trasformazione che si dà solo modificando la «formazione scolastica» (questa è la *materia* in questione) che dà accesso a certi ruoli/lavori piuttosto che ad altri.

Privati o liberati dai loro mezzi di produzione, i proletari sono costretti a vendere la loro forza-lavoro entrando nel meccanismo dei "mezzi di produzione", che assegna loro ruoli predeterminati funzionali al sistema. Ma questa macchina non funzionerebbe senza «l'ideologia borghese del lavoro», che propaganda:

- 1) l'illusione giuridico-borghese secondo la quale "il lavoro è pagato per il suo valore"; 2) l'ideo-

logia giuridico-morale corrispondente, secondo la quale bisogna "rispettare il proprio contratto" di lavoro e attraverso esso le regole dell'ordine interno all'impresa; e 3) l'ideologia economicistico-tecnicistica secondo la quale "bisogna che ci siano dei posti differenti nella divisione del lavoro" e degli individui altrettanto differenti che li occupino. Quest'ideologia contribuisce molto più che la repressione a far "marchiare" gli operai (*à faire "marcher" les ouvriers*).

La repressione esiste ed è essenziale alla produzione di capitale (sfruttamento), ma non è il centro del discorso né della lotta. La lotta di classe è senz'altro economica, nel senso però che è tale sia in quanto lotta contro lo sfruttamento sia in quanto lotta contro «la divisione sociale-tecnica del lavoro», cioè contro «l'ideologia borghese e la repressione». È attraverso l'interazione tra tutti questi modi di produzione che si genera la coscienza, operaia e non.

I titoli giuridici di proprietà sanciscono la realtà dei rapporti di produzione e i loro effetti. L'idea marxiana di modo di produzione non è meramente tecnica, perché esso è anche «il luogo della produzione, il luogo di uno sfruttamento di classe e di una lotta di classe». Economia e politica, coscienti o meno che ne siano, s'intrecciano proprio attraverso l'ideologia necessaria al loro funzionamento. È per riprodurre tutta questa *struttura* che servono gli Ais che, come già affermato, funzionano a ideologia.

All'interno di questi apparati Althusser individua il "Diritto", di cui non parla in *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, ma che invece tratta nella bozza da cui è ricavato (cfr. R 87-100 e 197-203; sul rapporto tra Althusser e il Diritto si veda Demichel in AA.VV. 1993b: 117-24). Dopo una sommaria esposizione "descrittiva" (per quanto dirò nel prosieguo cfr. R 87-96), che ricorda come il Diritto sia "sistematico" e, dunque, tendenzialmente non contraddittorio (teso a dare l'idea di un pieno razional-legale), "formale", perché sistematizza contenuti che non sono giuridici, «i rapporti di produzione e i loro effetti», Althusser ribadisce la validità della formula marxiana, secondo la quale «il diritto "esprime" i rapporti di produzione, pur non facendone alcuna menzione nel sistema delle proprie regole, occultandoli», riaffermando poi che «tutto il Diritto [anche quello socialista] essendo in ultima istanza il Diritto di rapporti mercantili resta definitivamente marchiato da questa tara borghese».

Il motivo per cui «il modo di produzione socialista sopprimerà ogni diritto», sta nel fatto che nel socialismo – se e quando ci sarà – non ci sarà «proprietà collettiva», ma «appropriazione collettiva». Marx ha lasciato solo vaghe indicazioni su cosa si debba intendere con ciò, ma di certo intendeva «qualcosa come il deperimento del Diritto, correlativo al deperimento dello Stato. Deperimento del Diritto non può che significare deperimento degli scambi di tipo mercantile, degli scambi di beni come merci (compresa, naturalmente, innanzitutto, la merce forza-lavoro [...]) e sostituzione degli scambi mercantili con scambi non-mercantili». Il modo per assicurare rapporti non-mercantili è la «pianificazione socialista» che Althusser distingue da quella staliniana: se questa ha cercato, sbagliando, di organizzare le "Forze produttive", anziché «creare i Rapporti di produzione socialisti», antepoendo così le prime ai secondi e venendo meno alle indicazioni di Lenin, bisognerebbe, al contrario, ristabilire «il primato politico del problema dei Rapporti di produzione sulle Forze produttive»; è questo il senso dell'affermazione di Lenin che "il socialismo è i Soviet più l'elettrificazione", perché «i Soviet sono le organizzazioni politiche delle masse. E i rapporti di produzione socialisti non saranno prodotti come un effetto derivato della Pianificazione delle Forze produttive (rappresentate qui simbolicamente dall'elettrificazione), ma dall'intervento politico delle masse (qui i Soviet)». La poli-

tica va allora ri-«messa al posto di comando, perché il primato dei Rapporti di produzione sia effettivamente assicurato».

Ne segue che il Diritto è necessariamente "repressivo" e che, per esserlo, abbisogna di un apparato che commini le "sanzioni": «è così che il diritto fa corpo con lo Stato». Il richiamo esplicito a Kant, nasconde, ma nemmeno tanto, quello a Hobbes, a Spinoza e alle origini dello Stato moderno. I patti vengono rispettati o per "paura del gendarme" o per introiezione delle regole giuridiche quali *uniche* regole del comportamento retto e onesto: in questo secondo caso parliamo di «ideologia giuridica» (borghese), la cui funzione è naturalizzare il Diritto. Là dove il Diritto dice che «gli individui sono delle persone giuridiche giuridicamente libere [...]», l'ideologia giuridica [...] dice: gli uomini sono liberi [...] per natura». È il meccanismo di formazione dell'ideologia che Althusser ha già descritto: l'ideologia è lo spostamento (ripetizione o duplicazione, raddoppiamento) su un piano immaginario trascendente (eccedente e eterno) di una struttura produttiva inconscia, cioè di una struttura che ha una durata e che, dunque, è in grado di imporsi come da-sempre-data alle coscienze. Certo, l'ideologia giuridica non obbliga per natura: a questo provvede «l'ideologia morale della Coscienza e del Dovere». Esse stanno a fianco del gendarme (la forza dello Stato) e, in taluni casi, lo sostituiscono: vi sono infatti persone che agiscono *spontaneamente* secondo i dettami del Diritto e della morale come se ciò fosse la cosa più naturale del mondo. Violenza e ideologia sono le due facce dello Stato.

L'ideologia, quindi, esiste sempre tramite un'istituzione, il cui funzionamento «benché definito ideologico, non è riducibile all'esistenza "di idee" senza supporto reale e materiale» e ciò significa che gli Ais funzionano perché «ancorati a realtà non-ideologiche», come, ad es., la famiglia, che è ideologia perché eternizzazione del «legame della riproduzione biologica dei rappresentanti della "Specie umana", del loro allevamento-addestramento (*élevage-dressage*) ecc. ([della riproduzione] dell'esistenza della forza-lavoro)» (cfr. R 108). L'idea, dunque l'ideologia, ha sempre una base materiale (produttiva).

Va però precisato che «non sono le istituzioni che "producono" le ideologie corrispondenti, ma che sono gli elementi di un'Ideologia (l'Ideologia di Stato) che "si realizzano in" o che "esistono in" istituzioni corrispondenti, e nelle loro pratiche» (R 113): questa è «l'ideologia primaria», a cui segue quella "secondaria", che consiste nella produzione di ideologia da parte di queste stesse istituzioni (cfr. R 114-5). Anche nell'ambito ideologico, dunque, esiste struttura ossia l'articolazione (gerarchizzazione) di più livelli (ideologici) attraverso relazioni surdeterminate facenti riferimento a una pratica materiale decisiva in ultima istanza.

Gli Ais funzionano o a repressione (polizia, esercito, governo, magistratura ecc.) o a ideologia (scuole, religioni, famiglia, sindacati ecc.): il punto politico è la questione della detenzione di questo "Potere", che va posta sia a livello di base (lo sfruttamento) sia a livello di sovrastruttura (riproduzione dello sfruttamento) – (cfr. R 123-4). Infatti, «senza la presa del potere di Stato, senza lo smantellamento degli Apparati repressivi di Stato (ciò che Marx e Lenin chiamavano: rompere [*briser*] la macchina dello Stato borghese), senza una lunga lotta per distruggere (*briser*) gli Apparati ideologici dello Stato borghese, la Rivoluzione è impensabile» (R 139). Non ci sono mediazioni possibili, di nessun genere: né politiche né sindacali (il parlamento e i sindacati sono solo due dei tanti Ais). È il discorso, per cui non ci si libera da un'ideologia soltanto dicendo la verità (smascherando ciò che essa nasconde), perché bisogna anche, se non soprattutto, distruggerne le basi materiali, le pratiche produttive (economiche, po-

litiche, culturali, sociali e quant'altro) che la sostengono. Non c'è dubbio, dunque, che per «disarmare-smantellare l'Apparato repressivo di Stato» (R 140), tanto quanto i suoi apparati ideologici, serva la forza, che non è necessariamente violenza: dallo sciopero alle armi, la gamma delle opzioni non è poi così vasta. Machiavelli interessa Althusser per alcuni versi più di Marx, perché in Machiavelli (come in Lenin) il problema delle armi proprie è preso in seria considerazione, in Marx è assente, almeno in modo esplicito.

La «potenza popolare irresistibile» è infatti data: «1- dall'unità politica tra i partiti operai; 2- dall'unità sindacale tra i sindacati operai; 3- e soprattutto, dall'unità tra queste due unità ossia la fusione, sotto una linea e una direzione unificate dell'azione di massa sindacale e dell'azione di massa politica della classe operaia e dei suoi alleati naturali». È questo che la borghesia teme sopra ogni altra cosa, perché è questo che rappresenta la «minaccia mortale contro lo Stato» nella forma della «fusione reale della lotta economica e politica delle masse popolari delle città e delle campagne»: il Maggio '68, che pure fu molto lontano da tutto ciò, fece paura proprio perché lasciò intravedere questa possibilità (cfr. R 151-2 e per uno sviluppo del discorso, basato su questi assunti, cfr. R 155-65, dove si dice che Partito deve stare «un passo [e] un passo soltanto» avanti alle masse).

Lo Stato con i suoi apparati repressivo-ideologici è lo strumento con cui la classe dominante controlla i dominati e diffonde le proprie ideologie: "nazionalismo, liberalismo, economicismo e umanismo" (cfr. R 166-8).

Ribadito che la lotta, decisiva in ultima istanza, è quella economica, che però va combattuta politicamente (alleanza tra masse, partito e sindacati) impadronendosi dello Stato (sovrastuttura) per distruggerlo ossia per demolire i rapporti di produzione che lo strutturano, dato che «un modo di produzione sussiste solo nella misura in cui è assicurata la riproduzione delle condizioni della produzione, tra le quali la riproduzione dei rapporti di produzione gioca un ruolo determinante», Althusser sottolinea l'inopportunità di "rappresentare" il rapporto tra base e sovrastruttura nei termini classici della topica marxiana, dato che «è la sovrastruttura che assicura le condizioni di questa riproduzione (tramite l'Apparato repressivo di Stato) e questa riproduzione stessa (tramite gli apparati ideologici di Stato)». In questo modo viene evidenziato e posto il problema della «"durata" di una formazione sociale dominata da un modo di produzione dato»: essa, infatti, «dipende dalla "durata" della Sovrastruttura che assicura le condizioni di questa riproduzione e questa riproduzione stessa, [dipende] cioè dalla durata dello Stato di classe considerato nell'unità del suo apparato repressivo e dei suoi apparati ideologici» (cfr. R 179-81).

L'egemonia non è sufficiente, perché punta tutto sulla sovrastruttura, mentre essa è utile solo in una prospettiva in cui alla sua costruzione si accompagni lo smantellamento progressivo della base materiale (produttiva) che sorreggeva l'egemonia precedente, altrimenti non si produce nemmeno. Bisogna dunque distruggere lo Stato e non solo sostituire in esso un'egemonia a un'altra. È l'insuperabilità dello Stato insita nel concetto di egemonia che Althusser non condivide: Gramsci ha teso a «sostituire il concetto marxiano di modo di produzione con quello di "blocco storico"», precipitando così nello storicismo, perché «tutto è storia, tutto cambia; [che] l'unità ideale si possa realizzare o no, è un affare storico [...]: si è gettati nell'infinito della storia senza alcun punto fisso» (QF 42). Non perché la lotta di classe non ci sia, ma perché così non viene portata, oltre che nella lotta per l'egemonia, che è «un effetto di

libero consenso» (cfr. E/1 519-20, ma anche 513-25), in quella per il dominio della struttura (base produttiva): è così che nasce l'idea che lo Stato non sia un problema in sé, che si possa rimpiazzare l'ideologia con la cultura e che, infine, vi sia autonomia della politica o del politico (cfr. E/1 522-4; per una problematizzazione delle posizioni althusseriane si veda almeno A-A.VV. 2008b).

La «rivoluzione nei rapporti di produzione», diversamente ma in un certo senso come approfondimento di quanto ipotizzato in *Pour Marx* (cfr. PM 222), o «sanziona la disgregazione dello Stato (che può essere abbattuto da un "accidente" del genere Grandi Invasioni [...]) oppure è l'effetto del rovesciamento (*renversement*) dello Stato esistente per mezzo della presa del potere di Stato, cioè [per mezzo] dell'appropriazione (*main mise sur*) dei suoi Apparati e la loro sostituzione». L'uso non casuale del termine *renversement* indica la matrice non più idealistica della seconda possibilità; il rovesciamento è frutto della lotta e non di un automatismo:

*in senso forte*, una rivoluzione sociale consiste nel privare (*déposséder*) la classe dominante del potere di Stato, cioè del disporre (*disposition*) degli Apparati di Stato che assicurano la riproduzione dei rapporti di produzione esistenti, per sostituirli con nuovi rapporti di produzione la cui riproduzione sia assicurata per mezzo della distruzione dei vecchi Apparati di Stato e [per mezzo] della costruzione (lunga e difficile) di nuovi Apparati di Stato.

Accanto a questa esistono però anche delle

rivoluzioni *in senso debole*, che non toccano i rapporti di produzione, dunque il potere di Stato e l'insieme degli Apparati, ma solo l'Apparato ideologico di Stato politico.

Esempi del primo tipo sono la rivoluzione del 1789, quella del 1917 e quella cinese del 1949; esempi del secondo: le rivoluzioni del 1830 e del 1848 in Francia (cfr. R 181; cors. miei).

La riproduzione e la durata coincidono (cfr. R 182-3) e l'ideologia è lo strumento attraverso il quale si prova a garantirle:

la funzione di ogni ideologia [...] è una funzione di assicurazione e di garanzia (per un Soggetto centrale riguardo ai suoi soggetti). È nella funzione di garanzia che il Soggetto [...] si compie. [...] La filosofia ideologica è, in quanto ideologica, la teoria della garanzia in generale. [...] Non c'è filosofia marxista possibile che a condizione di ricusare questa funzione di garanzia e di far apparire ciò che essa copre-investe (*coiffe-investit*): la funzione pratico-politica della filosofia". [...] La questione della garanzia [...] prende la forma esclusiva della questione di diritto. [...] È solo con P.[parmenide] e Pl.[atone] che comincia la filosofia come teoria della garanzia, come teoria delle forme della garanzia (dimostrazione, correlativo dell'idealità dell'oggetto) [e] la risposta deve essere trovata nel sorgere della matematica. [...] Detto altrimenti, l'origine della filosofia è l'effetto sull'ideologia (funzione di garanzia) esistente dell'apparizione della conoscenza scientifica, dell'apparizione del teorico (scientifico). L'ideologia esistente risponde alla scienza facendosi essa stessa teorica e proseguendo la propria funzione di garanzia sotto le forme del teorico. [...] La politica misconosciuta non è altro che polizia. [...] Ciascuno al proprio posto» (cfr. EMD 2-4 – ALT2. A10-02.05, nota del luglio 1967).

Siccome la rivoluzione, "in senso forte", è opera solo di una «lotta di classe di massa [e] di lunga durata» (cfr. R 183), Althusser conferma così la propria idea che: a) l'ideologia è inevitabile («noi viviamo nell'ideologia»; «l'uomo è, per natura, un animale ideologico»: R 115 e n. 58); b) che essa è utile anche in ambito rivoluzionario (dunque non appartiene solo alla classe

dominante e allo stato borghese, ma, soprattutto, non è solo repressiva, ma anche "arma della rivoluzione"); c) che la lotta economica e politica passa anche per la "lotta di classe nell'ideologia" condotta dalle filosofie pro o contro le scienze e pro o contro la conservazione dei rapporti di produzione vigenti, ma non vi si esaurisce, perché d) la lotta è duplice: per l'appropriazione dell'apparato repressivo dello Stato (quello che funziona a violenza) e per quella degli apparati ideologici: violenza e filosofia sono armi inseparabili della lotta di classe operaia.

È dunque nell'ideologia, come diceva Marx e come Althusser aveva affermato in *Pour Marx*, che «gli uomini prendono coscienza dei loro interessi e portano la loro lotta di classe fino in fondo» (R 185): il che significa che solo nell'ideologia, ossia attraverso gli Ais in cui vivono, gli uomini *acquisiscono* una coscienza ed è solo acquisendola, ossia diventando consapevoli dei loro "interessi" di classe, per quanto ideologici (come tutti gli interessi, come mostrò benissimo Hobbes: cfr. Borrelli 2009: 137-44; sulla nozione di interesse si veda almeno la parte su Helvétius in PH 77-107), che sono spronati a combattere la loro lotta di classe (da qualunque parte pendano) fino in fondo, cioè fino alla vittoria. *Esistenza* non è altro che *durata* e la durata è «riproduzione delle condizioni della produzione e innanzitutto riproduzione dei rapporti di produzione» (cfr. R 186). È per questo che

l'ideologia non esiste, malgrado le apparenze, cioè malgrado i pregiudizi ideologici sull'ideologie e le idee, nelle idee. L'ideologia può esistere sotto forma di discorsi scritti (libri) o parlati [...], che sono presunti veicolatori delle idee. Ma [è] l'"idea" che ci si fa delle "idee" a comandare ciò che accade in questi discorsi. [...] Le "idee" non hanno per nulla, come tende a far credere l'ideologia delle idee, un'esistenza ideale (*idéale*), concettuale (*idéelle*) o spirituale, ma un'esistenza materiale. [...] L'ideologia esiste nelle istituzioni e nelle pratiche che sono loro proprie, [cioè] negli apparati e nelle pratiche che sono loro propri. [...] Questi apparati e le loro pratiche hanno per oggetti e obiettivi gli individui che occupano i posti della divisione tecnico-sociale del lavoro nella produzione e la riproduzione. L'ideologia esiste, dunque, per mezzo degli apparati ideologici e delle loro pratiche nelle pratiche stesse di questi individui. Dico proprio le loro pratiche, che includono al contempo sia ciò che chiamiamo le loro "idee" o "opinioni", comprese le loro "idee spontanee" sulla pratica [...] che la divisione del lavoro assegna loro sia i loro "costumi" o "usanze", dunque i loro comportamenti reali, "consci" o "inconsci" (R 187-8).

Le classi sono "messe in scena" dall'ideologia e, dunque, la loro lotta si svolge negli Ais (cfr. R 188), anche se non va dimenticato *mai* che decisivo in ultima istanza è e resta il piano economico (cfr. R 194-5). L'«azione di ritorno» della sovrastruttura sulla base c'è, ma solo nel senso che la prima ha il compito di riprodurre le condizioni di funzionamento della seconda. Ciò vuol dire che non c'è un *feedback* diretto tra sovrastruttura e base, ma solo che la prima è utile per provare a conquistare il potere dello Stato attraverso il quale modificare la base e solo così arrivare a trasformare la sovrastruttura. Il funzionalismo borghese è il tentativo di mascherare la possibilità, sempre presente nell'articolarsi aleatorio tra struttura e sovrastruttura, di una disfunzione.

Per concludere, il Diritto è l'Ais «che articola la sovrastruttura su e nella base», perché ha «la funzione specifica [...] non d'assicurare la riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici, [...] ma d'assicurare direttamente il funzionamento di [detti] rapporti» (R 202) attraverso la categoria di soggetto.

In un testo del 1976, *Note sur les Aie* (cfr. R 253-67), Althusser risponde ad alcune osservazioni critiche che gli erano state fatte in relazione al saggio del 1969-70 sugli Ais, e che riprendono alcune accuse che gli erano già state mosse, fin dai primi anni Sessanta: 1) quella di

funzionalismo; 2) quella di escludere la possibilità di un partito rivoluzionario non ideologico.

Alla prima Althusser risponde sottolineando «il primato della lotta delle classi sulle funzioni e sul funzionamento dell'apparato di Stato e degli apparati ideologici di Stato. Primato che è evidentemente incompatibile con ogni funzionalismo» (R 253). La lotta di classe è sempre stata presente nel pensiero althusseriano, per quanto egli non l'abbia mai trattata specificamente e l'abbia, di fatto, data per scontata. Ed è la lotta di classe che impedisce si possa parlare di funzionalismo, dato che

non si può concepire il sistema di "direzione" ideologica della società da parte della classe dominante, cioè gli effetti di consenso dell'ideologia dominante, [...] come un dato puro e semplice, [come] un sistema di organi definiti che raddoppino/ripetano (*redoublant*) automaticamente la dominazione violenta della medesima classe o [che] siano predisposti dalla chiara coscienza politica di questa classe in vista di fini definiti per mezzo delle loro funzioni. L'ideologia dominante non è mai, in effetti, un fatto compiuto della lotta di classe che sfugga alla lotta di classe. L'ideologia dominante [...] è [...] il risultato di un'assai lunga e rude lotta di classe (R 254)<sup>85</sup>.

L'ideologia non è una costruzione a tavolino, ma l'effetto di una lotta combattuta su più fronti: quello della vecchia ideologia da battere, quello dell'ideologia avversaria da sconfiggere e quello interno alla propria classe. La lotta è l'elemento aleatorio che modifica continuamente il campo di battaglia costringendo i contendenti a ridefinire le loro tattiche e le loro strategie. Che l'ideologia della classe dominante sia funzionale ai suoi interessi è vero solo nella misura in cui è altrettanto vero che tale ideologia non si dà mai nel modo "puro" e "perfetto" in cui la classe dominante l'aveva concepita, ma sempre in modo spurio e contaminato dalle altre ideologie che entrano nella lotta. L'ideologia è un campo di lotta in cui si susseguono quotidianamente avvenimenti più o meno rilevanti, ma in cui, di fatto, non si cessa mai di combattere: «l'ideologia dominante [...] non perviene mai a risolvere totalmente le proprie contraddizioni, che sono il riflesso della lotta delle classi» (R 255), rimanendo, suo malgrado, sempre *aperta*.

Alla seconda critica – «se tutti i partiti sono Ais e servono l'ideologia dominante, un partito rivoluzionario, ridotto a questa "funzione", diventa impensabile» (R 256) –, Althusser risponde in modo più articolato. Dopo aver ribadito che, nella sua concezione, un partito non è mai un Ais, ma un "pezzo" di un Ais, quello politico, che non va confuso con l'apparato politico di Stato (repressivo), evidenzia che, tra le tante istituzioni presenti negli Ais, c'è anche il «sistema politico», che è concepibile solo a partire da una

finzione, che corrisponde a una "certa realtà", ossia che i pezzi di questo sistema, tanto quanto il suo principio di funzionamento, riposino sull'ideologia della "libertà" e dell'"uguaglianza" dell'individuo elettore, sulla "libera scelta" dei rappresentanti del popolo da parte degli individui che "compongono" il popolo, in funzione dell'idea che ogni individuo si fa della politica che lo Stato dovrebbe seguire. È sulla base di questa finzione [...] che vengono creati i "partiti politici", che sono incaricati di esprimere e rappresentare le grandi scelte divergenti (o convergenti) di una politica della nazione (R 258).

Che questa finzione sia ideologia è evidente, così come lo è la sua matrice giuridico-borghese; è proprio questo, però, che rende altrettanto evidente che «i partiti politici, lontano dal negare la lotta delle classi, riposino su di essa» (cfr. R 259-60): la possibilità di un partito rivoluzionario, dunque, esiste proprio perché l'ideologia in base alla quale ci si identifica con esso è diversa da quella borghese (funzionalismo). Un partito comunista, anche se partecipa al

governo non è un partito del Governo (in quanto Ais), perché il suo scopo è «rovesciare e destituire il potere di Stato borghese» e, più semplicemente, di ogni Stato, dato che dire Stato-borghese è un pleonasma, come dire Stato-moderno o Stato-capitalistico (cfr. R 261-2): ovviamente, se la sua pratica non va in questa direzione, allora non è un partito comunista, anche se si chiama così: è la pratica che decide se il nome e la cosa corrispondano o meno.

La differenza fondamentale tra un partito borghese e un partito comunista sta nel fatto che il primo ha come unico scopo riprodurre il dominio economico-politico della borghesia, mentre il secondo, al contrario,

non ha niente da offrire a suoi aderenti: né prebende né vantaggi materiali [...]. Esso si presenta per quello che è: un'organizzazione della lotta di classe operaia, che dispone di forze come l'istinto di classe degli sfruttati, una dottrina scientifica e la libera volontà dei suoi aderenti, ingaggiati sulla base degli statuti del partito. Esso organizza i propri aderenti per condurre la lotta di classe sotto ogni forma: economica (in collegamento con le organizzazioni sindacali), politica e ideologica. Esso definisce la propria linea e le proprie pratiche non sulla base della sola rivolta dei lavoratori sfruttati, ma sulla base dei rapporti di forza tra le classi analizzati in maniera "concreta", grazie ai principi della propria dottrina scientifica, arricchita da tutta l'esperienza della lotta tra le classi. [...] È in funzione di questa "linea" che esso può giudicare utile e "giusto" entrare, a un certo punto, in un governo di sinistra per condurvi la propria lotta di classe con i propri obiettivi. In ogni caso, esso subordina sempre gli interessi immediati del movimento agli interessi futuri della classe operaia. Esso sottomette la propria tattica alla strategia del comunismo, cioè alla strategia della società senza classi. Questi, almeno, sono i "principi" (R 262-3).

Anche un partito comunista, dunque, si costituisce tramite ideologia, «l'ideologia proletaria» che, come tutte le ideologie, funziona da «cemento», perché unifica il pensiero e le pratiche di un gruppo sociale, e anche da "interpellazione", perché chiama gli individui a essere «soggetti-militanti» (cfr. R 263). Quest'ideologia non è spontanea, ma costruita su una «doppia base: le esperienze [della lotta di classe e] la teoria marxiana». Essa è, dunque, assai particolare, perché «a livello delle masse funziona come ogni ideologia (interpellando gli individui in soggetti), [pur essendo] pervasa da esperienze storiche chiarite da principi di analisi scientifica» (R 264). Principi che sono sia l'idea che la storia è relazione tra modi di produzione sia che la scienza descrive solo ciò che viene portato a visibilità da essa o dalla politica (come il proletariato o l'inconscio): ogni riduzione della scienza e della politica a mere rappresentazioni di fatti (positivismo e parlamentarismo) sono fuorvianti<sup>86</sup>.

La «fusione» tra esperienze della lotta di classe operaia e teoria marxiana non è però priva di «tensioni né di contraddizioni» che si configurano come una lotta di classe dentro il proletariato, tra la parte più sensibile all'ideologia borghese e quella invece più incline all'ideologia proletaria (cfr. R 264).

L'ideologia di ogni classe, dunque, è qualcosa di «radicato nella sua pratica strategica»: quella che «unifica e orienta la sua lotta di classe» – la classe feudale nel cristianesimo; la classe borghese nel Diritto; la classe operaia nella lotta di classe per il comunismo (cfr. R 264-5). Se lo sfruttamento è il modo della lotta di classe della borghesia contro il proletariato, la classe operaia deve invece rivendicare la propria «autonomia» cercando di «liberarsi dall'ideologia dominante, smarcandosene, per darsi delle forme organizzative e d'azione che realizzino la propria ideologia»; «rottura» – che dunque non è solo epistemologica – come «presa di distanza radicale» realizzabile solo tramite «una lotta di lunga durata» senza cedere alle lusinghe degli Ais borghesi: «l'ideologia proletaria non è il diretto contrario, l'inversione, il rovesciamento dell'i-



deologia borghese, ma tutt'altra ideologia, portatrice d'altri "valori", "critica e rivoluzionaria» (cfr. R 266-7).

Tutto questo, per quanto, forse, un po' ingenuamente, apre la possibilità di leggere la scienza come un'attitudine (metodica) alla presa di distanza da ciò che *immediatamente* si ritiene vero e giusto. Un'attitudine con cui si cercano i presupposti materiali delle nozioni in cui si è nati e cresciuti. La scienza è un processo di distacco che si compie o con la conferma delle conoscenze acquisite o con la produzione di conoscenze nuove.

## 6. Machiavelli e Marx

Qualcosa però s'è *rotto*, secondo Althusser, all'interno del movimento operaio internazionale e dei partiti marxisti e comunisti d'Occidente a partire dalla fine degli anni Settanta (parti di quanto dirò nel prosieguo di questo § 6 e nei §§ 7-8 rinviano, con variazioni, a Raimondi 2006b: 192-205): qualcosa che non dipende solo dallo stalinismo, ma è intrinseco alla teoria economico-politica di Marx e del marxismo (dalla teoria del plusvalore a quella dello Stato). La cassetta degli attrezzi è ormai insufficiente, ma è all'interno di questa «situazione di vuoto della pratica e, dunque, della teoria, che la questione di sapere cosa s'è rotto dev'essere affrontata» (cfr. Negri in AA.VV. 1993c: 76). La forza necessaria per passare alla dittatura del proletariato (socialismo), è al momento indisponibile e, dunque, è d'obbligo una riflessione serrata, teorica e pratica, in una condizione di *solitudine*, che non è uno stato psicologico o esistenziale, ma indica l'inclassificabilità di una filosofia all'interno della propria tradizione e, dunque, l'inafferrabilità o comunque l'enigmaticità e l'indecifrabilità di una pratica teorica che spiazza le riflessioni convenzionali per la sua originalità, producendo l'isolamento di un autore (cfr. SM 312-24 e Elliott in AA.VV. 1993d: 17-37).

È in quest'*impasse* che si staglia nuovamente la figura di Machiavelli «l'inventore di una nuova conoscenza», quella della *fondazione*, della *durata* e dell'*espansione* di uno «Stato nuovo», che «non può essere compiuta da nessuno degli Stati esistenti», ma solo da un «principe nuovo». Secondo Althusser, Machiavelli è

*il teorico delle condizioni politiche della costituzione di uno Stato nazionale [...] in condizioni straordinarie, che sono quelle dell'assenza di ogni forma politica propria a produrre questo risultato. [...] Machiavelli è, forse, uno dei rari testimoni di ciò che chiamerei l'accumulazione politica primitiva, uno dei rari teorici degli inizi dello Stato nazionale. Invece di dire che lo Stato è nato dal diritto e dalla natura, ci dice come deve nascere uno Stato se vuol durare e essere tanto forte da diventare lo Stato di una nazione. Egli non parla il linguaggio del diritto, parla il linguaggio della forza armata indispensabile a costituire ogni Stato, parla il linguaggio della crudeltà necessaria all'inizio dello Stato, parla il linguaggio di una politica senza religione che deve a ogni costo utilizzare la religione, di una politica che deve essere morale ma per poterlo non essere, di una politica che deve rifiutare l'odio ma ispirare paura, parla il linguaggio della lotta tra le classi e quanto al diritto, alle leggi e alla morale le mette al loro posto, subordinate. [...] [Machiavelli è] un uomo che, ben prima che tutti gli ideologi abbiano ricoperto la realtà delle loro storie, è capace non di vivere, non di supportare, ma di pensare la violenza del parto dello Stato. Da qui, Machiavelli getta una luce vivida sugli inizi della nostra epoca: quelli della società borghese. Egli getta anche una luce vivida [...], attraverso l'ipotesi al contempo necessaria ma impensabile che lo Stato nuovo possa cominciare in qualunque luogo, sul carattere aleatorio della formazione degli Stati nazionali (SM 314-7, 320-1).*

In particolare, e con una rilevanza specifica per l'ambito filosofico (anche se Althusser

non svolge questa sua intuizione fino in fondo), Machiavelli

è il teorico della novità solo perché è [...] il teorico degli inizi, dell'*inizio* (*commencement*). [...] La novità dell'inizio colpisce così doppiamente gli uomini: attraverso il contrasto tra il dopo e il prima, tra il nuovo e il vecchio, attraverso la loro opposizione e il loro carattere incisivo, attraverso la loro rottura. [...] Cosa comincia con lui? "Una conoscenza vera della storia... la conoscenza dei Principi", dell'arte di governare e di fare la guerra, in breve tutto ciò che è classico designare come la fondazione di una scienza positiva, la scienza della politica (cfr. E/2 46-7).

Il *Principe* è visto come un «Manifesto politico» che mira a produrre un nuovo inizio inserendosi in una congiuntura determinata e, affinché ciò avvenga, «bisogna che la teoria che enuncia sia non solo enunciata dal Manifesto, ma da esso situata nello spazio sociale dove interviene e dove pensa» (SM 321).

La prospettiva esposta nella dedica del *Principe* assume un significato particolare, perché indica la necessità di identificarsi con la parte popolare e «invocare il popolo significa invocare la lotta, che è una lotta di classe del popolo contro i grandi» (SM 323). Ora, secondo Althusser, «non c'è nessun altro mezzo per un intellettuale "d'essere popolo" che diventarlo attraverso l'esperienza pratica della lotta di questo popolo» (EP 230): così ha fatto Machiavelli, ma così hanno fatto anche Marx e Engels (cfr. E/1 381-97). L'accostamento tra Machiavelli e Marx è frequente in Althusser (cfr. almeno PH 202, SM 323, QF 84 e E/1 412), mentre il parallelo tra il *Principe* e il *Manifesto* è svolto nel modo più compiuto in E/2 62-77: qualche anno più tardi Althusser arriva addirittura ad affermare che Machiavelli «è, molto più di Marx, l'autore che mi ha maggiormente affascinato» (UTM 91). Ma, in Machiavelli, c'è anche altro.

Nella *Soutenance d'Amiens* del 1975, Althusser evidenzia, come ricordato già più sopra, che «la regola di metodo, raramente enunciata, ma sempre praticata» da Machiavelli «è che bisogna pensare *agli estremi*, cioè in una posizione nella quale si enunciano delle tesi-limite, nella quale, per rendere possibile il pensiero, si occupa il posto dell'impossibile. [...] Per cambiare qualcosa nella storia del suo paese, dunque nella mente dei lettori, che egli vuole provocare a pensare per volere, Machiavelli spiega copertamente (*à la cantonade*) che bisogna contare sulle proprie forze, cioè nel caso specifico, *non contare su niente*, né su uno Stato né su un Principe esistente, ma sull'impossibile inesistente: un Principe nuovo in un Principato nuovo» (SM 205). Gli estremi o i casi limite sono ciò che ci consente di pensare il reale attraverso la differenza, lo scarto, tra l'ideale e la sua (impossibile) realizzazione: il reale, infatti, è adesso la produzione contingente.

Machiavelli non è chiamato in causa perché la sua *pratica* filosofica-e-politica<sup>87</sup> sia in grado di dare indicazioni utili per agire nell'odierna *congiuntura* né perché i contenuti del suo pensiero possano essere attualizzati né perché in esso giaccia depositato un sapere immutabile, sempre valido, al di là dei tempi, ma perché Machiavelli è il primo che mostra cosa sia e come si produca lo Stato (borghese) – in Machiavelli, forse, c'è la teoria dello Stato che difetta al marxismo o, almeno, tracce di essa; egli, infatti,

è il primo teorico della congiuntura o il primo pensatore che abbia, coscientemente, se non pensato il concetto di congiuntura, se non fatto del concetto di congiuntura l'oggetto di una riflessione astratta e sistematica, almeno costantemente, in modo insistente e estremamente profondo, pensato *nella* congiuntura, cioè nel suo concetto di caso singolare aleatorio. Cosa significa *pensare nella congiuntu-*

ra? [...] Significa, innanzitutto, tener conto di tutte le determinazioni, di tutte le *circostanze* concrete esistenti, facendone il censimento, il rendiconto [*décompte*] e la comparazione. [...] La congiuntura non è, dunque, il semplice rilevamento dei suoi elementi, l'enumerazione delle diverse circostanze, ma *il loro sistema contraddittorio*, che pone il problema politico e indica la sua soluzione storica, facendone *ipso facto* un obiettivo politico, una sfida pratica (E/2 60-2).

Ciò che di Machiavelli è vivo, è il suo modo di rapportarsi politicamente alla *crisi*. La riflessione machiavelliana a cui Althusser chiede soccorso è, infatti, tutta intrisa del problema «de' principati al tutto nuovi» (cfr. *Principe*, VI: 30-3) a cui corrisponde, specularmente, «in che modo nelle città corrotte si potesse mantenere uno stato libero essendovi; o, non vi essendo, ordinarvelo» (cfr. *Discorsi*, I.XVIII: 179). Ciò che colpisce Althusser è un agire politico che parte da una situazione di decadenza e di corruzione, quanto di più lontano si possa dare dalla meta cui vorrebbe giungere. La regola machiavelliana consiste nel cercare di occupare "il posto dell'impossibile" e per fare ciò bisogna sapere che non si può "contare su niente", ma solo "sull'impossibile inesistente", perché nulla di quanto esiste è utilizzabile per raggiungere lo scopo. In altri termini, c'è bisogno di una discontinuità radicale tra il passato e il futuro (questo e solo questo è il *presente*) e nessuna forma progressiva può portare dall'uno all'altro (come vorrebbe invece l'illusione riformista).

Machiavelli professa un «materialismo derivato da Epicuro» e la sua è «una filosofia dell'incontro», la sola filosofia materialistica di tutta la storia della filosofia» (cfr. SM 324 nn. 1, v). Il riferimento all'atomismo indica l'importanza di un sistema filosofico in cui le nozioni di "novità" e di "rottura" possiedono una declinazione particolare, in relazione allo statuto ontologico degli atomi e della loro relazione attraverso e con il vuoto.

Quando Althusser afferma che il "principe nuovo" non deve "contare su niente" (ossia su nulla di ciò che esiste, ma solo sulle sue forze) e dunque deve «partire da niente» (SM 315), non significa certo *ex nihilo*, ma nemmeno, come vorrebbe Negri, «in assenza di tutte le condizioni della novità. O, meglio, in assenza di tutte le condizioni di possibilità» (cfr. in AA.VV. 1993c: 77), perché, se così fosse, ci sarebbe solo puro volontarismo: ideazione e realizzazione di un progetto. Il "niente" a cui fa riferimento Althusser è il vuoto, l'occasione, in termini machiavelliani, ossia quanto vi è *sempre* di indeterminato all'interno delle situazioni, che non sono altro che i campi sempre aperti di tensione e di incontro/scontro tra forze determinate, dato che «sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde» (*Discorsi*, I.VI: 145) mutano incessantemente. Un vuoto c'è sempre, perché può sempre essere prodotto attraverso una *presa di distanza* (cfr. almeno LPh 40, SM 132, UTM 95, MPh 11).

Il "principe nuovo" è colui che sa inserirsi attivamente in questi *interstizi*, anche producendoli se serve, agendoli in vista del proprio fine. Egli, dunque, non ritiene che la congiuntura, la situazione, sia definita esclusivamente dall'esistente, che diventerebbe l'insieme delle condizioni del suo agire, ma che sia composta dagli esseri e dal vuoto: determinata e indeterminata al contempo; vincolata ad alcune presenze e, allo stesso tempo, svincolata da esse; obbligata e libera, contemporaneamente. La difficoltà dell'agire politico principesco sta, dunque, nel tener conto delle condizioni senza farsi condizionare del tutto da esse; sta nell'agire nel vuoto con la massima libertà, ma tenendo presenti le linee di forza che caratterizzano una situazione, anche se non la costituiscono interamente. Il principe ha sempre a che fare con una realtà ambigua e aleatoria: la fortuna, in termini machiavelliani (ma andrebbe misurata a que-

st'altezza anche l'influenza di Nietzsche: cfr. D'Alessandro 1980: 76-133; Illuminati in AA.VV. 1986: 75-8). Solo «se la fortuna si congiunge alla sua *virtù*, potrà riuscire» (SM 315), ma quest'*incontro* tra occasione e volontà è del tutto aleatorio, imprevedibile, non progettabile, come il caso di Cesare Borgia dimostra (cfr. *Principe*, VII). L'assenza di condizioni non è assoluta, ma relativa a quelle che dovrebbero garantire la riuscita dell'agire. Dice Althusser: «ho studiato il tema della "fortuna" (la buona occasione) in Machiavelli e sono giunto, sui testi, alla conclusione che la fortuna, nella sua forma superiore, è il vuoto: l'assenza di ostacoli». Questo non vuol dire che non ci siano più ostacoli, ma solo che essi non esistono «negli interstizi (talvolta immensi), ma nel mondo che li accerchia» (TJ 10-1). Althusser è ancora più chiaro in un testo coevo, dove scrive che

la vera fortuna è il vuoto. Perché? Hobbes lo spiega chiaramente: è l'assenza di ostacoli, intendiamo ostacoli umani, gli individui scatenati nella guerra [...]. Per Hobbes la libertà dell'uomo, dunque la sua fortuna (*chance*) è uno spazio vuoto davanti al movimento del suo conatus (della sua libido), uno spazio senza ostacoli, in breve, il vuoto. Che il vuoto sia l'essenza suprema della fortuna, Machiavelli non l'ha mai detto, ma ha praticato [quest'affermazione raccontando] la storia del suo eroe, Cesare Borgia. Borgia aveva dunque tutta la virtù e la capacità di partire e poi ripartire da zero (0), dal vuoto del passato, dal vuoto-risultato, da ogni causa spazzata via (la testa del suo luogotenente a Cesena). [...] Tutto dipende nella filosofia di Machiavelli dal vuoto, dallo zero. (MPH 7-8, 12).

Il vuoto non esiste senza il pieno degli atomi e dei loro aggregati (l'essere e gli esseri), ma l'inizio del nuovo è sempre *nel* vuoto: senza garanzie, senza assicurazioni, senza fondamenti, ma solo *nel* conflitto (unione-disunione).

Il fondatore costruisce sul e nel vuoto, provocando lo scontro delle realtà esistenti, per distruggerle o accorparle (nel *Principe*, ad es., i principati "al tutto nuovi" e quelli "misti"), o per edificarne una *nuova*, ben consapevole della natura aleatoria e composta delle stesse realtà esistenti che lo circondano. La fondazione del fondatore è *senza fondamento* e dunque anche *senza soggetto*, perché il soggetto o i soggetti sono solo una delle componenti di una situazione. L'impossibilità del Fondamento e del Soggetto non è altro che il segno dell'ineliminabile storicità della realtà, del suo incessante divenire e dell'indisgiungibilità, in essa, di ragione e disgrazione: ecco la «verità effettuale della cosa» anziché l'«immaginazione di essa» (*Principe*, XV: 65): «la formula [che] consacra l'inizio e la rottura» portati da Machiavelli (cfr. E/2 47).

Se in questo processo senza fondamento e senza soggetto possa scorgersi una teoria machiavelliana della rivoluzione mi pare altamente improbabile, ma quest'impossibilità è forse foriera di qualcosa di *nuovo*, che fatichiamo a capire. La *rottura*, infatti, per quanto radicale, non è il taglio nel *continuum* dell'essere (concezione che manifesta tutta la propria dipendenza da Platone e Aristotele), ma la capacità di inserirsi nel vuoto, da sempre al cuore degli esseri, producendolo attraverso incontri/scontri imprevisi. L'essere è da sempre fratto: non c'è mai rottura dell'Intero, perché l'Intero (o il Tutto) non esiste. Il nuovo è sempre frutto di un incontro/scontro originale, che produce un essere intraducibile nel linguaggio di quello precedente. La rivoluzione è un nuovo alfabeto, la cui rottura con quello passato si misura però col loro confronto e con la diversità delle loro prestazioni: il nuovo è intraducibile nel vecchio, il vecchio del tutto traducibile nel nuovo. Nulla mai comincia dal nulla o in assoluta indipendenza dall'esistente: «nullam rem e nilo gigni divinitus umquam» (*Lucrezio*, I, 150), ma ciò non significa l'impossibilità di una rottura tra vecchio e nuovo. L'evento riconosce il suo debito col pas-

sato (il che non implica storicismo alcuno, perché il presente non è interamente iscritto nel passato e tutto ostensibile a partire dalle cause che lo producono) ma, al contempo, anche la sua irriducibilità a esso, la sua novità. E questo proprio per la logica delle dinamiche aleatorie che lo definiscono. Quando gli atomisti dicono che la situazione precedente il *clinamen* è data dagli atomi che cadono in parallelo senza incontrarsi, stanno descrivendo la percezione che se ne ha *dopo* il *clinamen*, ossia dopo l'evento; in altri termini, non è vero che prima del *clinamen* non succede nulla: questa è solo l'idea che se ne ha quando si guarda il passato a *clinamen* avvenuto e in riferimento a esso. È solo l'evento (rottura, deviazione, eccezione, imprevisto ecc.) che fa vedere il prima come il cadere parallelo degli atomi, come una situazione in cui le cose si muovono, ma non accade nulla. Per questo Althusser parla di «non anteriorità del Senso» (E/1 555). L'impressione che si ha dopo l'evento è che nulla lo preannunciasse, che nulla lo lasciasse prevedere, ma questo "nulla" è il nulla della nostra conoscenza della situazione, il nostro non sapere nulla del vuoto che innerva ogni congiuntura. Nulla lo faceva pensare: pensare, appunto, non essere.

Incontri-scontri, mutamenti-conservazioni, rotture-continuità, movimenti-quiete, sono fenomeni contemporanei e indisgiungibili: avvengono continuamente, con radicalità diverse, impatti differenti, tempi multipli, velocità variabili. Come può darsi in un orizzonte di questo tipo qualcosa come una teoria della rivoluzione? O, comunque, «la scienza della loro storia» (R 193)? Non sarebbe più giusto pensare a una teoria delle rivoluzioni, infinite, indeterminate, mai definitive: tagli negli esseri come esiti degli incontri/scontri, dei conflitti, tra gli atomi e tra i loro aggregati; apocalissi quotidiane e palingenesi di ogni istante, per quanto di portate assai diverse?

Ciò non significherebbe rinunciare alla possibilità del cambiamento né alla sua radicalità, ma solo all'*aut-aut* tra continuità e discontinuità (ossia alla forma semplice della contraddizione, quella hegeliana, che corrisponde alla sua veste ideologica). Per ogni atomismo, l'alternativa tra continuità e discontinuità è del tutto falsa, perché il cosmo è eternamente fratto (atomi e vuoto) e in continuo movimento (composizione-scomposizione di atomi e di aggregati atomici): la sua unica costante è l'eterno mutamento. Che però una prospettiva di questo genere non significhi l'equivalenza di tutto con tutto è fin troppo evidente: la qualità dei corpi è diversissima e la lotta non è inutile né ininfluenza. L'uomo trova qui lo spazio del proprio agire e conoscere, ma non la sua onnipotenza: la sua intelligenza è forza tra le forze, e il suo essere di aggregato aleatorio quanto quello di ogni altro composto.

Il problema attorno al quale pare ruotare l'interesse althusseriano per Machiavelli è, dunque, quello di una rottura che connetta novità e inizio:

la novità non può che trovarsi alla superficie delle cose, non può che riguardare un aspetto delle cose e svanire assieme al momento che l'ha prodotta. L'inizio, al contrario, è, se si può dir così, radicato nell'essenza di una cosa, dato che è l'inizio di *questa* cosa: concerne tutte le sue determinazioni, non passa con l'istante, ma *dura* con la cosa stessa (E/2 46).

Una "cosa", come un fatto, è contraddistinta dalla durata: tempo rappreso o che si raprende, nel suo stesso movimento, in unità. Machiavelli è, per Althusser, *rottura* (epistemologico-politica), perché con lui *inizia* la *scienza* della pratica politica in quanto tale (e che a poco a poco prende il posto dello studio ideale, morale o religioso della stessa), resa possibile proprio

dall'effetto di durata che l'inizio produce.

Il realismo politico machiavelliano comprende la necessità dell'ideologia, perché è un *realismo dell'impossibile*: tenta di modificare i parametri e i limiti di ciò che comunemente viene ritenuto possibile in un orizzonte politico dato anche attraverso il discorso: «"la verità è sempre concreta", realizzata all'interno di forze concrete, *effettiva*, ed è perché è effettiva che è efficace». Questa scienza si dà con modalità diverse da quelle classiche, perché ciò che interessa Machiavelli è «"la verità effettuale della cosa", della cosa nel suo essere singolare, la singolarità del suo "caso"» (E/2 65 n. 1, 57-9; *effective* è il modo in cui la traduzione francese del *Principe* nelle *Œuvres complètes* di Pléiade, utilizzata da Althusser, rende "effettuale"). Pensare nella congiuntura, infatti, significa non solo tener conto di tutte le circostanze che concorrono alla formazione di una situazione, ma soprattutto coglierne la contraddittorietà asimmetrica, la surdeterminazione: è il contrasto tra le forze in campo che genera la congiuntura e, con essa, il suo problema politico. Ma lo scontro che rende reale la congiuntura è possibile solo per la presenza del vuoto ed è appunto in esso che consiste lo spazio della soggettivazione (sempre relativa, oltre che attiva e passiva al contempo) collettiva e individuale: solo installandosi nel vuoto della congiuntura sarà possibile agire politicamente, confliggendo con le forze in azione; la soggettivazione, per quanto ideologica, è necessaria, ma non va scambiata per identità (sappiamo, infatti, che l'identità non esiste), perché posizionarsi nel vuoto vuol dire posizionarsi in un non-luogo, quindi in una posizione impossibile. Il soggetto, dunque, si trova sempre in una posizione impossibile che, comunque, va assunta e agita. Solo assumendo il rischio di trovarsi invischiati in un gioco fittizio di identità, che in realtà sono solo soggettivazioni, si dà vita all'agire politico, perché solo collocandosi in un "impossibile inesistente", si origina lo spazio di una pratica politica possibile:

lo scarto che dà luogo a un'utopia non è [...] lo scarto tra la ristrettezza del contenuto politico e sociale vigente e l'universale illusione necessaria dell'ideologia morale, ma lo scarto tra un compito politico *necessario* e le sue condizioni di realizzazione, che sono, a un tempo, possibili e pensabili, ma anche *impossibili* e *impensabili* perché aleatorie. [...] L'utopia di Machiavelli [...] si confonde con lo sforzo per pensare le condizioni di possibilità di un compito impossibile, per pensare l'impensabile. Dico proprio per *pensare* e non per immaginare, per sognare, per trovare soluzioni ideali» (E/2 100-1).

U-topia in Machiavelli non è l'immaginazione di un ideale o di un dovere (morale o religioso) che deve dare forma allo Stato, ma il tentativo di *pensare e agire* l'impensabile in quanto unico luogo-non-luogo dell'agire politico, perché in grado di dar vita a un processo di soggettivazione, inevitabilmente impersonale e plurale<sup>88</sup>. *Pensare* l'impensabile o "l'impossibile inesistente", dunque, è una pratica teorica, ma anche una pratica politica:

giustamente il punto che il Principe Nuovo o il Principe Moderno richiedono non può essere un punto fisso: innanzitutto, non è un *punto* assegnabile nello spazio, perché lo spazio della politica non ha punti e non è uno spazio se non in senso figurato: esso ha tutt'al più dei *luoghi*, dove gli uomini sono raggruppati sotto determinati rapporti. E, supposto che questo luogo sia un punto, non sarebbe comunque fisso, ma mobile, meglio ancora instabile nel suo stesso essere, dato che ogni suo sforzo deve tendere a *darsi l'esistenza*: non un'esistenza passeggera, quella di un personaggio o di una setta, ma l'esistenza storica, quella di un monarca assoluto o di un partito rivoluzionario. Ne deduco che ciò che rende così differente lo spazio della pratica politica dallo spazio della teoria, è di essere, una volta sottoposto all'analisi della congiuntura, che pone il problema politico "all'ordine del giorno" (come dice Lenin), *rimaneg-*

*giato* nella sua modalità e nel suo dispositivo dall'esistenza di questo luogo vuoto, in quanto luogo da riempire, e che il "soggetto" (l'agente) della pratica politica, Principe o partito, deve occupare (E/2 63).

Se, come sostiene Negri, «pensare il nuovo nel vuoto di ogni condizione» significa due cose: innanzitutto, «rinversare il punto di vista tradizionale della filosofia, ossia la presunzione di pensare il reale» (come se il pensiero fosse un suo raddoppiamento oggettivo, epistemologico e idealistico) e, in secondo luogo, «pensare col corpo» (Negri in AA.VV. 1993c: 80), allora una delle radici di ogni materialismo, forse la principale, è da cogliere proprio nel fatto che siano i corpi a precedere il pensiero, a generarlo e a condizionarlo, per quanto poi possano esserne a sua volta influenzati. La politica, quando c'è, ha una specificità: che è quella di passare per il legame-discorso dello *stato* di cose esistente (la sua ideologia), senza però farsene condizionare, anzi dissolvendolo, «perché si costruisce sull'ipotesi verificabile che nessuno è schiavo, nel suo pensiero e nei suoi atti, del legame che gli impone di stare, al suo posto, interessato» (Badiou 1998: 89). La politica ha dunque a che fare con lo slegamento delle parti, ossia con l'esigenza di disfare l'illusione dell'indissolubilità del loro legame, come se questo non fosse contingente ma necessario. Lo scopo di ogni politica, quando c'è, è la rescissione della pretesa naturalità di ogni legame imposto dallo Stato (cfr. A 246-7): cioè, critica materiale (concreta, effettiva) dell'ideologia, che ha sempre "un'esistenza materiale". Badiou aiuta a chiarire l'idea: «la politica è un pensiero agente sottile e testardo, da cui procede la critica materiale di tutte le figure della correlazione presentativa e che, sul bordo del vuoto, fa appello alle molteplicità omogenee contro l'ordine eteroclitico – quello dello Stato – che pretende di tenerle nell'invisibilità» (1998: 92).

È per questo che, tra i saperi, la politica è quella che più da vicino interroga la filosofia ponendo la seguente domanda: come si può pensare la politica?, secondo quale 'logica?', visto che il *logos* di ogni *leghein* implica che si *scelga* (che si *raccolga* dopo aver *contato*) e, dunque, che, contemporaneamente, anche si s-leghi? È qui che Althusser insiste sull'originalità della «filosofia marxista, [che] esiste, pur non essendo stata prodotta come filosofia», perché essa rifiuta il discorso idealistico della filosofia che vuol dire la Verità (*Logos*), ma costruisce un discorso diverso (non-filosofico) che facendo «irrompere la pratica» nel primo, «produce effetti filosofici prodigiosi», perché denuncia che la filosofia ha un "fuori" che essa vorrebbe davvero lasciare *fuori*, ma che invece la fa essere e che, dunque, la costituisce:

la pratica è un processo di trasformazione sempre sottomesso alle proprie condizioni di esistenza e che non produce la Verità, ma delle verità o della verità, diciamo dei risultati o delle conoscenze all'interno del campo delle proprie condizioni d'esistenza. E se la pratica ha degli agenti, essa non ha dei soggetti come origine ontologica o trascendentale del suo intento (*visée*), del suo progetto, e non ha neppure uno Scopo come verità del suo processo. È un processo senza soggetto né Fine.

Con Marx si può allora giungere a affermare che «non c'è Verità della pratica [e], dunque, non si tratta [...] di far giocare alla pratica il ruolo della Verità, del fondamento, dell'origine, in una nuova filosofia, che sarebbe una filosofia della prassi», perché la cosa importante è che "la pratica" è quella «cosa, di cui la filosofia, in tutta la sua storia, non è mai riuscita a venire a capo» e che ha variamente nominato «causa errante, materia o lotta di classe» (cfr. SPH 143-55). Il Logos della filosofia idealistica rimuove il proprio "fuori" da se stessa, mentre la filosofia marxista e quella per il marxismo cercano di renderlo visibile attraverso delle rotture che come feritoie lascino intravedere il "fuori", facendolo così entrare nel campo visivo e discorsi-

vo della filosofia: solo da queste rotture può venire un legame più forte e veritiero tra la filosofia e "la pratica".

Il problema non consiste tanto nel rifiutare il razionalismo, quanto nel *tener presente* accanto a esso il fatto che la scienza iniziata da Marx, la scienza della storia, nasce anche «dal concorso imprevedibile, incredibilmente complesso e paradossale, ma necessario nella sua contingenza, di "elementi" ideologici, politici, scientifici (recuperati da altre scienze), filosofici ecc., che, a un certo punto, "scoprono", *ma a cose fatte, che si cercavano*, dato che si incontrano senza riconoscersi nella figura teorica di una scienza nascente» (EA 28-9). Althusser si oppone così alla concezione della storia basata sul «rovesciamento», la dialettica "semplice" che, se ipostatizzata a unica figura della relazione, «obbliga all'idealismo speculativo» (EA 26 n. 1).

La figura dell'incontro dovrebbe servire appunto per superare la riduzione dialettica della storia e rendere conto della sua complessità, riconoscendovi elementi razionali e/o razionalizzabili accanto a combinazioni aleatorie, la cui razionalità può, forse e non sempre, essere ricostruita solo a posteriori. Si tratta, in termini machiavelliani, di riconoscere la presenza di evenienze imprevedibili e indeterminabili, che vengono poste, nominalisticamente, sotto il nome di *fortuna*: caso, alea.

Marx e Engels avevano cercato di sfuggire all'idealismo hegeliano attraverso il materialismo storico, identificando nella struttura produttiva l'elemento che determinava, *in ultima istanza*, i rapporti politici, culturali, giuridici ecc., tra gli esseri umani: la sovrastruttura. La limitazione è molto importante e non significa certo, come precisa Engels nella lettera a J. Bloch del 21 settembre 1890, che «il fattore economico sarebbe *l'unico* fattore determinante. [...] La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura [...] esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte e in molti altri casi ne determinano la forma in modo preponderante». Da qui Althusser ricava una lezione decisiva e cioè che

l'ultima *istanza* è appunto l'ultima *istanza*. Se essa è l'ultima, come nell'immagine giuridica che la sostiene, vuol dire che ce ne sono *altre*, quelle che si trovano nella sovrastruttura giuridico-politica e ideologica. Parlare di ultima istanza nella determinazione ha quindi una doppia funzione: separa radicalmente Marx da ogni meccanicismo e apre nella determinazione il gioco di differenti istanze, il gioco di una differenza reale nella quale si iscrive la dialettica. [...] Significa allora che la determinazione in ultima istanza per mezzo della struttura economica non si può pensare che all'interno di un tutto differenziato, dunque complesso e articolato (la *Gliederung*), dove la determinazione in ultima istanza fissa la differenza reale delle altre istanze, la loro autonomia relativa e il loro specifico modo di essere efficaci sulla struttura stessa (SM 209-10 e anche n. 5).

Le conseguenze di questo ragionamento sono tali da cambiare «i riferimenti entro i quali si pensa la contraddizione», che non può più essere pensata come «contraddizione semplice» (quella logica, «che oppone due entità uguali, semplicemente contrassegnate da caratteristiche contrarie, + o -», cioè quella hegeliana), ma come «contraddizione surdeterminata», ossia come risulta dal *Capitale*, una contraddizione «ineguale», perché mette in gioco dei «contrari [...] che sono presi dentro un *rapporto di disuguaglianza*, che riproduce continuamente le sue condizioni di esistenza attraverso questa stessa contraddizione [...] anziché toglierle nel superamento e nella bella riconciliazione hegeliana» (SM 215-6). Tale ineguaglianza è data dalle condizioni materiali che producono la contraddizione che, perché diventi «*attiva*», principio di rottura, abbisogna di un'accumulazione di "circostanze" e di "correnti" tali che (...) si



"fondano" in *un'unità di rottura*» (PM 98, ma si vedano anche PM 161-224 e LC 398-411). Un'accumulazione che non è mai lineare (somma), ma dovuta a spostamenti.

Il passaggio dalla «contraddizione surdeterminata» al «materialismo aleatorio» rappresenta lo svolgimento di uno stesso problema (cfr. Vargas e Bourdin in AA.VV. 2008a: 167-9, 193-202): spiegare la storia in termini scientifici, con la consapevolezza però, che proprio per questo non è possibile eludere la presenza inquietante di dinamiche fortuite, casuali e aleatorie, accanto a quelle (talvolta sottovalutate dalla tradizione marxista) che fanno capo, genericamente, alla sovrastruttura (ideologia) e al rapporto tra produzione e riproduzione, come testimonia un breve appunto autografo di Althusser, in cui dice che «la dialettica dell'"incontro" (della "presa") è la combinazione di più elementi che si combinano in un'unità» (cfr. EMD – ALT2. A10-04.19, s.d., ma redatto tra il 1966 e il 1968; cfr. Larise 2006: 115-21 e 2007: 90-1):

la semplicità della contraddizione hegeliana, in effetti, è possibile solo a causa della semplicità del principio interno, che costituisce l'essenza di ogni periodo storico. È proprio perché è possibile, di diritto, ridurre la totalità, l'infinita diversità di una data società storica [...] a un principio interno semplice, che questa stessa semplicità, acquisita così di diritto alla contraddizione, vi si può riflettere. [...] La riduzione di tutti gli elementi che costituiscono la vita concreta di un mondo storico [...] a un principio interno d'unità [...] è possibile solo all'assoluta condizione di considerare tutta la vita concreta di un popolo come l'esteriorizzazione-alienazione (Entäusserung-Entfremdung) di un principio spirituale interno, che, in definitiva, non è nient'altro che la forma più astratta della coscienza di sé di questo mondo: la sua coscienza religiosa o filosofica, ossia la sua ideologia (PM 102).

Questa problematica è presente in Marx e nei primi scritti di Althusser, ma solo dopo l'evento luttuoso del 1980, quest'ultimo sembra assumersi pienamente l'onere di pensare l'ineluttabile presenza del caso nella storia. L'aleatorietà diventa il segno dell'assenza di teleologia (ma non per questo di progresso) e porta con sé il ruolo determinante della lotta di classe.

### 7. «Le parfait départ est celui qui se fait dans le désert» (JC 108)

Althusser riassume allora il discorso attorno al centro-vuoto nel senso (b), a cui avevo accennato nel cap. 3, § 7, anziché al centro-sovrano (a), non perché Machiavelli sia l'unico ad averne parlato, ma perché Machiavelli è più utile di Marx per pensare l'inizio, l'«evento [*aventure*]» (E/2 131), un'«eccezione» che sia, «all'insaputa della regola, *la regola stessa*» (PM 103), per pensare una «*philosophie de la déviation*» (cfr. MPh 4).

La globalizzazione, infatti, presenta una situazione *analogà* alla frammentazione dell'Italia, prima e dopo la calata di Carlo VIII re di Francia (1494), che diede avvio al periodo di guerra permanente, in cui Machiavelli mise a punto la sua strategia di unificazione territoriale; oppure al *Vormärz*, in cui le sconfitte operaie degli anni Trenta stimolarono un rinnovato sforzo in ambito teorico (il *Manifesto* di Marx e Engels) e politico (le insurrezioni del '48); o, ancora, al periodo che precedette il *Comintern* e il suo tentativo di unificare i partiti comunisti di tutto il mondo; o, infine, alla situazione di dispersione del movimento operaio internazionale dopo la fine della III Internazionale (1943).

Il confronto tra antichi e moderni (tratto saliente del metodo machiavelliano), è utile perché «né Marx né Engels si sono approssimati a una teoria della storia, nel senso dell'evento storico imprevisto, unico, aleatorio, né a una teoria della pratica politica. [...] Lenin, Gramsci e Mao l'hanno pensata solo in parte. L'unico che ha pensato la teoria della storia politica, della

pratica politica *al presente*, è Machiavelli» (SPh 48), il quale insegna a rapportarsi alla *crisi* attraverso un pensiero degli estremi e della congiuntura al contempo, perché il caso limite totalmente astratto, *l'impossibile inesistente* (l'unità *ideologica*, la struttura, che misura il reale tramite lo scarto tra il suo essere *limite* e la contingenza), può essere pensato solo all'interno di un panorama di lotte, al quale si deve attingere.

In quest'ottica, il *Principe* continua a essere un *esempio*, perché è un *manifesto*, un «dispositivo [...] che instaura rapporti particolari tra il discorso e il suo "oggetto", tra il discorso e il suo "soggetto"» (E/2 56) schierando le parti del discorso (oggetto e soggetto, cioè le classi) in un ordine funzionale al progetto di unificazione. La filosofia, in quanto lotta nella politica e nell'ideologia è la componente dell'esercito che istituisce rapporti determinati (sequenze) e priorità tra gli elementi a disposizione in vista del fine. Ma siccome quest'*ordinamento* per essere politico deve restare *aperto* al reale non può essere enunciato «nella forma dell'universalità del concetto». L'apertura è resa necessaria dall'indeterminatezza costitutiva del *reale*, che è sempre il frutto dell'incontro e della presa (eventuale) tra necessità e libertà, per cui l'*unità* è sempre *incompiuta*, «senza soggetto, dunque, senza destinatario». Di qui l'importanza «della verità effettuale della cosa», della cosa al singolare, della singolarità del suo "caso". La teoria *dispone* (ordina) attorno al problema (la *cosa* che comanda la teoria) gli strumenti ritenuti idonei alla sua comprensione e soluzione. In questo modo, il «dispositivo teorico» machiavelliano «rompe» e genera un altro ordine rispetto a quello della «retorica classica, dove l'universale regna sul particolare» e fa «"muovere" l'ordine delle cose» tramite «la disposizione dei frammenti teorici [...] nel vuoto» (cfr. E/2 57-9), senza per questo ricadere nel tanto vituperato empirismo (cfr. PH 199-200, 243-4), perché è la "pratica" che qui produce effetti filosofici.

Se la teoria, per esser tale, dev'essere anche teoria della pratica che la produce e questa pratica, per Marx, è una pratica materiale, fatta dai rapporti politici di forza tra le classi, dipendenti a loro volta dai rapporti imposti dal modo di produzione vigente, essa contiene, quale suo momento costitutivo, la teoria, che modifica la pratica che la produce immettendo all'interno dei rapporti reali di forza tra le classi conoscenze (scientifiche o ideologiche) utili a modificare la situazione; la *teoria*, allora, contribuendo a modificare la pratica che la produce, è una delle cause della sua stessa trasformazione. Di conseguenza, poiché la teoria è un modo della pratica, questa *eccede* sempre la teoria, che è costretta a *ridisporsi* continuamente attorno al nucleo pratico della sua stessa prestazione teorica o, detto altrimenti, se le categorie della teoria possiedono una loro specifica materialità storica e se la storia è mossa dalla lotta tra le classi, allora la teoria porta necessariamente il conflitto in sé, per cui la presa di posizione nella teoria è una presa di posizione politica. Non c'è, dunque, pratica che non contenga in sé la propria teoria. Per questo «pensare sotto la congiuntura significa [...] sottomettersi al problema che produce e impone il suo caso», cioè all'aleatorietà dell'incontro tra le «forze reali o virtuali nella lotta per l'obiettivo storico». Ciò significa che

le verità teoriche così prodotte sono prodotte solo sotto lo stimolo della congiuntura e, non appena prodotte, sono modificate nella loro modalità a causa del loro intervento in una congiuntura interamente dominata dal problema politico che essa pone e dalla pratica politica che essa richiede per raggiungere l'obiettivo che propone. Ne risulta [...] uno strano vacillamento nello statuto, filosoficamente tradizionale, di queste proposizioni teoriche: come se fossero minate da un'istanza altra da quella che le produce, dall'istanza della pratica politica.

Un'istanza che le costringe «a "muoversi" [...], a cambiare di posto» (cfr. E/2 61-3). L'accento spaziale, posto da Althusser sulla necessità della continua ridislocazione, è di derivazione atomistica, perché il variare degli enti dipende dalla collocazione nello spazio degli atomi, il cui incontro e la cui *combinazione* sono, per Leucippo e Democrito, rigidamente determinati da leggi fisico-meccaniche, mentre sono aperti all'imprevedibile in Epicuro e Lucrezio.

Machiavelli s'inserisce in questo secondo filone in quanto teorico del «mai visto [...], degli inizi [e] dell'*inizio*», che è qualcosa di più della novità perché, come una nascita, frutto di un incontro e di una presa, è l'inizio di qualcosa che dura e che, durando, esibisce la necessità dell'incontro e della presa: figura retroattiva, «ritorno all'indietro» (cfr. E/1 581) della necessità, che ne nasconde la contingenza della nascita e quella della separazione che segue necessariamente a essa: il distacco. L'inizio insomma esiste solo se dura: solo qualcosa che dura, insomma, è davvero iniziata.

Prima del distacco però, interessano «le condizioni fattuali e relativamente aleatorie della realizzazione» dell'*unità*, dipendenti dalla lotta tra classi che, a sua volta, «dipende dalla disposizione degli elementi esistenti [...], che delineano in qualche modo anzitempo lo spazio aleatorio in cui [l'unità] potrà prendere corpo e forma» (cfr. E/2 52-3 e Moreau 2001). Nella difficoltà di stabilire quale peso abbiano, per la formazione e definizione della congiuntura, gli elementi che ne sono coinvolti (qual è la composizione *in ultima istanza* della contingenza) Althusser, come Machiavelli, non intende in alcun modo sostenere l'abbandono al caso dei processi politici, ma sottolineare che la difficoltà sta nel sapersi muovere virtuosamente nella contingenza per arrivare a determinarla cercando di giocare a proprio vantaggio la sua natura conflittuale. Ciò non si riduce a un adattamento di sé (desideri e progetti) all'esistente, ma consiste nella capacità di sapersi inserire attivamente e tempestivamente nel corso delle variazioni temporali a cui è soggetta la congiuntura, composta da una pluralità variabile di tempi convergenti e/o divergenti o anche totalmente irrelati. Virtuoso è colui che riesce a far sì che il suo agire, inserendosi nella dinamica delle forze in campo e giostrando con esse, raggiunga il proprio obiettivo facendolo emergere dal conflitto come il suo unico frutto necessario. Virtù è *phronesis*, che non è capacità di adattarsi nel modo migliore ai tempi come fossero dati, ma di determinarli *aggiustandoli* in ragione del proprio fine: né acquiescenza né mediazione, ma abilità di scegliere l'agire giusto al momento giusto, individuando e eseguendo il tempo giusto dell'azione. Come sosteneva Monod, il risultato, anche se si ripete identico a sé, è sempre il frutto della combinazione tra caso e necessità (cfr. Monod 1970 e Turchetto 2004), ma ciò non implica il fatalismo o la rinuncia all'azione, anzi, al contrario, l'azione ben riuscita è appunto quella che sa imporsi come ineluttabile e duratura anche se fortuita.

Bisogna, dunque, «pensare non solo la contingenza della necessità, ma anche la necessità della contingenza che è alla sua radice [...], cioè anziché pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire necessario dell'incontro di contingenti» (cfr. E/1 574, 581 e SPh 42). Aleatorio, dunque, non vuol dire totalmente casuale, ma non teleologico: il fine non determina il corso degli eventi (come invece accadeva nel *Manifesto* o quando Marx pensa «nel fatto compiuto della "presa" e dunque della sua predestinazione»: cfr. E/1 588 e 454-64). Siamo all'interno di una combinazione fortuna-virtù, dove la fortuna è il *vuoto* che resiste alla determinazione degli eventi da parte della vir-

tù; combinazione che non è solo dell'ordine del tiro dei dadi, funzionante secondo la logica probabilistica (cfr. i riferimenti a Cournot: E/1 580, 583), secondo la quale sappiamo, *a priori*, che necessità e caso si combinano sempre, ma non quando o dove e in che misura, ma che, per dirla con Monod, è pervasa da un'«indeterminazione essenziale» dovuta all'intersezione di sequenze causali totalmente indipendenti tra loro (cfr. Monod 1970). Imprevedibile non è che possa accadere qualcosa d'imprevedibile, ma *quando eventualmente* accadrà e quale forma assumerà, quale sarà, cioè, la disposizione decisiva e necessaria in ultima istanza. L'eccezione acquista così tutta la sua rilevanza, pur senza avere alcun Diritto che la giustifichi, in quanto *prova ontologica* della propria esistenza (cfr. Žižek 2002: 79; Badiou 2009: 158).

Il *clinamen*, che interrompe «incerto tempore ferme | incertisque locis spatium» il cadere parallelo («deorsum rectum») degli atomi (cfr. *Lucrezio*, II, 217-20), assume rilevanza filosofica e politica in relazione alla necessità di elaborare una teoria della contingenza, basata sull'*eccezione*, che funge da teoria della storia al posto della semplice dialettica hegeliana (spesso accolta anche nel marxismo), nonché per «*creare le condizioni di una deviazione* e, dunque, di un incontro» (E/1 558). È quindi possibile una scienza o una teoria della rivoluzione?

Il problema è il rapporto indissolubile tra contingenza e rivoluzione, che il *clinamen* simboleggia, perché solo la deviazione imprevedibile (l'evento), è in grado di originare una disposizione degli atomi non deducibile da quelle preesistenti e, dunque, *eventualmente* (perché potrebbe anche non far presa, come il 13 maggio 1968: cfr. E/1 584), una loro nuova aggregazione. L'*eccezione*, che si genera rispetto al grado zero della norma (la caduta parallela degli atomi), è l'origine sempre *contingente* della rivoluzione, perché sconvolge la situazione data e genera le condizioni per un nuovo assetto; l'eccezione del *clinamen*, infatti, è norma a se stessa: un'eccezione non-eccezionale, perché annulla la propria eccezionalità generandosi nel *vuoto*, senza riferimenti a norme precedenti. Non essendo normabile, la sua autonomia non è rapportabile alla figura giuridica dello stato d'eccezione. Essa ridispone le forze in gioco in una nuova congiuntura, più o meno duratura, che non ci sarebbe senza *deviazione*, perché la caduta parallela degli atomi è il nulla di ogni incontro e, quindi, l'assenza di congiuntura<sup>89</sup>. Ciò significa che bisogna avere la capacità di determinare la contingenza modificandone la *tendenza*: Marx ha parlato di

"legge tendenziale" e anche di legge tendenziale che può contrastare (*contrecarrer*) (non "contraddire" NB) una legge tendenziale. [Marx] voleva dire che una tendenza non possiede la figura di una legge lineare: ma che essa può biforcarsi sotto l'effetto di un incontro (di un'altra tendenza) e [così all'infinito]. La biforcazione è così la figura invariante (suscettibile di variazioni come ogni invariante) di ciò che si chiama la dialettica. A ogni incrocio la tendenza può prendere una certa via impreveduta, perché aleatoria. La famosa "dialettica" è l'aleatorio e l'aleatorio non comporta leggi (salvo statistiche: si è allora nella notte del famoso colpo di dadi riuscito sul fondo della "legge dei grandi numeri"). [...] L'aleatorio comporta delle figure invarianti, suscettibili di variazioni nelle quali esse esistono. [Per questo Popper non ha capito nulla:] questi "oggetti" non sono delle forme della Storia (storia compiuta), ma della *Geschichte*, storia vivente che si fa nella notte delle tendenze aleatorie e dell'inconscio, storia le cui forme sono estranee al determinismo delle leggi fisiche. Certo, tutto è determinato, ma ciò che si fa è aleatorio, cioè determinabile a cose fatte [...] e così determinabile in atto (nella vita, l'azione) come variabile aleatoria di un'invariante tendenziale esistente (TJ 6).

La rivoluzione è un'eccezione non giuridica che cementa forze contingenti in *durata*, unico parametro per valutare la necessità dell'incontro, eleggendo la deviazione a norma del

nuovo ordinamento. La *presa* corrisponde all'entrata nell'essere dell'aggregato e degli atomi, prima inesistenti, con la conseguenza che l'ontologia è sempre frutto di combinazione e, dunque, filosofia *seconda*: «ogni discorso di *filosofia prima*, fosse pure materialista», è perciò impossibile e «ciò spiega perché Epicuro [...] non abbia aderito al materialismo "meccanicistico" di Democrito» (cfr. E/1 556, 579-80).

La proposta, se così la possiamo chiamare, di Althusser non va nella direzione del volontarismo, perché solo quando l'ideologia dominante cessa di funzionare, ossia quando i rapporti di produzione sono cambiati, la rivoluzione accade. Se in *Pour Marx*, come già ho detto, Althusser si trovava ancora legato a una teoria della rivoluzione come accumulazione, sebbene frutto dello spostamento reso possibile dall'asimmetria delle contraddizioni (surdeterminazione), ora cerca invece di pensarla come cedimento dell'ideologia vigente, reso possibile sempre da uno spostamento o da un "cambiamento terreno" e da una nuova condensazione, ma causato dall'irruzione di una conoscenza o di un visibile prima invisibile che smascheri i nascondimenti che la struttura (modo di produzione) porta inevitabilmente con sé. Schematizzando, direi che una rivoluzione, secondo Althusser, è data dall'insieme di tre momenti:

1) una deviazione (o spostamento), anche impercettibile, su un altro terreno, che implica una desoggettivazione (o de-ideologicizzazione), perché indica il cedimento della struttura che cercava di imbrigliare e governare il caos della contingenza;

2) una ri-strutturazione (o condensazione) nuova, che cerca di durare dandosi forme di organizzazione nuove, incommensurabili con quelle precedenti;

3) una cristallizzazione in nuove forme di soggettivazione e, quindi, la produzione di nuova ideologia;

Una rivoluzione, sembra dire Althusser, si gioca sempre nel passaggio – ma forse sarebbe meglio dire nello *scarto* – tra desoggettivazione (1) e risoggettivazione (3), ma il vero punto è che nelle sue fasi cruciali (1 e 2) non c'è soggetto: il soggetto è solo il compimento della rivoluzione, come se la produzione di ideologia fosse il sigillo del suo essere realmente accaduta. Ma la produzione di soggetto dipende dalla durata della nuova struttura: solo allora spunta il soggetto che, dunque, non è l'autore della rivoluzione, ma il suo effetto. Nessun soggetto produrrà mai alcuna rivoluzione: solo un processo senza soggetto (di desoggettivazione) può eventualmente riuscirci. Che poi, a rivoluzione compiuta, la storia e la politica si incarichino di mostrare che essa è stata portata avanti e realizzata dal soggetto che si è prodotto col suo compimento, è solo uno dei tanti prodotti della nuova necessaria ideologia.

È per questo che il *discorso* diventa importante, e non solo per la sua caratura retorica, né solo per la sua correttezza scientifica, ma per la sua capacità di incidere nell'ideologia ossia nelle pratiche materiali (e in particolar modo nella lotta di classe) che la compongono e la plasmano. La filosofia materialistica diventa arma, perché non costruisce sistemi, ma rende visibile l'invisibile della congiuntura mostrando quale ruolo la struttura giochi nella sua definizione. Aprendosi al suo "fuori" (la lotta di classe), la filosofia non cerca di descriverla, ma di portarla nell'ideologia, con l'intento di farla conflagrare: la filosofia dovrebbe, in altri termini, costruire il discorso per cui le esigenze della lotta di classe irrompono nell'ideologia producendone la trasformazione.

In Machiavelli, Althusser intravede indicazioni per una teoria dello Stato che né Marx né Lenin avevano prodotto, nonché la possibilità di una completa disattivazione della dialettica

ca hegeliana. Se il compito «filosofico, ideologico e politico» è «riunire ideologicamente i numerosi movimenti di massa in vista della pace e della libertà» (MA 192), l'agente in grado di «difendere l'unità realizzata ed estendere eventualmente le sue frontiere» è però sconosciuto, non definibile *a priori*, come l'uomo senza nome che avrebbe dovuto unificare l'Italia di Machiavelli. L'unica certezza è che dovrà presentarsi con un *potere assoluto*, «unico, centralizzato, ma non arbitrario», non tirannico, capace di esercitare «violenza e coercizione, ma nello stesso tempo consenso, dunque "egemonia"».

Non c'è dubbio che nella riflessione althusseriana il *principe nuovo* non è la figura che anticipa, come accade invece in quella gramsciana, il sovrano hobbesiano, il cui *compito decisivo* è «"dar forma" a una "materia" esistente» ma ancora informe, e «il partito politico proletario marxista-leninista» internazionale (cfr. E/2 53-5; LC 323; e poi Gramsci 1929-35, I.IV.10: 432; II.VIII.21: 951-3; III.XIII e poi anche; su questo: cfr. Terray in AA.VV. 1993b: 137-60 e Dini 2001). *Principe-sovrano-partito* sono le figure in cui *evolve in modo non lineare* (cfr. LC 398-9), nel campo comunista, il potere assoluto, che si impone col capitalismo. Potere che resta all'ordine del giorno anche nella globalizzazione, vista da Althusser come apice della diffusione mondiale del capitale: se borghesia e capitalismo fanno evaporare nell'aria tutto ciò che è solido (cfr. MEW 4: 465) significa che essi procedono sciogliendo e riordinando tutti i legami (sociali, politici, economici ecc.) in funzione della massimizzazione del profitto e, dunque, dello sfruttamento (plusvalore). Finché ci sarà capitalismo ci si troverà sempre in una congiuntura in cui la frammentazione è funzionale agli interessi del capitale: di qui l'urgenza di riunire le tribù operaie e anticapitalistiche disperse per il globo. Nella globalizzazione però il problema non è più *l'individualità eroica* né lo Stato-nazione, ma la «rivoluzione proletaria e l'instaurazione del socialismo». Ciò significa che bisogna puntare, *ancora*, sulle «masse popolari armate di un partito che riunisce l'avanguardia della classe operaia e delle classi sfruttate», ma bisogna farlo *sapendo* che l'*unità*, in quanto esito delle lotte, non è mai compiuta e che ogni agire politico è sempre contingente e singolare, perché solo in riferimento a un caso specifico, che diventa il *centro* della pratica politica, si possono disporre «i frammenti teorici adatti a chiarirne la posizione e la comprensione» (cfr. E/2 55, 59, 64).

Il *principe nuovo*, dunque, è tale perché *sa tenere aperta la propria forma*, anziché cercare di chiuderla ideologicamente. L'ideologia si svilupperà comunque, ma la scienza, spiegandone la contingente necessità, le toglierà il fascino che si dà presentandosi come la garante di un'identità e di un ruolo nella società.

#### 8. «Le vide va se faire» (JC 105)

La questione del *vuoto* (nel senso b), che indica, al contempo, un vuoto e un pieno, diventa allora determinante. Un vuoto, che bisogna «riempire [...], inserirvi l'azione dell'individuo o del gruppo di uomini che verranno a prendervi posizione come in un caposaldo, per riunire [e] costituire le forze capaci di portare a termine il compito politico assegnato dalla storia»; un pieno, perché «sempre occupato» da forze politicamente avverse. Tale spazio va liberato dal pieno, cioè dall'impressione (effetto dell'ideologia) che sia pieno (già interamente preso e controllato dagli avversari) e, dopo averlo reso *ideologicamente* vuoto, va rioccupato: «il posto dei soggetti è assolutamente vuoto», anche se «già occupato» da soggetti «ipostatizzati» (Matheron 2001: 383).

L'agente politico, che non può dirsi soggetto perché *sa* di non essere autonomo (non pieno: senza identità fissa), deve agire in un vuoto/pieno che è fuori di lui (l'ideologia e l'occupazione dello spazio politico di parte avversa), ma anche in (e attraverso) un vuoto/pieno formato dalle proprie convinzioni e dai propri valori, cioè dalla propria identità, che crede di avere e dalla quale, come il principe machiavelliano, deve prendere le distanze, se vuol governare a lungo (ma anche se vuol conoscere scientificamente). Se, dunque, «bisogna che questo luogo sia *riempito*» ciò significa «che l'individuo o il Partito» devono essere «capaci di diventare abbastanza forti per contare tra le forze e abbastanza forti anche per raggruppare le forze alleate, per diventare la forza principale e rovesciare le altre». *Cominciare dal nulla*, nel *Kampfplatz* già sempre pieno di forze, non indica una *creatio ex nihilo*, ma l'inizio dall'assenza di condizioni ideali e, dunque, un cominciare da quello che c'è e dalla sua insufficienza. La *forza*, non univoca, ma plurale, è indispensabile per fare il vuoto necessario a essere occupato. Althusser scopre, infatti, che «in questo spazio non c'è un solo posto vuoto, ma *due*: uno è «quello del "soggetto" della pratica politica», l'altro «quello del testo che ordina o mette politicamente in scena questa pratica politica». Il testo (*Manifesto*) agisce, inscrivendosi nello spazio vuoto di una pratica politica a venire, cominciando a distruggere l'esistente, costruendo consenso di classe «nella battaglia ideologica in favore del partito politico che appoggia» (cfr. E/2 64-5, 67).

Non è tanto l'intellettuale organico, già tratteggiato da Gramsci, a venire in luce, ma il rapporto complesso tra *vuoto* e ideologia (cfr. Matheron in AA.VV. 1997b). Se ogni pieno è un falso pieno, che va svuotato ideologicamente, per essere riempito, di nuovo, ideologicamente, ciò significa che, in realtà, ogni pieno è un vuoto che va riempito con un altro pieno (ideologia), affinché resti vuoto o svuotabile, in una sorta di moto perpetuo. Il materialismo aleatorio serve a Althusser proprio per detronizzare l'assolutezza dell'ideologia inserendola in una teoria aperta sulla (e dalla) pratica (lotta di classe), perché se l'ideologia è indispensabile come innescio teorico di un movimento politico, che dovrebbe portare alla trasformazione della congiuntura nella quale il testo s'inserisce, questo movimento è necessariamente aleatorio, per cui non è detto che l'ideologia riesca davvero a riempire il vuoto/pieno del *Kampfplatz*. Essa deve perciò restare *aperta* sulla pratica se vuole essere all'altezza dei tempi e dei compiti e, al contempo, capace di spiegare la propria storia (contrariamente a quanto accaduto al marxismo). Se l'ideologia è insuperabile il materialismo aleatorio è, perciò, *vero*, perché la collocazione degli agenti (politici o ideologici) nel *vuoto* e i loro incontri/scontri assumono funzione ordinante nella congiuntura. È il dispositivo pratico dell'ideologia (l'immagine del pieno e non il suo pensiero, perché altrimenti si parlerebbe di concetto, ma il concetto del pieno non può esistere, perché il pieno, come il soggetto, è solo ideologico e non scientifico) che ridisloca le parti rimettendo in moto la situazione, producendo un intreccio di tempi impensabile finché le parti stavano ognuna al proprio posto procedendo linearmente, senza deviazione: senza norma. Il *clinamen*, allora, è possibile solo nel *vuoto* dell'ideologia, che individua il *centro* verso cui dirigere le forze, che dispone e organizza in un testo capace di interagire con lo spazio politico esistente. E se gli incontri faranno presa, emergerà una nuova congiuntura.

Il *vuoto*, nel senso (b) sopra menzionato, è allora il centro *impossibile inesistente* attorno al quale vanno disposte le forze in campo. Un ordine senza centro, cioè senza vuoto (pieno e inscalfibile come l'essere di Parmenide), è pura menzogna. Ogni ordine ha sempre almeno un centro-vuoto, che consente lo schieramento delle forze nel vortice della battaglia e

che va difeso, perché possa continuare, restando vuoto, a essere riempito dall'ideologia, che lo protegge e conserva facendolo sembrare pieno.

Il problema e il paradosso del pensiero althusseriano (ereditato da Machiavelli, Spinoza e Marx) non è tanto quello di uno Stato *che-dura*, ma quello di uno Stato *che inizia senza-durare, che fa presa senza-rapprendersi (cristallizzarsi), con-e-senza ideologia*; "con", per far presa sulle forze da unificare e mantenere sempre fluida la congiuntura conservando il centro-vuoto (o i centri-vuoti), affinché lo Stato possa, all'occorrenza, durare anche staccandosi da sé, mutando, come il principe machiavelliano; "senza", per vivere alla luce della scienza. Uno stato-senza-Stato, dunque, o un impensabile Stato-sempre-in-movimento non solo a causa della storia, delle sue contraddizioni e delle sue improvvise deviazioni, ma perché capace di restare se stesso assumendo come regola l'eccezione della contingenza: perché capace di abolire se stesso (la propria identità) restando se stesso (conservandola), senza dialettica.

La «teoria generale delle leggi della storia» (cfr. E/2 80-105) dipende dal fatto che la contraddizione è «produttrice di uno spazio teorico nuovo e di effetti concettuali definiti» (E/2 95), in quanto la negazione reciproca delle tesi non è solo logica; il suo effetto, infatti, è una differenza, che «è impossibile *dedurre* da queste tesi», data dalla deviazione che le tesi subiscono nel loro incontro: «non ci sono più cicli, ma spostamento e ripartizione» (E/2 94). Le tesi teoriche vanno perciò *disposte* (schierate) nel *Kampfplatz*, come i singoli reparti di un esercito, affinché si scontrino con le tesi avverse (questa è la sistematicità della filosofia, non quella della logica astratta): l'esito, per quanto combattuto seguendo protocolli precisi, è aleatorio e «interminabile, nel senso in cui un'analisi è interminabile: come l'azione politica, mai compiuta, sempre da riprendere se si vuole che duri». Non si tratta di produrre una teoria generale astratta da applicare ai casi concreti, ma di pensare una teoria che «interviene solo a condizione d'essere determinata da una serie di "negazioni", che hanno senso solo in funzione del problema politico centrale [...], che è il *vuoto* politico e la sfida di colmarlo» (E/2 97), occuparlo come fosse una postazione, facendolo diventare centrale nella pratica politica (militare e ideologica), in quanto centro-vuoto della ridislocazione delle parti nella lotta. La teoria generale, dunque, è quella «dell'invariante aleatoria» (E/2 104), dell'aleatorietà del processo storico, mentre le *leggi* sono sempre legate a singole congiunture. Ne segue, che «la necessità delle leggi uscite dalla presa provocata dall'incontro è [...] pervasa da un'*instabilità radicale*, che spiega [perché] esse possono cambiare di continuo, rivelando il fondo aleatorio sul quale si sostengono, senza ragione, cioè senza un fine intelligibile» (E/1 583). Scompare la teleologia, ma non il principio di ragion sufficiente.

Imitare il passato non significa trasporre sul presente un modello, come fosse un'Idea, perché «seguendo l'autorità dei Romani non si segue l'autorità dei Romani: i Romani scoprono i loro modi e i loro ordini "senza alcun esempio (di altri), per mezzo della loro prudenza, attraverso loro stessi"» (Strauss 1958: 119; cfr. Raimondi 2001). Imitare i romani vuol dire non imitare nessuno: essere legge a se stessi, un'improvvisa deviazione nel *vuoto*.

Marx aveva evidenziato che il richiamo al passato quale modello per legittimare la propria azione politica è, per la borghesia, «un'illusione necessaria», perché «la rivoluzione borghese avanza a ritroso, penetra nel futuro con gli occhi rivolti verso il passato», come l'angelo di Benjamin. Senza questo riferimento mitico, «i dirigenti e gli attori della rivoluzione borghese non avrebbero potuto mobilitare le masse, non avrebbero potuto mobilitare se stessi



per compiere la rivoluzione e condurla a termine» (cfr. E/2 102). Essi avevano bisogno di un'ideologia come falsa coscienza e utopia, «il risveglio dei morti (*Totenerweckung*)» (MEW 8: 116), che va smascherata. Machiavelli non è ideologo e utopista in questo senso: Roma non è il modello dello Stato né fornisce il decalogo di una nuova ideologia morale repubblicana (cfr. Raimondi 2005b) ma, come poi anche il *Manifesto*, dice, indicando i romani quale esempio che abolisce da sé la propria esemplarità, che non c'è «più bisogno di ricorrere al passato per pensare il proprio futuro», che non c'è più bisogno di alcuna «ideologia morale». Machiavelli, attraverso i romani, si è sforzato di «pensare le condizioni di possibilità di un compito impossibile: pensare l'impensabile» (cfr. E/2 104-5), così come Marx e Engels cercano di pensare che «la rivoluzione sociale del XIX secolo non può prendere la propria poesia dal passato, bensì solo dal futuro» (MEW 8: 117). Il futuro, infatti, si presenta sempre come il centro-vuoto già (illusoriamente) occupato, prenotato dalle ipoteche dell'ideologia dominante (quella della classe al potere), che bisogna rioccupare, facendolo diventare il luogo di disposizione e orientamento dell'astuzia, della forza e delle leggi; perché, anche se il futuro (storico e politico) non è pensabile, dato che non è ancora accaduto e, nella sua aleatorietà, è del tutto indeterminabile aprioristicamente, bisogna comunque pensarlo secondo necessità.

Qui la lettura che Althusser fa di Machiavelli si allontana ancora di più da quella di Gramsci e diventa, per alcuni versi, debitrice di quella di Lefort (cfr. 1972), esplicitamente menzionato e lodato (cfr. QF 75 e MPh 1). Machiavelli parla del principe come di un

uomo-leone-volpe, questa trilogia o questa topica che non ha alcun centro, che non ha un "io" unificatore i tre "momenti", le tre "istanze", che non è mai "uomo" cioè soggetto morale che a condizione di apparire tale [...]. No, il principe non è un individuo che sarebbe un soggetto umano, capace di virtù o di vizio per natura o per ragione. Il Principe è un sistema di istanze senza soggetto centrale, senza questa unità soggettiva che farebbe in lui la sintesi delle sue funzioni oggettive. [...] Il Principe è una strategia politica e a questo titolo è un "processo senza soggetto"

Alla fin fine, il Principe è ideologia o, meglio, un apparato ideologico, perché affinché si realizzi, bisogna che «il popolo produttivo si riconosca in essa, riconosca questa strategia come la propria» (cfr. QF 73 e 76). Machiavelli è andato oltre Gramsci. Gramsci dice che il Partito è il «Principe moderno. Si sbaglia. Innanzitutto il partito non è un Principe, e non voglio dire che non sia un individuo, ma [che] è un'altra strategia: non quella borghese della distruzione dello Stato feudale e della fondazione di uno Stato nazionale sfruttatore, ma la strategia della distruzione dello Stato borghese e la fondazione di uno Stato rivoluzionario destinato a sopprimere lo sfruttamento e l'oppressione» (QF 78). Ma il motivo per cui Machiavelli troneggia sopra tutti è che

ha scoperto in materia ideologica una finta (*feinte*) assolutamente inedita, cioè una forma di discorso, che produce effetti ideologici, senza precedenti e che consiste nel non fingere in nulla. Certo, egli arriva, per prudenza, a mascherare i suoi pensieri, ma a mascherarli senza fingere: Machiavelli non finge mai. La presentazione ideologica della realtà conosciuta si presenta sotto la forma paradossale della semplice presentazione della realtà conosciuta. Egli si accontenta di "dire i fatti" [...] dal punto di vista politico della lotta delle classi: [in un mondo che finge continuamente, per vizio, Machiavelli sceglie, coscientemente, di occupare un posto completamente inaspettato: "sceglie" di non mentire. Sceglie di rifiutare la legge che domina il mondo, Principe compreso e Principe per primo. [...] Egli "cambia terreno" [...] e si situa deliberatamente altrove, su un altro terreno. [...] Col popolo. [...] Il terreno del popo-

lo è così il terreno della conoscenza. Ed è dalla conoscenza vera che Machiavelli attende l'effetto ideologico: il Principe nuovo. [Machiavelli non s'aspetta miracoli dal dire il vero, anche se è l'unica cosa che può fare: sa che] servono altre condizioni perché il vero penetri nelle masse: condizioni politiche, che non è in potere di un intellettuale isolato di pensare né di poter realizzare. Machiavelli è materialista: scegliendo di dire il vero senza fingere mai, egli non cade mai nel delirio dell'onnipotenza delle idee (cfr. QF 81-3).

È vero, dunque, che c'è un soggetto della rivoluzione, ma non nel senso che esso ne sia l'unico autore, bensì nel senso che in nome di quell'ideologia si deve parlare al fine di desoggettivare il soggetto che la sostiene, liberandolo dall'ideologia che lo identifica come passivo, bloccato dal destino, sottomesso a forze più grandi di lui, schiacciato dal peso della propria debolezza. La rivoluzione comincia sempre quando, parlando in nome di un soggetto, si comincia a trasformarlo. Il soggetto della rivoluzione, dunque, non è quello nel nome del quale si parla, ma un altro soggetto che ancora non c'è e che prenderà forma solo a rivoluzione avvenuta.

Cominciare dal vuoto, significa «far tabula rasa delle forme [...] esistenti, in quanto incompatibili con l'obiettivo dell'unità» (E/2 127); *mutatis mutandis*: il comunismo potrà essere costruito solo facendo *tabula rasa* delle forme d'organizzazione politica borghesi e proletarie, perché nessuna di esse (come nessuno dei principi italiani del Rinascimento) è in grado di agire giustamente, deviando dalla propria immaginaria identità. Ma se il principe nuovo di Machiavelli è un novello Cesare Borgia, cosa corrisponde, oggi, a queste figure?

Seguendo le tracce di Machiavelli, si sa che il *corpo* del principe nuovo «non è fissato anzitempo, perché è in parte aleatorio» essendo «la posta in gioco di una lotta le cui frontiere non sono attestate». Bisogna quindi «mirare al di là di ciò che esiste, per raggiungere un fine che non esiste, ma deve esistere»: contro l'ideologia della concretezza, bisogna essere irrealisti, altrimenti si resta inchiodati all'incapacità di abolire lo stato di cose presenti. L'utopia-senza-utopia di Machiavelli non deriva dalla messa a punto di un progetto astratto (la costruzione razionale del miglior Stato possibile) da realizzare, ma si definisce processualmente tramite il continuo confronto tra lotte e pensiero, secondo un dispositivo costituente aleatorio e necessario. Ecco allora la «teoria precisa delle condizioni del grande "evento" della fondazione di un Principato Nuovo tramite un Principe Nuovo»:

bisogna che la Fortuna disponga la "materia" a ricevere una forma. Bisogna, al contempo, che appaia un individuo dotato di *virtù*, capace di afferrare o dominare, dunque di riafferrare la Fortuna con *virtù*, capace, se dovesse ricorrevi, di liberarsi con *virtù* dalla dipendenza delle forze altrui per creare le proprie e capace, infine, di gettare le "grandi fondamenta della sua futura potenza" radicandosi nel popolo, con *virtù*.

Per quanto generica questa è «una posizione politica *concreta*», perché accetta di non definire preventivamente tutto il percorso che origina un noi (repubblica, Stato, partito o transindividuale), lasciando «completamente in bianco il nome dei protagonisti dell'incontro» (la loro identità) unitamente allo «spazio geografico in cui deve aver luogo»: tutti restano, «per definizione, sconosciuti». Ciò significa che

quest'incontro tra la Fortuna e un individuo anonimo, al quale non si chiede di essere già Principe, ma solo di essere capace di diventarlo, avrà luogo al di fuori di tutti gli Stati e Principi esistenti, dunque da qualche parte [...], che non potrà essere uno Stato esistente (cfr. E/2 129-35).

La fortuna è appunto il vuoto (di una distanza presa), reso possibile dalla filosofia che, guardando alla scienza, interviene nel campo di battaglia delle ideologie per creare lo spazio all'avvento del Principe Nuovo.

E se l'analogia regge o ha una parvenza di senso: cosa rappresenta l'Italia di Machiavelli nell'epoca della globalizzazione capitalistica? Qual è la posizione del Partito nella crisi del marxismo? Quale posto vuoto dovrebbe generare/occupare? Quale disposizione (ordine) produrre?

Va probabilmente situata all'interno di questa prospettiva problematica la generica (e a mio avviso insufficiente, tanto più dopo il 1989) affermazione althusseriana che sia possibile, partendo dai «rapporti comunisti esistenti negli interstizi dell'imperialismo», tratteggiare una «nostra politica. Ad es., meno Stato, fine dello Stato, fine dei partiti politici [...], fine della politica politicante, fine dell'imperialismo» per una «grande politica europea, innanzitutto, in accordo col Terzo Mondo, la Cina e l'Urss». Questi interstizi, situati ai margini, sottratti alla lotta di classe, perché «non tutto nella vita è lotta di classe», sono «luoghi di fraternità e di gioia o, semplicemente, luoghi neutri, comuni a tutti come i beni comuni prima delle enclosures»: luoghi senza sfruttamento né perseguimento del profitto. Tali spinte anticapitalistiche vanno organizzate in «modo federale» attorno a due assi: il «Movimento Internazionale per la Liberazione, movimento federativo con una centrale non di direzione, ma d'informazione reciproca e, dunque, di scambio d'esperienze» e il «Movimento internazionale per gli scambi filosofici» in modo tale che il Movimento sia «indipendente e realmente democratico» (cfr. MA 189, 191-3, ma anche TJ 12). Prefigurazione di un *movimento* globale anticapitalistico e comunista con un suo *Manifesto* (politico e economico), una sua *Organizzazione* (federazione democratica) e dei suoi *Apparati*? La morte di Althusser nel 1990 ci impedisce di saperlo.

In ogni caso, Althusser non s'accontenta, seguendo ancora Machiavelli, di definire le condizioni per l'evento di un principe e di un principato nuovi, ma cerca di intravedere quale dovrebbe essere la pratica politica del principe se tale evento accadesse. Per governare, il Principe deve tener presente: i) che «la natura popolare dello Stato determina» la sua pratica politica; ii) che questa pratica implica l'uso di Apparati di Stato; iii) che lo Stato, «una "macchina", si scompone [...] in tre elementi: [...] l'apparato della forza, rappresentato dall'esercito [...], l'apparato del consenso, rappresentato dalla religione e da tutto il sistema di idee che il popolo si fa del Principe; tra i due, l'apparato politico-giuridico rappresentato dal "sistema delle leggi", risultato provvisorio e quadro istituzionale della lotta tra le classi sociali».

I tre apparati sono: a) *l'esercito* popolare, che realizza «la stessa politica che viene realizzata nelle leggi e nell'ideologia [...] nella regione dello Stato che impiega la violenza»; b) *l'ideologia*, cioè la religione e l'opinione che il popolo si costruisce del Principe: *religione civile* la prima, cioè patriottica, capace di infondere virtù nei cittadini/soldati attraverso la paura, «la forma più economica! e più sicura dell'ideologia» (come sapevano Lucrezio e Hobbes); la seconda, invece, richiede che il Principe sappia usare l'uomo e la bestia (le leggi e la forza) che, a sua volta, si divide in forza bruta (leone) e astuzia (volpe), cioè «la distanza che permette [al Principe], a piacimento, di giocare sull'esistenza e di farsi gioco dell'esistenza della forza e delle leggi e, nel senso più forte della parola, di simularle» (cfr. E/2 140-1, 144, 153, 159) e ciò implica che «il Principe è governato dentro di sé dalle variazioni di un altro incontro aleatorio,

quello della volpe da una parte e del leone e dell'uomo dall'altra» (E/1 560); c) *le leggi*, infine, necessarie al Principe per simulare verso il popolo la moralità del proprio governo e, al contempo, se necessario, per agire distanziandosene (facendo il vuoto). In ogni caso, per radicarsi nel popolo non si può prescindere dalla sua ideologia.

Machiavelli, «il più grande filosofo materialista della storia alla pari di Spinoza» (cfr. E/2 168 e MPh 2), insegna che «l'obiettivo è fissare, tramite la rappresentazione della figura del Principe, un rapporto ideologico giusto tra il Principe e il popolo»; per questo, tra l'amore e l'odio, il Principe deve privilegiare la «paura senza odio (*crainte sans haine*)»: per farsi rispettare senza allontanarsi dal popolo. L'ambiguità tra pensiero dello Stato (sovranità, dittatura del proletariato) e pensiero dello stato-non-Stato (comunismo) dipende dal fatto che ciò a cui il Principe/Partito deve mirare «è l'amicizia del popolo, la "benivolenza popolare" sulla base della coercizione di Stato» cioè «l'unità della coercizione e del consenso popolare» (cfr. E/2 163-6). Anche nel comunismo, infatti, ci saranno politica, ideologia, modi di produzione ecc. (cfr. SM 292; cors. mio), perché anche nel comunismo ci sarà linguaggio (cfr. Vološinov 1929). La politica, dunque, è *anche* lotta per l'appropriazione delle parole (segni) e dei significa(n)ti (cfr. Vološinov 1929: 23; Castro-Gomez 2000: 6; Rancière in AA.VV. 2009c: 97), perché i segni sono un'arena per la lotta di classe; essa però non si esaurisce in essi, proprio perché la rifraggono anziché semplicemente rifletterla.

Questa «è una *politica ideologica*, è la politica nell'ideologia» e non ha come obiettivo «riformare la costituzione di uno Stato, né prendere il potere nelle forme di uno Stato esistente, ma costituire una base *politica* radicalmente nuova, [che] dev'essere imposta con la forza per poter esistere, deve estendersi con la forza per poter durare, deve abbattere uno dopo l'altro tutti i miserabili Stati [...] e difendersi con la forza contro gli Stati stranieri» (cfr. E/2 166-7): non il socialismo o la socialdemocrazia né la dittatura del proletariato, ma *uno stato-non-Stato del tutto nuovo*.

Sembra proprio che Althusser scorgesse in Machiavelli una teoria non dialettica e non esclusivamente militare del potere che fonda uno Stato nuovo, contraria a quella tratteggiata da Marx e Engels nel *Manifesto* e da Lenin in *Stato e Rivoluzione*, perché, oltre a risentire degli insegnamenti maoisti (cfr. Bourg 2005), si basa sull'aleatorietà (cioè sulla necessità contingente) della dominante, in ultima istanza, tra struttura e sovrastruttura.

### 9. «La solitude de la genèse de l'œuvre» (JC 198)

In riferimento all'annosa questione se Machiavelli fosse monarchico o repubblicano, Althusser afferma che era entrambi, perché «una Repubblica non nasce spontaneamente, ma "per un Principe Nuovo in un Principato Nuovo"» (MPh 1). Più chiaro ancora era stato in *Machiavel et nous*, scrivendo che lo stato nuovo ha bisogno di essere fondato da uno solo (e per questo non può che essere un principato), ma deve durare, per cui ha bisogno dell'appoggio del popolo, al quale deve riconoscere una precisa funzione di governo (diventando così una repubblica). Althusser così riassume l'insieme del movimento della sua costituzione:

1. Il momento dell'*inizio* assoluto, che può esser prodotto soltanto da uno solo, da un "individuo solo". Ma questo momento è in se stesso instabile, perché può al limite oscillare sia dal lato della tirannia sia dal lato di uno Stato vero. Ne segue 2. Il secondo momento, che è quello della *durata*, che può essere assicurata solo da una duplice operazione: la donazione delle leggi e l'uscita dalla solitudine, cioè la fine

del potere assoluto di uno solo. Ora, sappiamo che le leggi sono legate all'esistenza di classi in lotta, e che esse consacrano innanzitutto il riconoscimento del popolo. Allora, c'è durata solo per mezzo delle leggi, attraverso le quali il Principe può "mettere radici" nel suo popolo» (E/2 119-20).

Inizio e durata sono così le fasi essenziali affinché possa esistere un "Principe Nuovo" e entrambe sono segnate dalla forza, dalla violenza e dal conflitto: né contratto né socialità naturale, che intervengono solo come spiegazioni ideologiche a posteriori. Machiavelli è l'unico che analizzi la politica partendo dalla sua essenza: l'uso costante della forza e della violenza unitamente a quello delle tecniche per estorcere consenso (cfr. E/2 54). La politica si basa innanzitutto su rapporti di forza e poi sul dialogo (o sul discorso): sono i primi a dettare legge, ma è il secondo a costituire il collante, l'ideologia, di cui i primi hanno bisogno per durare. Machiavelli ci ricorda costantemente che non c'è politica senza questi due elementi in questa precisa relazione: 1) violenza, 2) ideologia, il cui compito è ri-produrre in forma legittimata 1) violenza. Ed è proprio perché gli inizi sono sempre contingenti e fragili che l'ideologia è necessaria al fine di cementare una congiuntura, un incontro che ha fatto presa magari casualmente: «la congiuntura – infatti – è essa stessa giunta, con-giunzione, incontro irrigidito, anche se mobile, che ha già avuto luogo e rinvia a sua volta all'infinito delle sue cause precedenti, così come d'altra parte rinvia all'infinito della serie delle cause precedenti il loro risultato, che è un tale individuo definito, Borgia per esempio» (E/1 580).

Machiavelli individua nel *Principe* un'asimmetria, alto-basso (principe-popolo): è da questo rapporto di forze asimmetriche che si parte. Il contratto è solo la sanzione di un'asimmetria: Hobbes è un caso di Machiavelli, perché gli uomini diventano uguali dopo di esso e non prima, come vide anche Rousseau. È in questa asimmetria che si tratta di posizionarsi e lottare, perché solo il "popolo" è in grado di tenere aperto il sistema, di evitare la saturazione che i "grandi" desiderano: sono sempre coloro che non vogliono essere né "comandati" né "oppressi" a battersi per impedire che il desiderio dei "grandi" diventi anche il loro. E, come la riflessione istituzionale di Machiavelli dimostra, il popolo *non* è «la fonte di una politica che non ha per telos l'istituzione di una forma politica, [perché essendo] caratterizzato da un "desiderio di non essere dominato", [...] il suo agire politico eccede sempre la sua rappresentazione in una forma di dominazione politica o legittima, e intende essere più una decostruzione che una costruzione di forme di governo» (Vatter 2003: 156-7). Questa interpretazione meramente sottrattiva della politica del popolo non mi pare del tutto convincente, perché il vero problema del popolo non è solo quello di esercitare la sua forza decostituente, ma far sì che questa sia, al contempo, forza costituente di una forma organizzativa e, dunque, istituzionale, per quanto *sui generis*, perché capace di rendere gli uomini liberi ossia di vivere all'interno di un rapporto di comando-obbedienza senza però essere dominati né oppressi.

La politica, con la società e lo Stato, che ne sono i figli, si regge su questo scontro continuo e quotidiano: da una parte per produrre un sistema chiuso (e tenerlo chiuso) e dall'altra per produrre un sistema aperto (e tenerlo aperto).

Nonostante gli slittamenti semantici che introducono lenti non machiavelliane per leggere Machiavelli, come, ad es., il concetto di "lotta di classe", Althusser è ben consapevole che Machiavelli non ci è utile perché ci aiuta a pensare il comunismo, ma, al contrario, perché ci insegna cos'è la società e, soprattutto, lo Stato borghese; egli, infatti, «non fa altro che pensare le condizioni d'esistenza e di classe della forma di transizione tra la feudalità e il capitalismo

che è la monarchia assoluta» (E/2 168).

Per questo il capitolo quarto di *Machiavel et nous, La pratica politica del Principe Nuovo*, è particolarmente importante. In esso Althusser spiega che, anche dopo il caso di un'instaurazione non violenta del Principe (l'inizio del "principato civile"), grazie all'appoggio dei "grandi" o del "popolo", la sua pratica politica, se vuole che lo Stato duri, deve fondarsi sul popolo (cfr. *Principe IX*), ed è perciò caratterizzata dal fatto che: 1) «la natura popolare dello Stato determina la pratica politica del Principe»; 2) che lo Stato si regge sull'«apparato di Stato»; 3) che questo Stato «è una macchina» formata dall'«apparato della forza [...], l'esercito», dall'«apparato del consenso [...], la religione e tutto il sistema di idee che il popolo si fa del Principe» e dall'«apparato politico-giuridico [...], il "sistema delle leggi", risultato provvisorio e quadro istituzionale della lotta tra le classi sociali». La "forzatura" dei termini, ammessa da Althusser stesso, serve a far risaltare l'"anticipazione" della «teoria marxiana» (cfr. E/2 140-1) in quanto analisi della borghesia e del capitalismo, non in quanto prefigurazione del comunismo.

Mi soffermerò qui solo su un punto, l'ideologia, dopo aver però fatto notare che la forza interviene comunque e in ogni caso nella gestione di uno Stato, e non solo attraverso l'esercito, perché la politica del Principe nel suo complesso, data dalle leggi, dall'esercito e dall'ideologia si fonda, di fatto, su di essa (cfr. E/2 110-4, 141-50): non esiste, dunque, a ben vedere, alcuna «dualità forza/consenso» (E/2 144), ma solo la loro articolazione come strumenti della politica (cfr. SPh 75).

All'ideologia non si può sfuggire, tanto che «il solo oggetto che possa interessare la pratica politica del Principe è l'opinione del popolo in quanto massa». Questo rapporto si articola su due piani: quello della «religione» e quello della «rappresentazione del personaggio del Principe nell'opinione del popolo» (cfr. E/2 150-1).

La religione non è altro, come capì poi benissimo anche Hobbes, «l'ideologia di massa dominante esistente», qualunque essa sia, perché «è la condizione dell'obbedienza militare, dell'obbedienza alle leggi, permette il ricorso all'"autorità degli dei" per far accettare al popolo l'introduzione di istituzioni nuove, nonché tutte le decisioni cruciali nei momenti critici». Secondo Machiavelli, quella adatta al nuovo Stato nazionale (monarchia assoluta) italiano, è fondata sul «timore» e sulla «virtù» (cfr. E/2 151-3).

La "rappresentazione del Principe nell'opinione del popolo", invece, è un vero e proprio «apparato ideologico di Stato» (cfr. E/2 154). Per poter operare politicamente, il Principe

deve cominciare col rispettare l'ideologia del popolo, anche e soprattutto se la vuol trasformare. Deve stare attento a che ogni azione politica, ogni forma di pratica politica intervenga e riecheggi di fatto nell'elemento di questa ideologia, deve dunque farsi carico, assumere, anticipare, inscrivere nella propria pratica politica gli effetti ideologici della propria pratica politica. E [...] deve stare attento che la rappresentazione che il popolo si fa della figura del Principe s'inscriva nell'ideologia popolare, per produrvi degli effetti che favoriscano la sua politica (E/2 161).

Forza, astuzia, crudeltà, ma anche pietà, umanità ecc. sono pratiche che il Principe deve saper utilizzare per regnare; per riuscirci però deve anche «fissare, attraverso la rappresentazione della figura del Principe, un rapporto ideologico giusto tra il Principe e il popolo», che Althusser individua nella formula, già citata, della "paura senza odio", che è possibile solo se «il Principe si smarca dai grandi e prende il partito del popolo contro i grandi» (cfr. E/2 163-5).

La politica, dunque, è sempre ideologica, perché si fa necessariamente «nell'ideologia» (E/2 166), ma essa deve osservare una duplice condizione per poter essere accettata:

[1] che il potere assoluto del Principe sia "popolare" (non che il popolo sia al potere, ma che il popolo, per paura prima e per amicizia poi, si riconosca nella politica popolare del Principe e nella figura del Principe); [2] e che con il suo potere il Principe popolare tenga a bada la lotta delle classi tra i Grandi e il popolo a vantaggio del popolo (E/2 167-8).

Questa politica è del tutto aleatoria, perché tutti gli incontri che dovrebbero accadere, affinché essa faccia presa, potrebbero anche non avvenire. Ecco perché il vero oggetto (paradossale) della filosofia e della politica è il vuoto, che è anche «l'oggetto della filosofia [...] per Spinoza» (cfr. E/1 559-63). La grandezza e la paradossalità del pensiero machiavelliano consiste nel capire che il fattore della presa, della congiuntura, «è costituito dal vuoto e riposa sul vuoto: innanzitutto come assenza di causa, principio, essenza, origine ecc., assenza di principi ontologici e etici [...], ma anche sul vuoto reale, fattuale e congiunturale». L'ideologia funge da cemento, perché come esso fa presa, in quanto ha il compito di chiudere i vuoti, gli interstizi, e così nascondere l'aleatorietà della società e dello Stato, ma soprattutto, per rendere invisibile il vuoto che realmente li struttura. Vuoto che, pensato agli estremi, è la fortuna, l'assenza di ostacoli. È così che bisogna fare per poter agire, altrimenti si resta «nella via di mezzo della mediocrità, dell'ecllettismo e [...] della stupidità» (cfr. UTM 101-2):

pensare e agire al limite, come ha ben mostrato Lenin, equivale a agire nel rischio, nei "rischi e nei pericoli" di un'impresa responsabile e solitaria, significa dunque saper essere solo e sopportarlo con tutte le conseguenze, come ha ben detto Winnicot (e come per lungo tempo non ho saputo fare: "essere solo davanti alla propria madre"). Solo, senza padre... (UTM 103).

Cesare Borgia seppe fare «crudelmente il vuoto» tagliando in due «Remirro de Orco» (cfr. *Principe* VII: 37), che significa «la fine di ogni causa, la fine di ogni essenza, la fine di ogni origine o piuttosto la loro negazione attiva reale. È la fine di ciò che era già un passato e che pesava sul governo del popolo, l'impossibilità di stabilire tra il Principe e il Popolo lo strano rapporto di paura-amicizia senza il quale nessun governo è possibile» (UTM 104). Ogni impresa di questo genere è «senza causa» e, dunque, aleatoria, rischiosa, infondata e infondabile (cfr. UTM 105); come mostra tutto «il pensiero scientifico moderno, dunque un pensiero politico che considera e non considera, astrazione fatta da tutti i principi ontologici e morali, solo il fattuale delle congiunture date, le condizioni di fatto esistenti»: il pensiero del "se... allora" contro il pensiero della sola necessità (cfr. UTM 108, ma anche MPh 9).

In questo sta lo stile di Machiavelli, il quale non serve a nulla, se crediamo ci aiuti a pensare il comunismo, ma ci serve moltissimo per aiutarci a pensare e capire il funzionamento dello Stato borghese. Allo stesso modo, Althusser non ci serve a nulla se crediamo possa aiutarci a pensare il comunismo, al contrario, la sua teoria dell'ideologia e queste poche indicazioni, in gran parte appartenenti a una *pars destruens*, possono esserci molto utile per capire che anche oggi, nell'era della globalizzazione capitalistica, la natura e le modalità di funzionamento dello Stato non sono cambiate.

Qui però Spinoza supera Machiavelli. Il Principe, infatti, può mantenere la distanza (vuoto) dalle passioni del popolo e, dunque, dalle proprie, solo con l'astuzia della volpe ossia

trasformando per «conversione [...] le passioni tristi in passioni gioiose»: il che è possibile solo «con lo "sviluppo dei movimenti del corpo" – la sua libera agilità e disposizione di sé nel *conatus*, le sue riflessioni e le sue "invenzioni" – che producono nella *mens* lo spostamento delle passioni tristi in passioni gioiose» ossia, come diceva Freud, lo spostamento dei fantasmi dalla posizione dominante a quella dominata:

la volpe è il corpo per eccellenza, la sua potenza liberata. [...] La vera "fortuna" è il vuoto dell'estremo e del limite, ma essa non è, per eccellenza, nulla d'esteriore, niente d'esterno [...], al contrario è, per eccellenza, tutta interiore, ed è la virtù della volpe (e non la forza del leone) che fa tutta la "fortuna", cioè la distanza, il vuoto, il nulla [...] interni grazie ai quali l'individuo Principe può padroneggiare le proprie passioni o piuttosto convertirle da passioni tristi a passioni gioiose (cfr. UTM 105-8).

È l'idea che vi possa essere uno scambio benefico, senza cura psicanalitica, tra le «masse» e «dirigenti, che controllano perfettamente il loro contro-transfert e viceversa. Il vuoto di cui parla Machiavelli [è] un contro-transfert perfettamente padroneggiato [ossia] l'assenza nel vuoto del soggetto al potere in ogni transfert non controllato, dato che il vuoto è l'assenza del transfert in un contro-transfert ben padroneggiato» (cfr. UTM 110). Insomma, anche al di fuori della cura, è forse possibile un rapporto virtuoso (un incontro che fa presa) tra masse e dirigenti, tra masse e partito, a condizione che entrambi agiscano in modo virtuoso e controllandosi reciprocamente: né deleghe né rappresentanze si addicono a un movimento comunista. Questo rapporto, infatti, deve saper innescare uno spostamento dalle passioni tristi a quelle gioiose ossia uno spostamento dei corpi attraverso la loro liberazione da ogni forma di soggezione e di assoggettamento: «anche nella sovrastruttura ciò che è determinante è la sua materialità», perché è «lo spostamento della materialità, [che è] sempre determinante "in ultima istanza", in ogni congiuntura concreta» (SPh 44). L'ideologia produce la sua specifica prestazione in quanto «struttura di relazioni sociali, non meno "reale" di quella economica e di quella politica, e articolata con esse» (Hirst 1976: 385).

Il compito, dunque, secondo Althusser, è quello di «costituire il nucleo di una filosofia materialistica autentica e di una strategia filosofica giusta, corretta, affinché possa nascere un'ideologia progressista», cioè un'ideologia aperta, la cui "giustizia" e "correttezza" non sono questioni meramente teoriche, ma «rimandano a un rapporto con la pratica» (SPh 79 e n. 1). Politicamente, ciò assomiglia molto a ciò che Tosel ha definito «la figura vuota di un altro principe – né principe nuovo alla Machiavelli né partito-principe alla Gramsci né principe-principio [come nell'idealismo-assolutismo –, ma] un principe capace della sola virtù politica della deviazione (*détournement*)» (cfr. in AA.VV. 2005c: 189): un principe che abbia quale principale virtù il saper scegliere quando cambiare, facendo di questa capacità di trasformazione la sua (paradossale) identità. Solo un continuo esercizio di deviazioni, potrà forse portare «un giorno o l'altro», a partire da questo tempo triste e «dopo un lunga marcia, la Rivoluzione» (R 242).

Qui il "movimento" è dissoluzione dell'identità (innanzitutto la propria): agire che cessa di attendere garanzie per la realizzazione del futuro e accetta il rischio di fallire ossia di essere espulso dall'ordine sociale. Davvero a-topos è l'agire di questa Filosofia, come quello dei migranti<sup>90</sup> e del "lavoro vivo", perché rifiutano le topiche con le loro gerarchie e non indietreggiano di fronte alla possibilità di affrontare il reale senza protezioni, senza garanzie, senza



leggi, armati solo della consapevolezza che ogni ordine simbolico è totalmente infondato e infondabile e, dunque, che può essere continuamente distrutto e rifondato.

La ripetizione mai identica a se stessa della sempre contingente e congiunturale fondazione dell'ordine, non solo sgancia gli "individui" dalla loro coscienza di soggetti e libera la loro capacità di pensarsi anche in altri modi, ma, soprattutto, destituisce definitivamente l'illusione del Fondamento e rimette in moto la storia, di cui non c'è affatto negazione, come invece sostiene Schmidt da una prospettiva francofortese (cfr. 1969 e 1971).

Pensare un ordine politico all'altezza di questa dinamica è l'"impossibile inesistente" che la filosofia della contingenza di Althusser ha provato a pensare attraverso la costruzione di una teoria dell'ideologia; ed è questo il compito che ci lascia in eredità, affinché proviamo a ripensarlo ancora e meglio.

Try again. Fail again. Fail better.  
(Beckett, *Worstward Ho*, 1983)

I difetti, le lacune, le contraddizioni, le tensioni che attraversano la filosofia di Althusser sono moltissime, come la critica ha da sempre rilevato; impossibile enumerarle tutte: alcune le ho segnalate per mio conto nel corso del testo. Ma non si tratta adesso di soffermarvisi, perché non si tratta di tornare ad Althusser (l'althusserismo ha una sua storia, datata e conclusa: cfr. almeno Rancière 1974: 55-111; Benton 1984: 109-69; Sprinker in AA.VV. 1995: 204-25; Bourg 2005; Elliott 2006<sup>2</sup>: 167-300), semmai un ripartire dalla (o, meglio, un non retrocedere rispetto alla) sua teoria dell'ideologia, che è quanto di più originale, dal punto di vista filosofico e politico, egli abbia lasciato in eredità, nonostante le opinioni di Rossi Landi (cfr. 1982<sup>2</sup>: 55) e di Freedon (cfr. 2003: 31-7), al pensiero e alle lotte per il comunismo. Con essa e il conseguente abbozzo di una filosofia della contingenza indispensabile per provare a pensare la società e lo Stato e, dunque, per provare a pensare il comunismo quale loro unica alternativa, Althusser ha lasciato un *work in progress*, «aperto e incompiuto», bisognoso di essere proseguito, rettificato, riproblematizzato e fatto interagire con altri saperi: non concordo, dunque, con Rancière quando dice che Althusser è stato «la folgorazione di qualche testo e il fragore di un insuccesso» (cfr. AA.VV. 1993b: 47)<sup>91</sup>. Egli piuttosto ci sprona ad andare avanti per provare a risolvere anche i suoi errori: «On (s')avance, et puis on voit» (cfr. Macherey 1965-97: 25, anche n. 3).

Molte critiche sono state rivolte ad Althusser anche dall'interno del movimento marxista e comunista, sin dai suoi primi scritti su Marx (cfr. almeno AA.VV. 1968; per una panoramica si veda Azzaro 1979: 261-355). Impossibile (e anche inutile al giorno d'oggi) enumerarle e discuterle tutte qui: la maggior parte sono critiche politiche (di parte anarchica o socialista, socialdemocratica o neoliberale, piciista o movimentista, democratica, democratico-radicale o operaista, di osservanza gramsciana, dell'avolpiana o lukacsiana, luxemburghiana o maoista, sartriana, troskista o, più vagamente, culturalista e di sinistra, magari con simpatie lacaniane), altre sono critiche che assumono una determinata posizione filosofica: esistenzialismo, fenomenologia, strutturalismo, idealismo ecc.; altre ancora sono critiche che presuppongono un Vero Marx (identificato di volta in volta con la lettera dei suoi testi o con alcune interpretazioni), rispetto al quale Althusser viene misurato, come se solo dicendo quello che Marx aveva già detto (o parlando in conformità al discorso del Padre) il suo pensiero potesse ambire a essere accettato; altre, infine, sono quelle che fanno leva sull'incompletezza dell'argomentazione, come se un autore fosse interessante solo perché dice *tutto* (?): francamente provo poco interesse per tutte quante, guarda caso d'accordo, pur nella loro diversità, a bollare Althusser come "stalinista" o come "relativista" (cfr. Sprinker 1985: 989 e AA.VV. 1995: 202).

Queste tipologie di critiche danno ragione ad Althusser: la filosofia è lotta di classe, anche interna, nella teoria, oppure è vittima di un feticismo (in senso classico e non marxiano) che ha a che fare più con l'ideologia (o con la superstizione) che altro. Un'ultima specie di cri-

tiche poi, prendono le difese di un aspetto particolare contro un altro (ad es., dell'umanismo contro la scienza, della soggettivazione contro lo strutturalismo oppure delle scienze sociali contro la filosofia, della politica contro la scienza e/o la filosofia, del postmoderno contro il moderno e così via), irrigidendo polarità che invece Althusser tenta di articolare l'una rispetto all'altra, anziché opporre in modo lineare e statico. La gran parte delle critiche, insomma, sono identitarie (sul nesso ideologia-identità cfr. Doyle McCarthy 1994: 423, anche se poi, purtroppo, ricade in uno schema interpretativo culturalista alla Geertz: cfr. 1964).

A molte di esse credo di aver risposto nel presente lavoro, ma ciò che ritengo più importante non è rintuzzarle una per una, quanto piuttosto cercare di abbozzare ciò che, a partire anche da ulteriori approfondimenti sulla filosofia althusseriana, possa configurare un ulteriore segmento di ricerca in direzione di una migliore comprensione dei meccanismi che presiedono al funzionamento della società e dello Stato di matrice capitalistica, ma non solo. Si tratta, infatti, anche di affrontare in modo critico l'esperienza storica e la produzione teorico-politica che i movimenti comunisti hanno prodotto sin qui.

In questa direzione, mi sembrerebbe utile procedere ad alcuni confronti – che avrebbero anche la funzione di far risaltare meglio le fragilità del discorso althusseriano – sia all'interno di un ambito prettamente filosofico politico sia rispetto al campo delle scienze sociali e del pensiero sociologico in particolare.

Nello specifico (ma solo per tracciare ora in modo approssimativo alcune prospettive di ricerca), riterrei importante:

1) un confronto tra Althusser e altri filosofi che, soprattutto durante gli anni Sessanta e Settanta, hanno, seppur in modi molto diversi, all'interno del marxismo o in dialogo polemico con esso, cercato di fornire indicazioni per pensare la società e lo Stato;

2) un confronto con le scienze sociali e, nello specifico, con alcune macroteorie sociologiche (per quanto oggi non più di moda);

3) un confronto con altre teorie dell'ideologia nella convinzione che, nonostante la proclamazione della fine delle ideologie, esse siano non solo attualissime, ma anche assai più diffuse di quanto non si pensi.

La conclusione di questo lavoro, di questo primo, ma indispensabile, corpo a corpo con la teoria dell'ideologia althusseriana, di questa prima ricostruzione di una possibile linea concettuale, non può che essere paradossale, perché ciò che possiamo ricavare dal lavoro del nostro autore sono una serie di indicazioni, a volte ampie a volte specifiche, per proseguire il cammino della ricerca. Tra queste, mi pare necessario segnalare almeno le seguenti:

a) la concezione che Althusser ha, o propone, della scienza va chiarita attraverso un'indagine epistemologica più approfondita sul rapporto tra "concreto-reale" e "concreto-dipensiero" e, soprattutto, sull'"effetto-conoscenza"; da questo dipendono le definizioni di tutta un'altra serie di concetti, tra cui, almeno: verità, ideologia e filosofia;

b) come sottolineato da Karsz (cfr. 1974: 233-4), la triangolazione tra scienza, ideologia e rapporti di produzione manca di analisi concrete sia storiche sia filosofiche: bisogna sopperire a questa lacuna analizzando sia l'esperienza capitalistica sia quella sovietica;

c) la questione dell'atomismo, in quanto matrice del "materialismo aleatorio", va chiarita, anche rispetto a Marx. In modo particolare, vanno indagati due aspetti: i) il ruolo filosofico dell'atomismo in quanto filosofia che è, al contempo, la matrice di ogni filosofia possibile e

una filosofia tra le altre (esattamente il ruolo che Gueroult proponeva per il suo "idealismo radicale"); ii) in ambito politico, la differenza tra un atomismo contrattualistico (ad es., quello di Lucrezio, ma anche di Hobbes e Spinoza) e uno senza Soggetto (come quello di Machiavelli e di Marx);

d) l'idea di "combinazione" è insufficiente per risolvere il problema dell'"articolazione" tra più livelli o istanze e quindi quello della loro multiscalarità;

e) cosa significa che la storia (*res gestae*) è aleatoria (cfr. SH 1)? Quali sono le conseguenze politiche di questo "sapere" (per cominciare, cfr. Tosel in AA.VV. 2005c)?

Ovviamente, a questi punti se ne possono aggiungere anche altri. Ho segnalato solo quelli che si presentano, ai miei occhi, con la maggiore urgenza.

## BIBLIOGRAFIA<sup>92</sup>

### TESTI DI LOUIS ALTHUSSER

- 1940-45, *Journal de captivité. Stalag XA/1940-45. Carnets – Correspondances – Textes* (éd. par O. Corpet et Y. Moulier Boutang), Stock/Imec, Paris 1992 (JC).
- 1946-86, *Écrits philosophiques et politiques* (éd. par F. Matheron), Stock/Imec-Le livre de poche, Paris 1994, vol. 1 (E/1).
- 1953a, *A propos du marxisme*, "Revue de l'enseignement philosophique", III, 4, avril-juin, pp. 15-9 (PdM).
- 1953b, *Note sur le matérialisme dialectique*, "Revue de l'enseignement philosophique", IV, 1-2, octobre-novembre, pp. 11-7 (NMD).
- 1955-72, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972* (éd. par F. Matheron) Seuil, Paris 2006 (PH).
- 1955-77, *Solitude de Machiavel et autres textes* (éd. par Y. Sintomer), Puf, Paris 1998 (SM).
- 1957-58, *Sur le XX<sup>ème</sup> congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique*, inedito – archivio Imec ALT2. A1-03.11 (20C).
- 1959, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Puf, Paris (M).
- 1960, *Note du traducteur*, in L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, Puf, Paris [ma la nota è datata juin 1958], pp. 1-9 (NT).
- 1960-65, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1971 (PM).
- 1961-73, *Lettres à Franca* (éd. par F. Matheron et Y. Moulier Boutang), Stock/Imec, Paris 1998 (LF).
- 1962-86, *Écrits philosophiques et politiques* (éd. par F. Matheron), Stock/Imec-Le livre de poche, Paris 1997<sup>2</sup>, vol. 2 (E/2).
- 1963, *Technocratie et humanisme*, inedito – archivio Imec, ALT2. A3-02.02<sup>93</sup> (TH).
- 1963-64, *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences* (éd. par O. Corpet et F. Matheron), Le livre de poche-LGF/Imec, Paris 1996 (PSH).
- 1964, *Problèmes étudiants*, "La Nouvelle Critique", 152, janvier, pp. 80-111 (PE).
- 1964-75a, *Penser Louis Althusser*, Le Temps des Cerises, Pantin 2006 (PA).
- 1964-75b, *Positions*, Ed. Sociales, Paris 1976 (P).
- 1964-84, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* (éd. par O. Corpet et F. Matheron), Stock/Imec, Paris 1993 (EP).
- 1965a, *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*, inedito – archivio Imec, ALT2. A4-01.01 (T).
- 1965b [ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques], *Lire Le Capital*, Puf, Paris 1996<sup>3</sup> (LC)<sup>94</sup>.
- 1966a, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, "Cahiers marxistes-léninistes", 11, pp. 88-124 (MHD).
- 1966b, *Sur la révolution culturelle*, "Cahiers marxistes-léninistes", 14, pp. 5-16 (RC).
- 1966-67a, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*, inedito – archivio Imec, ALT2. A8-02.01/02 (SIS).
- 1966-67b, *Dossier «66-67 (inachevé) "La coupure"»*, inedito – archivio Imec, ALT2. A8-03.04/06.
- 1966-68 [ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain; BALIBAR, Etienne; MACHEREY, Pierre; SAVÉANT, Jean; TORT, Michel], *Dossier "Éléments de matérialisme dialectique"*, inedito – archivio Imec, ALT2. A10-02.01/08 – ALT2. A10-03.01/15 – ALT2. A10-04.01/19 (EMD).
- 1967, *Aux Lecteurs*, in *Pour Marx*, La Découverte/Poche, Paris 1996, pp. 259-65 (AL).

- 1967-69, *Dossier "Groupe Spinoza"*, inedito – archivio Imec, ALT2. A11-03.01/13 – ALT2. A11-04.01/09 – ALT2. A11-05.01/10 (GS).
- 1967-74, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris 1974 (PhS).
- 1968-69, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Hegel* et *Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972 (LPh).
- 1969a, *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, in K. MARX, *Le Capital. Livre I*, Flammarion, Paris 1985, pp. 7-30 (AC).
- 1969b, *Crise de l'homme et de la société*, in *L'Église aujourd'hui*, "Lumière et vie", XVIII, 93, mai-juin, pp. 26-9 (CHS).
- 1969-76, *Sur la reproduction*, Puf, Paris 1995 (R).
- 1970-72, *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris 1974 (EA).
- 1972-73, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973 (RJL).
- 1974, *Something New*, in *Essays in Self-Criticism* (ed. by G. Lock), NLB, London, pp. 208-15 (tr. ingl. di *Quelque chose de nouveau*, "L'Humanité", 12 octobre). (SN).
- 1976-77, *Les Vaches noires. Interview imaginaire (La malaise du XXII<sup>ème</sup> congrès)*, inedito – archivio Imec, ALT2 A24-01.01/02 – ALT2 A24-02.01 (VN).
- 1976-85, *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits. Autobiographies* (éd. par O. Corpet et Y. Moulhier Boutang), Stock/Imec-Livre de Poche, Paris 1994<sup>2</sup> (A).
- 1976-88, *Sur la Philosophie*, Gallimard, Paris 1994 (SPh).
- 1977, *22<sup>ème</sup> Congrès*, Maspero, Paris (22C).
- 1978a, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Maspero, Paris (PC).
- 1978b, *Que faire?*, inedito – archivio Imec, ALT2. A26-05.06/07 (QF).
- 1982a (2 juillet), *Conversation avec Richard Hyland*, inedito – archivio Imec, ALT2. A46-05.03 (CRH).
- 1982b, *Sur la pensée marxiste*, in AA.VV., *Sur Althusser. Passages*, L'Harmattan, Paris 1993, pp. 11-29 (SPM).
- 1985, *L'unique tradition matérialiste*, "Lignes", 18, 1993, pp. 75-119 (UTM).
- 1986a (juin), *Thèses de juin*, inedito – archivio Imec, ALT2. A29-06.04 (TJ).
- 1986b (6 juillet), *Sur l'histoire*, inedito – archivio Imec, ALT2. A29-06.06 (SH).
- 1986c (11 juillet), *Du matérialisme aléatoire*, in "Multitudes", 21, été 2005, pp. 179-94 (MA).
- 1986d (11 juillet), *Machiavel philosophe*, inedito – archivio Imec, ALT2. A29-06.07 (MPH).
- 1986e, *Sur l'analyse*, inedito – archivio Imec, ALT2. A29-06-11 (SA).

#### ELENCO ABBREVIAZIONI TESTI ALTHUSSER

- **20C** = 1957-58, *Sur le XX<sup>ème</sup> congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique*.
- **22C** = 1977, *22<sup>ème</sup> Congrès*.
- **A** = 1976-85, *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits. Autobiographies*.
- **AC** = 1969a, *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*.
- **AL** = 1967, *Aux Lecteurs*, in *Pour Marx*.
- **CHS** = 1969a, *Crise de l'homme et de la société*.
- **CRH** = 1982a, *Conversation avec Richard Hyland*.
- **DC** = 1966-67b, *Dossier «66-67 (inachevé) "La coupure"»*.
- **E/1** = 1946-86, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1.
- **E/2** = 1962-86, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 2.

- EA = 1970-72, *Éléments d'autocritique*.
- EMD = 1966-68, *Dossier "Éléments de matérialisme dialectique"*.
- EP = 1964-84, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*.
- GS = 1967-69, *Dossier "Groupe Spinoza"*.
- JC = 1940-45, *Journal de captivité. Stalag XA/1940-45*.
- LC = 1965b, *Lire Le Capital*.
- LF = 1961-73, *Lettres à Franca*.
- LPh = 1968-69, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Hegel et Lénine devant Hegel*.
- M = 1959, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*.
- MA = 1986c, *Du matérialisme aléatoire*.
- MHD = 1966a, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.
- MPh = 1986d, *Machiavel philosophe*.
- NMD = 1953b, *Note sur le matérialisme dialectique*.
- NT = 1960, *Note du traducteur*.
- P = 1964-75b, *Positions*.
- PA = 1964-75a, *Penser Louis Althusser*.
- PC = 1978, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*.
- PdM = 1953a, *A propos du marxisme*.
- PE = 1964, *Problèmes étudiants*.
- PH = 1955-72, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*.
- PhS = 1967-74, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*.
- PM = 1960-65, *Pour Marx*.
- PSH = 1963-64a, *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*.
- QF = 1978b, *Que faire?*
- R = 1969-76, *Sur la reproduction*.
- RC = 1966b, *Sur la révolution culturelle*.
- RJL = 1972-73, *Réponse à John Lewis*.
- SA = 1986e, *Sur l'analyse*.
- SH = 1986b, *Sur l'histoire*.
- SIS = 1966-67a, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*.
- SM = 1955-77, *Solitude de Machiavel et autres textes*.
- SN = 12.10.1974, *Something New*.
- SPh = 1976-88, *Sur la Philosophie*.
- SPM = 1982b, *Sur la pensée marxiste*.
- T = 1965a, *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*.
- TH = 1963, *Technocratie et humanisme*.
- TJ = 1986a, *Thèses de juin*.
- UTM = 1985, *L'unique tradition matérialiste*.
- VN = 1976-77, *Les Vaches noir. Interview imaginaire*.

#### TESTI SU ALTHUSSER

AA.VV.: 1968, *Dialectique marxiste et pensée structurale (à propos des travaux d'Althusser)*, "Les Cahiers du Centre d'Études Socialistes", 76-81, février-mai.

- 1978, *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari.
  - 1986, *La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, FrancoAngeli, Milano.
  - 1992, *Dossier Louis Althusser*, "Magazine littéraire", n° 304, pp. 16-61.
  - 1993a, *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica* (a c. di P. D'Alessandro), Marcos y Marcos, Milano.
  - 1993b, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (sous la direction de S. Lazarus), Puf, Paris.
  - 1993c, *Sur Althusser. Passages*, L'Harmattan, Paris.
  - 1993d, *The Althusserian Legacy* (ed. by E.A. Kaplan and M. Sprinker), Verso, London.
  - 1994, *Althusser. A Critical Reader* (ed. by G. Elliott), Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA.
  - 1995, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*, "Yale French Studies", 88, pp. 27-41, 53-117, 165-225.
  - 1997a, *Althusser philosophe* (sous la direction de P. Raymond), Puf, Paris.
  - 1997b, *Lire Althusser aujourd'hui*, in <http://multitudes.samizdat.net/>.
  - 2005a, *Althusser mineure*, "Multitudes", 21, été, pp. 139-78.
  - 2005b, *Leer Althusser*, "Er", 34-35.
  - 2005c, *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie* (sous la dir. de E. Kouvélakis et V. Charbonnier), Puf, Paris, pp. 141-206.
  - 2006a, *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser* (a c. di M. Turchetto), Atti del convegno: Venezia, 11-12 febbraio 2004, Mimesis, Milano.
  - 2007, *Rileggere il Capitale. La lezione di Louis Althusser*. Atti del convegno: Venezia, 9-11 novembre 2006 – parte prima (a c. di M. Turchetto), Mimesis, Milano.
  - 2008a, *Althusser: une lecture de Marx* (coordonné par J.-C. Bourdin), Puf, Paris.
  - 2009a, *Rileggere il Capitale. La lezione di Louis Althusser*. Atti del convegno: Venezia, 9-11 novembre 2006 – parte seconda (a c. di M. Turchetto), Mimesis, Milano.
  - 2009b, *Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser*. Atti del convegno: Venezia, 29-31 ottobre 2008 (a c. di A. Cavazzini), Mimesis, Milano.
- APPELBAUM, Richard: 1979, *Born again functionalism? A reconsideration of Althusser's structuralism*, "The Insurgent Sociologist", 9.1, pp. 18-33.
- ARNDT, Andreas: 1981, *Die Stellung der Philosophie Spinozas zur materialistischen Dialektik. Anmerkungen zum Spinozismus in Althusser's Marx-Interpretation*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35, 1, pp. 90-110.
- ARON, Raymond: 1967-68, *Althusser ou la lecture pseudo-structuraliste de Marx*, in *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970, pp. 175-323.
- ASSITER, Alison: 1984, *Althusser and structuralism*, "The British Journal of Sociology", XXXV, 2, pp. 272-96.
- AZZARO, Salvatore: 1979, *Althusser e la critica*, Studium, Roma.
- BADIOU, Alain: 1967, *Le (re)commencement du matérialisme dialectique*, "Critique", 240, pp. 438-67.
- BALIBAR, Etienne: 1977-90, *Per Althusser*, Manifestolibri, Roma 1991.
- 1996, *Avant-propos pour la réédition de 1996*, in L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, pp. i-xiv.
- BEAULIEU, Alain: 2003, *La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser*, "Actuel Marx", 2, 34, pp. 161-74.
- BENTON, Ted: 1984, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his influence*, MacMillan, London-Basingstoke.
- BIANCHI, Silvia: 2001, *Pensare l'impensabile: Althusser e Machiavelli*, "Bollettino dell'associazione Louis Althusser", n° 10, <http://www.mercatiesplosivi.com/althusser/bollett.html>.
- BIDET, Jacques: 1995, *En guise d'introduction: une invitation à relire Althusser*, in L. ALTHUSSER, *Sur la*



- reproduction*, Puf, Paris, pp. 5-14.
- BOTTURI, Francesco: 1976, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Vita e Pensiero, Milano.
- BOURG, Julian: 2005, *The Red Guards of Paris: French Student Maoism of the 1960s*, "History of European Ideas", 31, pp. 472-90.
- BUTLER, Judith: 1997, *"Conscience Doth Make Subjects of Us All". Althusser's Subjection*, in *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford (Cal.), pp. 106-31.
- CALLINICOS, Alex: 1976, *Althusser's Marxism*, Pluto Press, London.
- CAPPELLETTI, Franco Alberto: 1980, *Una teoria per la politica. Althusser nella cultura francese contemporanea*, Ets, Pisa.
- CASTRO-GÓMES, Santiago: 2000, *Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología*, "Revista Iberoamericana", pp. 1-11.
- CAVAZZINI, Andrea: 2001, *Epistemologia e teoria dell'ideologia: da Bachelard alle* Tesi su Feuerbach, "Bollettino dell'associazione Louis Althusser", n° 11, <http://www.mercatiesploivi.com/alhuser/bollett.html>.
- CHARIM, Isolde: 2002, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Passagen Vlg., Wien.
- CONNELL, R.W.: 1979, *A Critique of the Althusserian Approach to Class*, "Theory and Society", 8, 3, pp. 303-45.
- COTTEN, Jean-Pierre: 1979, *La pensée de Louis Althusser*, Privat, Toulouse.
- CULLENBERG, Stephen: 1999, *Overdetermination, Totality, and Institutions: A Genealogy of a Marxist Institutional Economics*, "Journal of Economic Issue", 33, 4, pp. 801-15.
- CUMBO, Tommaso; DI BENEDETTO, Giovanni: 2001, *Epistemologia e pratica politica in Althusser. Da Leggere il Capitale alle scienze della complessità. Spunti per una ricerca*, "Bollettino dell'associazione Louis Althusser", n° 10, <http://www.mercatiesplosivi.com/althusser/bollett.html>.
- D'ALESSANDRO, Paolo: 1980, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, La Nuova Italia, Firenze.
- DAVIS, Colin: 2001, *Althusser on reading and self-reading*, "Textual Practice", 15, 2, pp. 299-316.
- DAVIS, John B.: 1990, *Althusser's view of the place of ethics in Marx's thought*, "Social Science Journal", 27, 1, pp. 95-104.
- DEL BARCO, Oscar: 1977, *Althusser en su encrucijada*, "Dialéctica", 3, pp. 7-54.
- DI TOMASO, Nancy: 1982, *"Sociological Reductionism" from Parsons to Althusser: Linking Action and Structure in Social Theory*, "American Sociological Review", 47, 1, pp. 14-28.
- DOYLE MCCARTHY, E.: 1994, *The Uncertain Future of Ideology. Rereading Marx*, "Sociological Quarterly", 35, 3, pp. 415-29.
- ELLIOTT, Gregory: 2006<sup>2</sup>, *Althusser. The Detour of Theory*, Brill, Leiden-Boston.
- FANELLI, Roberto: 1997, *Una soggettività immaginaria*, introduzione a L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, Ed. Riuniti, Roma, pp. IX-XXXII.
- GABEL, Joseph: 1978, *Idéologies II. Althussérisme et stalinisme*, Anthropos, Paris.
- GEERLANDT, Robert: 1978, *Garaudy e Althusser. Le débat sur l'humanisme dans le Parti communiste français et son enjeu*, Puf, Paris.
- GERAS, Norman: 1972, *Althusser's Marxism: An Account and Assessment*, "New Left Review" I, 71, pp. 57-86.
- GERRATANA, Valentino: 1977, *Althusser and Stalinism*, "New Left Review" I, 101-102.
- GILLOT, Pascale: 2009, *Althusser et la psychanalyse*, Puf, Paris.
- GLUCKSMANN, André: 1967, *A Ventriloquist Structuralism*, "New Left Review", I, 72 (1972), pp. 68-92.
- GLUCKSMANN, Miriam: 1974, *Structuralist analysis in contemporary social thought. A comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley.
- GORDY, Michael: 1983, *Reading Althusser: Time and Social Whole*, "History and Theory", 22, 1, pp. 1-

21.

- GREEN, David G.: 1984, *An Egalitarian Epistemology: A Note on E.P. Thompson's Critique of Althusser and Popper*, "Philosophy of the Social Sciences", 14, 2, pp. 183-9.
- HALL, Stuart: 1985, *Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debate*, "Critical Studies in Mass Communication", 2, 2, pp. 91-114.
- HARTSOCK, Nancy; SMITH, Neil: 1979-80, *On Althusser misreading of Marx's 1857 "Introduction"*, "Science and Society", 43, 4, pp. 486-9.
- HEKMAN, Susan: 1982, *The Althusserian Critique of Weber: a Reassessment*, "Journal for the theory of social behaviour", 12, 1, pp. 83-102.
- 1983, *Beyond Humanism: Gadamer, Althusser and the Methodology of the Social Sciences*, "The Western Political Quarterly", 36, 1, pp. 98-115.
- HIRST, Paul Q.: 1976, *Althusser and the theory of ideology*, "Economy and Society", 5, 4, pp. 385-412, ora anche in *On Law and Ideology*, Macmillan, London 1979, pp. 40-74.
- JAY, Martin: 1993, *Lacan, Althusser and the Specular Subject of Ideology*, in *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 329-80.
- KARSZ, Saül: 1974, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Fayard, Paris.
- KAVANAGH, James H.: 1982, *Marxism's Althusser: Toward a Politics of Literary Theory*, "Diacritics", 12, 1, pp. 25-45.
- KELLY, Michael: 1977, *Louis Althusser and Marxist Theory*, "Journal of European Studies", VII, pp. 189-203.
- KOLAKOWKI, Leszek: 1971, *Althusser's Marx*, "The Socialist Register", 8, pp. 111-28.
- KOWSAR, Mohammad: 1983, *Althusser on Theatre*, "Theatre Journal", 35, 4, pp. 461-74.
- LAHTINEN, Mikko: 2009, *Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Brill, Leiden.
- LARISE, Djuna: 2006, *Der aleatorischer Materialismus. Ein theoretisches Projekt des späten L. Althusser*, "Synthesis Philosophica", 41, 1, pp. 115-37.
- 2007, *Würfelspiel des Zufalls. Aleatorischer Materialismus – ein politisch-philosophisches Projekt von Louis Althusser*, Tectum-Vlg., Marburg.
- LATORRE, Pasquale: 1976, *Scienza e ideologia. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser*, Las, Roma.
- LEFEBVRE, Henri: 1967-69, *Sur une interprétation du marxisme e Les paradoxes d'Althusser*, in *L'idéologie structuraliste*, Anthropos, Paris 1971, pp. 111-59 e 191-251.
- LENEVEU, Claude: 2008, *Althusser e le matérialisme de la pratique*, <http://www.marxau21.fr/> - (Textes: figures, Althusser).
- LEVINE, Andrew: 2003, *A future for Marxism? Althusser, the analytical turn and the revival of socialist theory*, Pluto Press, London.
- LEWIS, Thomas E.: 1985, *Reference and Dissemination: Althusser after Derrida*, "Diacritics", 15, 4, pp. 37-56.
- LEWIS, Williams S.: 2005, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Lanham.
- LINDER, Kolja: 2008, *Lire le Capital. Sur la valeur d'usage de l'interprétation althussérienne de la critique de l'économie politique*, <http://www.marxau21.fr/> - (Textes: figures, Althusser).
- MACHEREY, Pierre: 1965-97, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Puf, Paris 1999.
- 2002, *Althusser et le jeune Marx*, "Actuel Marx", 31, pp. 159-75.
- 2008, *Althusser et le concept de philosophie spontanée des savants*, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21052008.html>.

- MAKARIUS, Michel I.: 1974, *La non-réponse d'Althusser*, "L'Homme et la société", 31-2, pp. 259-65, disponibile anche in <http://classiques.uqac.ca/classiques/>.
- MARI, Giovanni: 1980, *Louis Althusser*, "Belfagor", 35, pp. 407-42.
- MARÍN MORALES, José Alberto: 1975, *Montesquieu, visto por Louis Althusser*, "Arbor", 90, 350, pp. 79-96.
- MARTEL, Donald: 1984, *L'anthropologie d'Althusser*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- MARTUSCELLI, Danilo Enrico: 2008, *Gramsci e Althusser como críticos de Maquiavel*, "Revista de Sociologia e Política", 16 (supplem.), pp. 27-41.
- MATHERON, François: 2001, *Louis Althusser ou l'impure pureté du concept*, in *Dictionnaire Marx contemporain* (sous la dir. de J. Bidet et E. Kouvélakis), Puf, Paris, pp. 369-90.
- MILIOS, John; DIMOULIS, Dimitri: 2006, *Louis Althusser and the Forms of Concealment of Capitalist Exploitation. A Rejoinder to Mike Wayne*, "Historical Materialism", 14, 2, pp. 135-48.
- MONTAG, Warren: 2003, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Houndmills-Basingstoke-Hampshire.
- MORA RUBIO, Juan: 1977, *Louis Althusser: ¿Ruptura epistemológica o ruptura política?*, "Dialéctica", 3, pp. 93-101.
- MOREAU, Pierre-François: 2001, *Althusser et Machiavel: la consistance de l'État*, in *L'enjeu Machiavel* (sous la direction de G. Sfez et M. Senellart), Puf, Paris, pp. 141-8.
- MOULIER BOUTANG, Yann: 1992, *Louis Althusser. Une biographie. Tome I: La formation du mythe (1918-1956)*, Grasset, Paris.
- NIGAM, Aditya: 1997, *Marx, Althusser and the Question of "Power"*, in *Lieu of a Rejoinder*, "Social Scientist", 25, 3/4, pp. 65-71.
- PARDI, Aldo: 2008, *Campo di battaglia. Teoria, produzione e conflitto in Louis Althusser*, Ombre corte, Verona.
- PARKER, Andrew: 1985, *Futures for Marxism: An Appreciation of Althusser*, "Diacritics", 15, 4, pp. 57-72.
- POGLIANI, Filippo: 1985, *L'ideologia e la sua critica. Dopo Marx e Althusser*, FrancoAngeli, Milano.
- POSTER, Mark: 1974, *Althusser on History without Man*, "Political Theory", 2, 4, pp. 393-409.
- 1975, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
- RADEMACHER, Lee M.: 2002, *Structuralism vs. Humanism in the Formation of the Political Self. The Philosophy of Politics of Jean-Paul Sartre and Louis Althusser*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter.
- RAIMONDI, Fabio: 2004, *L'impossibile politica di Althusser*, introduzione a L. ALTHUSSER, *Marx nei suoi limiti* (a c. di F. Raimondi), Mimesis, Milano, pp. 7-34.
- 2006b, *Althusser: l'eccezione senza diritto. Per una «philosophie de la déviation» in Eccezione* (a c. di V. Dini), Dante & Descartes, Napoli, pp. 189-218.
  - 2008, *Althusser: filosofia della contingenza e scienza della storia*, in *Metamorfosi del trascendentale da Kant a Deleuze* (a c. di G. Rametta), Cleup, Padova, pp. 221-59 (tr. fr. con qualche variazione: *Althusser: philosophie de la contingence et science de l'histoire*, in *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiple de Kant à Deleuze*, éd. par G. Rametta, Olmes, Hildesheim-Zürich-New York 2009, pp. 133-57).
- RANCIÈRE, Jacques: 1974, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris.
- RESCH, Paul Robert: 1989, *Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault*, "Poetics Today", 10, 3, pp. 511-49.
- 1992, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- RICOEUR, Paul: 1975-86, *Althusser*, in *Ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 119-76.
- ROVATTI, Pier Aldo: 1973, *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milano 1975<sup>2</sup>.

- SANTAMARIA, Ulysses: 1983, *Marx et l'économie politique: Contre Althusser?*, "Philosophy of the Social Sciences", 13, 1, pp. 1-16.
- SATO, Yoshiyuki: 2007, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, Paris.
- SCHAFF, Adam: 1974, *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 39-161.
- SCHWARTZMAN, David W.: 1975, *Althusser, Dialectical Materialism and the Philosophy of Science*, "Science and Society", 39, 3, pp. 318-30.
- SCHMIDT, Alfred: 1969, *La negazione della storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Lampugnani Nigri, Milano 1972.
- 1971, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, De Donato, Bari 1972, pp. 122-37.
- SMITH, Neil: 1980, *Symptomatic Silence in Althusser: the Concept of Nature and the Unity of Science*, "Science and Society", 44, 1, pp. 58-81.
- SMITH, Steven B.: 1984a, *Althusser and the Overdetermined Self*, "Review of Politics", 46, 4, pp. 516-38.
- 1984b, *Reading Althusser. An Essay on Structural Marxism*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- 1989, *Ideology and Interpretation: The Case of Althusser*, "Poetics Today", 10, 3, pp. 493-510.
- SPRINKER, Michael: 1985, *Politics and Theory: Althusser and Sartre*, "MLN", 100, 5, pp. 989-1011.
- SUCHTING, Wal: 2004, *Althusser's Late Thinking About Materialism*, "Historical Materialism", 12, 1, pp. 3-70.
- THOMAS, Peter: 2002, *Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza*, "Historical Materialism", 10, 3, pp. 71-113.
- THOMPSON, Edward Palmer: 1978, *The Poverty of Theory or an Orrery of Errors*, Merlin Press, London 1995.
- TORZINI, Roberto: 1969, *Recensione a Leggere il Capitale*, "Belfagor", 24, pp. 362-70.
- TURCHETTO, Maria: 2004, *Althusser e Monod: una «nuova alleanza»?* , "Quaderni materialisti", 2, pp. 45-62.
- VACCA, Giuseppe: 1968, *Louis Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico*, in *Marxismo e analisi sociale*, De Donato, Bari 1969, pp. 45-67.
- VALENTIN-MC LEAN, Frédérique: 2005, *Dissidents du Parti communiste français. La révolte des intellectuels communistes dans les années 1970*, L'Harmattan, Paris et al.
- VATTER, Miguel: 2003, *Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx*, "Multitudes", 13, été, pp. 151-63.
- VELTMEYER, Henry: 1974-75, *Towards an Assessment of the Structuralist Interrogation of Marx: Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, "Science and Society", 38, 4, pp. 385-421.
- VILAR, Pierre: 1973, *Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser*, "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 28, 1, pp. 165-98.
- WILLIAMS, Leonard: 1993, *Althusser on Ideology: A reassessment*, "New Political Science", 14, 1, pp. 47-66.

#### ALTRI TESTI

- AA.VV.: 1978-82, *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino, 4 voll., 5 tt.
- 1987, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (a c. di G. Duso), Il Mulino, Bologna.
- 1999, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* (a c. di G. Duso), Carocci, Roma.
- 2004, *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva* (a c. di F. Raimondi e M. Ricciardi), DeriveApprodi, Roma.

- 2006b, *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*, in "Discipline filosofiche", XVI, 2, Quodlibet, Macerata.
  - 2008b, *Egemonie* (a c. di A. D'Orsi), Dante & Descartes, Napoli.
  - 2008c, *Metamorfosi del trascendentale. Da Kant a Deleuze* (a c. di G. Rametta), Cleup, Padova.
  - 2009c, *Démocratie, dans quel état?*, La fabrique, Paris.
  - 2009d, *Verità, ideologia, politica* (a c. di F. Frosini, A. Vinale), Cronopio, Napoli.
- AGAMBEN, Giorgio: 1979-2004, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- ANDERSON, Perry: 1976, *Considerations on Western Marxism*, NLB, London.
- 1980, *Arguments with English Marxism*, Verso, London.
- ARON, Raymond: 1967<sup>2</sup>, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972.
- BACHELARD, Gaston: 1927, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris 2006<sup>6</sup>.
- 1936, *La dialectique de la durée*, Puf, Paris 1950<sup>2</sup>.
  - 1938, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Vrin, Paris 2004.
  - 1949, *Le rationalisme appliqué*, Puf, Paris.
- BADIOU, Alain: 1998, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001.
- 2006, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris.
  - 2009, *L'Hypothèse communiste*, Lignes, s.l.
- BADIOU, Alain; BALMÈS, François: 1976, *De l'idéologie*, Maspero, Paris.
- BALIBAR, Etienne: 1993, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994.
- 2003, *La democrazia conflittuale e il «teorema Machiavelli»*, in *L'Europa, L'America, La Guerra*, Manifestolibri, Roma, pp. 111-8.
  - 2005, *Structuralism: A Destitution of the Subject?*, "Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies", 14.1, pp. 1-21.
  - 2007, *Freud et Kelsen, 1922. L'invention du Surmoi*, "Incidence", 3 (octobre), disponibile all'indirizzo <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article20>.
  - 2009, *La filosofia e le frontiere del politico. Intervista teorico-biografica*, "Iride", XXII, 56, pp. 31-67.
- BENVENISTE, Émile: 1939-64 [1<sup>a</sup> 1966], *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- BERTALANFFY, Ludvig von: 1969, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, Mondadori, Milano 2004.
- BITBOL, Michel: 1999<sup>2</sup> [1<sup>a</sup> 1996], *Mécanique quantique. Une introduction philosophique*, Flammarion, Paris 2008.
- BORRELLI, Gianfranco: 2009, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio.
- BOURDIEU, Pierre: 1971, *Campo intellettuale, campo del potere e habitus di classe*, in *Campo del potere e campo intellettuale* (a c. di M. D'Eramo), Manifestolibri, Roma 2002, pp. 51-82.
- 1991, *Prefazione*, in A. SAYAD, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Ombre corte, Verona 2006, pp. 9-12.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude: 1968-88, *Le métier de sociologue*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York 2005<sup>5</sup>.
- BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry: 1991, *Doxa and Common Life: An Interview*, in *Mapping Ideology* (ed. by S. Žižek), Verso, London 1994, pp. 265-77.
- BRUNNER, Otto: 1939-58, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- CANGUILHEM, Georges: 1965, *Philosophie et science* (entretien entre G. Canguilhem et A. Badiou), "Cahiers philosophiques", 1993, pp. 19-32.
- 1969-76 [1988<sup>2</sup>], *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- CANGUILHEM Georges, LECOURT Dominique: 1963-69, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, Jaca Book,

- Milano 1997<sup>2</sup>.
- CARR, Edward Hallett: 1961, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 2000<sup>2</sup>.
- CASSIRER, Ernst: 1932, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1935.
- 1945, *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1987.
- CASTELLI GATTINARA, Enrico: 1996, *Epistemologia e storia. Un pensiero all'apertura nella Francia fra le due guerre mondiali*, FrancoAngeli, Milano.
- 2003, *Strane alleanze. Storici, filosofi e scienziati a confronto nel Novecento*, Mimesis, Milano.
  - 2006, *Le nuvole del tempo. Elementi di epistemologia della storia*, Cisu, Roma.
- CAVAILLÈS, Jean: 1946, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006.
- CAVAZZINI, Andrea: 2004, *Per una filosofia critica: lettura di Georges Canguilhem*, introduzione a G. CANGUILHEM, *Scritti filosofici* (a c. di A. Cavazzini), Mimesis, Milano, pp. 7-25.
- CHATELET, François; LEFEBVRE, Henri: 1961, *Idéologie et vérité*, "Le Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes", 20, Maspero, Paris 1962.
- COLLIER, Andrew: 1989, *Scientific Realism and Socialist Thought*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- COLLINS, Randall: 1988, *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna 2006.
- COLOMY, Paul: 1990, *Functionalist Sociology*, Elgar, Aldershot-Brookfield.
- COMTE, Auguste: 1842, *Corso di filosofia positiva*, vol. VI, Utet, Torino 1967, 2 voll.
- COSER, Lewis A.: 1956, *La funzione del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967.
- COTTA, Sergio: 1953, *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Torino.
- DEBORD, Guy: 1967, *La société du spectacle*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2006, pp. 765-859.
- DELEUZE, Gilles: 1963, *La philosophie critique de Kant*, Puf, Paris 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix: 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris.
- DEMOCRITO: *Raccolta dei frammenti. Interpretazione e commentario di Salomon Luria*, Bompiani, Milano 2007 (testo greco a fronte) – (*Democrito*).
- DINI, Vittorio: 2001, *Mito e autonomia della politica: il Machiavelli di Gramsci*, in *Machiavelli e la cultura politica del meridione d'Italia* (a c. di G. Borrelli), Archivio della Ragion di Stato, Napoli, pp. 269-74.
- DIONIGI, Roberto: 1973, *Gaston Bachelard. La "filosofia" come ostacolo epistemologico*, Quodlibet, Macerata 2001.
- DOSSE, François: 1992, *Histoire du structuralisme*, Le livre de poche, Paris, 2 voll.
- DOSTOEVSKIJ, Fëdor Michajlovic: 1879, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1979, 2 voll.
- DUBY, Georges: 1974, *Storia sociale e ideologie della società*, in *Fare storia* (a c. di J. Le Goff e P. Nora), Einaudi, Torino 1981, pp. 117-38.
- DURKHEIM, Émile: 1892 [2<sup>a</sup> 1937, 3<sup>a</sup> 1953], *La contribution de Montesquieu à la fondation de la science sociale*, 2002, in <http://classiques.uqac.ca/classiques/>.
- 1893, *De la division du travail social*, Puf, Paris 2004<sup>6</sup>.
- DUSO, Giuseppe: 2007<sup>2</sup>, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza (disponibile in *open access* sul sito [www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com)).
- EAGLETON, Terry: 1991, *Che cos'è l'ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993.
- ECO, Umberto: 1968, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1988<sup>5</sup>.
- ENGELS, Friedrich: vedi MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Werke* (MEW).
- FREEDEN, Michael: 2003, *Ideologia*, Codice, Torino 2008.
- FREUD, Sigmund: 1886-1938, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, 12 voll. (OSF)
- FUSARO, Diego: 2007, *Marx e l'atomismo greco. Alle radici del materialismo storico*, Il Prato, Padova.
- GALLI, Carlo: 1991, *La «macchina della modernità». Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in *Logiche e crisi della modernità* (a c. di C. Galli), Il Mulino, Bologna, pp. 83-141.
- 2009, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari.

- GALLINO, Luciano: 2006<sup>2</sup>, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino.
- GARO, Isabelle: 2009, *L'idéologie ou la pensée embarquée*, La fabrique, Paris.
- GEERTZ, Clifford: 1964, *L'ideologia come sistema culturale*, in *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 245-92.
- GIDDENS, Anthony: 1979, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- GIORELLO, Giulio: 1992, *Galileo, l'artista toscano*, introduzione a G. GALILEI, *Il saggiaiore*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. VII-XLI.
- GRAMSCI, Antonio: 1929-35, *Quaderni del carcere* (a c. di V. Gerratana), Einaudi, Torino 2001<sup>2</sup>, 4 voll.
- GUEROULT, Martial: 1933-41, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris 1979.
- 1957, *Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques*, in *Encyclopédie française*, vol. XIX, 1<sup>er</sup> partie, section C, Paris, pp. 24.15-26.4.
  - 1969, *The History of Philosophy as a Philosophical Problem*, "Monist", 53, 4, pp. 563-87.
  - 1970, *La méthode en histoire de la philosophie*, "Philosophiques", 1, 1, 1974, pp. 7-19.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich: 1813/16-31<sup>2</sup>: *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza 1984; 2 voll.
- HOBBS, Thomas: 1647<sup>2</sup>, *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, Tea, Torino 1994.
- 1651, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2004<sup>2</sup> (testo inglese a fronte e testo latino in nota).
  - 1655-58, *De Homine*, in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, Utet, Torino 1972.
- HYPOLITE, Jean: 1968, *Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste*, in *Figure de la pensée philosophique*, Puf, Paris 1971, pp. 360-71.
- IZZO, Alberto: 1991, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna, 2005, 3 voll.
- JAKOBSON, Roman: 1963, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 2002.
- JAMESON, Fredric: 1991, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.
- KAËS, René: 1980, *L'Idéologie. Études psychanalytiques. Mentalité de l'idéal et esprit de corps*, Dunod, Paris.
- KARSENTY, Bruno: 2005, *L'expérience structurale*, "Gradhiva", 2, pp. 89-108.
- KIMURA, Motoo: 1983, *The Neutral Theory of Molecular Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- KOFMAN, Sarah: 1973, *Camera obscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris.
- KOYRÉ, Alexandre: 1930-63, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973.
- LACAN, Jacques: 1936-65 [1<sup>a</sup> 1966], *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 2 voll. (S/1-2).
- 1938, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Torino, Einaudi 2005.
  - 1964 [1<sup>a</sup> 1973], *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi 2003<sup>2</sup>.
  - 1969-70 [1<sup>a</sup> 1991], *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001.
- LARRAIN, Jorge: 1979, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London et al.
- LECOURT, Dominique: 1974, *Bachelard ou le jour et la nuit (Un essai du matérialisme dialectique)*, Grasset, Paris.
- 1976, *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Maspero, Paris.
- LEFORT, Claude: 1951-74, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris 1978.
- 1972, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1986<sup>2</sup>.
- LEMELIN, Jean-Marc: 1981, *Idéologies, idéologie et idéologique*, in J. BOULAD-AYOUB et al., *Les Épiphanies idéologiques. Théorie, idéologie, société*, Université du Québec à Montréal, Département de philosophie, pp. 63-111.
- LENIN, Nikolaj (pseudonimo di UL'JANOV, Vladimir Il'ič): 1894-1923, *Opere scelte*, Ed. in lingue estere,

- Mosca 1947-48, 2 voll (LOS).
- 1908-09, *Materialismo e empiriocriticismo*, Ed. Riuniti, Roma 1970.
- LENOBLE, Robert: 1969, *Storia dell'idea di natura*, Guida, Napoli 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: 1967<sup>2</sup> [1<sup>a</sup> 1949] *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2003.
- 1958, *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*, Net, Milano 2002.
- LOVEJOY Arthur O.: 1936, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli 1966.
- LUCREZIO, Tito Caro: *La natura delle cose*, Rizzoli, Milano 2000<sup>10</sup> (testo latino a fronte). (*Lucrezio*).
- LUHMANN, Niklas: 1970, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983.
- MACHEREY, Pierre: 1964, *La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences*, "La Pensée", 113, pp. 54-74.
- MACHIAVELLI, Niccolò: 1499-1527, *Tutte le opere* (a c. di M. Martelli), Sansoni, Firenze 1993.
- 1513-27, *Il Principe e Discorsi*, Feltrinelli, Milano 1960 (*Principe, Discorsi*).
- MACPHERSON, C.B.: 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, London-Oxford-New York.
- MANNHEIM, Karl: 1929, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1999<sup>2</sup>.
- 1952, *Sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 2000.
- MAO, Tse-Tung: 1926-57, *Oeuvres choisies*, Editions en langue etrangeres, Pekin, 5 voll. (MOC).
- 1966, *Il libro delle guardie rosse*, Feltrinelli, Milano 1969.
- MARKOVITS-PESSEL, Francine: 1974, *Marx dans le jardin d'Épicure*, Ed. de Minuit, Paris.
- MARX, Karl: 1857-58, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 2 voll. (*Grundrisse*).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: 1839-95, *Werke*, Dietz, Berlin 1954-85, 41 voll. (MEW).
- 1851-95, *Lettere sul Capitale*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- MARYANSKI, Alexandra; TURNER, Jonathan H., 1991, *The Offspring of Functionalism: French and British Structuralism*, "Sociological Theory", 9, 1, pp. 106-15.
- MAYR, Ernst: 1991, *Un lungo ragionamento. Genesi e sviluppo del pensiero darwiniano*, Bollati Borinighieri, Torino 1994.
- MEILLASOUX, Quentin: 2006, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris.
- MERTON, Robert K.: 1949, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 2000, 3 voll.
- MILNER, Jean-Claude: 2008<sup>2</sup>, *Le périple structural*, Verdier, Paris.
- MONOD, Jacques: 1970 *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat de: 1748-50, *Lo spirito delle leggi e Difesa dello spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989, 2 voll. (testo francese disponibile in <http://classiques.uqac.ca/classiques/>).
- PARSONS, Talcott: 1949<sup>2</sup> [1<sup>a</sup> 1937], *The Structure of Social Theory*, The Free Press–Collier–Macmillan, New York-London 1966.
- 1951, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1996.
- PASCAL, Blaise: 1670, *Pensieri*, Bompiani, Milano 1993 (testo francese a fronte).
- POGGI, Gianfranco: 1978, *La vicenda dello stato moderno. Profilo sociologico*, Il Mulino, Bologna.
- POPPER, Karl: 1934, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970<sup>7</sup>.
- 1957, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 2005<sup>3</sup>.
- PORCHNEV, Boris Fëdorovič: 1972, *Lotte contadine e urbane nel "Grand siècle"*, Jaca Book, Milano 1998<sup>2</sup>.
- RAIMONDI, Fabio: 1999, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Unipress, Padova.
- 2001, *En el umbral del bien y del mal: observaciones a «Thoughts on Machiavelli» de Leo Strauss*, "Res publica", 4, 8, pp. 93-125.
  - 2003, *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Ets, Pisa.



- 2005a, *Impossibile confine. Immaginazione e politica nel Leviatano*, "Isonomia", pp. 1-57, in [www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/immaginazione1.htm](http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/immaginazione1.htm).
  - 2005b, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, "Filosofia politica", XIX, 1, pp. 49-61.
  - 2006a, *La «cagione della prima divisione» di Firenze. Per un'indagine sul materialismo di Machiavelli*, in AA.VV., *Machiavelli: immaginazione e contingenza* (a c. di S. Visentin, L. Sartorello, F. Del Lucchese), Ets, Pisa, pp. 111-50.
  - 2009a, *«Necessità» nel Principe e nei Discorsi di Machiavelli*, "Scienza & Politica", 40, pp. 27-50.
  - 2009b, *Scienza e politica in Galilei: critica dell'eresia e nascita dell'«ideologia»*, Atti del convegno *Il processo a Galilei e la questione galileiana* (Torino 26-27 marzo 2009, Fondazione Firpo), Ed. di Letteratura, Roma, in uscita.
- RAMETTA, Gaetano: 1989, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano.
- RANCIÈRE, Jacques: 1995, *La méésentente*, Galilée, Paris.
- RECALCATI, Massimo: 2005, *Per Lacan. Neoilluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo*, Borla, Roma.
- 2007, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, B. Mondadori, Milano.
- REDONDI, Pietro: 1978, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Feltrinelli, Milano.
- RESNICK, Stephen A.; WOLFF, Richard D.: 1982, *Marxist Epistemology: The Critique of Economic Determinism*, "Social Text", 6, autumn, pp. 31-72.
- RICCIARDI, Maurizio: 2001, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna.
- 2009, *Fine delle ideologie? Fine della storia?*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. XIV: *Culture, ideologie, religioni*, Salerno Ed., Roma, in corso di stampa.
- ROSSI LANDI, Ferruccio: 1982<sup>2</sup> [1<sup>a</sup> 1978], *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma 2005.
- ROUDINESCO, Élizabeth: 1993, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: 1754-71, *Œuvres politiques* (ed. de J. Roussel), Bordas, Paris 1989.
- SAUSSURE, Ferdinand de: 1906-11, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivages, Paris 1995.
- SCHMITT, Carl: 1922-63, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972.
- SCIASCIA, Leonardo: 1974, *Todo modo*, Adelphi, Milano 2009<sup>6</sup>.
- SEBAG, Lucien: 1964, *Marxisme et structuralisme*, Payot, Paris.
- SHAKESPEARE, William: *The Works of Shakespeare*, Macmillan, London 1956.
- SOLDANI, Franco: 2002, *La strada non presa. Il marxismo e la conoscenza della realtà sociale*, Pendragon, Bologna.
- SPARTI, Davide: 2002<sup>2</sup>, *Epistemologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna.
- SPINOZA, Baruch: 1663-77, *Die Unvollendeten Lateinischen Abhandlungen Spinoza's*, Weiss, Heidelberg 1882.
- 1670, *Trattato teologico-politico*, Rusconi, Milano 1999 (testo latino a fronte).
  - 1677, *Ethica*, Sansoni, Firenze 1984<sup>2</sup> (testo latino a fronte).
- STALIN, Josef (pseudonimo di DŽUGAŠVILI, Josif Vissarionovic): 1924-39, *Questioni del leninismo*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1948.
- STRAUSS, Leo: 1958, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe (Ill.).
- SUMNER, C.: 1979, *Reading Ideologies: an Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law*, Academic Press, London-New York-San Francisco.
- THERBORN, Göran: 1976, *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Einaudi, Torino 1982.
- THOMPSON, John Brookshire: 1984, *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge.

- TRONTI, Mario: 1962-70 [1<sup>a</sup> 1966; 2<sup>a</sup> accresciuta, 1971], *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1980<sup>2</sup>.
- VAN DIJK, A. Teun: 2003, *Ideologie. Discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, Carocci, Roma 2004.
- VAUGHAN, Charles Edwin: 1939, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Russell & Russell, New York 1960, 2 voll.
- VIRNO, Paolo: 1999, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2007, *Il significato antropologico del regresso all'infinito*, in *Paura e immaginazione* (a c. di R. Bonito Oliva e A. Trucchio), Mimesis, Milano, pp. 231-50.
- VOLOŠINOV, Valentin Nikolaevic (*alias* BACHTIN, Michail M.): 1929, *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1973-86.
- WEBER, Max: 1922, *Economia e società*, Comunità, Milano 1995, 5 voll.
- WIENER, Norbert: 1950, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1966.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: 1918-22, *Tractatus logico-philosophicus* [Routledge & Kegan Paul, London 1961], in ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1984<sup>2</sup>.
- ŽIŽEK, Slavoj: 1989, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London-New York.
- 1996, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York.
  - 2002, *Tredici volte Lenin*, Feltrinelli, Milano 2003.

#### ABBREVIAZIONI ALTRI TESTI

- **Democrito** = *Raccolta dei frammenti*.
- **Discorsi** = Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.
- **Grundrisse** = Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*.
- **LOS** = Lenin, *Opere scelte*.
- **Lucrezio** = *De rerum natura*.
- **MEW** = *Marx-Engels Werke*.
- **MOC** = Mao, *Oeuvres choisies*.
- **OSF** = Freud, *Opere*.
- **Principe** = Machiavelli, *Il Principe*.
- **S** = Lacan, *Scritti*.

## NOTE

<sup>1</sup> L'utilizzo dei materiali autobiografici di Althusser e dell'epistolario con Franca Madonia pongono alcuni problemi di interpretazione ben rilevati dalla critica (cfr. almeno AA.VV. 1992: 16-43; Berger in AA.VV. 1993c: 31-71; Albiac e Moulrier-Boutang in AA.VV. 1997b; Davis 2001: 309-13), che sarebbe assai complesso trattare. Non potendolo fare in questa sede, ho deciso di *non utilizzarli* se non in alcuni rarissimi casi ben circostanziati.

Per l'elenco delle sigle utilizzate si veda la Bibliografia. I riferimenti bibliografici saranno sempre citati nel corpo del testo tra parentesi tonde. Nel corso di questo lavoro le note saranno solo o di precisazione terminologica, concettuale, storica, o di discussione con posizioni teoriche concernenti l'aspetto in esame. Segnalo, infine, che le traduzioni dei testi di Althusser sono sempre mie così come tutte le altre, in assenza di diverse indicazioni.

<sup>2</sup> Si confronti quanto detto (e anche quello che segue) con queste affermazioni di Chatelet: «che cos'è l'ideologia? In un primo senso, per ideologia, si intendono la concezione o le concezioni del mondo che dominano in una società data e che, in virtù di un sistema più o meno rigoroso di concetti, d'immagini, di miti, di significazioni, governano la condotta degli individui e dei gruppi, dirigono il loro giudizio e [...] organizzano il loro immaginario. [...] In una società data ci sono una o più ideologie. [...] Ogni ideologia si dà come una realtà implicita o latente. [Essa] partecipa del dominio dell'inconscio o, almeno, di quello del non-riconosciuto [...]: abitudini, valori, idee, reazioni affettive che si provano e parlano, ma che sfuggono al controllo. In un secondo senso, più preciso, [...] il termine ideologia designa il sistema o i sistemi [...] che i gruppi di pressione che agiscono nelle società contemporanee secernono più o meno scientemente», cercando di imporre i loro stili di vita e di pensiero: è un «tentativo di dominazione. [...] C'è infine un terzo senso della parola ideologia. L'uomo è un essere bisognoso che [...] vive nella scarsità, soffre e lotta per acquisire la soddisfazione materiale e il riconoscimento. Egli è coinvolto come tale nella lotta di classe e nella lotta tra gli Stati e allora elabora un ideale e tenta [poi] di elaborare il discorso corrispondente a questo ideale. Costruisce così un'ideologia. Nella sua forma più alta, l'ideologia [...] è la filosofia. La filosofia appare come un'ideologia che si è riconosciuta come tale. [...] Marx ha mostrato il legame profondo che unisce i tre livelli» di cui sopra. «Egli ha provato che le filosofie, le idee religiose, le nozioni comuni ricevute in una società data non sono il semplice prodotto dell'opinione del pensiero, ma l'espressione di forze sociali di cui l'analisi storico-economica può far apparire la struttura. Dunque, un legame strutturale, dinamico, unisce le pratiche sociali e singolarmente le pratiche socio-economiche alla loro espressione ideologica. Infatti, ciò che Marx ha stabilito è che tra ciò che siamo abituati a chiamare nel gergo attuale le "strutture" economico-sociali e le "sovrastrutture" ideologiche, c'è un legame e che questo legame è precisamente la struttura di una società data [...]: la struttura è quello che è grazie al fatto che "struttura" e "sovrastruttura" si costituiscono e si determinano l'una in rapporto all'altra. [...] Il secondo punto che Marx ha messo in evidenza è la funzione sociale delle ideologie. L'ideologia non è solo espressione, ma anche mezzo d'azione, elemento teorico più o meno deliberato, più o meno cosciente di una pratica sociale data, frammentata e parziale [...]. Marx ha sottolineato [anche] un terzo aspetto. In una data società [...], la classe dominante tende a imporre la propria ideologia, la propria visione della realtà alla società tutta intera. In questo senso, l'ideologia è alienante, mistificante e deificante. [...] È alienante, perché impone all'uomo una visione della realtà che lo rende estraneo alla propria pratica sociale. [...] È mistificante, o meglio mitificante, [perché] per portare a termine l'operazione d'alienazione, un'ideologia sceglie un certo numero di miti destinati a polarizzare l'attività sociale. [...] È deificante [perché] tende a far durare lo stato di cose date. Di conseguenza, essa inventa dei concetti grazie ai quali questo stato di cose deve poter essere legittimo. L'operazione di legittimazione si svolge, nella maggior parte dei casi, nel modo seguente: si tende a provare che lo stato sociale attuale corrisponde alla natura, alla vocazione e al destino dell'umanità e che questo stato di cose realizza pienamente ciò che essa ha sempre desiderato». Quest'operazione «riposa sulla nozione che ci sono delle verità acquisite per sempre, delle verità sulle quali non c'è bisogno di tornare». Il tentativo di Marx è stato quello di smascherare l'ideologia della società capitalistica dando vita al "socialismo scientifico". Domanda: «quale prova una teoria può portare del fatto che essa non è ideologica? Quale prova può dare della propria verità?». Marx ha detto: «quando si adotta una certa forma e una certa problematica ci si trova legati nel contenuto delle risposte che si danno alla forma della problematica adottata». La risposta migliore a tale domanda, Marx la dà nel *Capitale* e non negli scritti giovanili, perché solo nel *Capitale* egli «è in possesso della sua concezione esplicita della teoria e del senso della teoria»; la risposta è che «non ci possono essere delle teorie vere se esse non si costituiscono al contempo come critica di teorie esistenti, che considerano l'uomo nella parzialità delle sue determinazioni»; in secondo luogo, questa critica della teoria (ad es. dell'economia politica) si trasforma in critica della società: ne segue che una «scienza oggettiva si sviluppa in teoria scientifica della lotta operaia mondiale. Essa è l'elemento teorico di questa lotta» (cfr. Chatelet-Lefebvre 1961: 17-25).

<sup>3</sup> Il riferimento è senz'altro Gueroult (cfr. 1933-41: almeno 58, 156, 171, anche se il testo è stato pubblicato nel 1979; dal 1939, infatti, esso circolava negli ambienti accademici e il suo contenuto era il presupposto teoretico sia degli studi monografici dell'autore sia, verosimilmente, delle sue lezioni universitarie; Althusser, inoltre, avrebbe potuto conoscere alcuni testi brevi come quello comparso nell'*Encyclopédie française*: cfr. 1957). Sappiamo, infine, che Althusser cercò di laurearsi con Gueroult su Kant (cfr. Moulier-Boutang 1992: 464), senza riuscirci. Non c'è dubbio che la filosofia di Althusser sia, soprattutto agli inizi, ma non solo, segnata dai residui dell'«idealismo radicale» teorizzato da Gueroult, il vero ispiratore, per quanto inconsapevole, dell'idea di filosofia come «teoria della pratica teorica» (cfr. PM 165-76), anche se, sin dall'inizio, lo sforzo althusseriano è quello di mettere in discussione l'autonomia idealistica della filosofia attraverso il riferimento materialistico ad ambiti a essa esterni: la politica soprattutto (cfr. Karsz 1974: 17-22) – in polemica proprio con Gueroult (aspetto non colto da Aron 1967-68: 177, il quale, invece, evidenzia correttamente che la critica all'empirismo, ha come scopo «sostituire l'interrogazione filosofica all'indagine sociologica, economica e storica»); d'altra parte, quando la filosofia cerca di misurarsi con la politica si trova in un ambito ibrido, in una specie di terra di nessuno, dove il campo filosofico, quello storico e quello politico (almeno) si intrecciano reciprocamente, articolandosi tra loro.

Che in Althusser vi possa essere un riferimento, per quanto generico e strumentale, all'idea di filosofia propria di Gueroult, risulta abbastanza evidente scorrendo la voce scritta da quest'ultimo per l'*Encyclopédie française*. Vi si afferma che la filosofia, come le scienze, «istituisce una problematica», alla quale cerca di rispondere «attraverso delle teorie», il cui nerbo è «l'elemento logico» – e il cui contraltare è il «rigore» (cfr. almeno LC 25, 27-8, 51, 55, 280, 292, 295, 310, 344), di cui parla Gueroult (cfr. 1933-41: 73) – che dovrebbe consentire di svolgere la prestazione specifica della filosofia ossia la «sistematizzazione, che non è solo la messa in forma estrinseca di un contenuto anteriormente dato, ma ciò per cui si genera la filosofia propriamente detta» – ovviamente, la logica non è un già-dato che impone l'organizzazione, ma il procedere specifico di ogni modalità organizzativa; il "sistema", infatti, «non è altra cosa dalla disposizione di parti differenti [...] in un ordine in cui si sostengono del tutto naturalmente e in cui le ultime si esplicano grazie alle prime [ossia] i principi». La fondamentale differenza tra le scienze e la filosofia è che le prime sono «aperte» (cfr. anche Gueroult 1933-41: 163-4, 171-3; 1969: 571-2), mentre le seconde sono «chiuse». È a quest'altezza che, facendo agire il materialismo di Marx, Althusser cerca di rovesciare Gueroult (non dialetticamente, ma come un guanto), perché mentre quest'ultimo sostiene che «ogni filosofia [...] organizza l'insieme con un principio di totalità [...] a priori», il «sentimento» (cfr. 1933-41: 27, 63, 97), espressione del «vissuto», Althusser, inizialmente, tenta di ribaltare il senso dell'impostazione, per cui essendo espressione del "vissuto", origine di ogni ideologia, anche la filosofia rischia di essere solo un'ideologia più o meno travestita razionalmente, a meno che non faccia riferimento a una scienza, di cui dovrebbe cogliere i presupposti più o meno taciuti o consci. Solo così la filosofia può continuare a essere «cospirazione organica di concetti» frutto di un «metodo essenzialmente logico e costruttivo, che mira, al contempo, alla comprensione e alla scoperta, inseguendo la soluzione di un problema e l'instaurazione di una verità [...] dimostrabile direttamente o indirettamente». In questo modo, la filosofia resta legata solo alla «forza delle proprie ragioni costituenti, [sfuggendo] al determinismo delle cause esterne», dalle quali però resta influenzata, costruendosi più che «come visione del mondo (*Weltanschauung*) [...] come mondo di concetti (*Gedankenwelt*)»; concetti, la cui «combinazione» genera una «struttura», che identifica ogni filosofia rendendola diversa da ogni altra (anche se il significato di "struttura" in Gueroult non è chiarissimo). La filosofia ha così, anch'essa, come le scienze, il proprio «oggetto», che altro non è che la pluralità, irriducibile a Uno, dei "sistemi" filosofici.

Ora, la filosofia come "teoria delle pratiche teoriche" può essere stata ispirata da questa impostazione: bastava (si fa per dire) rifiutare il tentativo di fondazione teoretica proposto da Gueroult nella *Dianoematica* e provare a fare del materialismo dialettico, quale filosofia implicita nel materialismo storico (scienza), la pratica teorica capace di render conto del prodursi delle pratiche teoriche (ideologie, filosofie e scienze), compresa la propria. Althusser coglie l'analogia tra il metodo filosofico di Gueroult e il modo di procedere delle scienze moderne, perché sia la filosofia del primo sia le seconde producono da loro stesse e autonomamente l'oggetto del proprio sapere. Partendo da qui, Althusser pensa di poter sintetizzare l'aspetto filosofico e quello scientifico attraverso Marx e la distinzione engelsiana tra "materialismo dialettico" e "materialismo storico". Althusser si sforza così di provare a coniugare filosofia e scienza come se Marx e il marxismo potessero offrire una sorta di sintesi tra Gueroult e Bachelard (col quale Althusser si laureò nel 1947 su Hegel), sintesi nella quale l'idealismo radicale di Gueroult è, al contempo, preso come modello di ogni filosofia e smascherato in quanto ideologia nella sua presunta autonomia dall'esterno. La filosofia, allora, secondo Althusser, sarebbe autonoma nella costruzione del proprio "ordine di ragioni", ma dipendente almeno da una scienza che le apra il campo problematico nel quale inserirsi sia per portare alla luce l'impensato delle

scienze stesse (prima fase) sia per combattere le ideologie (seconda fase), che sono sistemi (falsi o apparenti dal punto di vista scientifico, ma del tutto reali dal punto di vista pratico: morale, politico, culturale ecc.), che organizzano il rapporto col mondo degli individui (vissuto) in maniera prevalentemente affettiva, anziché in maniera prevalentemente razionale o logica, e che si possono rinvenire, con le più svariate gradazioni e combinazioni, tanto nell'atteggiamento delle persone comuni quanto in quello di filosofi e scienziati. Il marxismo, insomma, dovrebbe essere capace di produrre la differenza specifica sia nei confronti dell'idealismo radicale sia dell'epistemologia bachelardiana, dando luogo a una sorta di *materialismo radicale*, come se Marx potesse rappresentare, *ante litteram*, la fusione tra Gueroult, con la sua autonomia e coesistenza (non necessariamente armonica) della pluralità di tutti i sistemi filosofici, e Bachelard, con la sua epistemologia quale "psicanalisi" della scienza.

Althusser, riprendendo la definizione gueroultiana della filosofia come scienza (idealismo radicale) o libera costruzione razionale (concettuale: *Gedankenwelt*) di una visione del mondo che parte da un sentimento, come definizione della filosofia-ideologica (l'idealismo è ciò che dà corpo razionale a un sentimento del mondo), ricava la sua definizione di ideologia. In questo modo, egli cerca di forgiare un materialismo radicale, in cui la filosofia come scienza di Gueroult trova il suo posto pur essendo riportata alle sue condizioni materiali (effettive ossia, prima ancora che materiali in senso volgare, sociali e politiche) di produzione. Il rovesciamento del guanto sta nel porre come principio le classi e la loro lotta anziché la libertà dell'individuo borghese (come nell'idealismo tedesco amato e ripreso da Gueroult); potrei parafrasare così: ciò che Althusser prova a produrre è una lettura politica della *Filosofia della storia della filosofia* andando alla ricerca dei suoi silenzi secondo i dettami di una pratica filosofica materialistica. Non a caso Gueroult finisce, nella schematizzazione militar-politico-filosofica del 1966, nel «Fronte n° 1», quello degli «idealisti razionalisti critici» insieme a Politzer, Sartre, Rousseau, Hyppolite, ma anche a Cavallès, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Dal 1966, infatti, lo scopo della filosofia materialistica è, secondo Althusser, quello di combattere a fianco del Fronte n° 1 contro gli spiritualisti e, al contempo, a fianco del Fronte n° 2 (quello che mette in discussione «la problematica ideologica delle scienze dette umane») contro il Fronte n° 1 (cfr. E/2 415-9).

Anticipando, posso dire che il materialismo radicale, di cui Althusser va alla ricerca, trova una sua prima definizione, per quanto incompiuta, nel cosiddetto "materialismo aleatorio" (di cui parlerò più avanti). Terray (cfr. in AA.VV. 1993b: 157-9) ha evidenziato bene come nel "materialismo aleatorio" il rapporto, diversamente da quanto avveniva nei materialismi precedenti (compreso in buona parte quello di Marx e Engels), tra reale e pensiero non è di sussunzione (da parte di uno nei confronti dell'altro, come avviene nell'idealismo, radicale o meno, da un lato, e nel materialismo volgare o nello scientismo, dall'altro), ma di incontro/scontro o di articolazione: essi cioè restano distinti (relativamente autonomi), ma si relazionano combinandosi: producendo, attraverso urti (contraddizioni, aporie, antinomie, confutazioni ecc.), nuovi spazi per la teoria. L'idealismo più astratto e logico e il materialismo più gretto si relazionano come due piani (o atomi) che entrano in contatto (contingenza). Althusser chiama "materialismo aleatorio" questa concezione, che non vuole riportare tutto il pensiero nella materia (materialismo volgare) né tutta la materia nel pensiero (idealismo radicale). Materialismo e idealismo sono solo due modi di rapportarsi al reale: il primo pensando che il pensiero sia il prodotto della materia e il secondo che il pensiero possa sussumere in sé la materia: il "materialismo aleatorio" accetta entrambe le posizioni e le pratica ritenendo però che nessuno dei due tentativi possa compiersi, ma che sia proficuo il loro continuo incontro/scontro, la loro continua lotta per sopraffarsi, perché è da questo conflitto che nascono prospettive conoscitive sempre nuove (cfr. SPh 139-78). In altri termini, il materialismo "volgare" con la sua pretesa di far rientrare tutto il pensiero nella materia è idealismo, così come l'idealismo è tale perché vuol far rientrare tutta la materia nel pensiero; solo il "materialismo aleatorio" è materialismo, perché accetta l'esistenza di ambedue senza volerli ridurre l'uno all'altro e senza proporsi come la loro sintesi. Il "materialismo aleatorio", in definitiva, non cerca *mediazioni* tra idealismo e materialismo (e quindi un terzo che li sintetizzi: nessuna "cristologia" insomma, come invece suggerisce Macherey 1965-97: 278), ma ne valuta le combinazioni (articolazioni), di volta in volta diverse, ossia le loro contingenti relazioni e le loro inestinguibili contese. La questione dell'anti-empirismo di Althusser non consiste nella sua negazione di una pratica empirica nella conoscenza (come credeva Thompson: cfr. 1978), ma nella critica (ripresa da Gueroult) alla pretesa dell'empirismo di conoscere una *realtà esterna* al suo dispositivo concettuale. Althusser critica ogni tentativo di istituire un canale di mediazione tra materia e pensiero e, radicalizzando il cosiddetto "parallelismo" spinoziano o addirittura un'impostazione monadologica *à la* Leibniz, in assenza però di una Sostanza che li armonizzi o li coordini, cerca di pensarli come separati ma in relazione, autonomi ma confliggenti o non necessariamente armonici. Kelly (1977: 195-8), che rimanda a Cartesio, e Hartsock-Smith (1979-80), che notano giustamente la diversità con Marx, non riescono però a risalire alla fonte dell'impostazione di Althusser.

<sup>4</sup> La citazione ricalca la definizione di *langue* data da Saussure (cfr. 1906-11: 159), ma anche quella di filosofia data da Gueroult (cfr. 1933-41: 32, 143). L'ideologia assomiglia più alla *credenza* in una *langue* che alla *parole*, come Althusser stesso disse pochi anni dopo: «la *langue* non esiste: esistono solo discorsi» (EP 133 n. 1) e quindi «non possiamo considerare pertinente l'opposizione *langue/parole*. [...] È forse il concetto di *langue* che diventa inadeguato» (EP 170). Ma si veda anche la definizione di "struttura" nel *Vocabulaire de philosophie* di Lalande, citata da Benveniste (1939-64: 115): «in contrapposizione a una semplice combinazione di elementi, un tutto formato da fenomeni solidali, tali che ciascuno dipende dagli altri e può essere quello che è solo nella e per la sua relazione con essi». Interessante è anche l'analogia, segnalata da Resnick e Wolff (in AA.VV. 1993d: 63 e 72 n. 2), con Einstein e la sua teoria del "quanto di energia" (massa) – sulla meccanica quantistica cfr. Bitbol 1999<sup>2</sup>.

Una problematica è «la struttura concreta e determinata di un pensiero e di tutti i pensieri possibili di questo pensiero» ossia il campo di pensabilità di un rapporto reso possibile da una struttura, che è ciò che unifica in un insieme unitario e solidale gli elementi che consentono alla problematica stessa di presentarsi quale produttrice di domande e di risposte. La problematica, dunque, è «la struttura sistematica tipica, che unifica tutti gli elementi del pensiero» ossia «il sistema oggettivo interno di riferimento dei propri temi: il sistema delle domande che determinano le risposte» (cfr. PM 63-5; in merito cfr. Glucksmann 1974: 3-6). Per un'analisi accurata della nozione di "campo teorico" o "problematica" si veda Turchetto in AA.VV. 1986: 207-16.

<sup>5</sup> Di norma, pur con qualche incoerenza, Althusser usa "tutto complesso, strutturato a dominante" in riferimento a Marx e "totalità" in riferimento a Hegel (cfr. SM 213-4). Cullenberg (cfr. 1999: 801-2, 805-6) ha proposto di distinguere una concezione cartesiana della totalità, in cui «le parti sono date indipendentemente dal e prima del tutto sociale (*social whole*)»; una concezione hegeliana, in cui «il tutto sociale è compreso in quanto ontologicamente precedente agli agenti individuali»; e una concezione, iniziata da Althusser, che Cullenberg chiama «totalità decentrata, [in cui] né le parti né il tutto sono privilegiati, ma sono visti come costituiti reciprocamente e contestualmente definiti»: una concezione in cui la «totalità non può essere ridotta né all'effetto di un'Origine né guidata da un principio teleologico di sviluppo», in cui cioè «la totalità né riduce le parti a un'espressione del tutto, come fa Hegel, né il tutto all'aggregazione delle sue parti indipendentemente costituite, come fa Cartesio», ma, invece, una concezione in cui «la totalità è pensata in modo completamente non essenzialistico dato che le parti (le contraddizioni per Althusser) si costituiscono reciprocamente» e ciò implica che vi sia «un principio che sutura la totalità in unità (unità strutturata), senza tuttavia ridurre questa unità all'effetto di un'essenza causale (unità complessa). La sutura cioè [...] dà alla totalità un'unità senza ridurla a un'espressione di sé».

Importante poi è la precisazione di Badiou (cfr. 1967: 454), secondo la quale «dire che il concetto di pratica è il concetto più generale del M[aterialismo] D[ialettico] significa dire che nel "tutto sociale" non ci sono che pratiche. Ogni altro oggetto preteso semplice non è un oggetto di conoscenza, ma un indicatore ideologico. [Ma] significa anche che [...] la pratica non esiste».

<sup>6</sup> È il caso di chiarire subito l'apparente duplicità dell'accezione del termine "struttura" in Althusser. Che il suo uso rappresenti un modo per "civettare" con lo strutturalismo è stato apertamente riconosciuto dall'autore (cfr. SPh 36), ma è altrettanto vero che è anche un modo per inserire lo strutturalismo nel campo di tensione dei concetti marxiani, dato che il termine *Struktur* o *Basis* indica, in Marx, l'aspetto economico di ogni modo di produzione (di contro all'incompatibilità tra marxismo e strutturalismo proposta da Assiter 1984, che non tiene conto nemmeno del tentativo di Sebag 1964, su cui cfr. Karsenti 2005). I due significati, in ogni caso, si congiungono: la struttura è ciò che permane in ogni società e la definisce, perché si identifica col suo modo di produzione specifico, che, dunque, è storico e mai definitivo. Siamo così di fronte a uno *strutturalismo senza ontologia* ed è proprio il lascito teorico marxiano che impedisce la saldatura tra piano teorico e piano ontologico, contrariamente a quando accade, secondo Althusser, nello strutturalismo di Lévi-Strauss (cfr. Glucksmann 1974) e di Lacan. Come ha precisato Balibar, Althusser ha utilizzato la nozione di struttura «per pensare [...] la necessità della contingenza nella storia» (1996: ix).

<sup>7</sup> Il riferimento a Heidegger (cfr. almeno D'Alessandro 1980; Pogliani 1985; Illuminati in AA.VV. 1986: 78; Vincent in AA.VV. 1993c: 105-9; Pinzolo in AA.VV. 2006a: 35-54) è d'obbligo, anche se va precisato (come hanno fatto Derrida in AA.VV. 1993d: 189-91 e Tosel in AA.VV. 2005c: 177-9) che ciò che interessa Althusser è la questione della «critica alla metafisica occidentale cominciata da Nietzsche» e che in Heidegger porta alla questione dell'ente che oblia l'essere (la tecnica contro l'essere-barrato), mentre in Althusser conduce piuttosto al problema delle rappresentazioni che mistificano i reali rapporti di produzione, compresi quelli che le producono. Segnalo inoltre, pur non potendo approfondire, il legame polemico, ma fertile a mio avviso, che Bourdieu instaura tra l'uso troppo «aristocratico» del termine ideologia fatto da Althusser e la sua proposta di sostituirvi il termine "doxa" (cfr. Bour-

dieu-Eagleton 1991: 267-8).

<sup>8</sup> Valga, per tutto il lavoro, la seguente precisazione marxiana: «quando si parla di produzione (*von Produktion die Rede ist*), si parla sempre (*ist immer die Rede*) della produzione a un certo stadio di sviluppo sociale, della produzione di individui sociali» (MEW 13: 616): non esiste dunque alcunché come *la* produzione.

<sup>9</sup> Ricoeur (cfr. 1975-86: 166-74) ha giustamente sottolineato questo aspetto, anche se poi non lo ha legato alla scienza come rottura dello specchio (per restare nella metafora), ma col problema di un autentico riconoscimento che lo porta, a suo stesso dire, verso Habermas. La scienza, invece, secondo Althusser, lo vedremo, non *chiama* alcun soggetto (contrariamente a quanto pensava Lacan), perché è senza soggetto o, che è lo stesso, è valida universalmente: la scienza, infatti, libera la nostra attività dalle maglie dell'ignoranza proprio perché ci include in una legge senza soggetto e, dunque, senza assoggettamento. Capisco bene che il problema qui, per molti critici della modernità, è l'apparente svilimento del desiderio, ma è un argomento troppo complesso per poterlo affrontare in questa sede. Ciò che invece posso affermare sin d'ora è che, a mio modo di vedere, solo la scienza può costruire, per Althusser, l'«antropologia non idealistica» auspicata da Ricoeur, non certo l'umanesimo.

<sup>10</sup> Il termine, «preso in prestito da Freud» (EP 225) e da Bachelard (cfr. 1938: 89, 218-20; in merito, cfr. Dionigi 1973: 78-9, 91-100), specifica, in Althusser, la natura della contraddizione, che non può più essere pensata come «contraddizione semplice» (quella logica, «che oppone due entità uguali, semplicemente contrassegnate da caratteristiche contrarie, + o -, A e non-A», cioè quella hegeliana), ma, come risulta dal *Capitale*, una contraddizione «ineguale», perché mette in gioco dei «contrari [...] che sono presi dentro un rapporto di disuguaglianza, che riproduce continuamente le sue condizioni di esistenza attraverso questa stessa contraddizione [...] anziché toglierle nel superamento e nella bella riconciliazione hegeliana» (SM 215-6). Quando in una situazione entrano in conflitto istanze di natura diversa, queste tendono a fondersi in un'unità che non ne è l'annullamento reciproco (come nella logica degli opposti), ma, al contrario, la risultante della combinazione specifica delle forze in campo e dei loro diversi valori. Specificamente, in ogni contraddizione c'è, per Althusser, una "dominante" (nel capitalismo è quella tra capitale e lavoro), data dai "rapporti di produzione", «che sono sì uno dei termini della contraddizione, ma, al contempo, la loro condizione d'esistenza»: ne segue che «la contraddizione è inseparabile dalla struttura del corpo sociale tutto intero nel quale agisce, inseparabile dalle sue condizioni formali d'esistenza e dalle istanze stesse che essa governa; essa stessa, dunque, è, nel suo cuore, influenzata da esse, determinante ma anche determinata, in un solo e medesimo movimento, dai diversi livelli e dalle diverse istanze della formazione sociale che anima» (cfr. PM 99-100, 112-3, 215, 223). Importante qui è la precisazione di Badiou (cfr. 1967: 456), che scrive: «credere che un'istanza del tutto determini la congiuntura significa inevitabilmente confondere la *determinazione* (legge di spostamento della dominante) e la *dominazione* (funzione gerarchizzante degli effetti efficaci [*efficaces*] all'interno di un tipo di congiuntura data). Tale è, tutto sommato, la radice di tutte le deviazioni ideologiche del marxismo e, in particolare, della più temibile tra tutte, l'economicismo, [il quale] postula che l'economia è sempre dominante; che ogni congiuntura è "economica". Ora, è vero che un'istanza economica figura sempre all'interno del tutto articolato, ma essa può essere o non essere dominante: affare di congiuntura. In quanto tale, l'istanza economica non ha, di diritto, alcun privilegio». Significative mi sembrano in merito anche le osservazioni di Resch (cfr. 1989: 527-8), che sottolinea l'implicita accettazione da parte di Althusser del carattere di «incompletezza di ogni livello di analisi» che l'uso del termine comporta ossia che «questo principio di indeterminazione accetta livelli multipli di analisi incompleta, discontinuità sia orizzontali (sincroniche) sia verticali (diacroniche) tra storie differenziali, ma riconosce che i diversi oggetti teorici (storie differenziali) sono reciprocamente correlati all'interno di una comune "problematica" storica, [data dai] concetti e [dal]le convenzioni comuni attraverso i quali sono prodotti». L'aspetto importante è che se, da un lato, «storie differenziali sono condizione d'esistenza reciproca», dall'altro ciò non significa che possano «essere dedotte o ricavate (*read off*) una dall'altra».

<sup>11</sup> È propriamente ciò che Althusser chiama *dialettica* (in senso marxiano) e che non ha nulla a che vedere con l'*Aufhebung* hegeliana (cfr. PM 74-6). Il riferimento alla scienza (galileiana) è fondamentale, perché «la matematica non cresce per accumulazione [...], ma si sviluppa per ristrutturazioni» (cfr. Giorello 1992: XXII; per il giudizio di Althusser su Galilei: cfr. Koyré 1930-63: 59-60, 83, 165-71, 211, 271, 290-1, fondamentale anche per capire il disprezzo di Althusser verso l'empirismo volgare). Scrive Althusser: «non si ottiene una scienza rovesciando un'ideologia», ma abbandonando «il dominio in cui l'ideologia crede di avere a che fare col reale, ossia abbandonando la sua problematica [...] per fondare "in un altro elemento", nel campo di una nuova problematica, scientifica, l'attività della nuova teoria» (PM 196). È il «cambiamento d'elemento» che costituisce la «dialettica» (PM 76) e non il *rovesciamento logico*, come quello operato da Feuerbach nei confronti di Hegel. La dialettica marxiana è un processo di

«trasformazione delle strutture» (cfr. PM 91) che regolano l'ideologia da cui ci si vuol staccare. Marx, infatti, «*non ha conservato, neppure "capovolgendoli", i termini del modello hegeliano della società*. Ne ha loro sostituiti altri» (PM 108): forze di produzione, rapporti di produzione, classe sociale, base, sovrastruttura ecc. "Dialettica" indica la «riorganizzazione del sapere» che riconfigura la problematica e non il rovesciamento delle contraddizioni logiche, così come "materialismo" designa le procedure con cui si producono gli oggetti di cui le scienze si occupano (cfr. Lecourt in Canguilhem-Lecourt 1963-69: 141-2). Lo *spostamento costruttivo* tipico della filosofia di Marx, della sua *dialettica materialistica* (che nulla ha a che fare col Diamat), spiazzata al contempo anche l'idea di filosofia proposta da Bachelard, dato che il nuovo elemento è la *storia* come relazione tra processi produttivi diversi e tra le forze che li generano e compongono. Ma c'è anche un secondo senso del termine dialettica, di cui ho parlato in una nota precedente, che Althusser chiama "surdeterminazione" e che si riferisce alla funzione specifica delle contraddizioni interne a ogni sistema produttivo e al loro rapporto di *modificazione reciproca*, frutto di un incontro/scontro e di una combinazione che unifica, fondendole, diverse istanze. La scienza della storia, dunque, deve tener conto della *natura* del proprio oggetto: che è un tutto in cui agisce una *dialettica surdeterminata*, per cui nella contraddizione portante di una società si assiste al «riflettersi» in essa «delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso» (PM 215). Questo specifico modo di darsi delle contraddizioni è il motore della storia perché «implica *una lotta reale [...] in determinati punti della struttura del tutto complesso*» e ci dice «che il luogo dello scontro può variare secondo il rapporto attuale delle contraddizioni nella struttura a dominante» (cfr. PM 220-2). La dialettica allora è 1) *spostamento* del terreno della problematica; 2) *surdeterminazione*, in quanto è causa/effetto dell'interazione (incontro/scontro) o combinazione tra le diverse istanze che formano una società e, dunque, contingenza (il materialismo dialettico contiene in sé il materialismo aleatorio); 3) produzione di «condensazione» o «fusione» di queste istanze o forze «in un'unità reale» (cfr. PM 217 e EP 37).

<sup>12</sup> Preferirei poter tradurre *coupure* "taglio" anziché "rottura", per non dover poi ricorrere al francese (come invece sarò costretto a fare) quanto si incontra il termine *rupture*, ma ormai è invalso l'uso di questa traduzione, alla quale mi atterrò, segnalando fin d'ora che se, da un lato, i due termini non significano la stessa cosa, almeno non sempre, dall'altro è pur vero che Althusser li usa spesso, in questa fase, come sinonimi.

<sup>13</sup> Da un lato, è solo il riferimento alla scienza che consente di uscire dal cosiddetto "paradosso di Mannheim", così sintetizzato da Ricoeur: «il paradosso sta nell'impossibilità di applicare il concetto di ideologia all'ideologia. In altri termini, se tutto quello che dico è inganno, se tutto quello che dico rappresenta degli interessi che non conosco, come possiamo avere una teoria dell'ideologia che non sia a sua volta ideologica?» (cfr. 1975-86: 15; ma si veda, ovviamente, anche Mannheim 1929 e 1952). Dall'altro, va evidenziato che, per Althusser, l'ideologia non ha a che fare solo con la conoscenza, ma anche, se non soprattutto, con l'agire sociale, che non è vero o falso, perché semplicemente è.

<sup>14</sup> Un chiarimento analogo è dato dallo stesso Althusser nel 1967: «l'opposizione scienza/ideologia, che dà il suo senso al concetto di "*coupure* epistemologica" [...] non può essere intesa come un'opposizione di stampo manicheo, dunque dogmatico, [perché] è l'esistenza della scienza stessa che instaura nella storia delle teorie la "*coupure*" a partire dalla quale possibile dichiarare ideologica la sua preistoria. Tuttavia, questa *coupure* e questa retrospiezione sono correlative di un processo reale, quello della costituzione della scienza, che nasce nell'ideologia stessa attraverso un lavoro teorico che culmina in un punto critico che esplose in una *rupture* che instaura il campo nuovo in cui si stabilirà la scienza. Di qui il paradosso: la scienza nasce certo dall'ideologia, nell'ideologia – e tuttavia l'ideologia da cui essa nasce staccandosene non può ricevere il suo nome di ideologia che dalla scienza nata da essa e da essa separatasi». La *coupure* è «un processo di lunga durata» e non un atto istantaneo, anche se quando accade la si può considerare un «evento (*événement*) della storia della teoria e [...] come ogni evento [può] essere datata con precisione nel suo inizio» (cfr. E/2 505-8; cfr. anche Macherey in AA.VV. 2005: 145 n. 6). Oppure, con le parole di Milner: «la *coupure* althusseriana [...] non ha altro contenuto che una differenza tra scienza e non-scienza tale che si potrebbe sostenere che la scienza [...] non ha altra sostanza che entrare in opposizione pertinente alla non-scienza (ideologia)» (2008<sup>2</sup>: 336).

<sup>15</sup> Sempre nel 1967 Althusser precisa: se l'evento ha un inizio «in un altro senso non ha termine, perché la scienza [...] non è, una volta nata, sicura e stabile nel suo dominio come in un mondo chiuso e puro [...]. Essa non cessa, vivendo, di lavorare su una materia prima sempre affetta [...] da ideologia e non dura (*ne s'étende*) che vincendo su "domini" o su "oggetti" designati da nozioni che la sua conquista permetterà, retrospettivamente, di qualificare come ideologici» (E/2 508).

<sup>16</sup> La "pratica teorica" in quanto processo di produzione di conoscenza scientifica attraverso la teoria (cfr.



PM 168) è «la concezione opposta a ogni dottrina del soggetto conoscente» (Gillot 2009: 75). Come Cavallés (cfr. 1946: 77), Althusser separa radicalmente "filosofia del concetto" e "filosofia della coscienza", diversamente dall'empirismo-idealistico.

<sup>17</sup> Il principio è ribadito anche da Vološinov (cfr. 1929: xvi). In uno scritto del 1977 (l'introduzione al libro di Duménil, *Le concept de loi économique dans "Le Capital"*), Althusser scrive: «l'audacia di Marx [consiste] nel mostrare, contro ogni empirismo, che nel vero *Denkprozess* il concetto non si trova all'inizio, ma alla fine; che dunque non si "comincia" dal concreto per arrivare alla verità come astrazione, ma dall'astrazione per produrre un po' alla volta il concreto, "la totalità concreta come totalità-di-pensiero" e che questa totalità è "un prodotto della testa che pensa"» (SM 256). Il concreto finale (concetto) non è quello iniziale (empirico) – questa è la mistificazione idealistica che crede che il pensiero riproduca il reale empirico (è la stessa critica fatta da Gueroult: cfr. 1933-41) – perché il concreto finale è il concreto-di-pensiero nient'affatto empirico. Il problema del rapporto tra concetto e empiria non si risolve dicendo che il primo riproduce la seconda e nemmeno che la ri-presenta (rappresenta), ma semmai che la traduce nelle forme proprie del pensiero e nel linguaggio prescelto (matematica, logica o altro sistema simbolico). Glucksmann (cfr. 1967: 73-4) ha sostenuto invece che Althusser deve postulare una «corrispondenza di conoscenza» tra reale e empiria, mentre non c'è alcun bisogno di un trascendentale quale medio tra reale e pensiero: 1) perché il reale del pensiero è il concetto e non l'empirico; 2) perché i due piani non diventano mai uno nella conoscenza, ma si scontrano attraverso l'applicazione della teoria alla realtà (per leggerla, conoscerla ecc.): l'urto produce degli "effetti" di conoscenza se la realtà è "presa" dai concetti (ossia se si rivela manipolabile da essi), di non conoscenza se questo non accade. Il problema dell'unità teoria-prassi non è quello del rapporto pensiero-reale (cfr. Callinicos 1976: 60), perché questo significa continuare a pensare nei termini empiristici di soggetto-e-oggetto; l'unità (chiamiamola pure così quando si dà e per gli aspetti sempre limitati per cui si dà) è la combinazione, articolazione o incontro/scontro tra il reale del pensiero (concetto) e l'empirico: le teorie che non riconoscono l'incommensurabilità tra i due piani sono ideologie (cfr. Poster 1974: 394). È vero, come ha sostenuto Hekman (cfr. 1983: 111-4) che lo scopo di Althusser è mostrare come si produce il pensiero a partire da materiali "rozzi" (G-I) e non di mostrare come il pensiero si appropri dell'empirico (anche se ne parla). Hekman, inoltre, ritiene che conservando la distinzione tra pensiero e empirico Althusser «perpetui l'illusione positivista che ci sia un mondo reale»: questa critica è assolutamente corretta (cfr. ancora il succitato Gueroult), anche se si sottolinea che, per Althusser, non c'è un solo reale, ma più di uno. Pur non trattandosi di un ritorno al problema della "cosa in sé", come invece sostiene Gordy (cfr. 1983: 16-8), ma una ripresa del tema marxiano delle apparenze fenomeniche (cfr. Torzini 1969: 366), è indubbio che Althusser sia reticente nel mettere a tema la questione dell'appropriazione dell'empirico da parte del concetto (lasciandola a una sorta di evidenza o efficacia empirica) o di ciò che egli stesso chiama "effetto-conoscenza".

<sup>18</sup> Si tenga presente che, sulla scorta dei saggi di Koyré, l'esperienza ha poco a che fare con l'empirico, cioè col sensibile, perché non è quella fatta coi sensi, ma «*experimentum*, [in opposizione] all'esperienza comune, all'esperienza che è solo osservazione [di] ciò che si presenta normalmente e naturalmente agli occhi», tanto che «l'esperienza spontanea del senso comune [...] gioca [...] un ruolo negativo: quello di ostacolo» (Koyré 1930-63: 59, 168, ma si vedano anche pp. 169, 290; cfr. inoltre Canguilhem 1969-76: 33).

<sup>19</sup> In uno scritto del 1955 (cfr. SM 18-31), Althusser mostra di condividere con Ricoeur, contro Aron, l'idea che la storia può essere una scienza e che per esserlo «deve superare il livello della coscienza immediata che è l'ideologia, cioè mostrarsi capace di costruire una teoria delle ideologie per sfuggire alla loro influenza». Mentre però Ricoeur pensa che la «verifica» di cui una scienza necessita dipenda dai criteri con cui è costruita, che sono interni alla scienza stessa e coincidono con «la scelta dello storico, [concepita], con Husserl, [...] come scelta trascendentale», Althusser ritiene che, affinché si dia scienza, è sì necessaria una «teoria generale dell'oggetto», come sostiene anche Ricoeur, ma che di essa si debba dare un «criterio sicuro» di definizione che non può essere "la scelta dello storico". Emerge a questo punto il riferimento indispensabile al marxismo, perché Althusser enuncia la «tesi scandalosa [secondo cui] la storia non può essere una scienza se non è sperimentale» e che «il marxismo, teoria generale dello sviluppo delle società, contiene in sé l'esigenza e il momento della sottomissione alla pratica della storia reale [e] di questa "critica della storia da parte di se stessa" che il marxismo è, al contempo, il prodotto e la teoria». La "verifica", anche se Althusser qui non lo dice, non è l'esperimento in laboratorio praticato dalle scienze naturali, ma la misurazione di un effetto: la scienza della storia produce il proprio oggetto quando il contesto (situazione) in cui essa agisce viene modificato da ciò che essa produce, cioè dal passaggio, come nella psicanalisi, di un invisibile al visibile, di un non-detto alla parola; quando insomma la manifestazione o l'esposizione cambia lo stato delle cose presenti, sia storico-politiche sia scientifiche.

<sup>20</sup> La "parte dei senza parte" di Rancière (cfr. 1995), mi sembra altra cosa: non a caso   spinta da un anelito a essere parte, a vedersi riconosciuta come parte, a entrare nel novero politico (e non solo) delle parti che giocano in societ : una prospettiva ancora hegeliana, tutto sommato, imperniata sulla lotta per il riconoscimento e speranza nelle virt  inclusive della democrazia occidentale: la dimostrazione che il conflitto non   di per s  n  eversivo n  rivoluzionario.

<sup>21</sup> La concezione della filosofia come metalinguaggio   quella che Althusser (cfr. SPh 139-78) ritiene essere la filosofia ideologica della tradizione che va da Platone fino a Sartre (e ben oltre).   questa filosofia che Lacan criticher  aspramente nel *Seminario XVII* (cfr. 1969-70), ritenendola l'unica forma di filosofia possibile. Come vedremo meglio pi  oltre, il dissenso tra i due  , su questo punto, insanabile.

<sup>22</sup> Il punto non   la distinzione tra empirismo e «empirical mode» (cfr. Thompson 1978) o la specificazione di quanto complesso sia il lavoro dello storico, ma cogliere l'aspetto innovativo della lettura di Althusser, per quanto costruita sulla "confisca" alla psicanalisi di «certi concetti [...], in un modo molto arbitrario» (ivi: 260 n. 10). La contesa in realt , come spesso accade (identica in questo caso   la posizione di Rancière: cfr. 1974, definita «"maoismo" umanistico-movimentistico»: cfr. Porcaro in AA.VV. 1986: 65 n. 2),   politica (o metodologico-politica), perch  il presupposto su cui poggia la dura invettiva di Thompson (tanto quanto l'astio di Rancière: cfr. AA.VV. 1993b: 64-5)   il fatto che Althusser rifiuta, ai loro occhi, l'idea che «l'esperienza sorge spontaneamente all'interno dell'essere sociale, ma non senza pensiero; essa nasce perch  uomini e donne (e non solo i filosofi) sono razionali e pensano a cosa sta accadendo loro e al loro mondo» (Thompson 1978: 10). Come sottolineato da Green (cfr. 1984: 188-9), Thompson bolla l'elitismo di Althusser come autoritarismo (stalinismo) proponendo un'«epistemologia ugualitaria». A parte che non credo affatto a questa versione del ruolo della filosofia althusseriana (come spero di riuscire a mostrare nel corso di questo lavoro), mi pare che, come detto pi  sopra (cfr. n. 20), tra "esperienza" e epistemologia (o ancor meglio scienza) vi sia una certa differenza. Ma non solo:   proprio la proposta althusseriana di una "scienza della storia" *come movimento che porta a manifestazione l'invisibile* (che nulla ha a che fare con l'accademicamente rigoroso lavoro dello storico) a essere del tutto antielitaria. Il problema, dunque, non   il materialismo storico (la scienza della storia), ma il materialismo dialettico (la filosofia implicita in questa scienza della storia). L'attacco di Thompson, come di tutti coloro che rivendicano i giusti meriti dell'empirismo (in senso non volgare),   chiaramente un attacco alla filosofia, in quanto pratica che si intrufola nelle discipline per spulciarne la concettualit  alla ricerca dei presupposti non detti. Sul rapporto Thompson-Althusser si vedano almeno: Anderson 1980; Resch 1992; Ben tez Martín in AA.VV. 2005b.

<sup>23</sup>   gi  presente in un saggio del 1946 (cfr. E/1 35-57), compare nella tesi su Hegel del 1947 (cfr. E/1 222) come segno che contraddistingue il materialismo del giovane Marx e con lo stesso senso   usato nel corso all'Ens del 1955-56 (cfr. PH 155-9) e poi negli scritti del 1960 e del 1962 contenuti in PM (cfr. 39-40 e 155-9) Viene poi ripresa, sinteticamente, anche nella *Soutenance d'Amiens* del 1975 (cfr. SM 223-32).

<sup>24</sup> "Rupture" sembra indicare l'aspetto politico della *coupure* (cfr. Cappelletti 1980: 54-5) evidenziando il suo legame con la lotta di classe (cfr. Sainz Pezonaga in AA.VV. 2009a: 173-91).

<sup>25</sup> Althusser parla ancora di "antiumanismo teorico" in SM 223-32, dove, ribadisce quanto detto precedentemente, ma aggiunge che essendo l'umanesimo di Feuerbach il punto finale di una lunga tradizione filosofica borghese, la rottura marxiana   rottura filosofica con tutta quella tradizione. L'antiumanismo *teorico* non significa affatto immoralit , assenza di responsabilit  o mancanza di etica (come asserisce Davis 1990), ma solo che la conoscenza non pu  partire n  essere condizionata da fattori umanistici, cio  antropologici. Per una ricostruzione del dibattito francese in proposito si pu  vedere Latorre 1976: 165-86.

<sup>26</sup> Sullo spontaneismo (metonimia per il '68) si dividono per sempre le strade di Althusser e di Rancière (e non solo): il rifiuto da parte del primo («ogni linguaggio "spontaneo"   ideologico e veicola un'ideologia»: E/2 585-6) e l'apologia da parte del secondo sono il presupposto politico dichiarato su cui viene costruito *La leçon d'Althusser*, il cui giudizio   stato sostanzialmente confermato anche di recente (cfr. AA.VV. 1993b: 47-66). Rancière ha ragione, a mio modo di vedere, quando definisce la filosofia di Althusser una «filosofia dell'ordine» (1974: 9), che, unitamente a Del Barco (1977), Thompson (1980) e altri, giudica negativamente (cosa che io non faccio), perch  vorrebbe ordinare, che   altra cosa da irreggimentare stabilmente, lo spontaneismo: si ripropone cos  la vecchia diatriba tra Mach, i populisti russi e Lenin (cfr. Lenin 1908-09).   un discorso troppo lungo per essere svolto degnamente in questa sede per quanto di grande attualit  politica, dato che lo spontaneismo (col suo gemello "desiderio")   stato ormai del tutto sussunto dal mercato nonostante i movimenti contro il capitalismo si ostinino a ritenerlo un'arma contro di esso, e l'ordine (in senso chiaramente non statico)   stato criminalizzato oltre misura facendolo coincidere col totalitarismo.

Spontaneismo e totalitarismo sono le due facce della stessa medaglia a causa della rimozione del problema dell'ordine o dell'organizzazione: l'ideologia odierna. L'odio per l'ordine e l'organizzazione, e l'idolatria della spontaneità ridisegnano le forze in campo: Althusser starebbe dalla parte degli stalinisti, mentre la felice anarchia dei desideri sta dalla parte del mercato credendo di stare dalla parte della rivoluzione. Come confusione non c'è male. Forse, bisognerebbe meditare sul fatto che «senza organizzazioni la lotta di classe resta spontanea, locale, intermittente, alle mercé dei padroni e della polizia» (EMD 6 – ALT2. A10-04.16).

<sup>27</sup> Ne *La querelle de l'humanisme* Althusser approfondisce, scandendo in modo molto più dettagliato di quanto non avesse fatto in *Pour Marx*, la periodizzazione delle fasi del percorso marxiano dagli scritti della giovinezza al *Capitale* (cfr. E/2 477-509), periodizzazione ripresa e ribadita nel 1970 (cfr. EA 119-24), ma parzialmente rettificata nel 1973 (cfr. RJI 51-7).

<sup>28</sup> È qui che la critica all'*Ideologia tedesca* in quanto «storicismo del Soggetto» si fa più acuta, nonostante le vengano riconosciuto il merito di aver formulato per la prima volta una «teoria dell'ideologia» (cfr. E/2 492-500).

<sup>29</sup> È interessante vedere a quest'altezza come Althusser ricostruisca il percorso marxiano dall'Uomo (Feuerbach) alla "struttura sociale" passando per Hegel, la storia come processo senza soggetto e il lavoro (cfr. E/2 477-509). Questo schema non è nient'altro che la messa in discussione dell'individuo come origine della società (pensiero liberal-borghese) a favore dell'ipotesi che esso ne sia piuttosto un prodotto.

<sup>30</sup> Importanti mi sembrano a questo punto le precisazioni di Macherey: «forse Althusser avrebbe dovuto sviluppare di più le allusioni a Spinoza: il punto d'arresto della filosofia cartesiana è che, da una parte, essa considera la scienza come conclusa di diritto (*achevée en droit*) (progetto di una "scienza universale"), dall'altra, essa presenta la scienza come un sostituto (non equivalente, ma maggiorato) della realtà. Spinoza ha fissato, in modo critico, questa doppia limitazione. Non si può pensare il metodo indipendentemente dall'ordine di acquisizione delle conoscenze (la storia delle scienze): quest'ordine non è, dunque, né predeterminato né racchiuso in una forma data una volta per tutte. Se la conoscenza libera dall'illusione, essa non la rimpiazza, proprio perché essa si trova in tutt'altro luogo: il sole a 200 passi non è l'apparenza di un sapere che dovrebbe essere "realizzato" da un'impresa di demistificazione; questo sapere illusorio, che si presenta come un dato, è in se stesso inoltrepassabile, anche se contiene come in germe la conoscenza adeguata che verrà a distruggerlo. Spinoza è il primo ad aver formulato teoricamente il rapporto tra la teoria e l'ideologia: l'essenziale è che si tratta di un rapporto vero; se la teoria è sempre teoria dell'ideologia e se la conoscenza del terzo genere ha sempre bisogno di quella del primo è precisamente perché l'idea è, per mezzo del rapporto al suo oggetto, come un altro oggetto, reale tanto quanto quello è intelligibile. [...] Così è risolto o piuttosto soppresso il problema idealistico del criterio della verità. *Il reale pensato non è il reale considerato da un altro punto di vista, ma il reale trasformato*: è qui che si situa il lavoro della scienza. La scienza non è indipendente dal reale, un'altra forma del reale, ma un'altra forma di realtà: il problema cioè dello statuto della scienza si pone all'interno del materialismo dialettico: sapere cos'è la scienza, cos'è il reale e il reale pensato. [...] Bisogna ricordare che *Il Capitale* è anche una critica dell'economia politica ossia il rifiuto di ricevere la realtà così come si dà all'interno di una dottrina empirica e la decisione di rimpiazzarla con un'altra realtà che è quella dei concetti dell'economia scientifica? Così la scienza è una conoscenza per concetti. [...] Ora questa storia è quella della rottura tra scienza e ideologia: non dibattito, ma rottura; una scienza è accompagnata alla partenza dalla sua ideologia, contro la quale si costituisce, senza la quale non esisterebbe. [...] È per questo che non si può dire che la scienza rimpiazzhi l'ideologia né che le sia preferibile o superiore: la scienza non è "migliore" dell'ideologia, poiché questi due termini non possono essere paragonati» (cfr. 1965-97: 16-8; cors. mio). Sul rapporto Althusser-Spinoza si vedano le interessanti osservazioni di Moreau in AA.VV. 1997a: 75-86.

<sup>31</sup> Una pista che porterebbe lontano, ma non poi così tanto, come vedremo più avanti, rispetto al nostro tema, se prestassimo attenzione alle suggestioni forniteci da questa affermazione: «nella sua vera essenza, questo è il cristianesimo: che tutto ci è permesso» (Sciascia 1974: 78) che ribalta, in senso antireazionario, la speculare proposizione di Dostoevskij, secondo la quale «Senza Dio e senza vita futura [...] tutto è permesso, [...] tutto è lecito» (cfr. 1879, vol. II: 619, 623, 680-1).

<sup>32</sup> Althusser usa *vue* (vista) e *vision* (visione): *vue* equivale a *le voir* (il vedere), mentre *vision* ne è l'esito; *bévue* (svista) non indica una distrazione, ma la forma del vedere per cui non vediamo ciò che, in qualche modo, è troppo visibile (cfr. Lacan S/1: 7-58). La *vue*, dunque, non può mai essere *vision*, ma semmai la produce.

<sup>33</sup> Soldani (cfr. 2002: 193 n. 80 e 309 n. 528) non comprende che l'antecedenza del "reale" non ha nulla di ontologico; il reale che precede la conoscenza è sempre una G-I o un'ex G-III diventata G-I: siamo sempre nel linguaggio e non c'è *esterno* rispetto al linguaggio almeno nella conoscenza, anche se non è garantito che il linguaggio

ci sia necessariamente – la *langue* è ipostatizzazione e, dunque, ideologia. La conoscenza è un prodotto del linguaggio e vi si svolge all'interno. L'idea che la scienza marxista debba disfarsi da ogni riferimento a un reale ontologico dato, lo fa cadere, a mio avviso, in una sorta di iper-epistemologismo idealistico a cui sfugge l'effetto di surdeterminazione che Althusser ottiene attraverso Marx e che lo espone alla stessa critica (sbagliata) che Rancière fece ad Althusser, il quale «eliminato in un certo modo il ruolo soggettivo [...] è costretto ad attribuire alla scienza, in quanto tale, un'efficacia rivoluzionaria» (cfr. Botturi 1976: 227-8). In modo particolare, tra i tanti problemi che suscita l'approccio althusseriano non mi pare possa essere annoverato quello che Soldani considera l'errore principale del marxismo, ossia l'aver sempre creduto che la scienza dovesse far riferimento a un sostrato ontologico, perché, come ha sottolineato Bidet, affermare «il primato del reale sul pensiero che lo pensa» non significa scambiarlo «per l'oggetto reale empiricamente dato» (in AA.VV. 1997a: 14). Ciò che Soldani rimprovera a Althusser, cioè "il primato dell'essere sul pensiero" (cfr. 2002: 125) non implica alcuna ontologia in senso tradizionale, ma semmai un ontogenesi, per cui l'essere è l'effetto di una *produzione* e non un dato (cfr. RJL 38). Ma se è così, allora l'aspetto propriamente politico del discorso marxiano ritorna prepotentemente alla ribalta: la produzione, infatti, ingloba dinamiche epistemiche e politiche. Senza essere per forza operaisti e sostenere l'antecedenza della classe operaia su quella capitalistica, bisogna però riconoscere che se l'essere è produzione, allora il nodo da indagare è quello che stringe inestricabilmente scienza e politica, pratiche scientifiche e pratiche politiche. Personalmente, penso che sia proprio sulla soglia che le divide e le mette in comunicazione che la filosofia ha, da sempre, il proprio luogo, pur non essendo riducibile esclusivamente a ideologia. E non perché definisca questa soglia, ma perché propone, attraverso il pensiero, intersezioni possibili che mutano i confini tra politica e scienza ordinandole di volta in volta in forme diverse in base a precise relazioni gerarchiche.

Va infatti ricordato che «per Marx, Engels e i loro discepoli, la dialettica è la forma più avanzata del metodo scientifico», il «materialismo marxista rifiuta di assimilare il pensiero alla materia e accorda alla coscienza un ruolo molto importante nella storia». Questo materialismo non è una «metafisica della natura, che ricostruirebbe il mondo partendo da un elemento materiale considerato come una sostanza assoluta (atomo, corpo, materia), [cioè] un "Sapere Assoluto" in cui la materia terrebbe il ruolo dell'idea hegeliana. [...] Il materialismo marxista, dunque, non ha lo stesso oggetto delle scienze. Esso non risponde alla scoperta della struttura della realtà, [ma] risponde, dice Lenin, alla "questione gnoseologica" fondamentale: primato della materia o dello spirito? Primato dell'esistenza o della coscienza? [...] Qui [...] interviene la nozione di pratica [...], perché è la pratica che costituisce, di fatto, l'origine e il criterio di ogni verità. [...] Questa posizione, che non si confonde col pragmatismo, esclude dunque radicalmente ogni questione sulla "possibilità della conoscenza", cioè ogni filosofia trascendentale. Dicendo che il fatto della pratica contiene (*enveloppe*) ogni questione sul diritto della conoscenza, essa rifiuta ogni riflessione filosofica che voglia arrivare alla verità, compresa la verità di questo fatto, cercando un fondamento di diritto al di là di questo fatto. A questo livello, la sola riflessione rigorosa, conforme alla verità che vuole raggiungere, non può che esprimere la realtà di questa pratica che dà vita alla verità. Le tesi del materialismo non fanno dunque che esprimere e sviluppare coscientemente le implicazioni della "pratica spontanea" delle scienze, caso particolare della pratica umana. Questa pratica implica il confronto di due termini, uniti in unità profonda, l'idea (o la coscienza) dello scienziato (o degli uomini) – e la realtà esterna. Questo confronto comporta sia il riconoscimento del primato della realtà esterna sull'idea o sulla coscienza, che, nella pratica, si regolano su di essa, e il riconoscimento dell'oggettività delle leggi stabilite da questa pratica, attraverso la scienza». Perché allora ciò non conduce a una «riflessione trascendentale di tipo kantiano» o addirittura husserliano: spiegare la "praxis" scientifica come struttura intenzionale di costruzione dell'oggettività? Tran-Duc-Thao non ha forse provato a mettere in relazione Lenin e Husserl? «L'analisi di Lenin non è un'analisi d'essenza" che rinvii alle sue condizioni di possibilità ideali e nemmeno, di fondamento in fondamento, a uno sguardo (*visée*) originario. La pratica che è l'origine e il criterio di ogni verità per il marxismo e che "contiene" (*enveloppe*) la questione gnoseologica, non è un fondamento di diritto, nel senso idealistico del termine, della tesi materialistica. Il fatto della pratica non rinvia a un diritto originario, ma alla propria genesi reale. È qui che il materialismo si oppone radicalmente a ogni filosofia trascendentale. [La pratica] non è l'immediatezza di un atto o di una struttura, ma la propria genesi reale [e la] pratica scientifica, che ne è l'elaborazione più astratta, può essere definita solo attraverso il suo sviluppo reale, cioè attraverso la sua storia. È questa storia che definisce "i limiti che la pratica ci assegna" riguardo la "verità oggettiva che ci possiamo aspettare" (Lenin)». Anche Mao, inoltre, «mostra che la conoscenza suscettibile in una data epoca è sottomessa alle forme determinate della pratica esistente [...]. Ma *all'interno di questi limiti storici le verità acquisite nella pratica sono assolute (non c'è verità al di fuori di esse)*». Questo materialismo sfugge così al «dogmatismo metafisico, [senza] cadere in un nuovo dogmatismo scientifico, [dato che] la

storia della conoscenza non costituisce, tanto quanto le altre scienze, un nuovo "Sapere Assoluto", non contiene "l'essenza assoluta" della pratica attuale, ma ne è la scienza che, come tale, è contenuta (*enveloppée*) in una pratica attuale e nel suo sviluppo». In questo quadro, la «teoria materialistica della conoscenza [...] non è la "scienza delle scienze", né "una scienza al di sopra delle altre" (Zdanov). Essa non è un corpus di principi da cui si possono, per deduzione, ricavare delle determinazioni scientifiche, capaci di sostituirsi alle verità che le scienze scoprono». Questa teoria «rifiuta di sostituirsi alle scienze» e afferma invece che «"il materialismo è verificato dalle scienze"» ossia che: a) «il materialismo è verificato attraverso le scienze» e b) «nelle scienze». Nel primo caso ciò avviene «praticamente», perché «esse non progrediscono che sottomettendosi sempre, alla fin fine, all'istanza della realtà»; nel secondo: i) «mostrando che le forme inferiori dell'esistenza (es. i corpuscoli fisici) fanno a meno delle determinazioni delle forme superiori (es. la libertà)»; ii) «mostrando al contrario che le forme superiori dell'esistenza (esistenza biologica, coscienza) nascono dallo sviluppo della loro struttura (*infrastructure*) (condizioni fisico-chimiche, biologiche e sociali). In questo modo il primato della realtà si trova verificato a due livelli, attraverso le scienze e nelle scienze. È il doppio avvolgimento (*double enveloppement*) (del progresso delle scienze nei principi del materialismo e di questi principi stessi nella realtà scoperta dalle scienze) che permette di comprendere il carattere filosofico e scientifico del materialismo», come detto dalla formula staliniana che «il materialismo è una "teoria filosofico scientifica"». Ne segue che «il materialismo implica: 1) Il rifiuto di ogni "capriccio idealistico" [ossia] la critica della filosofia come pura "teoria", pura "interpretazione", "che renda conto" della realtà per non renderle conto, dispensata dal sottomettersi al criterio della pratica e della verificaione – la critica della filosofia come uomo che regna sulle parole che stanno al posto del mondo, demiurgo fittizio di un mondo falso»; «2) La critica di ogni dogmatismo scientifico che trascina come la sua ombra lo sfruttamento idealistico della scienza e delle sue "crisi". Il primato della realtà implica che una teoria scientifica non esaurisca la realtà, ma resti sempre "approssimata". Il materialismo ricorda alla scienza e alla pratica umana i loro limiti (non trascendentali ma storici) e impedisce ogni sfruttamento "filosofico" di nozioni, problemi e crisi scientifiche o sociali. [...] Il materialismo impedisce la fuga interessata nella filosofia (o nella religione) e comprende la crisi delle scienze e della storia non come una "divina vittoria" dello Spirito, ma come un momento nello sviluppo reale delle scienze e della storia. 3) Il rifiuto di ogni formalismo astratto. Il materialismo richiama ogni scienza alla sua origine reale: il mondo che gli uomini trasformano. Nessuna scienza può, né nella sua storia né nel suo oggetto, riprendere in se stessa la propria origine, costituirsi in mondo chiuso, definito esaurientemente da regole interne. Il materialismo rinvia ogni scienza e ogni attività alla realtà da cui dipendono, anche se questa dipendenza è mascherata attraverso mediazioni numerose e astratte: le matematiche tanto quanto la logica, l'estetica tanto quanto la morale e la politica. Salvaguardare lo sviluppo infinito delle scienze e con esso tutta la "vivente pratica umana" (Lenin), preservarle da ogni dogmatismo e da ogni idealismo richiamandole alla loro realtà fondamentale, tale è l'obiettivo del materialismo» (cfr. NMD 11-7; cors. mio).

<sup>34</sup> Althusser non tornerà più sul tema, anche se nel 1969 scrive: «Marx ha sempre definito i rapporti di produzione che costituiscono il modo di produzione socialista non tramite la proprietà collettiva (socialista) dei mezzi di produzione, ma tramite la loro appropriazione collettiva o comune da parte degli uomini liberamente associati», precisando che sicuramente ciò vuol dire rifiutare «una definizione per mezzo del Diritto di ciò che non può essere definito dal Diritto, anche socialista» (cfr. R 91-5).

<sup>35</sup> Questo si verifica ogniquale volta si tende in qualche modo a riempire le lacune delle conoscenze scientifiche con qualcosa che scienza non è ossia con norme, credenze, opinioni ecc., che derivano dal altri campi: tradizione, morale, religione, estetica ecc. L'ideologia funge letteralmente da tappabuchi, tendendo a produrre il pieno, là dove esso non c'è in nome di un'idea di Verità che, immotivatamente, è connessa con l'idea di completezza. L'ideologia come riempimento metafisico del vuoto lasciato dalle scienze è tesi anche di Brunner, che ne dà colpa alle scienze moderne in quanto la loro incompiutezza esige la simulazione di una conoscenza del Tutto, di contro al «tipo di scienza e di filosofia elaborato dai Greci e radicato nell'idea di cosmo»: mentre, infatti, le ideologie pretendono di essere definitive e, dunque, "pietrificano" i loro risultati, la «ricerca scientifica, [...], a causa della sua incompiutezza, va continuamente avanti; in tal modo si apre fra ideologia e scienza un abisso che diventa sempre più profondo e che alla fine conduce, in modo progressivo, alla rinuncia di momenti ideologici anche da parte di appartenenti a gruppi legati all'ideologia» (cfr. 1939-58: 232-8). In Althusser, invece, non c'è alcuna nostalgia per i bei tempi andati (cfr. E/1 67-81).

<sup>36</sup> Si legga Machery: «la determinazione politica, la politicizzazione del discorso filosofico, è direttamente associata al fatto che questo discorso è un discorso vuoto e in più sensi. [...] La filosofia non dice il pieno del mondo, ma il suo vuoto, cioè il fatto che il suo ordine, così come le scienze lo comprendono nel corso della loro progressione

indefinita, è intotalizzabile, dunque impossibile da sottomettere a una giurisdizione o a fini che gli siano totalmente estranei. Questo vuoto è un'assenza di significazione, più precisamente un'assenza di significazione immanente. C'è qui chiaramente qualcosa che prepara l'idea di un "materialismo dell'aleatorio" [...], concezione [...] assai difficilmente conciliabile con la riflessione spinoziana [...]. Ma, d'altra parte, questo vuoto che la filosofia rivela è anche quello che, in Spinoza, autonomizza radicalmente i differenti generi d'essere o attributi, in quanto espressioni equivalenti della medesima sostanza, di cui essi esauriscono, ciascuno dall'angolazione che gli è propria, il contenuto in totalità. È lo spazio vuoto in cui fluttuano liberamente i "continenti" identificati successivamente dal processo di produzione delle conoscenze scientifiche, continenti la cui unità può essere pensata solo a partire da questo principio assente [*nu*] rappresentato dalle categorie di materia o di sostanza che li legano separandoli». Questo significa che «l'unità del reale, in tutte le sue forme, non è prodotta altro che dalle sue divisioni e dalle sue rotture, ciò che il discorso vuoto della filosofia non cessa di ripetere e di ruminare nel linguaggio che le è proprio. Infine, questo vuoto, all'interno del quale hanno luogo gli spostamenti che trasformano il mondo, dopo che si è rinunciato a interpretarlo soltanto, è il luogo in cui la nuova pratica della filosofia trova il suo vero posto. [...] Non c'è per la filosofia ordine nel senso di uno spazio pieno, poiché essa dispiega ogni suo intervento nello spazio vuoto che è anche un'assenza d'ordine, cioè di garanzie e di fini», dove «il "vuoto" (l'è ciò) che impedisce ai continenti della conoscenza di avvicinarsi come farebbero "regioni" separate da frontiere comuni e la cui somma costituisce l'unità piena o l'ordine del mondo) e [dove], infine, il "nulla" (*rien*) [è] il tracciato nullo effettuato dalle categorie filosofiche, che non hanno nulla da dire "sul" mondo, se non il nulla di questo nulla, che tuttavia non è niente [*nu*] in ragione degli effetti pratici o politici che produce» (1965-97: 275-6, 272).

<sup>37</sup> Sato (cfr. 2007: 173-6) ha sostenuto che c'è differenza tra "causalità strutturale" e "causalità metonimica": la prima significa «presenza o immanenza della struttura nei suoi effetti», la seconda «assenza della struttura nei suoi effetti (o efficacia di una causa assente)». Questo è possibile basandosi sulla prima versione di *Lire le Capital* e su un passo poi espunto dalle edizioni successive (cfr. LC 646 var. 62). Ma il punto non è di natura filologica. Già in questo passo Althusser sottolineava che «bisogna insistere sull'aspetto [...] della presenza, dell'immanenza della causa nei suoi effetti ossia dell'esistenza della struttura nei suoi effetti». Nelle versioni successive scrive poi che la *Darstellung* (che non ha più il significato che aveva in Hegel) «designa al contempo l'assenza e la presenza, cioè l'esistenza della struttura nei suoi effetti» e che l'«assenza della causa nella "causalità metonimica" [...] implica che la struttura sia immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinoziano del termine, che *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, in breve che la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non sia nulla al di fuori dei suoi effetti» (cfr. LC 404-5). I due aspetti della "causalità" vanno pensati come contemporanei o come unico effetto: se la struttura è formata da pieno/vuoto, presenza/assenza, visibile/invisibile, vista/svista e, soprattutto, conscio/inconscio, la struttura è l'effetto unico della loro relazione. Abbiamo visto più sopra che visibile e invisibile si generano a vicenda e che questo rapporto è l'invisibile che si rende visibile in quanto invisibile o il visibile tale solo perché invisibile (cfr. PM 240 e LC 12-20).

<sup>38</sup> Affermazione che sottolinea come anche l'ideologia sia, al contempo, dipendente e autonoma rispetto agli altri livelli (cfr. TH 3, dove invece l'ideologia non è compresa nella sovrastruttura, ma sembra essere un livello a parte). Così nel 1953: il materialismo storico è «scienza della storia o "scienza dello sviluppo delle società"». Marx voleva «fondare la scienza della storia non sulla "coscienza di sé" degli uomini o sui "fini ideali" della storia [...], ma sulla dialettica materiale delle forze di produzione e dei rapporti di produzione» (PdM 18).

<sup>39</sup> Così Althusser nel 1966: «il materialismo storico ha per oggetto i modi di produzione apparsi (e che appariranno) nella storia, la loro struttura specifica, la loro costituzione, il loro funzionamento – e le forme di transizione che fanno passare da un modo di produzione a un altro»; esso fornisce la «teoria generale» di ogni modo di produzione, anche se Marx, nel *Capitale*, ci ha dato solo quella del «modo di produzione capitalistico» senza darci nessuna «teoria delle forme di transizione», ma solo «indicazioni e schizzi. [...] La teoria della storia, teoria dei differenti modi di produzione, è, di diritto, la scienza della "totalità organica" o struttura, che costituisce ogni formazione sociale dipendente da un modo di produzione determinato. Ora, *ogni struttura sociale comprende [...] l'insieme articolato di differenti "livelli" o "istanze" di questa struttura: la base economica, la sovrastruttura giuridico-politica e la sovrastruttura ideologica*. La teoria della storia è la teoria della natura specifica di questa "totalità organica" o struttura: dunque dell'insieme dei suoi livelli e del tipo di articolazione e di determinazione che li lega gli uni agli altri, che al contempo fonda la loro dipendenza in rapporto al livello economico, "determinante in ultima istanza" e il grado di "autonomia relativa" di ciascun "livello". È perché ciascun "livello" possiede un'"autonomia relativa" che può essere oggettivamente considerato come un "tutto parziale" una struttura "regionale" e essere l'oggetto di un trattamento

scientifico relativamente indipendente». Per questo, se il *Capitale* è l'analisi del livello economico esso non è solo quello, dato che la conoscenza di un livello presuppone un minimo di conoscenza anche degli altri. Per questo, anche se Marx non ci ha dato una «teoria della sovrastruttura» possiamo trovare nel *Capitale* (e in Gramsci) gli «elementi teorici» per elaborarla. Il *Capitale*, inoltre, non è «"l'espressione"» del proprio tempo, perché, se così fosse, si avvicinerebbe più che alle altre scienze, allo «statuto hegeliano della filosofia, che è la "coscienza di sé del presente" o "l'espressione" teorica del presente storico». Se così fosse, il materialismo storico sarebbe una filosofia e, dunque, il materialismo dialettico sarebbe inutile, ma, inoltre, il marxismo sarebbe uno «"storicismo"». Il *Capitale*, invece, «non è "l'espressione" del proprio tempo, ma la conoscenza del proprio tempo e innanzitutto della "regione economica" del modo di produzione capitalistico. Questa conoscenza [...] è possibile solo attraverso la messa in opera di "principi teorici generali" o "condizioni" che sono gli stessi di tutte le "altre scienze esistenti"» (cfr. MHD 91-6; cors. mio).

<sup>40</sup> «Questa distinzione di realtà è correlativa a una corrispondenza di conoscenza: tra la conoscenza e il suo oggetto». Il secondo principio protegge il materialismo «da una doppia caduta nell'idealismo, sia speculativo (che riduce l'essere alla sua conoscenza) sia empiristico (che riduce la conoscenza al suo oggetto reale); inoltre: «esige un complemento teorico, [perché] implica necessariamente la presenza teorica della storia della produzione di questa differenza e del suo effetto (la corrispondenza di conoscenza)» (MHD 108-9).

<sup>41</sup> E così ancora nel 1966: Marx, fondando il materialismo storico «ha, al contempo, fondato un'altra disciplina teorica: il materialismo dialettico o filosofia marxista», anche se purtroppo di questa ci sono pochissime tracce e nessuna comparabile con quanto Marx ci ha lasciato sul materialismo storico (il *Capitale* su tutto). Marx, Engels e Lenin, pur testimoniandoci l'esistenza di questa filosofia non l'hanno mai esposta «in una forma adeguata al proprio oggetto», ma sempre e solo «indirettamente» ossia nella «pratica» della loro scrittura o del loro agire politico. Bisogna allora liberarsi da tre letture che, basandosi sulle opere della giovinezza di Marx, conducono alla «negazione della filosofia» attraverso «la proclamazione della "fine della filosofia"» sostituita dalle «forme dell'etica, dello storicismo e del positivismo»: 1. la filosofia non è il prodotto dell'alienazione, per cui deve essere tolta, riportata al concreto e, dunque, realizzata nella sua funzione di svelamento di se stessa in quanto prodotto alienato e alienante, a cui segue la politica come umanismo (Feuerbach); 2. la filosofia non è l'ideologia di un periodo storico (concezione anche sartriana) che scompare con esso; 3. la filosofia non è quella denunciata come ideologia da Marx e Engels nel 1845 e che dovrebbe essere abbandonata per sostituirvi la ricerca scientifica, anche se la filosofia non scompare, come nel caso 1. a causa la sua realizzazione, ma nello stesso modo in cui scompare un'illusione. Per arrivare poi al materialismo dialettico «bisogna superare un altro ostacolo: quello della forma nella quale altri testi celebri [quelli di Engels e Lenin] ci hanno presentato questa filosofia»: costoro, infatti, hanno scritto sotto l'urgenza degli attacchi avversari scendendo sul loro terreno e usandone, a volte, anche l'ideologia per combatterli; i loro testi restano dunque «marchiati dalle circostanze della loro composizione» (cfr. MHD 91-103).

<sup>42</sup> Per indicare la «forma d'esistenza concreta dell'ideologico», invece di usare la metafora architettonica di Marx (che ci dice la posizione dell'ideologico e la sua «autonomia relativa»), sarebbe «meglio paragonarlo a un "cemento". [...] L'ideologia si infila, infatti, dappertutto dentro le parti di un edificio: nei rapporti degli individui con le loro pratiche» e tra loro stessi. «L'ideologico è ciò che, in una società, distingue e cementa, che si tratti di distinzioni tecniche o di classe. L'ideologico è una realtà oggettiva indispensabile all'esistenza di ogni società. [...] L'ideologico regola i rapporti "vissuti" degli individui alle loro condizioni d'esistenza, alle loro pratiche [...]: l'ideologico non è di natura individuale o soggettiva, [ma] come tutti i "livelli" della società è fatto di rapporti sociali oggettivi». Dunque, «per conoscere l'ideologico, bisogna conoscere questi rapporti sociali e ciò di cui sono fatti. [...] Non sono fatti solo di sistemi di idee-rappresentazioni, ma anche di sistemi di attitudini-comportamenti, dunque di sistemi "teorici" e "pratici". L'ideologico non comprende solo i sistemi di idee (le ideologie in senso stretto), ma anche i sistemi pratici di attitudini-comportamenti (i costumi). Idee e costumi sono in rapporto dialettico. Secondo la situazione di classe e secondo la congiuntura ci può essere identità generale o parziale, scarto o contraddizione» (RC 13).

<sup>43</sup> Marx, Engels e Lenin hanno «proclamato la necessità assoluta di dare alla base socialista, messa in atto dalla rivoluzione politica, una sovrastruttura ideologica corrispondente, cioè socialista» ossia la necessità di una «rivoluzione ideologica [...] nell'ideologia delle masse». La Rivoluzione culturale non dipende dalla congiuntura mondiale (imperialismo) né dal conflitto tra Urss e Cina, ma dalla «congiuntura interna ai paesi socialisti», che rischiano sempre, dopo la rivoluzione, di regredire verso il capitalismo – il problema, dunque, è quello della «*durata*»; si tratta perciò di scegliere tra «due» vie: o la «via rivoluzionaria» o la «via della regressione». La Rivoluzione culturale è la risposta cinese a questo problema: «per rafforzare e sviluppare il socialismo in Cina, per assicurare il suo avvenire e preservarlo durevolmente da tutti i rischi di regressione, bisogna aggiungere, alla rivoluzione politica e a quella eco-

nomica, una terza rivoluzione: la rivoluzione ideologica di massa. [...] Il suo scopo finale consiste nel trasformare l'ideologia di massa, nel rimpiazzare l'ideologia feudale, borghese e piccolo-borghese [...] con una nuova ideologia di massa proletaria e socialista dando così a una base economica e a una sovrastruttura politica socialista una sovrastruttura ideologica corrispondente». Lo svolgimento di questo piano dipende dal Partito, perché «si tratta di trasformare le idee, i modi di pensare e d'agire, i costumi delle masse del paese intero [...]. Una tale trasformazione [...] non può che essere l'opera delle masse stesse, che agiscono dentro e attraverso delle organizzazioni, che sono organizzazioni di massa». La Rivoluzione culturale, infatti, «è una forma di lotta di classe» e queste organizzazioni «circoli, gruppi di studio, comitati popolari» sono organizzazioni «della lotta di classe ideologica». L'importanza delle «organizzazioni di massa della gioventù, principalmente urbana, dunque soprattutto di liceali e studenti» è data dal fatto che «la gioventù non è rivoluzionaria per il solo fatto di nascere in un paese socialista», anzi se si trova in un «vuoto ideologico» è facile che lo riempra con «forme ideologiche "spontanee" [...] che trovano il loro punto di appoggio naturale nel positivismo, nell'empirismo e nel tecnicismo "apolitico" degli scienziati e di altri specialisti». Il Partito allora «fissa [...] la legge teorica e pratica della Rivoluzione culturale, la sua legge suprema: "il pensiero di Mao Tse-Tung", cioè il marxismo-leninismo applicato all'esperienza della rivoluzione e del socialismo cinesi, arricchito da questa esperienza e espresso in una forma direttamente accessibile alle masse» al fine di combatterne «lo "spontaneismo" cieco». La tesi della "regressione" urterà molti marxisti se «marxismo è una filosofia della storia di tipo religioso, che garantisce il socialismo presentandolo come lo scopo al quale da sempre lavora la storia umana. Ma il marxismo non è una filosofia della storia e il socialismo non è la "fine" della storia. Questa tesi sarebbe ugualmente impensabile se il marxismo fosse un evolucionismo. In un'interpretazione evolucionistica del marxismo, c'è un ordine di successione necessario e garantito dei modi di produzione. [...] In questa interpretazione si dà la garanzia che si va sempre avanti e dunque si esclude in principio ogni rischio di "regressione". Regressione, inoltre, non significa «ritornare alle vecchie forme, tornare a un passato immutato», ma andare verso un ibrido, «una forma originale di capitalismo sotto apparenze socialiste». La tesi della regressione sarebbe impensabile anche se «il marxismo fosse un economicismo», teoria secondo la quale «basta che le basi economiche delle classi sociali siano state, per l'essenziale, abolite, perché si possa affermare che le classi sociali sono scomparse e con esse la lotta di classe e con essa la necessità della dittatura del proletariato, dunque il carattere di classe del Partito e dello Stato – per affermare che la vittoria del socialismo è "definitivamente assicurata". Ma il marxismo non è un economicismo». Una classe sociale, infatti, «non è definita solo dalla posizione dei suoi membri all'interno dei rapporti di produzione, dunque dai rapporti di produzione: essa è definita anche e allo stesso tempo dalla loro posizione all'interno dei rapporti politici e ideologici, nei quali restano depositati a lungo i rapporti di classe dopo la trasformazione socialista dei rapporti di produzione. Senza dubbio è l'economico (i rapporti di produzione) che definisce in ultima istanza una classe sociale, ma la lotta di classe costituisce un sistema, si esercita a differenti livelli [...] e la trasformazione di un livello non fa scomparire le forme della lotta di classe degli altri livelli» – la lotta di classe può continuare anche violentemente a livello politico o ideologico anche dopo la trasformazione della base economica – «è allora essenzialmente in funzione delle forme della lotta di classe politica e soprattutto ideologica che si definiscono le classi sociali: secondo il partito che prendono nelle lotte politiche e ideologiche». È proprio, dunque, la possibilità della "regressione" che porta a pensare che, «in una certa congiuntura della storia dei paesi socialisti, l'ideologico possa essere il punto strategico, in cui tutto si decide» ossia che «facendo la rivoluzione nell'ideologico, portando avanti la lotta di classe nell'ideologico si [possa] impedire e rovesciare questo processo e trascinare un paese socialista nell'altra via: quella "rivoluzionaria"». La Rivoluzione culturale «tira le conclusioni di questa contraddizione: bisogna fare la rivoluzione nell'ideologia per dare a un paese socialista dotato di una base socialista una sovrastruttura ideologica socialista» – tesi già esposta da Marx e Lenin: «Rivoluzione culturale vuol dire, infatti, rivoluzione nel dominio dell'ideologico». A fronte di questo quadro, le organizzazioni della Rivoluzione culturale non sono solo il sindacato «organizzazione di massa (senza centralismo democratico)» e il Partito «organizzazione d'avanguardia (con centralismo democratico)», ma anche una «terza organizzazione» che pur dovendo rispondere al Partito ne è indipendente e che, come il sindacato, è «organizzazione di massa (senza centralismo democratico: i responsabili [...] devono essere eletti "come i deputati alla Comune di Parigi"». La necessità di questa terza organizzazione, dentro un paese socialista, deriva «dal cambiamento di posizione del partito e del sindacato nei confronti dello Stato nel regime socialista. Dopo la presa rivoluzionaria del potere, nel periodo della dittatura del proletariato, il Partito deve farsi carico della direzione dello Stato, del potere di Stato e dell'apparato di Stato. Una fusione parziale, ma inevitabile, si opera allora tra Partito e apparato di Stato». Problema: «come regolare i rapporti del Partito e dello Stato per evitare di cadere nei mali della burocrazia e della tecnocrazia con i loro gravi effetti politici?» Lenin aveva risposto con «l'Ispettorato operaio e contadino», ma era un organismo ema-



nazione del Partito e non di massa. Il Partito comunista cinese, invece, risponde con la Rivoluzione culturale: «non organismo di controllo dei rapporti Partito-Stato, ma movimento di massa e di organizzazioni di massa il cui compito "principale" consiste nel denunciare e criticare i dirigenti che si separano dalle masse, che hanno un comportamento burocratico o tecnocratico, che per le loro idee o i loro "costumi", abitudini di vita, di lavoro e di comando, abbandonano la "via rivoluzionaria" e "prendono la via capitalistica"». Questa organizzazione, allora, «deve essere distinta dal Partito per obbligarlo a distinguersi dallo Stato», qui identificato con l'apparato che gestisce il potere sovrano (cfr. RC 5-16, cors. mio).

<sup>44</sup> Per misurare la differenza tra l'impostazione althusseriana e una di stampo fenomenologico si può vedere Rovatti, per il quale, ad es., il soggetto non è il prodotto delle pratiche economiche, politiche, sociali e culturali vigenti in un determinato tempo, ma è il loro presupposto e il loro autore (cfr. 1973 almeno: 10-1, 76-81, 83, 113-20, 183-8). Fondamentalmente, l'ipotesi fenomenologica disconosce la differenza tra "concreto-reale" e "concreto-dipensiero" e opera all'interno di un'idea di contiguità, anziché di articolazione, tra teoria e empiria, ritenendo che la teoria e l'empirico abbiano qualcosa in comune che la teoria sa cogliere e che la mette in comunicazione col reale. Essa, dunque, rifiuta l'idea althusseriana che teoria e realtà si articolino reciprocamente ossia si urtino in quanto piani diversi e incommensurabili e che, proprio dal loro incontro/scontro, possano scaturire sia nuove realtà sia nuove indicazioni per la conoscenza scientifica (in merito si vedano le precisazioni di Balibar 1977-90: 80-1).

<sup>45</sup> Sull'intemporalità dell'inconscio si veda Freud, in particolare OSF 8: 71 e n. 2: l'indifferenza dell'inconscio alla temporalità propria del discorso cosciente ossia il montaggio indifferente al tempo delle immagini che sposta e condensa *produce* l'idea dell'eternità come pienezza, assenza di dubbio e di contraddizione (cfr. Gillo 2009: 110-2). L'eternità, dunque, è l'ideologia dell'inconscio. Ma non solo: la teoria dell'incontro è implicita in Freud come in Marx, perché in entrambi si tratta di livelli, istanze, frammenti, forze ecc. che si incontrano e o si scontrano o si fondono.

<sup>46</sup> Qui Althusser sembra essere molto vicino ai primi teorici dello Stato moderno e, in particolare, a Hobbes e a Rousseau, nei quali la deviazione originaria è rappresentata dallo "stato di natura" (nonostante le differenze con cui lo concepiscono). La guerra di tutti contro tutti o il vagare libero nelle foreste sono metafore dell'originario, al di là del significato che i due filosofi vi attribuiscono. In entrambi i casi ripeto, seppur con modalità diverse, è pur sempre un incontro che genera la struttura (il patto e il Leviatano; la proprietà privata e la Repubblica). Diverso è il caso di Locke, in cui la struttura precede la deviazione: in questo senso è più vicino al "diritto naturale", per quanto contrattualista. Si nota l'assenza di Spinoza (ma su questo si leggano le informazioni contenute in Balibar 2009: 33-4 e poi si vedano: Anderson 1976: 64-6 e Montag in AA.VV. 1993d: 51-7).

<sup>47</sup> Concetto di Diatkine, ammette Althusser, che diventa decisivo per il pensiero di quest'ultimo ben prima degli scritti sul "materialismo aleatorio". Recentemente, Morfino ha fatto notare che in uno scritto inedito del 1966 (*Sur la g n se*), Althusser aveva chiamato la logica che avrebbe dovuto sostituire quella centrata sul concetto di genesi, «"théorie de la rencontre" o "théorie de la conjonction"» (cfr. in AA.VV. 2009d: 193-4).

<sup>48</sup> Di qui la differenza con lo storicismo che, secondo Althusser, postula «l'identit  del concetto e dell'oggetto reale (storico)» (LC 326 n. 19, ma ovviamente vanno viste tutte le pp. 310-44). Senz'altro pi  chiaro   quanto afferma in un inedito del 1966-67, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*, dove scrive che il marxismo «non   [...] uno storicismo, perch  il suo non   un oggetto qualunque che si produce nella storia o il semplice divenire in generale, [e anche] perch  non pensa il proprio oggetto e i suoi concetti a partire da una rappresentazione ideologica della storia» (SIS 88). In un altro inedito del 1978, *Que faire?*, scrive poi che   sbagliato dire «il concreto cambia sempre e [identificare] il cambiamento con la storia, per poi dire: il concreto   storico [ossia che] la storia [ ] semplice cambiamento. Non   vero che la storia sia solo cambiamento: ci sono nella storia delle strutture relativamente stabili, che durano anche lunghi periodi nonostante i cambiamenti che le colpiscono. E si pu  anche andare pi  lontano e considerare che i cambiamenti non sono solo cambiamenti di queste strutture stabili, ma sono da esse prodotti, [e] non come loro espressione gratuita, ma come altrettanti mezzi per produrre e riprodurre la loro stabilit . [...] Paradosso: [...] questa struttura antagonista [perch  produce le classi] non pu  essere stabile [...] che a condizione di produrre il cambiamento dei propri termini antagonisti come mezzo per perpetuare la propria stabilit »: in questo modo «non si   pi  nello storicismo». Il marxismo, infatti, «non [...] definisce la storia come semplice cambiamento e, *a fortiori*, come il cambiamento dei punti di vista su di essa n , ancor meno, come la somma dei punti di vista su di essa. [Esso non] definisce la storia [solo] come cambiamento, ma [anche] come condizione e mezzo, prodotto da una struttura stabile, della riproduzione di questa struttura stabile. Il cambiamento allora appare solo come la forma stessa per la quale la struttura relativamente stabile (quella del modo di produzione) si riproduce» (QF

30-2): ne segue, che lo storicismo è una «bicicletta senza ruote, [...] si pedala e non si va avanti» (QF 34), perché in esso «tutto è storia, tutto cambia, l'unità ideale si può realizzare o no, è un affare storico [...] si è gettati nell'infinito della storia senza alcun punto fisso» (QF 42).

<sup>49</sup> Chiara è l'ascendenza di questa osservazione: cfr. la lettera, già citata più sopra, di Marx a Engels del 27.6.1867 (in 1851-95: 78), ripresa da Althusser in SM 234 var. q, anche se rispetto alla critica marxiano-engelsiana (che probabilmente ha in mente Kant, oltre che Hegel), Althusser non si limita a riscontrare il raddoppiamento dell'empirico su un nuovo piano in cui viene fissato (il trascendentale: in merito rinvio a AA.VV. 2008c), ma precisa che il raddoppiamento è raddoppiamento di una *rappresentazione* dell'empirico, per quanto empirica essa stessa.

<sup>50</sup> Il riferimento non può che essere al *Seminario XI* (cfr. Lacan 1964), il cui contenuto era noto ad Althusser del tutto o in parte. All'Imec, infatti, si trovano degli appunti di Althusser relativi alla *séance* del 27.5.1964 (cfr. ALT2. A39-01.01) e i riassunti di due sedute del gennaio di quell'anno (cfr. ALT2. A39-05.01).

<sup>51</sup> Non è possibile, per motivi di spazio, affrontare in questa sede un confronto serrato tra le posizioni di Lacan e di Althusser. Devo dunque lasciare alle suggestioni il compito di supplire a un discorso più articolato e motivato. In ogni caso, si veda EP 164-6, per leggere la posizione di Althusser.

<sup>52</sup> Qui non è solo Husserl (nominato perché Feuerbach sarebbe uno dei suoi precursori) a esser preso di mira assieme a Merleau-Ponty, come risulterà tra breve dagli attacchi a Lévi-Strauss, ma anche Heidegger. In una lettera a Balibar del 17.4.67, inclusa nel dossier intitolato «*La Coupure*» 1967 (conservato all'Imec: ALT2. A8-03.06) e inerente ai temi del corso in esame, Althusser scrive che «in Feuerbach si trova Husserl e anche il profilo di Heidegger, vagamente abbozzato, ma Husserl c'è chiaramente, e [con lui] tutta l'ermeneutica contemporanea» (f. I).

<sup>53</sup> Non è possibile trattare qui per esteso questo argomento che richiederebbe molto spazio soprattutto in relazione all'esigenza di precisare perché Althusser sia stato e sia considerato uno dei massimi esponenti dello strutturalismo a fronte del fatto che egli si è sempre dichiarato (spiegando anche perché) non strutturalista (la bibliografia su questo fraintendimento è talmente vasta da non essere citabile), pur non avendo nulla a che fare con lo «pseudo-strutturalismo pseudo-marxista» che gli rimproverò Schaff (cfr. 1974) né con la «la lettura pseudo-strutturalista di Marx» rimproveratagli da Aron (cfr. 1967-68): in quest'ultimo caso, inoltre, la tarda ammissione di Althusser che «Aron aveva un po' ragione» (cfr. SPh 37 e 88) suona alquanto ironica, dato che non solo fa riferimento alla lettura letterale dei testi marxiani da parte di Aron, ma anche, alla luce del "materialismo aleatorio", al fatto che la lettura di Marx data nel 1965 era poco marxiana, forse perché immaginario era il "Marx" a cui si pensava di poterla riferire. Il tema dell'ideologia consente comunque di fare alcune considerazioni utili anche sulla questione dello strutturalismo di Althusser e quindi vale la pena prenderlo brevemente in esame. Althusser esprime le proprie convinzioni sullo strutturalismo, non genericamente inteso (cfr. Torzini 1969: 369), ma identificato con la filosofia di Lévi-Strauss, più volte nel corso dei suoi scritti. La prima è databile intorno agli anni 1962-63 quando tiene all'Ens, insieme ai suoi collaboratori, un seminario sulle origini dello strutturalismo (cfr. archivio Imec: ALT2. A40-02.02/03): da qui nasce la nota contenuta in *Philosophie et sciences humaines* del 1963 (cfr. SM 56 n. 20), dove il pensiero di Lévi-Strauss è paragonato a una «teoria del *bricolage*» che, «con pezzi di Jakobson, di von Neumann e di cibernetica, con dei frammenti di miti e di codici [si sogna di fabbricare] una "vera" filosofia – che enunci l'Essere – una "filosofia" che realizzi il cortocircuito miracoloso tra cultura e natura e che apra, a tutti coloro che vogliono fuggire e salvare la civiltà tecnica, il libero cielo delle Origini definitive». La critica viene meglio esplicitata da Balibar in *Lire le Capital*, in cui afferma che se si parla di uno strutturalismo marxiano, bisogna però precisare che la sua «scienza delle combinazioni non è una combinatoria, nella quale cambia solo il posto dei fattori e il loro rapporto, ma non la loro natura», perché «la trasformazione del rapporto tra gli elementi della combinazione ha come conseguenza una trasformazione della natura degli elementi stessi» (cfr. LC 455, 475). Su questo punto, Althusser insistette poi sempre, riconoscendo i meriti di Balibar, tanto che in una lettera a Lacan dell'11.7.1966 (cfr. EP 302-3), rimanda al testo del suo allievo sottolineando che in esso «si può vedere assai chiaramente in che cosa il concetto marxista di struttura si distingue senza equivoci possibili dal concetto lévi-straussiano di struttura (e a maggior ragione da tutte le aberrazioni idealistiche degli "strutturalisti")»: differenza che egli stesso ribadisce nel 1966-67, dicendo che lo strutturalismo è «un'ideologia filosofica che considera che le strutture (come combinazioni varie di elementi semplici primi) sono il prodotto di una combinatoria necessariamente pura» ossia che si possono «dedurre» dagli elementi primi (cfr. SIS 86); e nel 1968 aggiunge: «la "combinazione" che si trova in Marx "non ha nulla a che fare con una combinatoria"» (LC xii). La ricapitolazione più chiara di tutto questo si ha, infine, negli *Éléments d'autocritique* del 1972, dove lo strutturalismo (di Saussure, di Boas, di Lévi-Strauss e della psicanalisi) è dichiarato "ideologico", perché «tende verso l'ideale della produzione del reale sotto l'effetto di una combinatoria d'elementi qualunque», mentre Marx «parla sì della "combina-

zione" degli elementi nella struttura di un modo di produzione. Ma questa combinazione (Verbindung) non è una "combinatoria" formale». Il marxismo allora non è uno strutturalismo, perché: 1) c'è combinazione e non combinatoria ossia la relazione modifica i relati o, meglio, i relati sono modificati dalle relazioni che si producono tramite essi (es. classico: quando il "libero lavoratore" entra in fabbrica diventa salariato, cioè non più libero); 2) non c'è alcun formalismo o meccanicismo; 3) ogni concetto ha dei "limiti di validità" (cfr. EA 61-3). Questi tre punti segnalano anche la distanza che separa lo strutturalismo di Althusser dall'atomismo classico.

<sup>54</sup> Cfr. la risposta a Verret del 1969 (in PA 69-84). Condivido la tesi che «sarebbe sbagliato credere che [Althusser] sia stato ricondotto alla politica a causa del maggio '68: questa svolta è anteriore» (PA 67-8) e, a mio avviso, molto anteriore, perché comincia nei primi anni Cinquanta e si struttura a partire dal 1956.

<sup>55</sup> È per questo che le critiche psicanalitiche all'uso althusseriano di Lacan non colgono mai nel segno (cfr., ad es., Recalcati in AA.VV. 1993a: 217-26), perché non vedono il piano da cui Althusser parla o ciò che vedono è solo il fraintendimento di quanto voleva dire Lacan (cosa non facile da attestare, come si sa). Il punto non è che Althusser volesse allinearsi a Lacan per utilizzarlo nella costruzione della sua teoria dell'ideologia, e che, invece, fraintendendolo, abbia prodotto una teoria non lacaniana dell'ideologia, ma piuttosto mi pare che l'intento di Althusser sia stato quello di vedere quanto di Lacan potesse essere utilizzato, in chiave marxista, per costruire una teoria marxista e comunista dell'ideologia. La scoperta, al fondo, è che nulla di Lacan può essere utilizzato a questo scopo. Althusser, dunque, cancella il reale lacaniano, perché, a suo modo di vedere, non è reale, ma immaginario (proprio nel senso definito da Lacan). Del tutto incomprensibile è invece l'affermazione di Ricoeur secondo la quale Althusser lascia «cadere la nozione di simbolico per mantenere quella di immaginario» (1975-86: 160).

<sup>56</sup> Interessante a questo punto la proposta di Balibar, secondo cui «l'ideologia dominante in una società data è sempre un'universalizzazione specifica dell'immaginario dei dominati» (cfr. 1977-90: 58-9 e 63 n. 17), altrimenti non avrebbe la forza di imporsi, perché solo la posizione dei dominati è davvero universale. Contro ogni teoria dell'egemonia e della legittimità, dunque, l'unico terreno solido sul quale una pratica di sfruttamento può installarsi è quello dell'ideologia di coloro che vuole sfruttare e «che, (Marx lo diceva della religione) implica, a un tempo, accettazione o riconoscenza, e protesta o rivolta contro il "mondo" esistente». L'ideologia dei dominati dunque, è, al contempo, il motivo della loro sottomissione e la possibilità della loro liberazione.

<sup>57</sup> Non concordo qui col bel saggio di Resch (cfr. 1989: 535) quando afferma che secondo Althusser c'è "soggetto" anche nella scienza: proprio nelle pagine che Resch cita come supporto, Althusser scrive: «ogni discorso scientifico è per definizione un discorso senza soggetto, c'è "Soggetto della scienza" solo in una ideologia della scienza» (R 303). Ne segue, per quanto paradossalmente, che è proprio con la scienza (intesa come risultato o come discorso-limite e non come processo) che viene meno ogni effetto di "garanzia", perché questo, per avere senso, presume un soggetto da garantire ossia proprio ciò che nella scienza non c'è più. Come hanno scritto Ichida e Matheron, «ogni scienza [...] ha un oggetto, ma è senza soggetto (essa vale per ogni soggetto possibile)» (in AA.VV. 2005a: 174). È ovvio che qui si debba intendere per scienza il risultato di un processo scientifico e non il processo stesso, che è il tentativo di liberarsi dall'ideologico. In questo senso è vero che «la scienza non può abolire la nozione di soggetto; [che] non ci può essere discorso scientifico puro, [perché] l'ideologia contamina sempre la scienza» (Martel 1984: 121) sia nel senso, già specificato, che la conoscenza scientifica non distrugge da sé la conoscenza ideologica del medesimo fenomeno (come nel caso dell'eliocentrismo nei confronti del geocentrismo) sia nel senso che la scienza, anche quando è tale (senza soggetto), è sempre legata a un soggetto (scienziato) e alla sua ideologia (si veda il caso di Monod analizzato da Althusser in PhS 117-53).

<sup>58</sup> Butler lega indissolubilmente "senso di colpa" (condannabilità) e "soggetto" con lo sfondo teologico-politico del ragionamento althusseriano, al fine di mostrare che la soggettivazione è un modo per reclamare innocenza accettando la sottomissione alla legge e alla sua riproduzione. Butler coglie, a mio avviso, assai bene, la spinta inconscia ad accettare l'ideologia: sottomettendosi alla legge che gli viene imposta (per tradizione, ragione o altro), cioè soggettivandosi, il soggetto si dichiara obbediente e, dunque, deresponsabilizzato dagli eventuali malfunzionamenti della legge stessa. Il conformismo è sempre un modo per chiamarsi fuori dal "sistema" pur restandovi, ben integrati, all'interno, e inoltre è anche sempre un modo per imputare le colpe ad Altro (la Legge), dichiarandosi innocenti. Da un lato, questo comportamento produce l'effetto di normalizzazione voluto dall'ideologia dominante, anche se, al contempo, la rende sempre l'unica responsabile delle disfunzioni del "sistema sociale". La mia impressione è che Althusser abbia cercato di rompere questo circolo vizioso, provando a pensare un nuovo tipo di responsabilità, che non fosse più *risposta* a una chiamata, ma "virtù" (in termini machiavelliani) ossia assunzione dei rischi impliciti in ogni "deviazione" o in ogni agire privo di Fondamento. Che la sua personale vicenda possa essere interpretata alla

luce di quanto dice Butler è il segno della tensione implicita tra un'etica dell'ipocrisia e un'etica della virtù.

<sup>59</sup> Faccio notare che Althusser recepisce l'attitudine della scienza marxiana a separare essenza ed esistenza connettendola al rifiuto del «modello religioso del Sapere Assoluto hegeliano», che prevedeva la «lettura immediata dell'essenza nell'esistenza» e che Spinoza prima, con la sua «filosofia dell'opacità dell'immediato» e della differenza tra «l'immaginario e il vero», e Marx poi, attraverso la distinzione tra «l'ideologia e la scienza» (cfr. LC 7-8), hanno respinto. La critica alla religione non è, dunque, un tratto giovanile della posizione di Marx; anzi sta, secondo Althusser, alla base della scienza marxiana.

<sup>60</sup> Si è già visto che la scienza come assenza di ideologia (Marx-Bachelard-Althusser) è un caso *limite*, che va inteso in senso matematico: un processo di "approssimazione" continua (infinita) che mai si acquieta. L'andare all'infinito significa: a) che la tendenza è asintotica; b) che nella tendenza si producono le conoscenze scientifiche; c) che questo non è affatto inutile; d) che la conoscenza, probabilmente, è essa stessa infinita; e) che l'ideologia è "eterna"; f) che solo la *relativa assolutezza* di ogni conoscenza scientifica consente (non necessariamente) il progresso. Il caso limite ha a che fare col passaggio al limite del calcolo differenziale e, dunque, è ciò che consente si possa fingere come reale la *presenza* del caso limite, anche se questa è calcolata solo per approssimazione e nonostante la permanenza di un resto infinitesimale, *trascurabile*, perché vuoto. Questo resto, infatti, non fa differenza: idea in netto contrasto con quella, anche lacaniana, del resto come differenza assoluta (piccolo-oggetto- $\alpha$ ) e, dunque, come vero soggetto, che è propriamente un lascito romantico. Se il piccolo-oggetto- $\alpha$  è un «punto vuoto» (cfr. Recalcati 2005: 100), bisogna allora dire, contrariamente a Lacan, che non è nulla, ma, soprattutto, che non è "mancanza a essere": Lacan, invece, come molti altri prima di lui, riempie *immaginarmente* questo puro luogo vuoto con qualcosa di imperscrutabile, ineffabile, misterioso, indefinibile ecc. (il piccolo-oggetto- $\alpha$ ) che è ciò che dovrebbe stabilire la mia più vera identità, cioè la mia irripetibile singolarità. In realtà, non c'è alcun piccolo-oggetto- $\alpha$  che non sia reale nella forma dell'immaginario. Di fatto, il problema del *resto* è causato dall'instaurazione di un indebito rapporto di descrizione tra "concreto reale" e "concreto-di-pensiero", i quali, invece, si articolano l'uno sull'altro, ossia si combinano, anziché stare in relazione come l'originale e la sua copia (rappresentazione).

<sup>61</sup> La discussione sul rapporto tra filosofia e "concezione del mondo", infatti, rimanda a Gramsci (cfr. EMD 3 – ALT2. A10-03.01), ma anche alla distinzione di Gueroult tra *Weltanschauung* e *Gedankenwelt* (cfr. 1957: 24.16, che si ispira a Mannheim, ma anche 1970: 14-8). Importante, inoltre, mi pare il riferimento a Freud, che nomina il termine "ideologia" una sola volta in *Nuove conferenze sulla psicanalisi* (1932, quarta conferenza), quando parla del Super-io, rinviando a *Psicologia collettiva e analisi dell'Io* (1921), ma anche a *L'avvenire di un'illusione* (1927) e a *Il disagio della civiltà* (1930). Nell'ultima delle conferenze del 1932, Freud cerca di spiegare cos'è una "concezione del mondo" rinviando a quanto detto nel 1908 sulle teorie sessuali infantili. Il paradigma dell'ideologia è la concezione religiosa del mondo, perché: 1) «l'ideologia si qualifica come funzione dell'ideale: è una formazione dell'illusione nella sua alleanza al Super-io e all'Ideale dell'Io»; 2) «l'ideologia è una *Weltanschauung*, una visione totalizzante dell'universo, una costruzione intellettuale sistematica e falsa; è una deviazione del pensiero»; 3) «è una funzione sociale necessaria all'esistenza collettiva, ancorata nella vita psichica. Essa funziona come costruzione della civilizzazione e come formazione psichica» (cfr. Kaës 1980: 9).

<sup>62</sup> Così commenta Macherey: «la filosofia, che non ha nulla da dire sul mondo, si riduce all'atto puro di una "presa di posizione": essa formula "tesi" [...] senza nulla dire (di vero) sul mondo e senza fare nulla (di legittimo) per il mondo, perché si relega in un intervento la cui forma è inseparabile da una [...] ritenzione (*rétenion*). In questo senso, Althusser spiega che ciò che noi chiamiamo "storia della filosofia" si riduce alla "ripetizione indefinita di nessuna traccia», dato che una linea di demarcazione, in fin dei conti, è solo una linea, «il vuoto di una distanza presa»: formula [che] riassume da sola tutta l'impresa filosofica. Essa esprime il fatto che l'operazione dello smarcamento si lascia comprendere solo nei termini del ritiro, dell'allontanamento e della distanza. Piuttosto che un'appropriazione (*saisie*) del reale, la filosofia effettua una messa a distanza del reale: messa a distanza in rapporto al reale che, al contempo, mette il reale a distanza da se stesso e apre così lo spazio necessario alla sua o alle sue trasformazioni». Secondo Macherey questa è una ripresa dei temi heideggeriani del ritiro e della distanza svolti però nella prospettiva di un materialismo pratico (cfr. 1965-97: 273-5).

<sup>63</sup> L'espressione compare in R/L 31, 69-76, ma era già comparsa in LC 517, E/2 470-4, 486-7, 515, 523, 538, AC 21, LPh 67-70, 86-9, EA 74; comparirà poi in SPh 61, 153, QF 76, E/1 577. Faccio notare Althusser usa "processus", al posto di "procès", in R/L 31, 38, LPh 87-8, E/1 577, mentre in LPh86 li nomina entrambi come intercambiabili. Segnalo, inoltre: che in *Pour Marx* compare l'espressione «*force* [forza] *sans sujet*» o «*force de persone* [di nessuno]» in merito alla questione, trattata da Engels nella lettera a Bloch del 21.09.1890, dell'economia come ciò che

decide "in ultima istanza": PM 121; che in *Lire le Capital* si trova «*production sans sujet*»: LC 513; e che troviamo anche «*discours sans sujet*» in relazione al discorso scientifico (cfr. R 303, 305 e E/2 57).

<sup>64</sup> È interessante l'osservazione di Žižek su Kafka come critico *ante litteram* di Althusser, in quanto i suoi personaggi sarebbero sottoposti a «un'interpellazione senza identificazione/soggettivazione, [dato che] il soggetto kafkiano, [in quanto] soggetto che cerca disperatamente un tratto con cui identificarsi, non comprende il significato della chiamata dell'Altro» (1989: 44). E se, invece, il tentativo di Kafka fosse proprio quello di mostrare che rispondendo alla chiamata dell'Altro non ci si trova poi di fronte ad alcun Altro, ma solo a una macchina impersonale (la burocrazia) che lo produce e che però è a sua volta prodotta? Non si potrebbe cioè leggere Kafka come colui che prova a smascherare il tentativo della borghesia di costruire un Soggetto (diverso da Dio) che altro non è che il Diritto, cioè la Legge dell'amministrazione? Qui non posso certo inoltrarmi in quest'ipotesi, ma segnalo la possibilità di connetterla con la riflessione weberiana sull'origine e la natura del "potere legale" (cfr. almeno Weber 1922, in particolare voll. I e IV).

<sup>65</sup> Questo mi pare sia ancora l'ambito in cui si muovono lo strutturalismo e il post-strutturalismo, almeno sulla base dell'interpretazione che ne dà oggi Balibar (cfr. 2005: 8-12, 17), quando scrive che «il movimento tipico dello strutturalismo risiede in un'operazione simultanea di decostruzione e ricostruzione del soggetto; decostruzione del soggetto come *archē* (causa, principio, origine) e ricostruzione del soggetto come effetto o, in tutt'altra formulazione, passaggio da una soggettività costituente a una costituita». Tentativo interessante, che raccoglie le indicazioni di Balibar, è quello di Sato (cfr. 2007: 215-9), il quale partendo dall'assunto althusseriano «che la sutura ideologica non si realizza perfettamente» a causa del fatto che tra «l'Ideologia dominante (Primaria) e l'ideologia interiorizzata dal soggetto (secondaria)» c'è una differenza, che Sato chiama "deviazione" e che indica la presenza di una «resistenza». Ne segue che «la possibilità di resistenza figura, come effetto, nella deviazione ideologica che interviene come una contingenza materiale nel processo dell'interpellazione/introiezione ideologica». Ciò produce una "rottura" con Lacan (e, *ante litteram*, con Žižek) e la loro «filosofia del destino», secondo la quale è «impossibile pensare la resistenza al potere», perché, al contrario, ciò che impedisce la realizzazione completa della suturazione ideologica è «l'irruzione della materialità ("coniuntura" politica)»: ecco la deviazione.

<sup>66</sup> Posizione questa anche di Morfino, che però identificandola con quella di Darwin (cfr. AA.VV. 2006a: 26-34) al contempo equivoca e dice una cosa corretta. Equivoca perché la teoria dell'evoluzione di Darwin non è totalmente casualistica (cfr. almeno Mayr 1991) – in ambito evoluzionistico una posizione di questo genere è stata parzialmente sostenuta da Kimura in *The Neutral Theory of Molecular Evolution* (1983) – ma fa anche un'affermazione a mio avviso corretta quando sottolinea l'importanza di Darwin per comprendere Althusser. Ha scritto Lemeelin: «come ogni realtà [...], la natura è in movimento: [...] è un processo [...] senza origine/i né fine/i, senza soggetto (significazione) né oggetto (senso). Ma la natura è anche strutturata [...] cioè determinata; e il [materialismo storico] è la ricerca del suo determinismo, [che] non è sinonimo di meccanicismo o di fatalismo [...]: il caso può anche essere un determinismo [...]. Tra ordine e disordine c'è tanta unità (dunque contraddizione) e tanta lotta (opposizione o antagonismo) quanta identità/differenza tra i due» (cfr. 1981: 60 e 107 n. 2).

<sup>67</sup> Non certo quelle di Lacan: il testo di Althusser su transfert e contro-transfert (cfr. EP 175-86; in merito si veda Davis 2001: 305-8), per quanto ironico, è il suggello finale alla rottura con Lacan (maturata, come detto, a partire dal 1966 e conclusasi con la lettera aperta del 1980, cfr. EP 247-66, in cui Althusser lo definisce «infelice e pietoso arlecchino»), come dimostra anche *La scoperta del dottor Freud* (il testo da cui Althusser parte per scrivere *Sur Marx et Freud*), che sembra quasi il vero ritorno a Freud, formula ripetuta più volte, rispetto a quello lacaniano e dove gli attacchi a Lacan, a fronte del riconoscimento di alcuni suoi meriti, sono espliciti. Mi limito a segnalarne alcuni: 1) Lacan ha «tentato di costruire una teoria scientifica dell'inconscio», ma non c'è riuscito, perché ha «concepito tutto non in funzione dell'inconscio, ma in funzione del simbolico, cioè del linguaggio e della legge e, dunque, del "nome del padre"»: il risultato è «una filosofia della psicanalisi» (cfr. EP 202-3); 2) Lacan costruisce una «filosofia [...] del destino» quando conclude il suo seminario sulla lettera rubata di Poe dicendo che «una lettera arriva sempre a destinazione»: in questo modo egli reintroduce il finalismo, di contro alla tesi materialistica secondo la quale «accade che una lettera non arrivi a destinazione» (EP 204) – tutto il problema della contingenza contro il destino vi è racchiuso; 3) Lacan ha del tutto frainteso l'*Ichspaltung* freudiana, perché «ha ritenuto che essa definisse ogni "soggetto dell'inconscio", mentre Freud non ha mai parlato né di "soggetto dell'inconscio" né, evidentemente, dell'inconscio come "soggetto"» (EP 214).

<sup>68</sup> Il 16 gennaio 1969, ad es., Althusser scrive che «il concetto di capitalismo monopolistico di Stato – comparso, durante la guerra del 1914-18, [...] sotto la penna di Kautsky – è uno pseudo-concetto, è cioè una nozione

ideologica [...]. La funzione ideologica del capitalismo monopolistico di Stato è di giustificare la tesi revisionista del "passaggio pacifico al socialismo". Il risultato è che «la società "industriale" diventa una "società di consumo", il cui risultato più spettacolare è la creazione di una "nuova classe operaia" [...], dunque la sparizione della vecchia classe operaia e delle sue forme di lotta [...]. Ormai la nuova classe operaia riposa sull'impetuoso sviluppo ecc. da una parte e sulle sue conseguenze: i "benefici" della società dei consumi, che hanno per effetto quello di farle "dimenticare" la sua vocazione "rivoluzionaria". Di qui le teorie di Marcuse e di altri [...]; per la borghesia il N[eo] C[capitalismo] rappresenta una nuova fase (felice) di sviluppo del capitalismo» (cfr. GS 1, 6 e 12 – ALT2. A11-04.08). Ricordo inoltre che il "revisionismo", per Althusser, è sempre una forma di «idealismo filosofico» (DC 4).

<sup>69</sup> Si legga questo passo tratto da *Marx dans ses limites*: «la vecchia nozione di critica, elevata alla dignità filosofica da tutto un secolo, da Bayle a Kant, era incaricata da tutta la tradizione razionalistica di separare il falso dal vero, di liberare il vero dal falso (dagli errori, dai "pregiudizi", dalle illusioni) o anche, il che ha un significato ancora più forte, come fa Voltaire in alcuni processi celebri, di denunciare l'errore in nome della Verità, quando la Verità fosse sbeffeggiata o attaccata dall'errore. Nei suoi lavori giovanili, Marx aveva largamente ripreso questa tradizione razionalistica, per denunciare l'"irrazionalità" delle condizioni d'esistenza della Ragione (ad esempio: lo Stato è in sé la Ragione, ma esiste in forme non ragionevoli o irrazionali; bisogna denunciare questa contraddizione e l'insulto fatto allo Stato-Ragione, mediante la critica, per ristabilire la verità e condannare l'errore). Ma nel *Capitale*, Marx impone alla critica tutt'altro senso, tutt'altra funzione. Come doveva scrivere l'intelligente commentatore russo che Marx cita nel Poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, la critica non è per Marx il giudizio che l'Idea (vera) pronuncia sul reale difettoso o contraddittorio, la critica è critica del reale esistente da parte del reale esistente medesimo (sia per mezzo di un altro reale, sia per mezzo della contraddizione interna al reale). *Per Marx, la critica è il reale che critica se stesso*, eliminando da sé i propri residui, per liberare e realizzare laboriosamente la tendenza dominante attiva al suo interno. È secondo questo senso materialistico della critica che Marx aveva potuto, dal 1845, parlare del comunismo come del contrario stesso dell'"ideale", ossia come "movimento reale" nella sua tendenza più profonda. Ma Marx non si è fermato a questa nozione, ancora astratta, della critica. Perché, di quale "reale" si tratta? Finché non si sa *di quale "reale"* si tratta, tutto può essere reale e invocato come reale, tutto, ossia qualunque cosa. Marx riconduceva la critica a ciò che, nel movimento reale, la fondava, ossia, per lui, in ultima istanza, alla lotta di classe degli sfruttati, che poteva obiettivamente prevalere contro la dominazione di classe borghese a causa della natura propria e unicamente a causa della natura propria delle forme dello sfruttamento attuale: le forme dello sfruttamento capitalistico. Ecco perché, in un riassunto straordinario, che prova l'acutezza della sua coscienza, Marx poteva scrivere nel Poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale*: "se e in quanto tale critica [la critica dell'economia politica] rappresenta una classe, essa può rappresentare (*vertreten*) solo la classe la cui missione (*Beruf*) storica è di rivoluzionare il modo di produzione capitalistico e, alla fine, di abolire le classi: il proletariato". E se si va fino in fondo, è chiaro che mediante questa concezione della critica Marx rifiutava (certo, senza dirlo esplicitamente e, dunque, senza trarne tutte le conseguenze) l'idea allora "evidente" a tutti, che potesse essere, lui, l'individuo Marx, lui, l'intellettuale Marx, "l'autore (come origine assoluta, il creatore) intellettuale o anche politico di una tale critica. Perché era il reale, la lotta della classe operaia, che agiva come vero autore (agente) della critica del reale mediante se stesso. A suo modo e col suo stile, con la sua cultura sconvolta dall'esperienza che aveva fatto e faceva, col suo senso acuto dei conflitti, l'individuo chiamato Marx "scriveva" per questo "autore" infinitamente più grande di lui, per lui, ma innanzitutto *grazie a lui, sotto la spinta della sua insistenza* (E/1 379-81; cfr. anche SM 298).

Branco che evidenzia: 1) come Althusser, nel 1978, avesse definitivamente abbandonato la concezione della filosofia marxista che aveva esposto nei primi anni Sessanta, secondo la quale essa è la «scienza che ha per oggetto specifico la distinzione tra la conoscenza scientifica e l'ideologia o [...] la distinzione tra la verità scientifica e l'errore» (cfr. *Réponse à une critique*, 1963, in E/2 380-1); 2) che il reale è ormai chiaramente il binomio "lotta di classe"- "modo di produzione", dato che, come detto più sopra, i due sono contemporanei; 3) che nel "processo senza soggetto" vi sono "autori", ma che questi sono plurali e in divenire.

<sup>70</sup> Il riferimento a Machiavelli è esplicito ed è una specie di traduzione del suo pensiero: «sono dunque le fortezze utili o no, secondo e' tempi; e, se le ti fanno bene in una parte, ti offendano in un'altra. E puossi discorrere questa parte così. Quel principe che ha più paura de' populi che de' forestieri, debbe fare le fortezze; ma quello che ha più paura de' forestieri che de' populi, debbe lasciarle indrieto. [...] Però la migliore fortezza che sia, è non essere odiato dal popolo; perché, ancora che tu abbi le fortezze et il popolo ti abbi in odio, le non ti salvano; perché non mancano mai a' populi, preso che li hanno l'armi, forestieri che li soccorrino. [...] Considerato, adunque, tutte queste cose, io lauderò chi farà le fortezze e chi non le farà, e biasimerò qualunque, fidandosi delle fortezze, stimerà po-

co essere odiato da' populi» (*Principe XX*: 88-9).

<sup>71</sup> Questa parola è scritta a mano da Althusser e non è, per me, leggibile con chiarezza.

<sup>72</sup> Il confronto con Weber è chiamato in causa non solo dall'assonanza tra le definizioni (Weber definì lo Stato «uso "legittimo" della forza» e «comunità umana la quale, nell'ambito di un determinato territorio [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica»: Weber 1922: I, 54 e IV, 479, 483-4), ma anche dal fatto, curioso, che nella pagina in cui si trova l'ultima definizione, Weber cita Trotzky – "ogni stato viene fondato sulla forza", mentre Althusser, nello scritto di cui stiamo parlando, quasi avesse di fronte la pagina weberiana, cita Lenin – "lo Stato sono dei gruppi di uomini armati". Simbolicamente una differenza chiarissima. Ma non è questo il punto. Premesso che il rapporto Althusser-Weber andrebbe studiato in modo specifico (l'unico studio, a mia conoscenza, è Hekman 1982, che però verte su questioni metodologiche) – cosa che non posso fare qui – vorrei far notare che in Althusser scompare ogni riferimento alla legittimità e, dunque, al consenso o meglio: il consenso è prodotto dalla presenza della forza fisica (secondo il «teorema-Machiavelli»: cfr. Balibar 2003: 111-8), indipendentemente dal fatto che sia utilizzata, anzi talvolta è più efficace minacciarne solo l'uso: «la presenza invisibile [...] delle forze dell'ordine pubbliche e armate pesa sulla situazione, semplicemente perché esse rendono impossibile questa situazione qui e possibile *questo ordine* qui (questo e non un altro, ovviamente) per la classe dominante, ovviamente, e di conseguenza, perché rendono questo ordine necessario per le classi dominate. Tutto questo, facendosi "pian piano", produce i suoi ammirevoli effetti di consenso attraverso una forza armata che grava con un tale peso sull'ordine pubblico che, al limite, può non intervenire o quasi, lasciando quest'incombenza alle forze non armate dello Stato [...] oppure, assai spesso, alle convinzioni ideologiche dei "cittadini" che pensano che a conti fatti, è meglio restare tranquilli a casa propria e coltivare il proprio giardino» (cfr. E/1 475 e n. 1).

<sup>73</sup> Il *détour* è una deviazione, ma è anche una figura retorica, che assomiglia molto all'idea di genealogia che ha Nietzsche (autore spesso nominato da Althusser negli anni Ottanta, che però non svolge, *in apparenza*, alcun ruolo determinante nella formazione del pensiero althusseriano). Si comincia, infatti, dal risultato e si retrocede fino a cercare le origini, i moventi, le radici o quant'altro si voglia trovare. È una figura discorsiva che reintroduce un finalismo forte, certo non ontologico, perché si dà solo nella ricostruzione a posteriori dell'andamento con cui si sono prodotti certi fatti. Ma resta comunque curioso trovare una forma di finalismo, per quanto retorica o espositiva, in due autori che hanno fatto della lotta alla teleologia un argomento importante della loro battaglia filosofica. Il punto debole di questo stratagemma sta, a mio avviso, nella sua forza, perché se, da un lato, consente di rilevare i punti di presa tra le sequenze contingenti che si sono incontrate/scontrate nello scenario storico, dall'altro, evidenziando questi punti fa passare in secondo piano proprio il fatto che, pur essendo punti di presa, non per questo cessano di essere contingenti; in altri termini, se la presa si produce perché nell'incontro/scontro operano fattori necessitanti non per questo il processo storico complessivo è strutturato dalla necessità. Questo significa che: 1) la presa non annulla l'incontro/scontro delle sequenze storiche presenti in una determinata dinamica situazionale, tanto che frammenti di sequenze (o anche sequenze intere) escluse dalla presa in un certo punto possono rispuntare in un altro; 2) ogni presa, per quanto contenente fattori di necessità, è solo un ulteriore elemento contingente all'interno del processo aleatorio della storia: esso, dunque, vi partecipa in quanto presa e in quanto tale modifica ed è modificato; 3) sono questi punti di presa le costanti o i punti fissi (dentro la dinamica di una situazione) sulle quali è possibile costruire conoscenza scientifica. Il fatto che siano costanti non significa che sono assoluti, magari sono solo eterni, nel senso che Althusser ha precisato nelle lettere a Diatkine.

<sup>74</sup> Parlare, come fa Badiou (cfr. 1967: 466) in riferimento al "kantismo" di Althusser, di «campo multitrascendentale senza soggetto» significa non solo riconoscere, contrariamente a Kant, la storicità degli "a priori" e dei "trascendentali", ma anche, sempre diversamente da Kant, la loro operatività strutturale.

<sup>75</sup> Althusser ha, di volta in volta, riconosciuto "primati" diversi (solo per fare qualche esempio: cfr. T 8; R 253; E/1 587; SPM 14-5; TJ 5; MPH 3). Morfino ammette che quella del primato dell'incontro sulla forma o della relazione sugli elementi è «una tesi non scritta» (AA.VV 2006a: 10), come dimostra non solo il fatto che in altri luoghi Althusser individui altri primati, ma soprattutto che se è vero che là dove c'è una relazione là c'è sempre una "dominante", perché il rapporto politico è sempre asimmetrico, anche se questa "dominante" non è sempre la stessa e aleatorio è il modo in cui si produce, è altrettanto vero che (contrariamente allo spinozismo) il fatto vi sia relazione non è necessario: potrebbe anche non esserci (cfr. Hall 1985: 94). Richiamando la *Réponse à John Lewis*, Morfino, sulla scorta di Breton, interpreta il "primato" della lotta di classe sulle classi come un *prius* ontologico, mentre in Althusser è tutt'al più solo politico e, dunque, contingente, senza contare che se nel 1973 la lotta viene prima delle classi, nel 1982 le classi vengono 'prima' (come gli atomi) della lotta (incontro/scontro): d'altra parte, già Makarius (1974)

aveva mostrato che se fosse la lotta tra le classi il motore della storia, la posizione di Althusser difficilmente sfuggirebbe all'accusa di idealismo, anche se, interpretando in senso "meccanicistico" tale lotta, a Makarius sfugge completamente il senso contingente della medesima (la sua storia). Quando, nel 1982, Althusser scrive che «gli atomi, lungi dall'essere l'origine del mondo, sono solo la ricaduta secondaria della sua fissazione (*assignement*) e del suo avvento» e che «per parlare così del mondo e degli atomi bisogna che il mondo sia, e gli atomi siano già, la qual cosa rende per sempre secondo il discorso sul mondo e seconda [...] la filosofia dell'essere» (E/1 579; cfr. anche SPh 40), non sta affatto dicendo che la relazione è prima rispetto agli elementi e, dunque, sta affermando che la lotta di classe non è prima rispetto alle classi. Bisogna, invece, per poter *pensare* la relazione (concreto-di-pensiero, dunque, e non concreto-reale), che gli elementi e le classi ci siano già (è la tesi operaista della precedenza delle classi sulla lotta: cfr. Tronti 1962-70: 149, perché è il capitalismo, in quanto struttura antagonistica, che costituisce lo spazio delle classi), nel senso che bisogna astrattamente presupporle, anche se la loro esistenza effettiva è successiva all'incontro; come dire: se c'è incontro o lotta allora vuol dire che prima di essi c'erano atomi o classi, i quali però vengono alla luce solo grazie all'incontro o alla lotta, che assumono le sembianze di una sorta di *trascendentale politico*: la «precedenza di ogni cosa rispetto a se stessa, dunque rispetto a ogni origine» (E/1 576). Un trascendentale non solo storico, ma contingente, che può darsi o anche no (cfr. E/1 582-91), assai diverso da quello kantiano, ripreso anche da Popper, che «ha ragione a dire che la verifica deve essere falsificabile, per quanto abbia la tendenza idealistico-kantiana di formulare le condizioni a priori della falsificabilità di un enunciato» (cfr. SH 1). In quest'ottica, quando Althusser scrive che «ogni determinazione degli elementi [di un incontro] non è fissabile che nel ritorno indietro (*retour en arrière*) del risultato sul suo divenire, nel suo ricorrere» (E/1 581), il "ritorno indietro" non è più quello idealistico né corrisponde alla nozione funzionalistica del *feedback*. Il primo è esemplificato dall'ideologia borghese intesa come «preistoria» della scienza marxiana (cfr. EA 30-1 e 39): preistoria che non va intesa come l'assenza della storia o come l'origine, ma piuttosto come la ricostruzione a ritroso che una scienza, una volta nata, fa del proprio passato, illuminandovi, a partire da se stessa, gli errori che ne hanno contrassegnato il cammino (cfr. EA 45-7). È questo il "ritorno indietro" (cfr. PM 73-8), mutuato da Bachelard, al quale Althusser aveva accennato qualche anno prima e che, adesso, prende una sua precisa fisionomia: il presente modifica il passato, ma non nel senso che lo mistifica, al contrario, solo ora infatti può conoscerlo per quello che era, perché è partendo dal risultato di volta in volta conseguito dalle scienze che è possibile mostrare la veste ideologica del passato da cui si era inevitabilmente partiti e così ricondurlo a una forma di verità, che però non è conservata nella verità scientifica presente, ma da essa definitivamente abolita (*coupure*): non c'è alcun superamento in senso hegeliano, perché non si va «dall'errore verso la sua verità, [ma] dall'illusione verso la realtà: [...] dissipazione dell'illusione e ritorno [...] dall'illusione dissipata verso la realtà» (cfr. PM 74-5); più precisamente, «questo ritorno indietro è [...] una ripresa attuale, un recupero, una restituzione di una realtà rubata (*volée*) dall'ideologia e da essa resa irricognoscibile» (PM 76 n. 42). Basandosi sulla divisione netta tra scienza e ideologia tutto questo è in realtà ancora idealismo (cfr. EA 45-53). Che poi il "ritorno indietro" proprio dell'atomismo non sia rapportabile alla nozione funzionalistica di *feedback* è comprensibile in base al fatto che i meccanismi di retroazione sono tipici delle macchine, quindi dello Stato e della società, almeno nell'immaginario cibernetico che ne ha la borghesia (cfr. Collins 1988: 65-77), ma, come abbiamo già visto, lo Stato in quanto macchina non è l'unico componente della società, la quale, funziona anche a ideologia proprio perché, essendo un "sistema aperto" è pervasa da movimenti contingenti altrimenti incontrollabili, i quali, peraltro, restano tali, nonostante il meccanismo dell'interpellazione. Il "ritorno indietro" di cui parla qui Althusser è esattamente ciò che impedisce di pensare il primato della relazione sulle forme, perché non solo dice che la relazione non fa altro che portare alla luce gli elementi che invisibilmente la precedono conferendo loro una consistenza materiale, ma soprattutto dimostra ancora una volta la possibilità di un rapporto articolato tra concreto-di-pensiero e concreto-reale: la relazione (politica) si dà nel vuoto (o assenza) di un mondo (struttura), non nel vuoto o nell'assenza assoluti; essa, dunque, mette a contatto (contingenza) elementi astratti preesistenti (pensiero) che diventano concreti nel momento in cui fanno presa (con-giuntura): i presupposti diventano presenti realmente solo all'interno di strutture materiali, produttive, che si formano con essi. È perché ci sono (e non possono non esserci) gli atomi, anche se non si vedono, che possono esistere i mondi: caso e necessità, relazione e forma, si fondono inestricabilmente.

<sup>76</sup> Nessun «correlazionismo», come direbbe Meillasoux (cfr. 2006), che mostra come il primato della relazione sia una forma di idealismo e, entrambi, aspetti diversi di una stessa impostazione filosofico trascendentale. Non credo però che la soluzione sia il ritorno al "dogmatismo, realismo" cartesiano, alla possibilità matematica cioè di conoscere le cose "in loro stesse". Penso, piuttosto, ma è un'ipotesi da sviluppare, che l'unico modo di rompere col "correlazionismo" post-critico (da Kant in poi), senza ricadere nel dogmatismo cartesiano, sia



proprio la strada intrapresa da Althusser, il quale, conserva l'importanza della relazione (collocandosi, dunque, in un ambito filosofico moderno), ma ne sospende la necessità, facendola diventare aleatoria (resta, dunque, nella modernità, ma senza criticismo né dogmatismo). Anzi, dogmatismo e criticismo (come ogni altra filosofia trascendentale) diventerebbero a questo punto due casi, due possibili evenienze filosofiche, interne al materialismo aleatorio, il quale però non è la loro verità, ma solo la filosofia che mostra come le condizioni d'esistenza di ogni filosofia (compresa se stessa) possano, ma anche non possano, darsi.

<sup>77</sup> Žižek rileva che Althusser non si occupa di come questa "voce pubblica" faccia presa sul soggetto (cfr. 1989: 43-4), proponendo che il senso di colpa sia causato da un resto (*leftover*) che, resistendo all'interiorizzazione della norma, genera lo sforzo continuo dell'adeguamento a essa e, al contempo, l'impossibilità della corrispondenza perfetta alla chiamata, cioè sia l'etica sia la sua assenza. Possiamo ora offrire un'alternativa a quest'impostazione lacaniana e neoromantica, perché, secondo Althusser, in realtà, non esistono "resti" dato che non esistono essenze: «una volta che l'incontro ha fatto "presa", cioè una volta costituita la figura stabile di un mondo, del solo che esiste (perché l'avvento di un mondo dato esclude [...] tutti gli altri possibili), abbiamo a che fare con un mondo stabile i cui eventi obbediscono, nella loro sequenza, a delle "leggi"» (E/1 582). In altri termini: sono solo nuovi incontri e nuove prese che producono nuovi "mondi" che possono risultare eccedenti (e dirompenti rispetto a) le norme in vigore, ma questi non sono i resti inespressi, rimossi, emarginati o castrati di una qualche essenza eterna, bensì altri esseri, totalmente nuovi, diversi, e quindi anche del tutto irrapportabili alle norme che cercavano di regolare gli esseri di un altro mondo.

<sup>78</sup> Una lettura complessiva dell'interpretazione althusseriana di Machiavelli non può prescindere dalla decifrazione della terminologia usata: l'impiego dell'aggettivo "nazionale", ad es., richiederebbe qualche spiegazione, dato che falsifica del tutto la prospettiva machiavelliana e dipende fortemente dalla lettura risorgimentale italiana e poi gramsciana di Machiavelli; allo stesso modo l'uso del termine "popolo" e "popolare" in Machiavelli non indica, in una qualunque delle sue accezioni, il popolo di una "nazione"; per non parlare, infine, del fraintendimento (proprio anche di Lefort) sulla natura delle parti e degli umori della città che sono altra cosa dalle classi; a rigore, in Machiavelli non c'è lotta di classe, ma lotta tra umori e parti: è sempre lotta, ma è altra cosa.

<sup>79</sup> Il termine "organico" rimanda alla definizione di ideologia data in PM 59, dove la trasformazione di ogni elemento di una problematica si riflette sugli altri, in sintonia col fatto che «tra i diversi momenti [qui: produzione, distribuzione, consumo] si esercita un'azione reciproca. E questo accade in ogni tutto (*Ganze*) organico» (Marx, MEW 13: 631). Una concezione, certo in odore di idealismo, che si ritrova anche in una delle fonti di Althusser: Vaughan, il quale afferma che con Vico, Montesquieu e poi Burke non solo si passa «dall'analisi dell'idea astratta alle realtà concrete della storia dell'uomo», ma anche e soprattutto che, «per la prima volta, l'esistenza politica fu trattata non come assemblaggio di elementi fissi, ognuno dei quali avrebbe potuto essere isolato dagli altri, ma come un tutto organico (*an organic whole*), ogni attività del quale era inseparabilmente legata con tutte le altre, nessuna delle quali avrebbe potuto essere modificata senza causare un corrispondente cambiamento in tutte le altre» (1939, II: 2-3). Non bisogna inoltre scordare il riferimento alla "solidarietà organica" di Durkheim (cfr. 1893: 384), la cui tesi su Montesquieu (cfr. 1892) era un'altra delle fonti althusseriane.

<sup>80</sup> Si avverte l'eco della lezione di Bachelard e di tutta l'epistemologia, in particolare francese, del primo Novecento che aveva a lungo dibattuto sulla presunta neutralità dell'osservatore scientifico, concludendo che era in realtà impossibile sottrarlo alla storia e, dunque, a una qualche forma di parzialità (per la ricostruzione di questo dibattito cfr. Castelli Gattinara 1996, 2003 e 2006; e AA.VV. 2006b). Se, come già detto, la parzialità dell'osservatore non impedisce, anzi, a dire il vero, è proprio ciò che consente, la produzione di conoscenza scientifica, va sottolineato che per Althusser è proprio il riferimento ai "fatti" che impedisce una qualsiasi neutralità. Un "fatto", secondo Althusser, che qui civetta con Heidegger, è una "presa", un incontro che ha fatto presa, quindi un mondo o un essere, perché dotato di struttura stabile: «il mondo è così, per noi, un "dono", un "fatto di fatti" che non abbiamo scelto e che si "apre" davanti a noi nella fatticità della sua contingenza, [e] che comanda ogni Senso possibile» (cfr. E/1 556-7). Ma non solo: un "fatto" o un "mondo" è riconoscibile perché *accade*: «il mondo è tutto ciò che "cade", tutto ciò che "avviene", "tutto ciò di cui è il caso" – con caso intendiamo *casus*: evenienza (*occurrence*) e caso al contempo, tutto ciò che avviene in modo imprevedibile e tuttavia nell'essere» (E/1 577-8; cfr. anche MA 189). Il riferimento alla prima proposizione del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (cfr. 1918-22: 5) è puramente pretestuoso (cfr. Suchting 2004: 16-28) e serve a evidenziare che «"il mondo è tutto ciò che ci cade addosso" [...], perché non esistono al mondo che casi, situazioni, cose, che ci cadono addosso senza avvertire» ossia esistono solo «individui singoli totalmente distinti gli uni dagli altri»: atomi (in senso lato rispetto a Democrito), congiunture. Ecco: un

"fatto" è una congiuntura (incontro e presa) che (ac)cade (ir)rompendo nell'essere o in un mondo (un atomo in senso lato): un «evento» (cfr. SPh 46). Il conflitto (urto) è, dunque, il cuore (vuoto) dell'essere. Ma non solo, perché in quanto presa l'essere (come categoria filosofica) non è altro che l'immagine della durata immaginaria di un incontro.

<sup>81</sup> La sovranità in senso moderno fa capo al dispositivo, delineato da Hobbes nel *Leviathan*, di trasferimento tramite contratto del *jus in omnia* di ognuno al sovrano (per un approfondimento del tema e delle sue articolazioni interne si vedano i lavori del gruppo padovano sui concetti politici: almeno AA.VV. 1987 e 1999, e Duso 2007<sup>2</sup>: 83-122). È chiaro, invece, che Montesquieu pensa al di fuori delle categorie e dei concetti propri del dispositivo hobbesiano (cfr. almeno 1748-50, I.3: 151), secondo una logica legata ancora allo Stato per ceti (cfr. Poggi 1978).

<sup>82</sup> È in questo senso che va letta la dicotomia *Vorstellung-Darstellung* e non in senso hegeliano (su cui si veda Rametta 1989), come dimostrano i costanti riferimenti di Althusser al teatro quando si tratta di illustrarla. In un certo senso è così risolto il problema del "metodo d'esposizione" (*Darstellung*, appunto) del *Capitale*, che non è un problema fenomeno-logico, ancora in senso hegeliano – mostrare l'essere del fenomeno – perché si tratta ora di mostrare il modo di produzione dell'apparire del fenomeno all'interno delle categorie scientifiche che sole possono certificarne la presenza perché sono le sole accettate in un dato momento storico quale prova della verità di un discorso. Le categorie della scienza vigente sono la scena, sulla quale bisogna portare l'invisibile nascosto tra le quinte. Per significare questo rapporto, Althusser usa più volte l'espressione, difficilmente traducibile, «à la cantonade» (cfr. almeno PM 138, 143; EP 292; LC 12, 647; E/2 423, 603; SM 205, 263), la cui resa con l'espressione "ai margini" (cfr. Morfino in AA.VV. 2009a: 15; così è stata resa anche nella traduzione italiana di *Lire le Capital*, Mimesis 2006) o "in-the-wings" (cfr. Kowsar 1983, Montag in AA.VV. 2005c: 157-68) è accettabile, per quanto «inadeguata» (Morfino, *ibid.*) o comunque bisognosa di essere precisata. L'espressione "à la cantonade" significa "parlare senza essere in scena" o da "un luogo vicino invisibile", dai "margini" della scena (cfr. <http://www.cnrtl.fr/>) verso qualcuno che sta dietro le quinte e non si vede: infatti, in *Lire le Capital*, Althusser precisa di aver usato l'espressione «per render conto degli effetti di una "struttura latente" che agiva, nella sua stessa presenza, come un'assenza» (LC 647); il riferimento all'inconscio (cfr. *Pour Marx* e il saggio su Cremonini, dove parla dell'«efficacia di un'altra legge, assente in persona»: E/2 603) mi pare evidente, come dimostra anche l'impiego lacaniano (cfr. Howlett in AA.VV. 1997b: n. 23), diversamente da quanto sostiene Rancière che la identifica con «la dialettica della coscienza» (cfr. AA.VV. 1993b: 59). La coscienza e l'inconscio sono «forme di temporalità che non pervengono a integrarsi l'una con l'altra, che sono senza rapporto l'una con l'altra, che coesistono, si incrociano, ma non si incontrano, per così dire, mai; [come] opere marcate da una dissociazione interna da un'alterità senza risoluzione» (PM 143). Già qui Althusser pensava l'articolazione dei tempi come incommensurabilità e, dunque, come impossibilità della loro *reductio ad unum*. Il punto, però, a mio avviso, non è la pluralità dei tempi, ma il fatto che non s'incontrano, "per così dire, mai", nel senso che s'incontrano, ma non si fondono, non diventano un tempo solo: restano divisi, separati, incommensurabili. Concorro con Morfino quando dice che «dialectique à la cantonade significa proprio quest'assenza di rapporti» (in AA.VV. 2009a: 15), ma se è vero, allora non c'è alcuna pluralità di tempi, perché per esserci ci vorrebbe un tempo unico di riferimento oppure se c'è, allora vuol dire che c'è sempre un tempo solo col quale si misurano gli altri (cfr. la critica alla scuola delle *Annales* in LC 279-80: su questo cfr. Schötter in AA.VV. 1993d: 81-97). Il tentativo di Althusser mi pare, invece, proprio quello di uscire dalla dicotomia uno-molti: sulla scena strehleriana di *El Nost Milan* di Bertolazzi, infatti, i tempi coesistono, ma «senza rapporto esplicito» (PM 143), ossia quando c'è l'uno non c'è l'altro, a meno di non essere lo spettatore (posizione ideologica: cfr. PM 145-51). È per questo che, secondo Althusser, l'opera di Bertolazzi e quella di Brecht non hanno «centro» oppure hanno un centro sempre «da un lato [...], differito, sempre oltre» (PM 145). Questo non vuol dire che non c'è alcun centro, ma solo che il centro non è la coscienza: vi sono eccome dei centri, sempre *spostati* però rispetto a dove la coscienza pensa si trovino. Tempi diversi a volte (aleatorietà) s'incontrano e, a volte, si fondono; ma non sempre, perché a volte non s'incontrano e non si fondono oppure s'incontrano senza fondersi. Quando i tempi si fondono diventano uno (e solo allora si può dire che *prima* erano molti), quando ciò non accade, restano incommunicanti, quindi neanche molti: ognuno è un tempo che non sa nulla degli altri e, dunque, si immagina unico. L'alternativa, insomma, non è uno-molti (come da sempre sostiene la metafisica classica), ma uno-zero (la coppia atomistica): ed è evidente che, se nei saggi di *Pour Marx* è ancora avvertibile l'influsso di Jakobson, tramite Lacan, negli scritti dell'ultimo periodo, svanita questa influenza, anche la coppia uno-zero (vuoto), di cui l'uno-molti è solo una variante ideologica, è il prodotto di un incontro che ha fatto presa, ma che avrebbe potuto non verificarsi. Il codice binario è una congiuntura: ogni mondo più che una struttura è un "flusso" (cfr. TJ 9). Ogni vero centro è sempre vuoto e solo il vuoto è centro (cfr. MA 190-1), perché è sempre un interstizio, un margine, un in-tra. L'esterno, dunque, esiste e conta: fa sentire la sua presenza, cercando di aprire o chiudere de-

terminate eventualità. La lotta e le classi sono tutt'uno col *Kampfplatz*. Non è più la struttura la regola, ma la deviazione: non il pieno (più o meno immaginario), ma il vuoto (reale). Il vuoto non è il non-essere, ma il rapporto-non-rapporto tra strutture: è «l'assenza di rapporto che costituisce il vero rapporto» (PM 135), chiaramente in senso paradossale, perché questo significa, contro Spinoza, che non è necessario ci siano relazioni, potrebbero anche non esserci, anche se la loro presenza influisce in modi assai diversi sulle congiunture.

<sup>83</sup> La parola è usata più volte da Montesquieu nel senso di ordine sociale, oltre che di comando e norma, e sembra indicare, per estensione, l'esistenza di ambiti naturalmente definiti in cui vigono leggi specifiche diverse per ognuno.

<sup>84</sup> Differenza terminologica già comparsa in LC 414 (ma cfr. anche PH 326-7), dove viene specificato che l'*idéauté* va intesa come «una *idéauté*, ossia come la semplice concettualità dell'oggetto». L'"*idéauté/idéauté*" non va confusa con qualcosa di perfetto ("*idéauté*"), compiuto, ecc., contrapposto a reale in senso empirico, ma è sinonimo di un rapporto con le idee che, ovviamente, non sono quelle dell'«aristocratico reazionario» Platone (cfr. R 35).

<sup>85</sup> Il funzionalismo è un'ideologia borghese, riflesso del colonialismo, che vorrebbe che tutto fosse funzionale alla conservazione della società (cfr. almeno, in generale, Collins 1988: 74-98 e Izzo 1991, III: 15-30): a partire da Durkheim e dall'idea di «dipendenza reciproca» (cfr. 1893: 357-8, 360, 384), fino a Parsons e all'idea che «non c'è qualcosa come un'azione se non come sforzo di conformarsi a norme» (cfr. 1949<sup>2</sup>: 76-7) – in termini weberiani si parlerebbe di "agire sociale". Ciò che, a mio avviso, distanzia Althusser dal funzionalismo come *organicismo sociale*, ossia come possibilità di leggere il sociale in analogia col biologico (cfr. Colomy 1990 e Maryanski-Turner 1991), non è solo il determinante riferimento alla lotta di classe, ma anche il fatto che, come Marx, egli cerca di mostrare «da una parte, la determinazione in ultima istanza del modo di produzione (economico); dall'altra, l'autonomia relativa delle sovrastrutture e della loro efficacia» (PM 111; cfr. anche PM 247-8 e LC 65, 280-1, 284, 290-1) ossia che non c'è un unico soggetto del processo storico. Per quanto "relativa", l'autonomia delle diverse istanze mette in discussione la teoria del riflesso e, dunque, il determinismo funzionalistico delle istanze sociali rispetto al "tutto". In questo orizzonte, va inserita, a mio avviso, la precisazione althusseriana secondo la quale «se si dice [...] che l'inconscio "è indispensabile perché il soggetto ideologico funzioni", non per questo si cadrà nel funzionalismo, poiché il funzionalismo cede davanti alla semplice constatazione che l'inconscio è "caricato" (non nel senso di una "missione", ma nel senso della surdeterminazione, "surcaricato") di più funzioni» (cfr. EP 140) e non tutte aderiscono a norme.

Nulla cambia se si fa riferimento alla neoparsonsiana prospettiva di Luhmann (cfr. 1970: 57-71), secondo cui l'ideologia è propria della modernità in quanto in essa «ciò che è vissuto è possibile anche diversamente», perché la verità proposta dalle scienze è controintuitiva e non più concepita in termini ontologici (opposizione essere/non-essere), ma in termini funzionalistici (opposizione essere/possibile) come rapporto tra mezzi e scopi. La spiegazione razionale moderna, infatti, «collega un'infinità di cause e un'infinità di effetti» generando una complessità ingestibile. L'ideologia serve per ridurre il novero delle cause e degli effetti da tenere presenti attraverso la posizione di valori ordinati gerarchicamente, ossia per semplificare il campo nel quale si sceglie come agire. L'ideologia tende così a neutralizzare tutte le possibilità incompatibili con il sistema di valori prescelto, ed è necessaria, dunque, funzionale, perché la ragione non è in grado di semplificare il campo nel quale ci si deve muovere: «l'organizzazione razionale e l'ideologia non vanno intese come contraddittorie, ma come complementari tra loro: [...] le ideologie non sono sotterfugi determinati da interessi e prodotti dalla divisione del lavoro, ma si riferiscono a quest'ultima in termini funzionali quale necessario orientamento decisionale». Ciò che, infatti, sempre sfugge al funzionalismo è la dissoluzione dell'organismo sociale (brutalmente, la sua morte): se tutto è funzionale alla conservazione della società, ciò significa che essa si trasforma restando se stessa e non si rivoluziona mai, perché altrimenti bisognerebbe spiegare come e perché ciò che prima era funzionale al suo mantenimento cessa, a un certo punto, di esserlo. La differenza principale rispetto ad Althusser (al di là del suo antiriduzionismo: cfr. Hall 1985: 97) è che l'ideologia ha sì funzioni di conservazione, anzi, nella società borghese ha solo quelle, ma non per questo la rivoluzione è impossibile: l'ideologia cioè può essere disattivata; il sistema sociale non è totalmente autoreferenziale né totalmente chiuso. Interessante, potrebbe essere piuttosto il confronto con Merton sia per le sue critiche al funzionalismo di Parsons (cfr. 1949, I: 131-49) sia per la definizione della differenza tra «funzioni manifeste e funzioni latenti», soprattutto, "negative" (cfr. *ivi*: 188-224). Il confronto, qui non affrontabile per questioni di spazio, avrebbe credo il merito di evidenziare la distanza di Althusser dalla nozione di equilibrio sistemico, che la cibernetica stava portando avanti (cfr., ad es., Wiener 1950 e Bertalanffy 1969), e segnalare un altro punto di distacco netto da Lacan e dal suo funzionalismo reazionario: il conflitto e la disfunzione, infatti, sono sempre in eccesso rispetto all'istituzione (norma, struttura) all'interno della quale si producono e, come Machiavelli aveva mostrato nelle *Istorie Fiorentine* (cfr. Raimondi 2006a), esso non è

mai riassorbibile totalmente in essa nemmeno attraverso la trasformazione, anche radicale, dell'ordinamento stesso. Non per questo, però, tale "eccesso" è soggetto.

Giddens (1979: 52) e DiTomaso (1982: 14-28) invece propendono per l'analogia tra Parsons e Althusser; il primo sostiene che «la più importante somiglianza tra [i due] è sicuramente che, mentre entrambi [...] si preoccupano di oltrepassare il dualismo soggetto-oggetto – Parsons attraverso l'azione di strutture di riferimento (*frame of reference*) e Althusser attraverso l'"antiumanismo teorico" – ognuno raggiunge una posizione in cui il soggetto è controllato per mezzo dell'oggetto. Gli attori di Parsons sono drogati culturali (*cultural dopes*), ma gli agenti di Althusser sono drogati strutturali di una mediocrità ancor più sbalorditiva». La seconda, invece, valutata a partire da un'opzione metodologica che ritiene corretta (l'individualismo metodologico), ma che è rifiutata sia da Parsons sia da Althusser. In riferimento a quest'ultimo poi, DiTomaso cade, a mio avviso, in alcuni fraintendimenti, di cui elenco solo i principali: **1)** la struttura non è un dato, ma al contrario un modo di produzione: non c'è quindi una struttura con la quale si analizza la società, ma una struttura con la quale la si edifica; i fenomeni sociali sono definiti tali non se rientrano o meno nel modello-struttura, ma se fanno parte o meno del "modo di produzione"-struttura; **2)** per rendere congruenti il sistema di Parsons e la teoria althusseriana, DiTomaso individua quattro livelli (corrispondenti ai quattro sottosistemi parsoniani) – economico-politico-ideologico-statale – che sono sì presenti, ma in rapporto di combinazione (e non di combinatoria), senza contare che Althusser ne nomina di solito, seguendo Engels, solo tre: "l'economia, la politica e l'ideologia"; bisogna inoltre tener conto che il discorso althusseriano si costruisce per lo più attorno al rapporto tra scienza, politica e ideologia, con la filosofia a fare da quarto, senza però essere un altro livello, ma solo l'insieme delle eventuali relazioni poste tra i livelli; **3)** tra le tante analogie scorrette proposte ce n'è una che non si può passare sotto silenzio: quella tra il "sistema sociale" e il "modo di produzione" in quanto entrambi stabiliscono "relazioni sociali", il che mi pare un po' poco sia per definirli sia per compararli (a proposito di riduzionismo!); **4)** in Althusser non esiste solo interiorizzazione delle norme: il fatto che gli esseri umani non siano gli unici soggetti della storia (e tantomeno il Soggetto della storia) non ne fa dei *robots* (cfr. Resch 1992: 27) o degli automi come nel film di Lang *Metropolis*: se così fosse sarebbe certo difficile spiegare i comportamenti anormali – «in termini althusseriani, l'idea di libertà ha un significato particolare. Non ci sono esseri liberi che determinano i loro destini prendendo possesso del mondo [...]. Se hanno qualche libertà è attraverso uno scivolamento (*slippage*) ideologico che Althusser chiama "autonomia relativa". Questa è un'identificazione concettuale della pratica o dell'attività sociale che non è completamente totalizzata dall'ideologia. Rimangono sempre in qualunque sistema ideologico alcuni gradi di libertà, ma è sempre una libertà interna al contesto del codice culturale (non ci sono *robots* felici in questo scenario che rispondano necessariamente ai comandi sociali)» (cfr. Rademacher 2002: 3-4). Non esiste libertà assoluta, ma sempre in situazione (cfr. Hobbes 1647<sup>2</sup>, IX.9: 202-3); la libertà si dà nei vuoti. Una buona immagine, credo, potrebbe essere quella degli scacchi: se la scacchiera è la struttura su cui i vari pezzi si muovono con modalità predefinite, ciò non significa che le partite siano predeterminate né che i movimenti di pedoni, torri e alfiere siano del tutto deterministici: al contrario, il gioco implica sempre una combinazione di necessità e libertà che è sempre specifica e contraddistingue ogni partita. Ha ragione, dunque, a mio modo di vedere, Balibar, quando sottolinea che in Althusser «c'è [...] una costituzione del "soggetto" che prende la forma paradossale, negativa, della sua dissoluzione in atto, si sarebbe tentati di dire della sua dissoluzione "continuata"» (cfr. in AA.VV. 1993b: 85), anche se il giudizio "negativo" non mi trova d'accordo. In Althusser, a mio avviso, si hanno, al contempo: a) una continua produzione di soggetti, alcuni funzionali alla riproduzione dei rapporti sociali di produzione capitalistica, altri nocivi per la stessa: il potere cerca di riprodurre i primi e di eliminare i secondi, anche se, in realtà, cercando di ottenere questa prestazione attraverso l'ideologia, innesca un movimento, in parte aleatorio, che se da un lato riproduce alcuni soggetti, dall'altro ne genera di nuovi: i soggetti, dunque, sono sempre in parte riprodotti e in parte cancellati, ma anche prodotti *ex novo*; in altri termini, se c'è soggettivazione c'è sempre anche de- e ri-soggettivazione; b) la dichiarazione della non assoluta autonomia del soggetto «come funzione di sintesi: [...] il proprietario di se stesso che la filosofia moderna, dopo Locke, ha designato col nome di "coscienza"» (*ibid.*): ciò significa la dichiarazione della non pienezza del soggetto borghese ossia il suo non possedere totalmente il proprio destino, il suo non essere fautore unico della propria storia. La continua produzione, riproduzione e trasformazione dei soggetti è la prova tangibile della non tenuta del soggetto borghese. Althusser dice che è inevitabile avere un inconscio e, dunque, un'ideologia: non dice affatto che da questa non si possa uscire. Se ne esce, infatti, sia perché se ne assume un'altra sia, soprattutto, perché si apprendono conoscenze di tipo scientifico: certo, non se ne esce per un atto di volontà (né individuale né collettivo: di qui il suo scetticismo verso il '68), ma sempre per eventi collettivi o sopraindividuali che non sono mai solo volontaristici, perché sono senza soggetto. Non è affatto vero che «se c'è resistenza è la struttura stessa che si sta trasformato»

do», come vorrebbe anche Lacan, al contrario: se c'è resistenza c'è un'altra struttura che sta provando (perché può anche fallire) a formarsi e a sostituire *definitivamente* la precedente, al di fuori di ogni dialettica in senso hegeliano (cfr. Poster 1974: 404). Se Althusser assumesse davvero che le persone sono «interamente determinate [...] dalla struttura sociale» come farebbe a pensare la rivoluzione o addirittura la possibilità stessa che esista qualcosa con questo nome (anche se c'è chi lo nega: cfr. Williams 1993: 61-3), qualunque cosa sia? La dicotomia, classica della sociologica, tra struttura e azione (cfr. almeno Sparti 2002<sup>2</sup>), va rivista, dato che i due piani sono intrecciati e interdipendenti: la loro separazione sembra del tutto funzionale all'intento capitalistico-borghese di formare una società scissa in modo da poter giocare una parte contro l'altra, secondo le convenienze, come accade, ad es., nella messa in scena dei rapporti tra obbligazione (assoggettamento) e soggettivazione ossia tra tecnica e diritti; in termini althusseriani, non c'è dicotomia tra «struttura e congiuntura» (cfr. Balibar in AA.VV. 1993b: 94). **5** Althusser non pensa che «le persone [siano] *solo* "portatori" o "supporti" della struttura» (cfr., ad es., Poster 1974: 401-2, 405-6; Connell 1979: 307; Smith 1984a): errore in cui cade anche Bourdieu (cfr. Bourdieu-Chamboredon-Passeron 1968-88: vii-ix, xi) nonostante l'impressionante somiglianza lessicale e problematica della sua impostazione sociologica con quella althusseriana (notata anche da Resch 1989: 535); **6** l'idea che Althusser «limiti arbitrariamente la vita sociale alla "riproduzione" ignorando la "produzione"» e che «ignori le discontinuità storiche» è, francamente, ridicola. Come ha sottolineato Rademacher, «la lotta di classe è una condizione strutturale» e, dunque, la struttura è aperta, ci determina, ma noi determiniamo essa: «la soggettività non è annullata [...], ma è riconfigurata come semiautonomo attraverso la limitazione dell'ideologia, [anche se] essa non può garantire assolutamente che l'interpellazione [sia] completa in ogni persona» (cfr. 2002: 114, 152). Più complesso, e per questo non affrontabile in questa sede, sarebbe il confronto con l'interpretazione di Appelbaum (cfr. 1979: 28), secondo cui la posizione di Althusser è «un'inversione formale dello struttural-funzionalismo, forse non così lontana [dalla] "teoria del conflitto"» di Dahrendorf e Turner. E perché non da quella di Coser (cfr. 1956)?

<sup>86</sup> L'idea che Althusser sia stato un positivista è basata sulla non adeguata considerazione del ruolo della politica e della lotta di classe nel suo pensiero anche prettamente epistemologico. In realtà, il positivismo compare come «ideologia spontanea degli scienziati» già nel 1963: un'«ideologia per la quale lo scienziato si rappresenta la conoscenza che produce nella sua pratica scientifica come una verità e questa verità come un dato assoluto, come un fatto». Questa conoscenza, invece, è «il risultato di una pratica specifica, costata a degli uomini per anni, o a lui stesso, lunghi lavori metodici e rigorosi; [è] il risultato di tutta una storia» (TH 6-7). Sicuramente più chiaro qualche anno dopo (16.10.1967): la pratica politica marxista non è la semplice applicazione della teoria marxista, perché questa sarebbe una concezione spontaneistica di tipo positivista: «il positivismo è un'ideologia filosofia propria degli specialisti delle scienze, è il tecnocratismo dei "teorici"». Questa è una concezione borghese e reazionaria: «ideologia d'intellettuali "specializzati"», segno della «divisione tra i dirigenti quadri-specializzati e le masse popolari» che «può alla lunga innescare l'equivalente di una divisione nella classe». Se l'unione tra teoria marxista e pratica politica non è di questo tipo, ciò significa: 1) «che il movimento operaio non è una materia inerte e passiva»; 2) «che la pratica politica non è il prolungamento della pratica teorica, ma tutt'altro processo»; 3) che per capirlo bisogna tener conto del «principio marxista fondamentale che "sono le masse che fanno la storia"»; 4) che tale processo è «l'inserzione della teoria» nel processo storico reale della lotta attraverso «l'assimilazione della teoria marxista da parte del movimento operaio [o attraverso] un processo d'appropriazione e di rettificazione»; 5) che «il ruolo della teoria deve essere pensato in funzione di questa preminenza: [...] è il movimento operaio, la classe operaia e le masse che sono l'elemento determinante, perché rappresentano l'elemento storico della realtà». Le «forme concrete» attraverso le quali la pratica politica marxista si appropria della teoria marxista sono quelle «capaci di "mettere le masse in movimento" di "liberare" le loro forze e la loro iniziativa e di permettere loro di giocare il loro ruolo, che è "fare la storia"» (cfr. EMD 3-6).

<sup>87</sup> «...bisogna farla finita con una divisione sospetta, che in un colpo solo tratta i politici da subalterni, cioè come non-filosofi o filosofi della domenica, e cerca la politica dei filosofi *solo* nei testi nei quali essi vogliono parlare proprio di politica. Da una parte [...] ogni politico, anche se non dice quasi nulla sulla filosofia, come Machiavelli, può essere filosofo nel senso forte del termine e, dall'altra, ogni filosofo, anche se non dice quasi nulla sulla politica, come Descartes, può essere politico in senso pieno, dato che la politica dei filosofi, cioè la politica che costituisce le filosofie in quanto filosofie, è ben altra cosa dalla concezione politica dei loro autori. Perché, se la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria, la politica che costituisce la filosofia (così come la filosofia che sostiene il pensiero dei politici) non si identifica con tale o talaltro episodio della vita politica e nemmeno con le prese di partito politico degli autori. La politica che costituisce la filosofia riguarda e ruota attorno a tutt'altra questione: quella del-

l'egemonia ideologica della classe dominante, che si tratti di costituirla, di rinforzarla, di difenderla o di combatterla» (SM 202).

<sup>88</sup> «Penso che in Althusser non vi sia, e non possa esservi, teoria del soggetto. Per Althusser ogni teoria procede per concetti. Ora, "soggetto" non è un concetto. [...] Non c'è soggetto, poiché ci sono solo processi. [...] Il vero pensiero del processo è detenuto da chi pratica la politica» (Badiou 1998: 74-5). Questo è vero, ma non del tutto: per Althusser ci può essere "teoria del soggetto" a patto di precisare che si tratta di una teoria della natura *ideologica* del soggetto, cosa che urtava Badiou e Balmès già molti anni fa (cfr. 1976).

<sup>89</sup> Riferendosi a ciò che «Althusser called 'aleatoric materialism'», secondo cui «the cosmos was born out of the declination [*klinamen*] of falling atoms», Žižek afferma che «'something' can emerge out of 'nothing' (the vacuum) only via a broken symmetry» ossia che «'something exists' at all only in so far as the universe is 'out of joint'» (1996: 227). Come già detto, questo "qualcosa" sempre fuori squadra (asimmetria) è "la pratica" ossia la materia: la lotta di classe, non il "resto" lacaniano.

<sup>90</sup> I migranti sono «"persone fuori posto", prive di un luogo appropriato nello spazio sociale e di una posizione assegnata nelle classificazioni sociali. Come Socrate, l'immigrato è *atopos*, senza luogo, fuori posto, inclassificabile [...]: né cittadino né straniero, né veramente parte dello Stesso, né totalmente parte dell'Altro, l'"immigrato" si colloca in quel luogo bastardo di cui parla anche Platone, al confine tra l'essere e il non-essere sociale. Fuori posto, nel senso di sconveniente e inopportuno, suscita imbarazzo. E la difficoltà che si prova a pensarlo, perfino dalla parte della scienza [...], non fa che riprodurre l'imbarazzo che crea la sua ingombrante esistenza. Ovunque di troppo, [...] l'immigrato costringe a ripensare completamente la questione dei fondamenti [...]. Presenza assente [...] l'"immigrato" funziona [...] come uno straordinario analizzatore delle regioni più oscure dell'inconscio» (Bourdieu 1991: 11-2). Non ci sono parole migliori, a mio avviso, per descrivere la Filosofia di cui parla Althusser.

<sup>91</sup> Condivido molto di più affermazioni come quella di Macherey, secondo il quale «ciò che si è chiamato con malignità "la lezione d'Althusser" fu, prima di tutto, per coloro che fecero lo sforzo di comprenderne il senso, una lezione d'apertura e di libertà: non una promessa di certezza, ma il farsi carico del rischio proprio di un impegno senza garanzie di legittimità, tutto il contrario di una lezione di ortodossia, una lezione d'eterodossia» (1965-97: 5); o quella di Preve: «il messaggio di Althusser è certo [...] un messaggio di solitudine, ma non di scacco» (in AA.VV. 1993b: 136).

<sup>92</sup> I testi sono sempre preceduti dalla data della prima pubblicazione o della prima stesura (quando è accertabile con sicurezza o almeno con sufficiente attendibilità) o, nel caso di raccolte, ricostruzioni di corsi, lezioni o altro, dell'arco temporale a cui fanno riferimento o in cui si sono svolti. A queste informazioni può seguire, se è il caso, quella relativa all'edizione effettivamente utilizzata. Per non appesantire troppo la bibliografia ho citato le raccolte di singoli o di vari autori e non i singoli saggi, cosa che farò nel testo quando indispensabile. Nelle tre diverse sezioni che compongono la bibliografia indicherò solo i titoli effettivamente utilizzati nel presente lavoro.

<sup>93</sup> Nel catalogo Imec (almeno quando l'ho consultato) il contenuto delle cartelle .01 e .02 è invertito: nella .01 c'è il contenuto della .02 e viceversa.

<sup>94</sup> In quest'edizione c'è un errore d'impaginazione. La sequenza di pagine dalla 143 alla 158 va reimpostata nel seguente modo, che sarà anche quello utilizzato nelle citazioni: dopo p. 142 si deve saltare a p. 145 che è, in realtà, p. 143 e così via fino a p. 158 che corrisponde a p. 156 (quindi: p. 145 = p. 143, 146=144, 147=145, 148=146, 149=147, 150=148, 151=149, 152=150, 153=151, 154=152, 155=153, 156=154, 157=155, 158=156); si torna poi a p. 143 che in realtà è p. 157 e quindi p. 144 = p. 158; da qui si può proseguire normalmente con p. 159.