

# DISCORSO E DECRETO: SPINOZA, ALTHUSSER, PÊCHEUX<sup>1</sup>

WARREN MONTAG

1.

Althusser ha definito il materialismo dell'incontro la corrente «sotterranea» della filosofia (*courant souterraine*)<sup>2</sup>, impiegando quel tipo di rappresentazione topografica di cui era solitamente critico, ma che era incapace di evitare. La figura topografica suggerisce un movimento o un flusso sotto la superficie, una corrente la cui direzione può contrapporsi al movimento della filosofia *à contre-courant*, ma sotto copertura, fuori dalla vista. Tali metafore sono probabilmente inevitabili in qualsiasi tentativo di spiegare il fatto che alcuni filosofi e alcune filosofie sono stati costretti a vivere nel sottosuolo, a condurre un'esistenza clandestina, come se la loro sopravvivenza filosofica dipendesse dal non essere notata o letta fino a quando non fosse finalmente possibile venire in superficie senza pericolo. Ma tali schemi topografici possono essere fuorvianti. In effetti, i filosofi che per Althusser appartengono a questa corrente (con la parziale eccezione di Epicuro e Lucrezio, le cui opere rimasero «in custodia» per secoli) «si nascondevano in bella vista», come ne *La lettera rubata* di Poe, celati proprio nell'ovvietà del significato attribuito alle loro opere, come se, per parafrasare lo stesso Althusser, non fossero davvero letti nell'atto della loro lettura, né davvero visti mentre li si vedeva. Se seguiamo la corrente sotterranea nel suo corso, ci renderemo conto che non è affatto sotterranea, che l'opposizione di superficie e profondità maschera la specifica materialità della lettura e della scrittura e persino del significato e del non-significato. Di conseguenza, dobbiamo applicare il «materialismo dell'incontro» alla sua stessa esistenza letterale, alle lettere, parole ed espressioni nelle quali soltanto questa nozione esiste tra altre nozioni, i suoi significati resi leggibili o illeggibili da altrettante linee di forza.

- 
- 1 L'articolo è originariamente apparso in inglese con il titolo *Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, «Cahiers du GRM» 7 (2015). [Nota alla traduzione: i termini nel testo tra parentesi quadre sono gli originali inglesi dell'autore, oppure i termini originali francesi dei testi cui l'autore fa riferimento, quando ciò si sia reso necessario per esigenze di chiarezza di traduzione. Tra parentesi quadre, ma in tondo, si trovano piccole aggiunte o modifiche dettate da esigenze di traduzione dall'inglese all'italiano. Nelle note, invece, si troveranno tra parentesi quadre le aggiunte del traduttore, perlopiù riferimenti bibliografici non presenti nell'originale inglese].
- 2 [L'autore di riferisce a L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. e cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, pp. 37-75].

## 2.

La semplice assenza di una parola può in alcuni casi (non tutte le assenze sono uguali) produrre effetti in una determinata espressione o in un determinato testo. La parola «ideologia», ad esempio, parola a cui più di ogni altra il nome di Althusser è forse più frequentemente associato, non appare mai ne *La corrente sotterranea*. Ma prima di tentare di assegnare un significato a questa assenza, come se, ad esempio, rappresentasse un rifiuto del concetto da parte sua, dobbiamo riconoscere e confrontare lo sviluppo diseguale e contraddittorio del concetto althusseriano di ideologia. Le formulazioni discontinue dell'ideologia nel breve periodo da *Marxismo e umanesimo* (1963)<sup>3</sup> alle *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966)<sup>4</sup> e infine a *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970)<sup>5</sup> potrebbero apparire come fasi di sviluppo nella progressiva appropriazione della materialità dell'ideologia. Secondo tale prospettiva, la teoria dell'ideologia di Althusser sarebbe guidata dal superamento delle contraddizioni sulla strada del saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*. Le concezioni precedenti dell'ideologia si trasformano così in anticipazioni, versioni più deboli e meno coerenti, di quelle successive. Tale visione, tuttavia, priva i tentativi di teorizzare l'ideologia prima del saggio sugli apparati dell'interesse e della forza loro propri, specialmente quando sono in conflitto con, o semplicemente complicano, le tesi del saggio del 1970. Appare così un'altra assenza. Non nel lavoro di Althusser, ma attorno ad esso, in ciò che è stato scritto al riguardo: nei vent'anni dalla sua pubblicazione postuma, le «Tre note» sono state generalmente trascurate, e ciò nonostante si concentrino sull'ideologia, l'aspetto più celebrato dell'opera di Althusser nel mondo anglofono<sup>6</sup>. In parte, questo testo è stato trascurato poiché deriva dal tentativo di Althusser di sviluppare, come mezzo per concettualizzare l'ideologia, una teoria dei discorsi. Per la maggior parte di coloro che leggono Althusser (nel mondo anglofono), «discorso» ha ormai un'aria datata, come se fosse sopravvissuto alla sua utilità o non fosse mai stato altro che un segnaposto per altri concetti più raffinati. Ma forse un tale momento, cioè il momento in cui un concetto un tempo onnipresente viene evitato e ignorato, è proprio il momento in cui diventa possibile pensarlo in un modo nuovo.

## 3.

Di conseguenza, vorrei sostenere, andando contro la cronologia, che la discussione su discorso e ideologia che si è svolta tra Althusser e alcuni suoi colleghi (Balibar, Macherey, Badiou, Duroux, e, soprattutto, Pêcheux) nel periodo 1966-67 non solo non è stata superata dal testo successivo di Althusser, ma offre di fatto «soluzioni» ad alcuni dei suoi problemi più difficili e persistenti. Così, il fatto che Althusser abbia abbandonato piuttosto rapidamente questo progetto non dovrebbe dissuaderci – o esentarci – dal leg-

3 [In L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, pp. 193-211].

4 [In L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 101-154].

5 [In L. Althusser, *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, pp. 65-123]

6 Ci sono alcune eccezioni: P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009; W. Montag, *Philosophy's perpetual war: Althusser and his contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2014.

gere le «Tre note». Inoltre, mentre Althusser si è allontanato da questa linea di indagine, Pêcheux (il cui nome circola di rado oggi negli studi anglofoni, anche in concomitanza con quelli su Althusser) ha continuato a svilupparlo con modalità che conferiscono notevole interesse al lavoro prodotto nel corso di quello scambio. Come ha osservato Pierre Macherey, l'opera di Pêcheux presenta notevoli difficoltà per il lettore, e non solo perché si sviluppa all'interno dell'elemento della linguistica e deve quindi confrontarsi con le contraddizioni proprie delle teorie della sintassi e della semantica che possono, soprattutto in quest'ultimo caso, differire radicalmente l'una dall'altra nelle loro ipotesi<sup>7</sup>. Un'opera come *Les vérités de La Palice*<sup>8</sup> mostra fino a che punto Pêcheux fosse disposto a perseguire diverse linee di indagine nell'ipotesi di una loro convergenza senza mai forzare o inventare questa convergenza, anche quando essa restava da scoprire. Leggere i suoi testi oggi, tuttavia, significa vedere fino a che punto la sua opera, non *nonostante* ma *per* la sua specificità teorica, costituisce un dialogo continuo con Althusser, dialogo che è importante per il nostro tempo e che inizia con la solitamente trascurata discussione sul concetto di discorso che ebbe luogo nel 1966-1967.

## 4.

Intendo proporre una lettura di due testi, le «Tre note» di Althusser (scritte nel 1966) e le «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale» di Pêcheux, apparse sui «Cahiers pour l'analyse» (sempre nel 1966, con lo pseudonimo Thomas Herbert), nell'ipotesi che essi illuminino un elemento critico, ma poco analizzato, che ha assillato la discussione sull'ideologia che ha avuto luogo intorno ad Althusser negli anni '60<sup>9</sup>. L'elemento in questione è proprio quello di un legame essenziale tra ideologia e inconscio, non solo per gli attributi che condividono (trans-storicità, decentramento del soggetto, transindividualità, ecc.), ma perché sono impensabili se non in relazione al linguaggio, non in quanto esso rappresenti un sistema formale (o sistema di sistemi) ma come discorso (il punto di indistinzione tra sistema e storia che risiede proprio nelle crepe e fessure che aprono il linguaggio verso l'esterno). L'identificazione di questo legame è stata certamente una conseguenza di quella che Pêcheux ha chiamato la «triplice intesa» tra marxismo (althusseriano), psicoanalisi (lacaniana) e linguistica. Ma l'incontro teorico che ha prodotto i testi di cui sopra non avrebbe potuto avvenire in assenza di una lettura specifica di Spinoza: quella emersa intorno a *Leggere il Capitale* (1965) e *Per una teoria della produzione letteraria* di Macherey (1966)<sup>10</sup>. Come aveva annunciato Althusser in apertura di *Leggere il Capitale*, era allora necessario sviluppare quello che Spinoza aveva posto come problema: il senso dei semplici e (troppo) ovvi atti di lettura, e di conseguenza, di scrittura<sup>11</sup>.

7 [P. Macherey, *Langue, discours, idéologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux*, «Décalages» 4 (2014)].

8 [M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975].

9 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit.; T. Herbert, *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'Analyse» 2 (1966), pp. 139-165.

10 P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, tr. it. di P. Musarra e L. M. Cesaretti, Bari, Laterza, 1969.

11 [L. Althusser, *et. al.*, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 19].

## 5.

L'importanza di Spinoza per lo sviluppo di una teoria del discorso o dei discorsi è stata sottolineata quando Pêcheux, un decennio più tardi, nel 1977, ha cercato di differenziare la sua nozione di discorso da quella sviluppata nell'*Archeologia del sapere* da Foucault utilizzando i capitoli 7-15 del *Trattato teologico-politico* di Spinoza come mezzo di contrasto. *Remontons de Foucault à Spinoza*, il breve testo di una presentazione che Pêcheux fece in Messico nel 1977 e che fu pubblicato solo dopo la sua morte, è meno significativo per la sua critica della nozione di discorso di Foucault che per la sua concisa – troppo concisa – estrapolazione di una teoria del discorso dalla discussione di Spinoza sulle scritture e sulle forme discorsive dell'ebraico classico<sup>12</sup>. L'uso del verbo *remonter* da parte di Pêcheux è di per sé notevole, in quanto suggerisce sia un ritorno [*return*] o un «andare indietro» [*going back*] sia, contemporaneamente, un'ascesa, e quindi un «ritorno in alto» da un livello inferiore ad un livello superiore. Pêcheux ha così offerto una versione leggermente diversa dei famosi pellegrinaggi teorici dell'epoca: il ritorno di Lacan a Freud e, naturalmente, il ritorno di Althusser a Marx. Ritornare a Spinoza, quindi, significa risalire fino al punto panoramico che occupa e vedere ciò che si può vedere solo da lì. Continuare il viaggio di Pêcheux, tuttavia, richiede una leggera deviazione attraverso l'*Etica*, dove le questioni di linguaggio e forse di discorso non sembrano occupare il posto centrale che occupano nel *Trattato teologico-politico*. Mi riferisco a uno dei suoi momenti più provocatori e produttivi, ma anche – indubbiamente perché riguarda la produzione stessa dell'ovvietà – meno ovvi del suo trattamento del «discorso», un momento in cui Spinoza esplora l'atto del parlare proponendo quella che chiamerò una «teoria del decreto (*decretum*)» che ci *obbliga* a pronunciare certe parole disposte in determinate frasi e ci *permette* di pronunciarne altre. Fatto ancora più importante, il decreto riguardante ciò che non possiamo dire è determinato da una dimenticanza (di parole e frasi) che è a sua volta dimenticata e vissuta dall'individuo come la libertà di decretare per se stesso ciò che dice e non dice. Il passaggio in questione, lo *scholium* alla seconda proposizione del terzo libro dell'*Etica*, non ha mai cessato di ispirare e affascinare Althusser. L'essenziale della sua teoria dell'ideologia, e così, per certi versi, anche l'essenziale dei tentativi di Althusser, Pêcheux e altri nel 1966-1967 di sviluppare una teoria del discorso, proveniva da lì.

## 6.

Per cominciare a cogliere l'importanza per Althusser e Pêcheux di uno dei passi più ellittici e difficili di Spinoza, o forse semplicemente per comprenderlo, dobbiamo identificare uno dei suoi interlocutori chiave: Cicerone, e in particolare il Cicerone del *De finibus bonorum et malorum*, con il suo autorevole esame critico della scuola epicurea e stoica. L'epicureismo era per lui di gran lunga il maggiore dei due mali per due ragioni fondamentali: il rifiuto delle cause finali (e quindi l'idea di provvidenza) e la sua insistenza nel legare la moralità ai piaceri e ai dolori del corpo. Queste preoccupazioni da sole rendono il testo di Cicerone pertinente per Spinoza e per il progetto dell'*Etica*:

12 M. Pêcheux, *Remontons de Foucault à Spinoza*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions de Cendres, 1990, pp. 245-260.

è una sintesi eloquente delle stesse posizioni che Spinoza intende demolire. Tuttavia, come tutti i testi, anche quello di Cicerone ha le sue contraddizioni: che Cicerone cerchi coraggiosamente di ridurre l'insegnamento di Epicuro a una caricatura indifendibile di se stesso per confutarlo non gli impedisce, proprio in questo sforzo, mentre fruga tra i materiali filosofici a portata di mano alla ricerca di [altro] materiale, di incespicare e di presentare un discorso di cui riesce a comunicare il significato e il valore, ma che forse non riesce a cogliere fino in fondo.

7.

Nel suo attacco alle dottrine degli epicurei nel *De finibus* II, soprattutto all'idea che il bene e il male non sono altro che nomi di ciò che ci porta piacere corporeo o, in opposizione, dolore corporeo, Cicerone cita l'ultima lettera di Epicuro, presumibilmente scritta sul letto di morte al suo discepolo Ermarco. Qui Epicuro non solo dichiara di essere vicino alla morte, ma di «sentire grandi mali alla vescica e all'intestino che non si può aggiungere più nulla alla loro intensità»<sup>13</sup>. Se davvero il dolore corporeo è il *summum malum*, dice Cicerone, allora l'afflizione di Epicuro deve essere completa e non può essere alleviata. Ma Epicuro nega che questo sia il caso: il suo dolore, ci dice, è infatti «compensato (*compensabatur*) dalla letizia (*laetitia*) dell'anima, che io provo al ricordo della nostra dottrina e delle nostre scoperte»<sup>14</sup>. Ma il compenso per il dolore e la sofferenza che Epicuro descrive non può essere «in natura», secondo Cicerone, in quanto le teorie e le scoperte che ricorda non hanno nulla a che vedere con i piaceri del corpo. Sembra allora che sul letto di morte Epicuro ammetta l'esistenza di un piacere, e quindi di un bene, separato e indipendente dal corpo e, allo stesso tempo, neghi che il dolore corporeo sia il più grande male. Di conseguenza, conclude Cicerone, Epicuro si allontana contemporaneamente dalla vita, dalla vita del corpo, e dalla sua stessa dottrina del piacere corporeo come *summum bonum*.

8.

Anche se Cicerone abbandona il racconto della morte di Epicuro a questo punto della sua narrazione, vi ritornerà bruscamente qualche pagina più tardi, come se avesse momentaneamente dimenticato il suo tema e si ricordasse improvvisamente di qualcosa che gli era sfuggito nel tentativo di rivelare la discrepanza tra la teoria di Epicuro e la sua pratica reale. Cicerone ricorda ciò che la lettera a Ermarco dice, o almeno implica, sulla memoria. Epicuro non ha forse semplicemente riaffermato il vecchio adagio secondo cui «per il sapiente i beni passati non svaniscono dalla memoria, i mali non si devono ricordare»<sup>15</sup>? Se è così, se secondo la testimonianza contenuta nella sua ultima lettera Epicuro è stato in grado di contrastare o addirittura diminuire un dolore corporeo attuale della più grande entità attraverso l'atto di volontà con il quale è in grado di ricordare le sue teorie e scoperte, e soprattutto la loro verità, ma anche il plauso che hanno prodotto

13 Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, II.96, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, vol. 2, a cura di N. Marinone, Torino, Utet, 2010, p. 209.

14 Ivi, pp. 209-211.

15 Ivi, II.104, p. 215.

come loro effetto, ha allora concesso all'individuo umano il potere, forse il potere assoluto, *absolutum imperium*, di determinare cosa ricordare e cosa dimenticare. Ma, chiede Cicerone, è davvero «in nostro potere scegliere i ricordi (*in nostrane potestate est, quid meminimus*)»<sup>16</sup>? Temistocle, quando gli fu data l'opportunità di imparare l'arte della memoria, non dichiarò che avrebbe «preferito quella della dimenticanza; poiché ricordo ciò che non voglio, ma non riesco a dimenticare ciò che voglio (*Nam memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo*)»<sup>17</sup>? Non è possibile qui esplorare le connessioni tra questa sezione del *De finibus* e la ben nota difesa dell'*ars memoriae* di Cicerone nel *De oratoria*; basti dire che il suo postulare un'arte dell'oblio nel testo precedente serve a ricordarci che la sfida di un'arte della memoria non è semplicemente quella di recuperare ciò che è scomparso nell'oblio (o di impedirne la scomparsa), ma di mettere ordine di fronte a un eccesso di memorie singolari, come se la dimenticanza volontaria di alcune fosse necessaria alla concatenazione razionale di altre. Qui emerge un problema che né Cicerone né la maggior parte dei suoi primi lettori moderni riconoscerebbero o potrebbero riconoscere.

## 9.

Se seguiamo la concatenazione di idee o, più propriamente, di enunciati, che emerge a questo punto, ci troveremo nel bel mezzo dell'*Etica*, dove Spinoza offre una lunga serie di argomentazioni che potrebbero essere utilizzate per formulare una confutazione della critica piuttosto sommaria di Cicerone nei confronti di Epicuro. Dalla posizione di Spinoza, è possibile vedere quasi *per nebulam*, cioè anche nella forma troncata e travestita in cui appaiono nel *De finibus*, idee epicuree che diventano intelligibili solo retroattivamente, come se Cicerone tentasse preventivamente di chiudere il cammino che portava da Epicuro a Spinoza. Infatti, l'appropriazione di Cicerone da parte di Spinoza, dell'argomento epicureo di Cicerone contro Epicuro, costituisce un tentativo di sviluppare le osservazioni un po' sbrigative sulla memoria e la dimenticanza in direzione di una teoria del decreto, della causa immanente alla distribuzione del ricordo e dell'oblio che non è solo anteriore alla volontà individuale, ma determina le decisioni o i decreti di un individuo attraverso la dimenticanza delle cause. Lo *scholium* alla proposizione 2 del terzo libro dell'*Etica* («né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete [...]»<sup>18</sup>) non solo esplora alcune delle conseguenze dell'argomento di Spinoza secondo cui solo i corpi determinano i corpi a muoversi o riposare, ma amplia la definizione di «corpo». Egli riconosce che il «pregiudizio» secondo cui la mente esercita il «comando» (*imperium*)<sup>19</sup> sul corpo e può determinarlo a muoversi o a non muoversi, a svolgere compiti intricati e complicati e, soprattutto, a parlare o a tacere è così tenace nella sua ovvietà che solo con grande difficoltà riuscirà a persuadere gli uomini anche solo a metterlo in dubbio. Egli prevede che mentre «essi»

---

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 [B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano, Bompiani, p. 241.]

19 La traduzione italiana cit., p. 244-245, riporta «dominio» per «*imperium*». Traduco invece «comando» seguendo l'autore, che utilizza l'inglese «*command*», anche per mantenere il parallelo con il termine «comando» che l'autore discute più avanti a partire dal testo di Pêcheux [fr. «*commande*»].

ricosceranno che la mente non ha il controllo del sistema circolatorio e respiratorio, concepire il corpo che dipinge un ritratto o costruisce un tempio senza essere determinato a farlo dalla mente sembra impossibile. Seguendo gli esempi di Cartesio sulla potenza del corpo come macchina che si muove da sola, Spinoza deve fare appello a fenomeni come il sonnambulismo (alludendo alle cose «sorprendenti» che i sonnambuli hanno compiuto mentre erano incoscienti) per dimostrare «che cosa [...] il corpo possa e che cosa non possa, [quando] non sia determinato dalla mente»<sup>20</sup>.

## 10.

Ma di tutte le azioni che sembrano confermare questo pregiudizio, nessuna è così «ovvia», e quindi difficile da mettere in discussione con successo, come quella del parlare, ed è nello spazio di questa ovvietà che Spinoza assumerà la sua posizione. Nessuna azione sembrerebbe avere una relazione più intima, cioè spazialmente e temporalmente immediata e non-mediata, con il pensiero che il discorso. Esso è una trascrizione/traduzione istantanea del pensiero in un sistema convenzionale di suoni e come tale subisce meno interferenze da parte del corpo rispetto ad altre azioni. Inoltre, la mente è presente alle sue proprie parole per garantire la loro corrispondenza ai pensieri che esprimono. Quale individuo potrebbe essere convinto di credere di non essere egli stesso l'autore del proprio discorso e di non determinare le parole che pronuncia? Per misurare la forza dell'argomentazione di Spinoza, potremmo cominciare col notare la specificità della sua terminologia nello *scholium*. Quando descrive o «chiarisce» la specifica natura della capacità della mente di determinare il movimento del corpo o il riposo in senso generale, Spinoza usa i termini «*imperium*» («*mente quæ imperium in corpus habet*»<sup>21</sup>), o «*nutus*» («*corpus ex solo mentis nutu jam moveri jam quiescere*»<sup>22</sup>) che significano entrambi «comando». Quando parla della credenza che «solo nella mente c'è il potere di parlare o di tacere», utilizza il termine «*potestas*» («*in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere*»<sup>23</sup>), che può significare «potere» nel senso di autorità legale, distinto dal potere fisico, e che quindi introduce, per quanto surrettiziamente, una connotazione peggiorativa. Infine, sorprendentemente, mentre si avvicina alla conclusione dello *scholium*, Spinoza si concentra sulla credenza che la mente attraverso un atto di volontà porti a quel movimento di respirazione, accompagnato dai movimenti delle labbra e della lingua, che chiamiamo discorso. Per descrivere questa determinazione del movimento corporeo da parte della mente, Spinoza, con una sola eccezione, usa il termine «*decretum*» (una decisione in senso giuridico la cui stessa natura richiede che prenda la forma di un'enunciazione fondata su una disuguaglianza sia di diritto che di forza, forse meglio resa in inglese con «*decree*»), di solito nella seguente frase: «*ex libero mentis decreto*», «per un libero decreto della mente». La parola *decretum* ricorre 14 volte nello *scholium* e 13 delle 14 occorrenze sono concentrate nelle ultime 10 frasi – quindi più di una volta per frase. Qual è l'effetto di questa ripetizione?

---

20 [B. Spinoza, *Etica* cit., p. 243].

21 [Ivi, p. 244].

22 [Ivi, p. 242. La tr. it. cit. ha «*al solo cenno della mente*» per «*ex solo mentis nutu*», sebbene *nutus* significhi sia «cenno» che «ordine» e «comando»].

23 [Ivi, p. 244].

## 11.

In parte, essa permette a Spinoza, sfruttando appieno la reversibilità teorica del termine, il fatto che anche in latino è di solito riservato ai giudizi o ai proclami giuridici, di offrire il termine al lettore come strumento di pensiero. Se, secondo il pregiudizio, la mente emette decreti al corpo, l'esperienza, suggerisce Spinoza, mostra invece che il contenuto di questi decreti «liberi» è esso stesso «decretato». Come può una tale idea, così opposta a quella cui quasi tutti gli uomini credono, derivare dall'esperienza? È qui, verso la conclusione dello *scholium*, che Spinoza evoca Cicerone: non c'è niente che possiamo fare per decreto della mente, a meno che non ci ricordiamo prima di cosa speriamo di decretare esattamente. Invece di spiegare questa affermazione piuttosto oscura, Spinoza fornisce un esempio tratto dalla vita quotidiana: «non possiamo dire una parola se non ce ne ricordiamo»<sup>24</sup>. Un decreto, anche quello che decretiamo a noi stessi, è, a differenza di altre azioni del corpo, composto da parole che non hanno origine in noi e i cui significati (passato, presente o futuro), come sostiene Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, non possiamo determinare, e in realtà potremmo non comprendere appieno. Pronunciare una parola non equivale a creare o inventare, ma piuttosto ad entrare in un mondo che assomiglia più a una pioggia di atomi nel vuoto che a un sistema, in cui i collegamenti tra le parole si formano, persistono e poi si frantumano, privando di significato parole, testi e, come suggerisce l'ebraico, intere lingue, rendendole segni su una pagina o semplici suoni senza senso. Ma anche il nostro accesso a un determinato insieme di parole è determinato da cause che vanno al di là della nostra conoscenza o del nostro controllo: «non è nel libero potere della mente ricordarsi di una cosa, o dimenticarsene»<sup>25</sup>. Ciò che «viene in mente» è di per sé «decretato», l'effetto di un decreto rivolto a una comunità di oratori, di credenti, ma uno ad uno, individualmente, dall'interno, in modo che ciascuno lo riceva separatamente.

## 12.

In queste righe, sia l'atto di ricordare che l'atto di dimenticare sono privati del loro carattere «soggettivo» e il problema che Spinoza identifica, ben distinto da quello della capacità della mente di muovere il corpo, è quello del dicibile e dell'indicibile, e di conseguenza del pensabile e dell'impensabile. L'estensione del rituale ad ogni aspetto della vita, che Spinoza nel *Trattato teologico-politico* attribuisce allo stato ebraico, si applica soprattutto alla parola, salvo che al popolo ebraico è stato ordinato di ricordare che i decreti che osservava quotidianamente erano stati emessi da Dio, e non da un uomo, nemmeno da Mosè, pena costituire letteralmente idolatria. La loro consapevolezza sia dei comandamenti che della fonte ha fatto della loro obbedienza un atto cosciente, anche se, come suggerisce Spinoza, obbedendo a Dio, di fatto obbediscono a se stessi. Nel caso dei decreti a cui si riferisce Spinoza, l'obbedienza al decreto riguardante ciò che può e non può essere detto è assicurata attraverso la dimenticanza del decreto, che viene vissuto come una libera decisione dell'individuo. E il concetto di rituale è qui particolarmente importante in quanto il suo potere non è semplicemente negativo, come insieme dei divieti che diventano abitudine o consuetudine. Ci sono parole e sequenze di parole che

---

24 [Ivi, p. 249].

25 [Ibidem].



non possono essere dimenticate o non possono essere ricordate. Sono gli enunciati che non possiamo non produrre e, inoltre, non vogliamo non produrre. Quello che pensiamo che sia un nostro decreto, un decreto che abbiamo decretato a noi stessi di decretare, è in realtà il decreto a cui siamo soggetti riguardo a ciò che deve, può e non può essere detto. Il soggetto, quindi, in senso moderno, emerge solo attraverso la dimenticanza e la negazione dell'assoggettamento che, indirizzato a lui, lo chiama all'esistenza. Il libero decreto della mente è quindi un atto di sottomissione alla liturgia del corpo che è il fondamento della servitù umana: «i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del corpo (*mentis decreta nihil sint præter ipsos appetitus, quæ propterea varia sunt pro varia corporis dispositione*)»<sup>26</sup>. Da ciò deriva l'irriducibile contraddizione che sta alla base della figura del sonnambulo che ricorre nelle pagine dell'*Etica*: è sia lo schiavo che sogna di aver liberamente decretato la propria servitù, sia l'individuo che, liberandosi dalle disposizioni prescritte del corpo, dalle azioni che è chiamato a compiere e dalle parole che è costretto a pronunciare, può dimenticare il decreto di assoggettamento. Come avviene tale liberazione? Come sostiene Pêcheux, ogni rituale, nella misura in cui deve essere eseguito o ripetuto, resta minacciato dalla possibilità di «infedeltà [*infelicités*]», i passi falsi, le inesattezze, gli errori, le scivolate e gli inciampi, le deviazioni dal testo del decreto che non solo lo rendono visibile nella risposta che provocano, ma, come la deviazione dell'atomo per Lucrezio, diventano la causa di qualcosa di nuovo: *il n'y a cause que de ce qui cloche*<sup>27</sup>. E quando le deviazioni dal rituale si uniscono al loro movimento, nasce un mondo: il mondo della resistenza.

## 13.

Anche solo questo breve resoconto del tentativo di Spinoza di smantellare il pregiudizio secondo cui la mente è (o potrebbe o dovrebbe) essere padrona del corpo basterà a mostrare il modo in cui Althusser ha assunto sia i problemi posti esplicitamente nel testo, sia quelli derivanti dalle sue elisioni e dai suoi silenzi, i punti in cui le sue argomentazioni sono state sospese e abbandonate anche mentre le parole continuavano. I tentativi di Althusser di pensare con Spinoza si possono vedere più chiaramente nelle *Tre note*, così come nel saggio sugli apparati (e quindi nell'intera sezione di *Lo stato e i suoi apparati* intitolata «Sull'ideologia»<sup>28</sup>). Inoltre, è chiaro che le *Tre note*, scritte come suo contributo a una discussione sul concetto di discorso, sono servite come una sorta di esperimento, uno dei cui risultati è stata l'idea di interpellazione ideologica, la «tesi centrale» del testo sugli apparati. Lo stesso non si può dire del termine «discorso» in sé, che appare solo 12 volte nel testo successivo. Di tutti i 12 passaggi contenenti il termine, uno in particolare ci aiuterà a «remonter» sia a Spinoza che alle *Tre note* di Althusser:

Diremo dunque, considerando un solo soggetto (questo individuo), che l'esistenza delle idee della sua credenza è materiale, in quanto le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato

26 [Ivi, pp. 247-249].

27 [L'autore si riferisce qui a M. Pêcheux, *Il n'y a cause que de ce qui cloche*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquietude du discours* cit., pp. 261-272, il cui titolo riprende una nota frase di Lacan].

28 [L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 174-210].

ideologico materiale da cui dipendono (come per caso!) le idee di questo soggetto. Naturalmente, i quattro aggettivi «materiali» riportati nella nostra proposizione devono essere caratterizzati da modalità differenti: la materialità di uno spostamento per andare alla messa, dell'inginocchiarsi, del gesto del segno della croce o del *mea culpa*, di una frase, di una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, di un discorso verbale esterno o di un discorso verbale «interno» (coscienza), non sono una sola e unica materialità. [...] lasciamo in sospeso la teoria della differenza delle modalità della materialità<sup>29</sup>.

14.

La prossimità teorica di questo passaggio allo *scholium* della proposizione due del terzo libro dell'*Etica* è davvero sorprendente. Il suo assunto guida è che «i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del corpo» e che la disposizione del corpo è determinata da rituali di cui la messa cattolica è solo l'esempio più evidente. Non c'è nulla dello spirito in questa scena. Anche la fede del singolo credente è materiale in quanto le sue «idee sono i suoi atti materiali» stessi, «inseriti in pratiche materiali, regolate da rituali materiali». È nell'invocare le diverse «modalità» della materialità che Althusser è condotto, partendo dalla sequenza di azioni richieste dalla partecipazione alla messa, a riferirsi al discorso. La credenza del credente, la sua fede o fedeltà, esiste nei movimenti corporei di andare a messa, inginocchiarsi, fare il segno della croce, battere tre volte il petto nel momento preciso in cui pronuncia le parole «mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa». Qui la modalità è quella di un discorso verbale esterno, in questo caso un discorso molto specifico, le cui parole e la cui sequenza sono prescritte e che occupa una posizione tra le altre azioni materiali in un rituale che richiede che ogni individuo lo reciti.

15.

Quello che Althusser chiama discorso verbale esterno, tuttavia, è seguito nella sua lista da quello che egli chiama «discorso verbale 'interno' (coscienza)». Il suo uso della punteggiatura, ormai familiare ai suoi lettori, serve come una sorta di stenografia. Il termine «interno», a differenza di «esterno» nella frase precedente, che Althusser non mette tra virgolette, non va quindi preso alla lettera, nel suo senso spaziale, come se il mondo umano fosse divisibile in interno ed esterno, soggettivo e oggettivo. La punteggiatura di Althusser si limita a sottolineare ciò che la ripetizione di «discorso verbale» già suggerisce: che ciò che è considerato come interno è in realtà una continuazione dell'esterno, come se avesse preso in prestito l'affermazione di Lacan secondo cui, seguendo il discorso silenzioso del pensiero, si ritorna alla superficie che dovrebbe essere il suo rovescio<sup>30</sup>. Il riferimento di Althusser alla «coscienza» (una parola che dichiarerà «scomparsa» meno di una pagina dopo), racchiusa com'è tra parentesi, ci obbliga a tradurla – così come abbiamo tradotto «interno» – nel linguaggio della pura esteriorità.

29 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 189.

30 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2003, p. 230.

D'ora in poi, la «coscienza» può essere intesa come la continuazione di una superficie esterna che non ha né dentro né sotto. Nell'idea di riflessività contenuta nella nozione di coscienza di Locke come un raddoppiamento che permette la «percezione di ciò che passa nella mente di un uomo»<sup>31</sup>, l'aggettivo «*own*» segna essenzialmente la mente come uno spazio interno irriducibilmente separato da tutti gli altri spazi interni, e la percezione di ciò che passa in essa, cioè la coscienza, appartiene a quella mente, a quel sé, a quella persona e a nessun altro. La nozione di discorso, sociale e transindividuale per sua stessa natura, esclude l'idea di un interno, del pensiero, del credo e della fede come prodotti dell'attività «propria» di una mente autonoma, della persona giuridica la cui separazione dagli altri serve a garantire la sua libertà – il pregiudizio stesso denunciato da Spinoza. Discorso, quindi, contro la coscienza, contro l'interiorità, contro le forme dell'idealità. Il problema può essere ora posto: come si costituiscono gli individui come soggetti e qual è la funzione del discorso in questo processo?

## 16.

È significativo il fatto che la teoria che Althusser propone nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi* non sia una teoria del discorso al singolare, ma una teoria dei «discorsi». Nonostante Althusser si riferisca a quattro discorsi, il discorso dell'inconscio, il discorso ideologico, il discorso estetico e il discorso scientifico, nulla nel suo testo suggerisce che questi siano i soli discorsi possibili o reali (alla maniera dei quattro discorsi di Lacan in *Il rovescio della psicoanalisi*<sup>32</sup>). Ma resta un problema: cosa ci permette di parlare assieme di un discorso della scienza e di un discorso dell'inconscio, come fa Althusser, come se fossero modi di un'unica sostanza? La risposta, naturalmente, sta in ciò che è comune a entrambi e, soprattutto, nell'elemento stesso in cui esistono: la lingua (con ciò intendo quella che viene intesa come la «*langue*» francese). Infatti, a un certo punto del testo, quando parla della «struttura di questi differenti discorsi», e della «natura dei significanti particolari che costituiscono gli elementi di ciascuna di queste strutture», il primo discorso di una lista di cinque, piuttosto che dei quattro finora menzionati, non è altro che «*langue*»: «i significanti della lingua sono i morfemi (materia: i fonemi)»<sup>33</sup>. In un certo senso, il termine *langue* indica generalmente il sistema, il sistema di tre sistemi (il fonologico, il morfologico e il sintattico) che forniscono il fondamento (o la base) per le lingue particolari. Così, mentre il discorso scientifico potrebbe certamente esistere senza il discorso estetico e viceversa, nessun discorso, in quanto espresso in una *langue*, potrebbe esistere se non sulla base della *langue* (intesa come il sistema dei sistemi necessariamente mobilitati nell'enunciazione anche del più semplice enunciato) che lo «genera». Come può l'origine del discorso in quanto tale essere essa stessa un altro discorso, uno tra tanti, senza che questo metta in pericolo lo stesso schema esplicativo che assegna alla *langue* la sua priorità?

31 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II.1.19, tr. it. a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, Bompiani, p. 179 [La frase originale è «Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind». Va segnalato che la traduzione italiana riporta «consapevolezza» anziché «coscienza» per «*consciousness*», scelta filosoficamente fuorviante, per non dire errata]. Vedi É. Balibar, *Identité et différence: l'invention de la conscience*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

32 [J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001].

33 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 120.

17.

Questo problema si presenta ad Althusser, ma solo come ripensamento scritto a margine del manoscritto: «La funzione della lingua non è sullo stesso piano = poiché non c'è una funzione della lingua!, ma *del discorso* cui essa fornisce dei significanti o degli *elementi* (segmenti) costitutivi (come 1° piano) *dei significanti*»<sup>34</sup>. Qui egli sembra avallare la rappresentazione topografica della lingua, delle lingue e del discorso come una gerarchia di livelli (piani) per cui la *langue* fornisce gli elementi al discorso, rispetto al quale deve rimanere tuttavia al di fuori, e in relazione al quale non ha alcuna funzione (esplicativa). Questo modello è per certi aspetti chiave simile a quello della base e della sovrastruttura, compresa la necessità (che nasce anch'essa come ripensamento) di difendere la «relativa» autonomia dei «piani superiori» della struttura. Ma l'insoddisfazione di Althusser per tali modelli, e soprattutto per la nozione di causalità emanativa che incarnano, lo riconduce all'idea di causalità strutturale e al concetto di causa immanente o assente che aveva cominciato a sviluppare in *Leggere il Capitale*. Il suo *addendum* si conclude con un'affermazione sorprendentemente generale, ma che ci permette di dare un senso alla sua idea che la *langue* è un discorso: «[i]n questo senso non ci sono quindi *funzioni* della lingua, perché la lingua *non esiste*: esistono soltanto *dei discorsi*»<sup>35</sup>. Questa nota coglie in modo chiaro e sintetico il movimento o i movimenti propri del pensiero di Althusser, la lotta per eludere la cattura da parte delle forze dominanti della filosofia, la sua percezione delle trappole sempre presenti e dei tranelli tesi agli incauti: stratagemmi e trappole che il più delle volte hanno successo, ma che la sua accresciuta consapevolezza e l'accettazione della necessità di pensare attraverso la lotta gli permettono, in certi casi spettacolari, di eludere. E in questa guerra, una guerra di resistenza, la sopravvivenza – la sopravvivenza di una linea di pensiero – è vittoria sufficiente. La conclusione dell'*addendum* non solo non segue dalla spiegazione topografica che lo precede, ma annulla tale spiegazione. Non può esistere una topografia in cui la *langue* occuperebbe il piano terra, perché «la *langue* non esiste». Inoltre, poiché non esiste, scompare l'idea del discorso in generale, di un discorso di discorsi. Se la *langue*, tuttavia, non è presente «in persona», è perché è scomparsa nei suoi effetti, dispersa non nel discorso, ma nell'irriducibile pluralità dei discorsi. È diventata, come hanno detto Pêcheux e Gadet più di un decennio dopo, «la *langue introuvable*»<sup>36</sup>. La linguistica, il cui oggetto è proprio la *langue* al singolare e in persona, è, secondo Althusser, «incapace da sola di produrre una teoria dei differenti discorsi, e questa impotenza è mascherata dalla sua *pretesa* di fornire questa teoria col pretesto di poter fornire una teoria *del* discorso; ma nessuna teoria *del* discorso può fungere da teoria *dei* discorsi, né può sostituirla o dedurla da sé»<sup>37</sup>. Inoltre, l'incapacità di pensare non l'unità del discorso, ma la sua diversità, è legata all'esistenza della *langue* come discorso. La *langue* può essere pensata come un discorso in un doppio senso: perché è la causa che non può esistere al di fuori dei suoi effetti, in questo caso i discorsi, ma anche perché la *langue*, sparsa tra i discorsi, essi stessi inseriti nell'esistenza materiale di ideologie soggette alla temporalità aleatoria e plurale della storia<sup>38</sup>, non

---

34 Ivi, p. 121 nota 11.

35 *Ibidem*.

36 F. Gadet, M. Pêcheux, *La langue introuvable*, Paris, Maspéro, 1981.

37 L. Althusser, *Tre note* cit., p. 144.

38 Vedi V. Morfino, *Plural temporality: transindividuality and the aleatory in Spinoza and Althusser*, Leida, Brill, 2014.

può mai essere semplicemente un sistema governato da regole la cui espansione segue un modello giuridico di coerenza basato su una sequenza di precedenti (anche quando si basi sulla neurobiologia). Come affermeranno più tardi Pêcheux e Gadet, in un certo senso completando o almeno estendendo le analisi di Althusser, sia che questo sistema venga inteso come un «ordine proprio della *langue*, immanente nella struttura dei suoi effetti» (la tradizione che si estende da Port Royal a Hjelmslev e Chomsky), o come un ordine derivante dall'accrescimento delle decisioni e quindi imposto dall'esterno (sociolinguistica), come una costruzione artificiale che serve l'ordine politico più ampio – cioè, sia che il fondamento del modello sia o razionale o empirico, esso può esistere solo attraverso una repressione sistematica di ciò che Gadet e Pêcheux chiameranno in seguito, seguendo Jean-Claude Milner<sup>39</sup>, il «reale della *langue*»: le falle (*failles*), le lacune e le contraddizioni che mettono questo ordine contro se stesso in una produzione perpetua di equivoci. Esiste «in ogni *langue* un segmento» che può essere «se stesso e allo stesso tempo altro da sé, attraverso l'omofonia, l'omosemia, la metafora, i *glissement* del lapsus e del gioco di parole, e il doppio senso dei suoi effetti discorsivi»<sup>40</sup>. Così, il processo di produzione degli effetti discorsivi è contemporaneamente e necessariamente una produzione di effetti collaterali. È questo fatto che rende l'esistenza storica dei discorsi qualcosa di diverso dall'attualizzazione di possibilità logiche già esistenti, cioè, per usare una frase familiare, un processo senza un soggetto o fine.

## 18.

Le riflessioni di Pêcheux sulla *langue* e sul discorso per come le abbiamo qui citate possono, direi, essere considerate come l'effetto differito non solo delle «Tre note» di Althusser, ma di tutta la discussione di cui portano l'impronta. Althusser ci ricorda la centralità, in questa discussione, della psicoanalisi e del suo concetto fondamentale, l'inconscio, anche se il suo obiettivo ultimo è lo sviluppo di una teoria dell'ideologia. È stato proprio il tentativo di spostare il concetto di coscienza dalla posizione centrale, che ogni tentativo di sviluppare una teoria dell'ideologia le aveva attribuito, a costringere Althusser a rivolgersi al campo in cui questa lotta era più intransigente: il lavoro di Lacan sulla psicoanalisi. Il rifiuto di ogni concetto di interiorità, e soprattutto di ogni identificazione dell'Io con la coscienza, la volontà o la soggettività, è stato possibile grazie alla «svolta linguistica» di Lacan, che gli ha permesso di abbandonare tali nozioni a favore di una logica del significante. Da quel momento, l'inconscio è apparso come poco più di un termine arcaico conservato come un monumento all'epoca eroica della psicoanalisi, l'equivalente teorico di Charing Cross nell'aneddoto di Freud, una croce eretta dall'ordine di Edoardo I in memoria della sua *chère reine*, ma il cui scopo commemorativo, da tempo dimenticato, rimane sconosciuto ai londinesi contemporanei. Althusser, tuttavia, sostiene che la storia della psicoanalisi è stata segnata dal persistente ritorno di una filosofia della coscienza che traduce i concetti psicoanalitici nell'idioma del soggetto dei bisogni o dell'alienazione, come se la cura fosse un processo di ripristino del proprio sé attraverso il ricordo, l'esercizio della volontà (l'Io) in un'alleanza con l'analista che rafforza la sua determinazione ad appropriarsi degli «istinti» socialmente proibiti in un

39 J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

40 F. Gadet, M. Pêcheux, *La langue introuvable* cit., p. 51.

caso, e del suo sé alienato nell'altro. Mentre la dichiarazione di Lacan che l'inconscio è il discorso dell'Altro opera, in un primo senso, per escludere la possibilità stessa di una distinzione interno/esterno, e quindi il ricorso a una coscienza prima del discorso, il fatto che il discorso sia attribuito all'Altro non può non suggerire che questo Altro funziona come un soggetto che è al tempo stesso causa ed è proprietario di questo discorso. L'uso che Lacan fa del «soggetto dell'inconscio», anche se non è riferito all'Altro, sembrava ad Althusser costituire un ritorno del represso nella sua stessa negazione.

19.

La questione del soggetto è al centro delle «Tre note», un centro non solo in conflitto con se stesso ma che nella sua stessa divisione si muove in direzioni diverse. Althusser inizia definendo il discorso in parte come la disposizione dei significanti secondo le regole o le leggi proprie di ciascuno dei quattro discorsi (inconscio, estetico, scientifico e ideologico). Ma ciò che davvero contraddistingue un discorso come discorso e permette ad Althusser di produrre una teoria della loro differenza è che ognuno a suo modo produce il soggetto che gli è proprio. Il soggetto proprio del discorso della scienza è un soggetto assente, un soggetto che è sempre scomparso. Infatti, l'assenza del soggetto è ciò che lo distingue dall'ideologia, in cui cadrebbe se il soggetto fosse presente sulla scena. Il soggetto del discorso estetico appare sempre sotto forma di «interposte persone» (sempre al plurale). Il discorso dell'inconscio si differenzia dagli altri in quanto il significante che funziona come soggetto è sempre un «rappresentante» [*stand-in*] o «*lieu-tenant*» per un soggetto mai presente in persona ma rappresentato dai suoi emissari. Solo il discorso ideologico produce una forma di soggetto che richiede che il suo *Träger* individuale sia presente in persona. Alla fine delle *Tre note*, Althusser rifiuterà l'idea del soggetto proprio di ciascuno dei quattro discorsi, per sostenere che esso esiste solo nel discorso ideologico: dopo aver scritto la prima nota, ci dice: «mi sembra che *non si possa utilizzare la nozione di soggetto in modo univoco* neppure come indice per ognuno dei discorsi. Sono sempre più convinto che la nozione di soggetto appartenga solamente al campo del discorso ideologico, del quale è costitutiva. Non credo che si possa parlare di 'soggetto della scienza' o di 'soggetto dell'inconscio' senza fare un gioco di parole e senza provocare gravi equivoci teorici»<sup>41</sup>.

20.

L'effetto di questa conclusione è di permettere ad Althusser di comprendere la forma-soggetto dell'ideologia non come la posizione preesistente propria di ogni discorso, disponibile ad essere colmata, come nello schema quasi formalista dei quattro discorsi che aveva abbozzato in precedenza, ma come un processo di sottomissione/soggettivazione e quindi come un luogo di lotta e di contestazione. Deviando dalla sua stessa versione del modello linguistico, Althusser propone un nuovo concetto: l'interpellazione. «L'ideologia interpellata l'individuo rendendolo soggetto (ideologico: perciò soggetto del suo discorso)»<sup>42</sup>. Ci sarebbe molto da dire sul verbo «interpellare», sul suo significato e sulla sua funzione sia

41 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 149.

42 Ivi, p. 121.

in generale che all'interno del testo di Althusser. Qui mi riferirò solo ai suoi significati e alle sue associazioni più immediatamente rilevanti. In latino e nel linguaggio giuridico e politico francese, «interpellare» indica un atto (tipicamente un'interruzione, inaspettata e solitamente sgradita) con cui la persona interpellata viene separata da un gruppo e «chiamata a rispondere» per se stessa e per le sue azioni. L'interpellazione è oggi intesa anche come una versione del dispositivo retorico dell'apostrofe, in cui un oratore si rivolge direttamente a una persona o a una personificazione assente come se fosse presente (come in «mio Signore, mio Signore, perché mi hai abbandonato?»)<sup>43</sup>. Nelle *Tre note*, l'ideologia, o più propriamente discorso ideologico, separa ogni individuo da ogni altro individuo e in un unico e medesimo movimento chiama l'individuo a rispondere di sé, fornendo nel processo le «ragioni» o argomenti che, una volta articolati, confermano lo *status* di soggetto e di agente dell'individuo. Il soggetto chiamato è rigorosamente assente fino a quando la chiamata non lo rende presente. In questo senso, il discorso ideologico interPELLA l'individuo «imputando» l'*agency* all'individuo e designandolo come la causa non causata del suo discorso e delle sue azioni, di cui è quindi l'unico responsabile: sono proprio queste le caratteristiche che definiscono il soggetto. Ma questo discorso gli fornisce contemporaneamente le «ragioni-di-soggetto», i significanti e gli enunciati la cui stessa materialità permette di produrre l'effetto della soggettività, il ripiegamento del discorso su se stesso per produrre un «dentro» che è di fatto una continuazione/estensione dell'esterno.

21.

Ma non possiamo non notare le resistenze che impediscono ad Althusser di affrontare e superare le esitazioni e le incongruenze del suo argomento e quindi di sviluppare la sua teoria dei discorsi. Ho discusso altrove il momento, verso la fine del suo testo, in cui Althusser, come se tentasse di negare o sminuire ciò che ha scritto, si ritira dalla nozione di materialità dei discorsi dichiarando che i discorsi non sono pratiche<sup>44</sup>. Le pratiche producono effetti che trasformano il reale, mentre i discorsi producono tali effetti solo nella misura in cui questi effetti passano attraverso una o più pratiche, che quindi mediano tra discorso e realtà, unico mezzo di contatto tra di loro. Ma questo non è l'unico punto in cui Althusser si ritrae dalle stesse conclusioni a cui conducono le sue argomentazioni.

22.

L'ideologia non si limita ad interpellare gli individui come soggetti, autori e responsabili delle loro opere. Essa, ci dice Althusser, li «recluta» e li «coscrive» [*requisition*] come *Träger*, e quindi come sostegno per la base economica di ogni formazione sociale. L'uso ripetuto di questi termini come sinonimi da parte di Althusser evidenzia la contraddizione che è qui all'opera. Entrambi sono termini militari (anche se «coscrizione» ha una portata lessicale più limitata rispetto a «reclutamento») che denotano l'atto con cui l'esercito ricostituisce i suoi ranghi o aumenta il numero dei soldati. Quando Althusser

43 Cfr. F. Torterat, A. Thibault, *L'interpellation: un objet discursif singulier... et pluriel*, «Corela» 8 (2010), numero tematico sull'interpellazione, pubblicato online il 23/11/2010. L'intero numero è dedicato all'interpellazione come atto discorsivo. [<https://doi.org/10.4000/corela.798>].

44 Cfr. W. Montag, *Althusser and his contemporaries* cit. pp. 131-140.

sostiene che la base economica di ogni formazione sociale «richiede» ai singoli individui di occupare le posizioni necessarie al suo funzionamento, usa il termine «*réquisition*»<sup>45</sup>. Il verbo *requérir* in francese come in inglese [*requisition*] significa un comando che in quanto tale non cerca il consenso dell'individuo, della cui proprietà o persona si appropria senza tollerare alcun rifiuto: tutti sono tenuti a prestare attenzione all'ordine quando vengono «chiamati» [*called up*]. Mentre i mezzi di appropriazione possono variare, l'idea di «coscrizione» [*réquisition*] presuppone la resistenza del proprietario alla perdita della proprietà e quindi porta con sé la minaccia sempre presente della forza. Al contrario, l'ideologia che nasce da questa base proprio per assicurare la sua persistenza (Althusser scrive qui in una «stenoграфия» funzionalista che sostituisce troppo facilmente la teoria per la quale doveva servire da sostituto temporaneo) «recluta» gli individui che le permetteranno di adempiere l'ordine di «coscrizione» che emana dalla base. Il «reclutamento» presuppone tipicamente il consenso dell'individuo che è convinto di «arruolarsi», «iscriversi» o entrare nell'esercito, in una società, in un'organizzazione, ecc. Anzi, ci dice, forse in risposta all'idea di Pêcheux del «comando» sociale, che esamineremo tra un attimo, «l'ideologia non è un ordine [*commandement*]» né una «ingiunzione pura e semplice» realizzata come «violenza nuda (questa non esiste)»<sup>46</sup>. Se l'ideologia interpellata gli individui costituendoli come soggetti per soddisfare la domanda della base economica, ai soggetti che essa costituisce viene data la garanzia che essi sono effettivamente soggetti (agenti e autori separati da ogni altro agente e autore), proprietari del loro discorso e della loro azione e quindi responsabili delle loro conseguenze: cioè viene loro fornita la loro identità. Ad essi ci si rivolge come identici a se stessi e a nessun altro, e come tali diventano identificabili. Althusser ha aggiunto la seguente allegoria a margine del testo: quando la polizia ferma (interpella) un individuo per strada per interrogarlo, il suo primo ordine è inevitabilmente che l'individuo in questione produca la prova della sua identità, prova la cui unica forma legittima è l'«identificazione» che essi stessi gli hanno fornito<sup>47</sup>.

## 23.

Ma questa garanzia ha una funzione sia interna che esterna: verificando l'identità del soggetto interpellato, essa allo stesso tempo richiede e permette al soggetto individuale di «riconoscersi» come soggetto, cioè non semplicemente di essere, di agire e di sentirsi soggetto, ma di sapere che lo fa e di sapere che lo sa; questa è esattamente la definizione di coscienza di Locke. L'atto stesso di riconoscersi (ri-conoscere [*re-cognizing*,

45 [Conviene qui riportare il passo originale: «La structure *requiert* des *Träger*: le discours idéologique le lui *recrute* en interpellant les individus *en sujet* pour assumer les fonctions des *Träger*. La *réquisition* de la structure est blanc, abstraite, anonyme» (L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, STOCK/IMEC, 1993, p. 138) Nella traduzione italiana, le sfumature lessicali cui si riferisce Montag vengono perse, poiché «*réquisition*», che nel testo francese althusseriano è associato al verbo «*requérir*», viene tradotto semplicemente con «richiesta», eliminando così il riferimento all'area semantica militare che invece è evidente in francese e inglese. Il verbo «coscrivere», sebbene forse desueto, permette invece di mantenere un tale riferimento semantico. Anche «precettare» renderebbe bene l'idea su cui Montag sta insistendo, ma manca in italiano la forma sostantivale, che invece esiste per il verbo coscrivere].

46 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 121.

47 Ivi, p. 125.



*re-knowing*], ricordare) richiede qualcosa di più di una semplice garanzia esterna di identità: Althusser afferma che il soggetto deve duplicare se stesso sotto forma di un altro onnipotente e onnisciente che sa quello che non può sapere di se stesso, compreso tutto ciò che ha dimenticato, e a cui deve rendere conto. È a questo tribunale interno che l'ideologia deve presentare il suo caso: per vincere, l'ideologia deve usare la «persuasione» per «convincere» il soggetto a rispettare i requisiti della base economica. Althusser ha così dimenticato il compito di concettualizzare quella materialità dei discorsi che sola gli permetterà di sfuggire alla trappola dell'interiorità soggettiva. Se questa fosse la conclusione della sua indagine, Althusser avrebbe paradossalmente prodotto una teoria del soggetto interpellato la cui interpellazione gli conferisce la libertà di rifiutare la domanda della base economica – se non trova «persuasivi» i suoi argomenti – e quindi il potere di decretare se egli (il suo corpo) sarà o meno a disposizione della base economica che lo richiede. Fortunatamente non è questo il caso: Althusser si salva dall'*impasse* grazie al potere del concetto di inconscio, come Lacan lo ha spiegato soprattutto nei *Quattro concetti fondamentali*. Si tratta della nozione di discorso dell'inconscio, non di soggetto dell'inconscio, ma proprio la lacuna o il buco che l'interpellazione «induce» (come se inducesse l'amnesia) nel soggetto stesso che chiama in essere. Non dobbiamo dimenticare che l'«imputazione», l'attribuzione legale del libero arbitrio e della personalità a un corpo le cui parole e azioni rimangono talmente opache che l'esistenza stessa della responsabilità legale dipende dal fatto che gli individui siano trattati «come se» fossero liberi e quindi responsabili delle «proprie» azioni, possiede una doppia materialità: da un lato l'ostinata resistenza del corpo all'interpretazione, e dall'altro la materialità piuttosto cinica di un discorso senza referente, un discorso che non rappresenta lo stato interno dell'individuo accusato ma compensa la sua irriducibile mancanza fornendo in forma protesica l'attribuzione che la legge richiede [*demand*]. La facoltà della coscienza, la percezione della percezione e il pensiero del pensiero, la garanzia che ciò che pensiamo è ciò che pensiamo realmente, è emersa dal concetto di «coscienza» che già implicava non una semplice facoltà morale, ma una capacità unica dell'individuo di «supervisionare» (*super-videre* o sovrintendere [*oversee*]) non solo le azioni, ma i pensieri e le passioni. È possibile recuperare dall'iniziale, ma subito abbandonata, discussione di Althusser sulle forme-soggetto proprie di ciascuno dei quattro discorsi l'idea che l'interpellazione, secondo la sua interpretazione, sia l'effetto combinato del discorso dell'ideologia e del discorso dell'inconscio: «l'interpellazione degli individui umani in quanto soggetti ideologici produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio, che permette loro di assumere la funzione di *soggetti ideologici*»<sup>48</sup>. Se qui sorvoliamo sulla riflessione funzionalista aggiunta in un secondo tempo (e che Althusser negherà essere funzionalista una pagina dopo), e ci asteniamo dall'assegnare all'inconscio un ruolo nella produzione del soggetto imputato/interpellato, potremmo dire che l'inconscio è un effetto necessario della discorsività realizzata nell'atto dell'interpellazione, di quella materialità discorsiva che è solo uno dei modi [di esistenza] della materia mobilitata in questa complessa operazione. Lungi dal sorgere per soddisfare un bisogno sociale, l'inconscio indotto dall'interpellazione è la riproduzione dell'impossibile proprio del «soggetto del discorso», l'impossibilità della sua coincidenza con se stesso, del suo essere presente a se stesso per essere conosciuto con un atto di co-scienza [*con-scientia*], il pensiero di ciò che pensa e sente. Così, l'interpellazione postula un soggetto la cui capacità di appropriarsi di sé è

---

48 Ivi, p. 126.

garantita dalla concomitante presupposizione di un Soggetto assoluto, il Soggetto di ogni conoscenza che, non dimenticando nulla, esige che si renda conto di tutto. Allo stesso tempo e con lo stesso gesto, gli atti discorsivi con cui si compie producono come effetto collaterale un «*abîme*» o buco dove il soggetto cosciente dovrebbe scoprire se stesso, ma non può, come se l'interpellazione aggiungesse soggettività al corpo, ma solo a costo di una sottrazione che priva questa soggettività di ciò che è suo.

## 24.

Il saggio di Pêcheux, apparso sei mesi prima che Althusser iniziasse a scrivere le *Tre note*, forse in parte, come ho suggerito, in risposta proprio a quel testo, suggerisce una via d'uscita da alcune delle *impasse* che Althusser incontra nelle *Tre note*. Ma ciò non perché abbandoni il concetto di discorso, come fa Althusser nel saggio sugli apparati ideologici di stato (AIS), per evitare i problemi che esso genera nelle *Tre note*, ma proprio stabilendo la materialità ad esso propria, una materialità che il concetto stesso di linguaggio (in senso lato) tende a negare. Il punto di partenza di Pêcheux è identico a quello di Althusser: la riproduzione di una formazione sociale (anche se egli insisterà, quasi dal momento in cui il saggio sugli AIS apparirà su «*La Pensée*», sulla formulazione «riproduzione/trasformazione», come misura preventiva contro il funzionalismo<sup>49</sup>). A differenza di Althusser, tuttavia, anche in questo primo testo Pêcheux non solo non è disposto a usare argomenti funzionalisti come una sorta di stenografia o di «*lieu-tenant*» *faute de mieux*, ma rifiuta di classificare il funzionalismo come un nemico secondario con il quale si possono tranquillamente concludere alleanze tattiche. La sua percezione della minaccia funzionalista, soprattutto nella congiuntura teorica del periodo pre-1968, lo porta non solo a rettificare alcune formulazioni di Althusser, ma lo spinge anche a teorizzare il disordine specifico della *langue* e del discorso (di fronte alla forza quasi irresistibile del formalismo delle teorie linguistiche emergenti) fin dai primi momenti della sua carriera. L'ideologia, ci dice all'inizio del saggio, non è prodotta dalla causa finale della riproduzione sociale, ma appare prima di tutto come un «*sous-produit*» (sottoprodotto) di quella che chiama «pratica tecnica», una pratica che applica «gli strumenti e le forme di lavoro umano da essi implicate» su una data «materia prima» per ottenere determinati prodotti<sup>50</sup>. Questa pratica mostra quella che Pêcheux chiama «una struttura teleologica esterna»: cerca «di soddisfare un bisogno, una mancanza, una richiesta» che viene dall'esterno. La «legge della risposta tecnica a una domanda sociale è costitutiva della pratica tecnica»<sup>51</sup>. Ma non dobbiamo lasciarci fuorviare dal termine «costitutiva»; poiché l'ideologia tecnica «appartiene allo stesso processo» della pratica tecnica e quindi è ad essa coestensiva, il mezzo stesso attraverso il quale la pratica tecnica «risponde» alla domanda sociale apre la possibilità sempre presente che il sottoprodotto possa sopraffare il prodotto, che l'effetto collaterale neutralizzi l'effetto desiderato e che una data risposta alla domanda sociale possa rappresentare una sorta di interferenza che reprime o sposta un'altra risposta.

49 [Il riferimento è qui al testo di M. Pêcheux più tardo, *Les vérités de La Palice* cit., p. 127, in cui si trova la formulazione «riproduzione/trasformazione»]

50 T. Herbert, *Reflexions* cit, p. 145.

51 *Ibidem*.

25.

Anche quando Pêcheux passa alla pratica politica e al suo rapporto con un determinato modo di produzione, evita accuratamente l'idea che una base economica produca i mezzi della propria riproduzione, come se fosse un soggetto deliberante (collettivo) che agisce in vista di un fine. Si riferisce invece alla «causa immanente» che rende intelligibile l'unità conflittuale, o addirittura di rottura, delle forze diseguali che costituisce ogni modo di produzione, e la sottopone non alla legge di una teleologia interna, ma a un movimento aleatorio di incontro e di lotta. La pratica politica lavora sulle «relazioni sociali», ma lo fa in risposta alla «domanda sociale» che «emana» da esse. La «domanda», per quanto le scienze sociali lavorino per negarla, è prima di tutto una parola e come tale appartiene a un campo discorsivo che ne determina i possibili sinonimi, e quindi il significato. Anche in questo primo testo, Pêcheux tratta il significato come una questione di (ri)formulazione e parafrasi basata su una catena finita di possibili sostituzioni. Qui proporrà un sinonimo di domanda che, correndo il rischio reale di rimanere illeggibile, gioca sulla visibilità di una radice comune (il *mando* latino) per esibire la determinazione ideologica di ciò che può e non può essere sostituito alla «domanda». Così, la pratica politica cerca di «trasformare le relazioni sociali riformulando la domanda sociale (domanda e anche comando, nel doppio senso in cui va intesa d'ora in poi) attraverso un discorso. Dicendo questo, non pretendiamo che la politica sia riducibile ai discorsi, ma che ogni decisione, ogni 'misura' in senso politico prende il suo posto nella pratica politica come una frase in un discorso»<sup>52</sup>. Si tratta di un passaggio denso ed ellittico che suggerisce una serie di linee d'indagine, alcune delle quali collegano direttamente l'analisi di Pêcheux all'uso che Spinoza fa del termine «decreto» nello *scholium* già citato, e che propone idee e concetti il cui sviluppo Pêcheux rimanda ad altri testi, soprattutto a *Les vérités de La Palice*. Il suo intervento critico, che costituisce un punto di svolta nella discussione sul discorso, è la sua insistenza sul fatto che ogni decisione politica, ogni misura presa, comprese le misure estreme che la guerra e la rivoluzione richiedono, cioè anche l'uso della forza stessa, deve sempre anche, per essere efficace, prendere la forma di una frase (*une phrase*) legata ad altre frasi di un discorso. Ogni «decisione» politica (il *decretum* di Spinoza) esiste in una forma materiale che è allo stesso tempo fisica e discorsiva, senza che l'una modalità sia riducibile o causata dall'altra: entrambe sono determinate nella loro unità consustanziale da una causalità immanente.

26.

Ma questo passo pone un problema: come dare conto della «riformulazione» che conduce, senza spiegazione, da «domanda» a «comando», trattando le due parole, almeno nel contesto sottinteso dalla «domanda sociale», come sinonimi? In inglese, entrambi sono esempi di illocuzione che indicano non semplicemente il desiderio dell'oratore che il destinatario compia una certa azione, ma la sensazione che l'oratore abbia il potere di costringere questa azione. In francese, invece, il senso «ordinario» del termine, «*demande*», è quello di chiedere o chiedere qualcosa a qualcuno dotato della capacità di fornire ciò che viene richiesto (un lavoro, la mano di qualcuno nel matrimonio, ecc.) In

---

52 Ivi, p. 150.

entrambe le lingue, però, «domanda» funziona anche come un termine quasi tecnico che potrebbe benissimo apparire come niente più che un omonimo di «domanda» in inglese [*demand*] o in francese [*demande*]: come nella legge della domanda e dell'offerta («la loi de l'offre et de la demande»). Ma il collegamento di Pêcheux tra i due termini produce altri effetti: ci ricorda che la domanda in questo senso non è una domanda, una richiesta o addirittura, come in inglese, un ordine, o un'espressione di necessità. Non è né un atto illocutorio né uno *speech act*: quando i produttori vengono descritti come «rispondenti» a segnali di mercato che indicano un aumento o un calo della domanda, la loro risposta è, da un punto di vista statistico, automatica e istantanea, come se «domanda» fosse sinonimo di «stimolo»; il «fattore soggettivo», nella misura in cui non è altro che la trasparenza della domanda a se stessa, è epifenomenico, nient'altro che un insignificante *bit* di statica nel flusso delle informazioni. Infatti, si dice comunemente che «il mercato risponde» alla domanda, piuttosto che i consumatori o i produttori, che, salvo in circostanze inconsuete, servono solo come *Träger* dell'ordine del mercato. Questo ordine è concepito come naturale e invariante e, per di più, come una perfetta coincidenza di ciò che è e di ciò che dovrebbe essere. Se da questo schema emerge una psicologia, non è certo dedotta da individui o da un gruppo. Si tratta invece di una psicologia «imputata» agli individui o ai gruppi dopo il fatto, che discende dal mercato come totalità agli ipotetici (o metodologicamente derivati) individui che ne sono le funzioni.

27.

Ora possiamo capire perché Pêcheux collega la domanda in questo senso al comando: non solo entrambi i termini hanno la loro origine nel verbo latino *mando* (che significa ordinare a qualcuno di fare qualcosa), ma la loro comune radice storica è visibile nella materialità grafica delle parole stesse. Questo fatto è un sintomo, una traccia dell'opera di «riformulazione/parafrasi» che ha imposto una separazione tra questi termini che è cruciale, e forse necessaria, per l'esistenza di quello che oggi chiamiamo neoliberalismo, che deve negare la propria esistenza come «economia del comando», una frase usata esclusivamente per indicare gli altri sistemi sociali ed economici «non liberi». Parafrasare la domanda sociale come comando sociale (forse mettendo a repentaglio l'intelligibilità) significa mostrare che i significati sono imposti da una necessità che è allo stesso tempo interna ed esterna al discorso. In genere, come ha spiegato Pêcheux in un testo successivo, gli enunciati prodotti dal soggetto parlante sono «spostamenti all'interno del formulabile» determinati da una data formazione discorsiva essa stessa determinata da un esterno che, poiché la determina, «rimane strettamente informulabile»<sup>53</sup>. L'esterno informulabile è tuttavia presente nel discorso in quanto barriera che limita ciò che si può dire e pensare, e che perciò stesso si rende impensabile. Con ciò che fa e con ciò che dice, Pêcheux dimostra che se qui è possibile parlare di illusione, essa non si trova nella coscienza o nella soggettività, prima dell'uso del linguaggio, ma nel discorso stesso, nei rapporti tra i suoi elementi, parole e frasi, in particolare nei rapporti di sostituibilità che sono normalmente imposti agli individui a loro insaputa o senza il loro consenso.

53 M. Pêcheux, C. Fuchs, *Mise au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, «Langages» 37, marzo (1975), pp. 7-80, qui p. 21.

28.

Come può allora una «riformulazione/parafrasi» sfuggire ai significati imposti dalla formazione discorsiva in cui si produce una parola o un enunciato? La risposta, naturalmente, sta nel fatto che le formazioni discorsive sono esse stesse luoghi di lotta, di lotta per il significato, oltre che contro la sottomissione. Il discorso, come la fortuna teorizzata da Machiavelli, porta il bene con il male e nella sua variabilità presenta alcune aperture per un intervento che può ribaltare un regime discorsivo esistente. Se «il significato di una parola, proposizione, non esiste in sé» ma è costituito dal discorso, cioè da ciò che Pêcheux chiamerà in seguito formazione discorsiva, attraverso «i rapporti di sostituzione, parafrasi, sinonimie, ecc. che sono operativi tra elementi linguistici»<sup>54</sup>, è proprio in questa dislocazione che l'esterno ideologico è presente all'interno del discorso, effetto dell'equilibrio delle forze nelle grandi lotte che avvolgono il e sono avvolte dal discorso. In questo modo, le relazioni discorsive e i processi discorsivi sono soggetti a periodi alternati di stabilità in cui si mantengono le relazioni tra gli elementi e a periodi di instabilità che permettono di far emergere nuove formulazioni e quindi nuovi significati. Anche in quest'ultimo caso, però, la prassi politica può riformulare la «domanda sociale» per darle un'esistenza contemporaneamente discorsiva e ideologica in modo chiaramente apologetico: la domanda sociale non è semplicemente una domanda di ciò che è socialmente «necessario» (il cui significato è una delle poste in gioco più importanti della lotta di classe), ma una domanda di ciò che dovrebbe essere, di ciò che è razionale e giusto. Ma l'analisi di Pêcheux è essa stessa una «riformulazione» della domanda (sociale) resa possibile da un'apertura che non solo gli ha permesso di darle un nuovo significato, ma di rendere leggibile e udibile il comando di cui la domanda esegue il mandato.

29.

Leggere la forma discorsiva, le parole e le frasi che danno alla domanda la sua realtà discorsiva equivale per Pêcheux a riformularla come comando, inscrivendola così in una scena di disciplina e di punizione: non si può ignorare un comando impunemente. Freud ha osservato una volta che i suoi pazienti ossessivi non conoscevano la formulazione delle loro idee ossessive; in un senso simile, coloro che obbediscono al comando sociale non conoscono la sua formulazione precisa, cioè ciò che viene loro comandato di fare esattamente, anche se lo fanno, né il comando si presenta come un atto di forza illocutoria o fisica: si esprime in frasi come «tutti sanno che...» o «come tutti possono vedere». L'atto discorsivo di rendere visibile l'esistenza discorsiva di una domanda sociale quasi naturale come, simultaneamente, comando sociale, e quindi decisione, *decretum*, non è più limitato nei suoi effetti al discorso di quanto non lo sia il comando stesso, che può essere prodotto solo in un contesto istituzionale di forze disuguali. Formulare il comando come comando, tradurlo in se stesso, significa disobbedire a uno dei suoi ordini più importanti: è quindi sia la causa che l'effetto di un cambiamento nei rapporti di potere.

---

54 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 112.

30.

Per mostrare la posta in gioco nella riformulazione della domanda come comando, Pêcheux indica l'esperienza storica: la pratica politica delle organizzazioni rivoluzionarie, anche quando facevano parte di un ampio movimento di massa, non è riuscita a raggiungere il loro obiettivo di trasformare le loro società, facendo invece ricorso a misure che, nonostante l'intenzione e l'apparenza, hanno preservato la disuguaglianza e lo sfruttamento sotto la copertura del cambiamento. Hanno preso per natura e necessità naturali quelle che sono in realtà decisioni espresse sotto forma di comandi. Come è successo? Hanno «dimenticato» il (l'esistenza del) comando, il contenuto del quale vivono come natura o ragione («tutti sanno che...»), e la cui forma e forza la formulazione del comando stesso comanda di attribuire a un decreto che ha origine nella loro *agency*.

31.

Pêcheux ha descritto la sua opera come definita dal collegamento «della questione della costituzione del significato [...] a quella del soggetto», un collegamento situato «all'interno della 'tesi centrale' stessa, nella figura dell'interpellazione»<sup>55</sup>. Citando Althusser, Pêcheux osserva che sia la questione del significato che quella del soggetto sono costruite come «ovvie» (*évidentes*), cioè immediatamente visibili e davanti a noi, «in the way» (latino: *ob-via*), inevitabili: 1) ogni parola ha un significato, una nozione basata sul fatto altrettanto ovvio della «trasparenza del linguaggio»<sup>56</sup> e 2) tutti noi, voi che siete come me, siamo soggetti liberi e morali. È necessario, quindi, rendere conto dell'effetto dell'ovvietà dell'ovvio, ma anche delle sue cause, i mezzi con cui si produce attorno a certe parole e frasi e con cui è mantenuto al suo posto o ripetuto. Lo vediamo non solo nei vincoli della sinonimia, ma anche in costruzioni come la proposizione appositiva in cui, soprattutto nel discorso politico, sociale ed economico, gli effetti del comando sono più visibili e quindi più esposti alla contaminazione per ironia: «gli Stati Uniti, la nazione sulla terra che più ama la pace, hanno inviato ieri più truppe in Iraq» o «X, una nota organizzazione terroristica, ha operato impunemente e deve essere eliminata». Per Pêcheux, l'ovvio è una conseguenza di quella che si può ritenere la sua «tesi centrale» sul primato dell'oblio. Le parole e le frasi sono «sempre già» dotate di un significato o correlate a una cosa, così come l'individuo è «sempre già» un soggetto separato dagli altri e unico responsabile delle proprie libere scelte: nel regno del «sempre-già» i processi causali sono oscurati dall'effetto di ovvietà che essi stessi producono. Pêcheux propone un'immagine visibile di questa «fantasia» teorica: le *Mani che disegnano* di Escher, in cui due mani disincarnate vengono catturate nel processo di disegnare la propria esistenza.

32.

Dimenticare in questo senso, tuttavia, deve essere inteso in modo del tutto non soggettivo e quindi inerente al discorso stesso. «Non significa la perdita di qualcosa un tempo

---

55 Ivi, pp. 137-138.

56 Ivi, p. 137.

conosciuto, come quando si parla di perdita della memoria, ma l'occlusione della causa del soggetto all'interno del suo stesso effetto»<sup>57</sup>. Dimenticare in questo senso non è affatto una perdita, certamente non una negazione della memoria; è invece un movimento, forse una pulsazione, interamente interna al discorso, di sinonimia e di sostituzione, di ciò che può e non può essere detto e pensato, anche e soprattutto di se stessi come cosa pensante. È dunque nel comando, nel decreto che l'individuo come soggetto (e la storia del significato del termine «soggetto» stesso, l'inversione del suo significato, il passaggio da chi è soggetto alla volontà di un altro a chi è agente e autore di un'azione, è qui sicuramente rilevante) emerge come colui la cui autonomia e libertà sono gli effetti del decreto che decreterà liberamente il proprio discorso e la propria azione di cui è causalmente e moralmente/legalmente responsabile. È in questo movimento, come aveva già notato Spinoza, che esistono sia la memoria discorsiva che la dimenticanza discorsiva, e quindi la materialità discorsiva. Tali processi non sono né funzioni di un sistema o di sistemi formali, né sono fondati sulla psicologia di un soggetto che «usa» il linguaggio bene o male. Per capire l'opera della dimenticanza, Pêcheux si riferisce direttamente a Spinoza (tra gli altri) e l'argomento riprende dove lo *scholium* alla seconda proposizione del terzo libro dell'*Etica* si arresta:

Tutte le filosofie della coscienza e del soggetto (cioè quasi tutte le filosofie, ad eccezione di alcuni dissidenti come Spinoza, Marx, Nietzsche e Freud) hanno qui la loro funzione ideologica, che è quella di reprimere nel soggetto la realizzazione irrealizzabile del comando<sup>58</sup>.

33.

Il soggetto diventa, o viene interpellato come, soggetto in risposta ad un comando di dimenticare il comando cui obbedisce comunque. Il comando o decreto non esiste prima dei suoi effetti né può esistere senza di essi: ciò che è presente nel discorso sotto forma di dimenticanza di ciò che non gli è mai stato presente perché non potrebbe essere il discorso che è se non nella misura in cui incarna questa dimenticanza e, allo stesso tempo, le parole, le frasi e le parafrasi che non possiamo non scegliere di pronunciare, come se ripetessimo le parole di una liturgia o di un catechismo un tempo insegnatoci e da tempo dimenticato come tale, ora impostoci come l'ovvio. È qui, come suggerisce Pêcheux seguendo Althusser, che ideologia e inconscio si incontrano: in una dimenticanza più profonda di qualsiasi memoria, perché la memoria non è altro che la dimenticanza del dimenticare, il rendersi assente dell'assenza che ci permette di essere sostituiti di noi stessi, la scomparsa di ogni lacuna nella densità di un discorso senza spazi vuoti, la scrittura senza margini che copre la pagina, il mormorio ininterrotto di voci incessanti. Esse esistono nella prigionia del soggetto parlante, nella prigionia di ciò che non si può dimenticare o che siamo determinati a dimenticare. Se l'ideologia, nella forma concreta di una specifica formazione ideologica, poggia su una «dimenticanza primordiale o originaria», come l'*Urverdrängung* di Freud, essa «libera» il soggetto dalla memoria del comando che determina ciò che può e deve dire, un comando il cui significato è sempre una pluralità di significati uniti in modo congiunturale per produrre un effetto che, poiché

57 Ivi, p. 148, n. 31.

58 M. Pêcheux, *Réflexions* cit., pp. 152-153.

non ha origine in nessuno, vale per tutti. La dimenticanza del comando/decreto produce l'individuo assoggettato il cui assoggettamento assume la forma dell'imputazione della soggettività: è sottoposto alla condizione di essere soggetto o, più precisamente, il soggetto dell'imputazione che arriva a riconoscere che la sua colpa deriva dalla sua libertà originaria di aver pensato, detto e fatto altrimenti.

34.

Nella discussione precedente, i nomi di Spinoza, Althusser e Pêcheux hanno cessato di riferirsi a particolari individui o a distinte opere, limitandosi invece a indicare punti di dispersione in uno spazio teorico collegato che non potrebbero esistere se anche uno solo di questi punti non fosse contenuto in esso. Ciascuno dei tre ha tentato di restituire alla spiegazione della sottomissione come processo corporeo la materialità del discorso, del decreto, del comando, non come rappresentazione del reale, ma come parte di esso, necessaria alla sua potenza e agli effetti che produce. Ma con questi tentativi venne il timore che l'esattezza stessa della spiegazione non fosse che un ingranaggio in più in una macchina di assoggettamento che non poteva non riprodursi. Ognuno è inciampato a questo punto, come in un unico e medesimo gesto, forse temendo che anch'essi stessero sognando ad occhi aperti, per citare la frase conclusiva dello *scholium* che Althusser ha ripetutamente invocato. Le loro ultime opere, manoscritti incompiuti nel caso di Spinoza e Althusser, il *Tractatus Politicus* e «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», sono state segnate soprattutto da un'appropriazione del concetto di fortuna di Machiavelli (a sua volta profondamente segnato da Lucrezio) per resistere alle filosofie dell'ordine e del sistema che servivano a garantire la persistenza dell'assoggettamento. È stato lasciato a Michel Pêcheux nel suo testo finale, «Discorso: struttura o evento?», scritto pochi mesi prima della sua morte, il compito di rivolgersi al flusso delle parole e delle frasi, all'omofonia, al senso che sfugge al non-senso, all'equivoco che divide ogni significato da se stesso, all'evento che in un istante permette all'indicibile di essere detto e agli enunciati prescritti di essere dimenticati. Lo ha fatto non per abbandonarsi a un caos che sarebbe semplicemente l'inverso di un ordine infallibile, ma per tracciare le unità finite e le forme provvisorie a cui dà origine l'esistenza pratica del discorso, e le *impasse* e le aperture che esso produce sia per il pensiero che per l'azione. Ha aperto attraverso questo deserto un sentiero e, sebbene esso si sia richiuso dietro le sue spalle, ha lasciato dietro di sé le tracce che abbiamo cercato di seguire.

[Traduzione dall'inglese di Stefano Pippa]