

LA CRITICA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ E LA «TRANSINDIVIDUALITÀ» IMPLICITA DI MICHEL PÊCHEUX

VITTORIO MORFINO

1. *Althusser e il «transindividuale» implicito*

In un testo recente dedicato alla questione del transindividuale – in un certo senso conclusione di una riflessione trentennale sull'argomento cominciata con alcune intuizioni della *Philosophie de Marx*¹ – Étienne Balibar istituisce una scena originaria in cui vengono confrontati tre discorsi sul transindividuale, quello di Spinoza, di Marx e di Freud. Questi tre discorsi sono presi in considerazione ogni volta non in termini generali, ma a partire da un luogo testuale estremamente preciso: i primi due capitoli del *Capitale*, la IV parte dell'*Etica*, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. L'ipotesi di lavoro che Balibar ci propone è che «il sociale o l'essere sociale deve essere fondato sulla categoria di *relazione*». Tuttavia, aggiunge immediatamente, la relazione, come l'essere secondo Aristotele, *legetai pollakos*, si dice in molti modi, e questi discorsi, nella loro specificità, esibiscono alcuni dei modi in cui questa può essere detta. Balibar insiste sul fatto che nessuno degli autori convocati detiene la verità sul transindividuale, né i tre autori esauriscono le possibilità di declinarlo: tuttavia è significativo che alla triade proposta da Jason Read nel suo bel libro, Spinoza-Hegel-Marx², Balibar risponda, pur non dicendosi in disaccordo, sostituendo Hegel con Freud:

Se tuttavia sostituisco qui Freud a Hegel (non escludendo la possibilità di rileggere Hegel alla luce di Freud) – scrive Balibar – è perché voglio mostrare in tutti gli autori selezionati la presenza di una determinazione specificamente *inconscia*, o, se vogliamo, di un *doppio fondo* nella definizione del rapporto sociale. Ciò conferisce in qualche modo un privilegio a Freud (senza ridurre la posizione degli altri alla sua). D'altra parte, forse non è casuale che in lui l'enunciazione del *doppio rifiuto* sia la più esplicita³.

1 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994. Le successive tappe della ricerca balibariana a proposito del transindividuale sono il testo su Spinoza del 1997 (É. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Delft, Eburon, 1997, tr. it. a cura di L. Di Martino – L. Pinzolo in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, pp. 103-148) e il testo su Marx del 2014 (*Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation? Que faire de la VI^e Thèse sur Feuerbach*, in *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014³, pp. 193-250, tr. it. a cura di V. Morfino in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 147-177).

2 J. Read, *The politics of transindividuality*, Leiden, Brill, 2016.

3 É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, tr. it. di A. Barone, Milano, Mimesis, 2020, p. 22.

Naturalmente la stessa selezione operata da Balibar potrebbe essere letta come una implicita rivendicazione di un'eredità althusseriana. Tuttavia in due note del testo Balibar si spinge più in là, suggerisce, a *la cantonade* certo, un Althusser filosofo del «transindividuale». Commentando il paragrafo dedicato alla teoria marxiana del feticismo della merce, Balibar usa l'espressione «effetto di società» e aggiunge:

Prendo in prestito l'espressione «effetto di società» da L. Althusser, che ne ha fatto uso nella *Prefazione* al volume collettivo *Lire le Capital* del 1965, per indicare la differenza filosofica tra l'analisi di Marx e le teorie sulla società come soggetto collettivo o come aggregato di condotte individuali, dunque in modo implicitamente «transindividualista», ma senza sviluppare quest'indicazione⁴.

Più oltre, commentando il testo di Freud afferma che prendendo come esempio di masse organizzate l'esercito e la chiesa, egli «nomina metonimicamente lo Stato» e aggiunge in nota:

Nella terminologia di Althusser (che evidentemente si è molto ispirato a questo testo di Freud), si potrebbe dire che l'esercito e la Chiesa costituiscono due grandi «apparati ideologici di Stato» la cui spinta interna è la struttura libidinale dell'amore per il «capo» reale o immaginario (*Führer*); essi formano insieme ciò che si dovrebbe chiamare l'*Apparato ideologico dello Stato*, sulla base di spinte essenzialmente inconscie⁵.

Che cosa ci vuole indicare Balibar attraverso questi riferimenti? Nella prima nota Balibar offre un'indicazione chiara: Althusser ha pensato la differenza delle analisi di Marx da individualismo e olismo senza usare espressamente il termine transindividuale, e tuttavia in un modo «implicitamente transindividualista». Ma l'insieme delle due note richiama sulla scena principale, non incidentalmente, ma al contrario in modo essenziale, quel tratto della produzione teorica althusseriana che va da *Leggere il Capitale* a *Ideologia e apparati ideologici*. Se in questi testi il «transindividualismo» è implicito, vi è invece espressa in modo esplicito tanto una critica dell'intersoggettività, quanto una teoria dell'ideologia come intersoggettività immaginaria.

2. Dalla critica dell'intersoggettività alla teoria dell'intersoggettività immaginaria

Vediamo in primo luogo la critica esplicita dell'intersoggettività che Althusser propone in *Leggere il Capitale*. Ma, prima, facciamo un passo indietro, all'articolo poi pubblicato in *Per Marx* su *Marxismo e umanismo* in cui il termine intersoggettività compare in una nota che acquisterà tutto il suo senso *après coup*, alla luce del testo sugli apparati ideologici di Stato. Il testo, che ha per oggetto una critica dell'umanesimo socialista, quello sovietico ma anche quello propugnato dal marxismo occidentale, ripropone nel secondo paragrafo una periodizzazione dell'opera del giovane Marx: una prima fase dominata da un umanesimo razionalista liberale, una seconda fase

4 Ivi, p. 31.

5 Ivi, p. 73. Il riferimento è al celebre articolo di J.A. Miller, *Action de la structure*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 93-105.

dominata da una nuova forma di umanismo, l'umanismo comunitario feuerbachiano, poi, nel 1845, la rottura. Il termine interviene per definire la discontinuità tra la prima e la seconda fase:

Questo incontro di Feuerbach con la crisi teorica in cui la storia aveva gettato i giovani radicali tedeschi spiega il loro entusiasmo per l'autore delle *Tesi provvisorie*, dell'*Essenza del cristianesimo* e dei *Principi della filosofia dell'avvenire*. Feuerbach rappresenta infatti la soluzione teorica alla crisi teorica dei giovani intellettuali. Nel suo umanesimo dell'alienazione egli offre loro in effetti i concetti teorici che permettono di pensare l'alienazione dell'essenza umana, come momento indispensabile della realizzazione dell'essenza umana; la sragione (la realtà irrazionale dello Stato) come momento necessario della realizzazione dell'essenza umana. Egli permette di pensare ciò che, altrimenti, avrebbero subito come l'irrazionalità stessa: il legame necessario tra la ragione e la sragione. Beninteso, tale rapporto resta chiuso entro un'antropologia filosofica che lo fonda, con la seguente riserva teorica: la rielaborazione del concetto di uomo, indispensabile per pensare il rapporto storico della ragione e della sragione storica. L'uomo cessa di essere definito attraverso la ragione e la libertà: diviene, nel suo principio stesso, essere «comunitario», intersoggettività concreta, amore, fratellanza, «essere generico»⁶.

Dall'intersoggettività «astratta» della prima fase, Marx approda dunque all'intersoggettività «concreta» del periodo feuerbachiano. Tuttavia, come è ben noto, questa non è l'ultima posizione filosofica di Marx secondo Althusser: con questo umanismo Marx rompe nel '45.

Benché il termine intersoggettività non sia affatto frequente sotto la penna di Althusser (in tutto *Leggere il capitale* si possono contare 6 occorrenze, sommando l'uso come sostantivo e come aggettivo e comprendendo anche le occorrenze presenti nei testi di Balibar e Rancière), il concetto ha un'importanza decisiva: costituisce il modello di relazione sociale con cui Marx ha rotto e in cui il marxismo non deve ricadere.

Il capitolo di *L'oggetto del «Capitale»* è dedicato allo storicismo che, com'è noto, secondo Althusser vede in Gramsci la sua espressione paradigmatica all'interno della tradizione marxista. In conclusione del capitolo, analizzando le differenti varianti dello storicismo, Althusser afferma che è l'unione dello storicismo con l'umanesimo che costituisce la tentazione «più seria» per il marxismo poiché permette la riduzione dei rapporti di produzione a rapporti umani: è sufficiente pensare la natura umana come «storica». Scrive Althusser:

La storia diviene allora trasformazione di una natura umana, che rimane il vero soggetto della storia che la trasforma. Si sarà così introdotta la storia nella natura umana, per rendere gli uomini contemporanei degli effetti storici di cui sono i soggetti, ma – ed è qui che tutto si decide – si saranno ridotti i rapporti di produzione, i rapporti sociali, politici e ideologici a dei «*rapporti umani*» storicizzati, cioè a dei rapporti interumani, intersoggettivi. Tale è il terreno d'elezione di un umanismo storicistico. Questo è il suo grande vantaggio: mettere Marx dentro la corrente di un'ideologia ben anteriore a lui, nata nel XVIII secolo; togliergli il merito dell'originalità di una rottura teorica rivoluzionaria e spesso anche renderlo accettabile alle forme moderne

6 L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, pp. 231-232, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, p. 197.

dell'antropologia «culturale» e altro. Chi, ai nostri giorni, non invoca questo umanismo storicistico, credendo veramente di richiamarsi a Marx, mentre una tale ideologia ci allontana da Marx⁷?

Il concetto di intersoggettività è evidentemente strategico: non solo definisce la filosofia marxiana prima della rottura e alcune tendenze che l'accompagnano anche successivamente⁸, ma definisce tutta una serie di varianti filosofiche del marxismo che ricadono al di qua della rivoluzione teorica di Marx. Non è un caso che il termine ritorni proprio per definire la critica marxiana all'oggetto dell'economia politica la cui struttura è costituita dall'unità di un campo omogeneo in cui si danno i fenomeni economici con l'antropologia ideologica dell'*homo oeconomicus*. Si tratta di un passaggio giustamente celebre:

Se i rapporti di produzione ci appaiono ormai come una *struttura* regionale, essa stessa *inscritta* nella struttura della totalità sociale, essa ci interessa anche per la sua natura di *struttura*. Qui, vediamo dissiparsi il miraggio di un'antropologia teorica, nello stesso istante in cui si dissipa il miraggio di uno spazio omogeneo dei fenomeni economici *dati*. Non solo l'economico è una regione strutturata che occupa un posto proprio nella struttura globale del tutto sociale, ma nel suo stesso luogo, nella sua autonomia (relativa) regionale, funziona come una *struttura* regionale che determina in quanto tale i suoi elementi. Ritroviamo qui i risultati degli altri studi di questo Libro: cioè che la struttura dei rapporti di produzione determina i *posti* e le *funzioni* che sono occupati e assunti dagli agenti della produzione, che sono gli occupanti di questi posti solo nella misura in cui sono i «portatori» (*Träger*) di queste funzioni. I veri «soggetti» (nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti né questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le «evidenze» del «dato» dell'antropologia ingenua, gli «individui concreti», gli «uomini reali», ma *la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni. I veri «soggetti» sono dunque questi definitori e questi distributori: i rapporti di produzione* (e i rapporti sociali politici e ideologici). Ma siccome questi sono dei «rapporti» non li si può pensare sotto la categoria di *soggetto*. E se per caso, si osasse provare a ridurre questi rapporti di produzione a rapporti tra gli uomini, cioè a «*rapporti umani*», si farebbe torto al pensiero di Marx, che mostra con la più grande profondità, a condizione d'applicare a qualcuna delle sue rare formule ambigue una lettura veramente critica, che i *rapporti* di produzione (tanto quanto i rapporti sociali politici e ideologici) sono irriducibili a ogni intersoggettività antropologica, poiché non fanno altro che combinare agenti e oggetti in una struttura specifica di distribuzione di rapporti, di posti e funzioni, occupati e «portati» dagli oggetti e dagli agenti della produzione⁹.

7 L. Althusser, *L'objet du «Capital»*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³, p. 339, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 219.

8 Althusser fa degli esempi riguardo alle *Tesi su Feuerbach* e all'*Ideologia tedesca*: «L'*Ideologia Tedesca* non trabocca forse di formule su questi 'uomini reali', questi 'individui concreti' che, 'ben ancorati con i piedi per terra', sono i veri soggetti della storia? Le *Tesi su Feuerbach* non dichiarano forse che l'oggettività stessa è il risultato, tutto umano, dell'attività 'pratico-sensibile' di questi soggetti? È sufficiente assegnare alla natura umana gli attributi della storicità 'concreta', per sfuggire all'astrazione e al fissismo delle antropologie teologiche o morali e per scovare Marx nella sua tana: il materialismo storico» (*ibidem*).

9 Ivi, pp. 292-293, tr. it. cit., pp. 250-251.

La rivoluzione teorica di Marx si fonda dunque secondo Althusser sul netto rifiuto di pensare il legame sociale in termini di intersoggettività. I veri soggetti sono i rapporti di produzione, che tuttavia non possono essere pensati sotto la categoria di soggetto né attraverso la categoria di intersoggettività.

Tuttavia, tanto la categoria di soggetto quanto quella di intersoggettività, verranno recuperate ad un altro livello in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (benché quella di intersoggettività non appaia «in persona» nel testo). Mi riferisco in particolare alla seconda parte del testo intitolata da Althusser «À propos de l'idéologie». Com'è noto, qui Althusser afferma la necessità di forgiare un concetto di ideologia differente rispetto a quello marxiano, secondo cui l'ideologia non sarebbe che pura illusione, «come costruzione immaginaria il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud»:

Per questi autori, il sogno era il risultato puramente immaginario, cioè nullo, di «resti diurni», presentati secondo una composizione e un ordine arbitrario, talvolta anche «invertiti», in breve «in uno stato di disordine». Per loro, il sogno era il vuoto e il nulla immaginario [*l'imaginaire vide et nul*], messo insieme arbitrariamente [*«bricolé»*], ad occhi chiusi, con resti della sola realtà piena e positiva, quella del giorno. Questo è precisamente lo statuto della filosofia e dell'ideologia (perché la filosofia è l'ideologia per eccellenza) nella *Ideologia tedesca*. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria [*un bricolage imaginaire*], un puro sogno, vuoto e vano, costituito dai «resti diurni» della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza¹⁰.

Per riassumere schematicamente la posizione marxiana, Althusser la sintetizza in due tesi: «1) l'ideologia non è nulla in quanto puro sogno [...]; l'ideologia non ha storia [nel senso] che non ha una *sua* storia»¹¹. Ad esse oppone la sua propria concezione:

Credo [...] di poter sostenere, da una parte, che le ideologie hanno una propria storia [...]; e, dall'altra, credo di potere sostenere allo stesso tempo che l'ideologia in generale non ha storia, non in senso negativo (la sua storia è fuori di essa), ma in senso assolutamente positivo¹².

Affermare che l'ideologia non abbia storia in senso positivo significa affermare che essa è dotata di una struttura e di un funzionamento la cui realtà è «non-storica», «onnistorica», «immutabile». E qui di nuovo il parallelo con il sogno, questa volta in senso freudiano:

Per fornire qui un punto di riferimento teorico, riprendendo il nostro esempio del sogno, questa volta nell'accezione freudiana, dirò che la nostra tesi, l'ideologia non ha storia, può e deve [...] essere messa in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui *l'inconscio è eterno*, cioè non ha storia. Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta

10 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, in *Penser Althusser*, Paris, Les Temps des Cerises, 2006, p. 121, tr. it. in *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 97 (dove mi è parso necessario, ho leggermente modificato la traduzione).

11 *Ibidem*.

12 Ivi, pp. 121-122, tr. it. cit., p. 98.

l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna* proprio come l'inconscio. E aggiungerò che questo accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale¹³.

L'affermazione è celebre: l'ideologia è eterna come l'inconscio. Quel «come» istituisce un parallelo tra la struttura intemporale dell'ideologia e dell'inconscio, e questo permette ad Althusser di costruire una teoria dell'ideologia in generale così come Freud costruisce una teoria dell'inconscio in generale: questa teoria ruota, come è noto, intorno alle due tesi fondamentali: 1) nell'ideologia è rappresentato il rapporto immaginario degli individui con il sistema dei rapporti reali che governano la loro esistenza; 2) l'ideologia ha un'esistenza materiale nel senso che esiste sempre dentro un apparato, cioè dentro pratiche codificate da riti. Riguardo alla prima tesi è importante sottolineare il contributo che porta alla teoria formulata in *Leggere il Capitale*: se infatti i rapporti di produzione non possono essere pensati attraverso la categoria di intersoggettività, l'intersoggettività mantiene tuttavia un rapporto con essi, essendo l'effetto immaginario, meglio, il rapporto immaginario «ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano»¹⁴. Quanto alla seconda tesi essa produce quello che Althusser definisce un «remaniement» di quella che egli chiama rappresentazione ideologica dell'ideologia, secondo cui un soggetto conforma liberamente le proprie azioni alle idee che la propria coscienza gli ispira:

Diremo [...] che, non considerando che un soggetto (un certo individuo), l'esistenza delle idee della sua credenza sono materiali, in quanto le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolati da dei rituali materiali essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale da cui derivano le idee di questo soggetto. Naturalmente i quattro aggettivi «materiali» inscritti nella nostra proposizione devono essere declinati in modi differenti: la materialità di uno spostamento per andare alla messa, d'un inginocchiarsi, di un gesto del segno della croce o di un mea culpa, d'una frase, d'una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, d'un discorso verbale esterno o di un discorso verbale «interno» (la coscienza), non essendo una sola e stessa materialità [...] Appare dunque che il soggetto agisca in quanto è agito dal sistema seguente (enunciato nel suo ordine di determinazione reale: ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, pratiche che esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la sua credenza¹⁵.

All'incrocio tra le due tesi, tesi del misconoscimento immaginario e tesi della materialità, detto in sintesi, Althusser pensa la struttura dell'ideologia in generale: l'interpellazione degli individui in quanto soggetti. La funzione dell'ideologia è precisamente, secondo Althusser, quella di trasformare degli individui concreti in soggetti: l'effetto soggetto è un'evidenza ideologica elementare, l'evidenza che gli individui concreti sono soggetti, evidenza che fonda la funzione del riconoscimento ideologico. Dopo aver rappresentato l'interpellazione in quello che Althusser stesso definisce come un teatro teorico, attraverso l'esempio del poliziotto che interPELLa un individuo per strada che rispondendo riconosce che era proprio lui che era stato interpellato, aggiunge:

13 Ivi, p. 122, tr. it. cit., p. 98.

14 Ivi, p. 125, tr. it. cit., p. 101.

15 Ivi, pp. 129-130, tr. it. cit., pp. 106-107.

Dato che l'ideologia è eterna, dobbiamo [...] sopprimere la forma della temporalità, nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre già-soggetti*. Gli individui sono dunque «astratti» riguardo ai soggetti che sono sempre-già¹⁶.

Il funzionamento di questo meccanismo di interpellazione è garantito dalla struttura centrata e speculare, doppiamente speculare, dell'ideologia:

Constatiamo che la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui in quanto soggetti in nome di un Soggetto unico e assoluto, è speculare, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare costituisce l'ideologia e assicura il suo funzionamento. Il che significa che ogni ideologia è *centrata*, che il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interPELLA intorno a sé l'infinità di individui in quanto soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può contemplare la propria immagine (presente e futura), la garanzia che è proprio di loro e di Lui che si tratta e che, visto che tutto avviene in Famiglia [...], 'Dio vi *ricoscerà* i suoi', cioè coloro che avranno riconosciuto Dio e si saranno riconosciuti in lui, proprio costoro saranno salvati¹⁷.

È proprio questa struttura centrata e doppiamente speculare che sta alla base dell'intersoggettività immaginaria, la cui evidenza, lungi dal poter fondare la relazione sociale, è un effetto ideologico secondario rispetto all'evidenza primaria del soggetto.

Tuttavia tra l'individuo come semplice *Träger* dei rapporti di produzione del testo del '65, e l'individuo già-da-sempre soggetto del testo sugli apparati, vi è un passaggio intermedio rilevante che troviamo in un testo del 1966, passaggio teorico tanto più rilevante perché pone al cuore della questione il concetto di discorso e l'articolazione dei discorsi dell'ideologico e dell'inconscio. Mi riferisco alle *Trois notes sur la théorie des discours*, pubblicato postumo nel 1993, un testo che ha uno statuto del tutto particolare: non si tratta cioè solo di un inedito che l'autore scelse di non pubblicare, ma di una nota scritta in vista di un lavoro collettivo pensato con Badiou, Balibar, Duroux e Macherey¹⁸, uno scritto dunque in cui il rischio preso è, in modo programmatico, in vista della immediata rettifica teorica del gruppo. Mi limiterò qui a riprendere il passaggio chiave di quel testo in cui è definita l'articolazione di discorso ideologico e inconscio:

In tutte le formazioni sociali la base richiede la funzione-supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da tenere nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta resta astratta: la base definisce le funzioni-*Träger* (la base economica, e la sovrastruttura politica e ideologica *in equal modo*), ma riguardo a *chi* deve assumere ed eseguire questa funzione, e come questa assunzione può aver luogo, la struttura (base o sovrastruttura) che definisce queste funzioni *se ne frega*: «non vuole saperlo» [...]. È l'ideologia che assicura la funzione di *designare* il soggetto (in generale) che deve occupare questa funzione, e per questo deve *interpellarlo* come soggetto, fornendogli le ragioni-

16 Ivi, p. 135, tr. it. cit., pp. 113-114.

17 Ivi, p. 139, tr. it. cit., p. 117.

18 Per una descrizione dettagliata del progetto del gruppo, rinvio alla presentazione di Matheron in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse* cit., pp. 111-116. Da poco è disponibile anche la risposta di É. Balibar, *Note sur la théorie du discours*, «Décalages» 2 (2016) 1.

di-soggetto di assumere questa funzione. L'ideologia interpella l'individuo costituendolo come soggetto (ideologico: dunque del suo discorso), e fornendogli le ragioni-di-soggetto (interpellato come soggetto) di assumere le funzioni-di-*Träger* attraverso la struttura. [...] Avanzerei allora l'idea seguente: che 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-del-l'inconscio*, cioè la struttura propria che permette il discorso dell'inconscio. Quest'ultima funzione permette alla funzione soggetto d'essere assicurato nel misconoscimento¹⁹.

Mi sembra che questo passaggio, e tutto il testo in generale, costituiscano un perfetto esempio di quella che Balibar ha chiamato «transindividualità implicita» di Althusser e allo stesso tempo una via d'entrata privilegiata per affrontare la problematica di Pêcheux.

3. La critica dell'intersoggettività in Pêcheux

Per introdurre la critica alla categoria di intersoggettività operata da Michel Pêcheux nulla di meglio di questo passaggio del testo di Althusser sugli apparati ideologici:

Come diceva in modo ammirevole San Paolo è nel «Logos», intendiamo nell'ideologia, che abbiamo «l'essere, il movimento, la vita». Ne segue che, per voi come per me, la categoria di soggetto è un'evidenza primaria (le evidenze sono sempre primarie): è chiaro che voi e io siamo dei soggetti (liberi, morali ecc.). Come tutte le evidenze, comprese quelle che fanno sì che una parola «designi una cosa» o «possieda un significato» (dunque comprese le evidenze della «trasparenza»), questa «evidenza» che voi e me siamo dei soggetti – e che questo non faccia problema – è un effetto ideologico, l'effetto ideologico elementare²⁰.

Si potrebbe dire che questo passaggio costituisce il punto di partenza del testo di Pêcheux del 1975, *Le vérité de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Nell'Introduzione Pêcheux pone in discussione il fatto che la semantica sia una branca della linguistica, affermazione contenuta in un testo di Adam Schaff e fondata su ampie citazioni dall'*Ideologia tedesca*, da cui viene estratta la nozione di «funzione comunicativa del linguaggio». Da una citazione dal testo di Schaff Pêcheux estrae una serie di evidenze che permettono la fondazione di un tale campo di ricerca:

- 1) ci sono cose (oggetti, processi materiali) e persone (soggetti dotati dell'intenzione di comunicare);
- 2) ci sono oggetti che diventano segni, oggetti che rinviano ad altri attraverso «il processo sociale di semiosi»;
- 3) vi è un'opposizione tra l'emozionale e il cognitivo (riflesso dell'opposizione tra retorica e logica);
- 4) il pensiero e la conoscenza hanno un carattere soggettivo²¹.

19 L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse* cit., pp. 134-135, tr. it. di G. Piana, Milano, Cortina, 1994, pp. 121-123.

20 L. Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)* cit., p. 131, tr. it. cit., pp. 109.

21 Cfr. M. Pêcheux, *Le vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, Maspéro, 1975, pp. 15-16.

A commento Pêcheux scrive:

Senza risolvere la questione di sapere in quale misura queste differenti «evidenze» sono proiettate da A. Schaff nella sua lettura dell'*Ideologia tedesca*, siamo obbligati di constatare che è quanto meno possibile, e, di più, oggi giorno sempre più frequente, cosicché questo testo, come le *Tesi su Feuerbach* e, a fortiori, i *Manoscritti del '44* appaiono un modo per non riferirsi ai concetti presenti nel *Capitale*²².

Si tratta allora secondo Pêcheux di rimettere in causa le evidenze che fondano la semantica, sviluppando una teoria materialista basata su due assunti fondamentali:

1) la semantica non è semplicemente uno degli ambiti della linguistica insieme ad altri (fonologia, morfologia e sintassi), ma il punto nodale delle contraddizioni che allo stesso tempo attraversano e organizzano la disciplina.

2) Essa ne costituisce il punto nodale proprio perché è il luogo in cui la linguistica ha a che fare con la filosofia a sua insaputa.

Allo scopo di chiarificare l'*enjeu* Pêcheux propone una cartografia della situazione della linguistica a lui contemporanea individuando tre tendenze: quella formalista-logicista, quella storica e infine quella che Pêcheux chiama «linguistica della parola o dell'enunciazione». Di esse Pêcheux fornisce un'analisi dettagliata estraendo un esempio che costituisce una sorta di cartina da tornasole della compenetrazione di linguistica e filosofia: «il fenomeno linguistico designato classicamente attraverso l'opposizione tra 'apposizione esplicativa' e 'determinazione'»²³. La ragione della scelta dell'esempio sta nel fatto che questa opposizione condensa ed esibisce nel campo della linguistica gli effetti del dualismo logica/retorica. Ma, di più,

richiama irresistibilmente nella riflessione linguistica considerazioni sul rapporto tra oggetto e proprietà dell'oggetto, tra necessità e contingenza, tra oggettività e soggettività ecc. che formano un vero e proprio balletto filosofico attorno alla dualità logica/retorica. In termini aristotelici l'opposizione tra spiegazione [*explication*] e determinazione coincide con la distinzione tra due tipi di legami che possono unire un *accidente* a una *sostanza*: nel caso in cui un certo accidente sia legato attraverso un legame essenziale a una sostanza, questa sostanza non può sussistere se l'accidente in questione viene a mancare. [...] Ma esistono degli accidenti che possono essere sottratti a un essere senza che la sua esistenza ne sia toccata. [...] Si vede così come, in questa questione «linguistica», viene ad articolarsi il rapporto tra necessità (in quanto legato alla sostanza) e contingenza (che esprime l'incidenza delle «circostanze», dei «punti di vista» e delle «intenzioni» che possono o no aggiungere una certa proprietà ad un certo oggetto)²⁴.

Ora, secondo Pêcheux, tali questioni della linguistica sono iscritte allo stesso tempo in una problematica filosofica, quella dell'empirismo e del soggettivismo moderno, di cui «il formalismo logico-matematico che oggi è alla ribalta (Chomsky, Piaget, Lévi-

22 Ivi, p. 16 (la traduzione di questo passo e dei seguenti è mia).

23 Ivi, p. 25.

24 Ivi, p. 26.

Strauss) [...] è il prolungamento»²⁵, benché sembri opporsi ad essi. Questione filosofica, che ha delle ripercussioni nella linguistica, dunque. Ma soprattutto questione politica: «i freddi spazi della semantica nascondono infatti una materia infuocata»²⁶. Pêcheux ce lo mostra attraverso un esempio:

gli studiosi di semantica [*sémanticiens*] utilizzano volentieri [...] classificazioni dicotomiche del tipo astratto/concreto, animato/inanimato, umano/non umano, ecc. che se fossero applicate esaustivamente e fino alla fine, costituirebbero una sorta di *storia naturale dell'universo*:

– per esempio, *una sedia* sarebbe, secondo Katz, caratterizzata dai tratti seguenti: (oggetto) – (fisico) – (non animato) – (artificiale) – (mobile) – (portabile) – (con dei piedi) – (con uno schienale) – (con una seduta) – (per una persona);

– allo stesso modo, *un celibe* sarà caratterizzato come (fisico) – (animato) – (umano) – (adulto) – (maschio) – (non-sposato), cosa che autorizza questa molto sospetta affermazione lapalissiana [*lapalissade*] secondo cui chi non è sposato è celibe!

– ma supponiamo che si voglia avvicinare, con i mezzi di questa classificazione – realtà complesse come *la storia*, o *le masse*, o ancora *la classe operaia*... Che cosa dirà lo studioso di semantica? Si tratta di oggetti, cioè di cose? O di soggetti umani o non umani? O di collezioni di soggetti?

Bizzarro come la macchina per classificare si inceppi immediatamente. Funzionava così bene sulle *persone* e le *cose*! Non sarà per caso che per funzionare ha bisogno dell'universale astratto del diritto quale è stato prodotto dal modo di produzione capitalista²⁷?

Citando il passaggio althusseriano con cui abbiamo aperto il paragrafo Pêcheux denuncia la circolarità assurda su cui si fondano le evidenze del soggetto e del senso: se *La Palice* rappresenta la vuota tautologia di queste evidenze (le parole hanno un senso perché hanno un senso), il Barone di Münchhausen, che solleva sé e il suo cavallo tirandosi per i capelli, ne esibisce l'infondatezza. Tuttavia la denuncia di queste circolarità e di questa infondatezza può essere fatta solo a partire da una «teoria del discorso» materialista.

In un rapido sorvolo delle teorie moderne del linguaggio dalla *Logique à Port-Royal* sino alle semantiche strutturali e generative, Pêcheux mette in luce come il caratteristico dualismo logica/retorica si fondi sull'invenzione moderna del soggetto. In particolare, a proposito di queste ultime scrive:

Il primo punto comune alle semantiche strutturali e generative consiste nell'idea di una combinatoria semantica suscettibile di determinare attraverso il calcolo il o i sensi di un enunciato: il sistema dei semantic markers (nel senso di Katz e Fodor) è *de iure* omogeneo al sistema della lingua e presenta le stesse caratteristiche funzionali [...] trasposte a livello concettuale. Ma questa prospettiva cartesio-leibniziana secondo cui il soggetto parlante calcola spontaneamente trova il suo proprio limite nell'esistenza del «contesto» e della «situazione», che impediscono la «chiusura del sistema» costituendo un resto il cui riassorbimento è radicalmente impossibile [...]. Il secondo punto caratteristico delle teorie semantiche attuali ci è disegnato proprio da ciò, in certo modo, per dualità: si tratta infatti della teoria dell'enunciazione come *teoria di ciò che resta* inerente all'esistenza del «soggetto parlante» in situazione.

25 Ivi, p. 27.

26 *Ibidem*.

27 Ivi, pp. 28-29.

[...] Si designa con enunciazione al tempo stesso il fatto che il soggetto sia il supporto degli enunciati e l'insieme degli effetti soggettivi (i vari contenuti psicologici) che sottendono questo enunciato²⁸.

«Il circolo ideologico sistema/soggetto parlante» costituisce secondo Pêcheux la struttura invariante delle varie forme della semantica.

Pêcheux ritiene che la filosofia del linguaggio come «filosofia spontanea» della linguistica sia istituita, sin dalla sua origine cartesiana, su una tensione tra teoria della conoscenza e retorica: da una parte il sogno teologico-metafisico di una caratteristica universale, il «realismo metafisico» nella terminologia di Pêcheux, dall'altro la sua forma inversa, la mente umana intesa come grande macchina per classificare, in cui lo spazio della teoria della conoscenza è subordinato a quello della retorica. In esse Pêcheux coglie il nocciolo filosofico dell'idealismo che nella sua duplice forma si oppone alla posizione materialista:

le teorie empiriste della conoscenza tanto quanto le teorie realiste sembrano avere interesse a dimenticare l'esistenza di discipline scientifiche storicamente costituite a vantaggio di una teoria universale delle idee, che prenda la forma di una rete universale e a priori di nozioni o la forma empirista di una procedura amministrativa applicabile all'universo pensato come insieme di fatti, oggetti, eventi, atti. Questi due tipi di teorie possono essere qualificati come ideologici nella misura in cui sfruttano l'esistenza di discipline mascherando questa esistenza, in modo che la distinzione tra scienza e non scienza sia ricoperta²⁹.

In realtà, aggiunge Pêcheux, questa ignoranza non è l'effetto di un vuoto o di una mancanza, ma di un «pieno» ideologico «attraverso cui l'impensato è dissimulato al pensiero nel pensiero stesso»³⁰. Contro questa posizione, Pêcheux enuncia le tre tesi che definiscono la posizione materialista:

- a) Il mondo «esterno» materiale esiste (oggetto reale, concreto reale);
- b) la conoscenza oggettiva di questo mondo è prodotta nello sviluppo storico delle discipline scientifiche (oggetto di conoscenza, concreto di pensiero, concetto);
- c) la conoscenza oggettiva è indipendente dal soggetto³¹.

Rispetto a queste tesi Frege occupa una posizione ambigua: materialista nella misura in cui rifiuta la riduzione dell'oggettivo al soggettivo, del concetto alla rappresentazione, designando senza nominarlo il concetto di «processo senza soggetto», ma platonizzante nella misura in cui in lui la tesi del mondo esterno è subordinata all'indipendenza della conoscenza in rapporto al soggetto. Correttamente intesa, secondo Pêcheux,

l'essenziale della tesi materialista consiste nel porre l'indipendenza del mondo esterno (e della conoscenza oggettiva delle sue leggi che noi chiameremo ormai processo scientifico-concettuale) in rapporto al soggetto, ponendo simultaneamente la dipendenza del soggetto rispetto al mondo esterno (da cui risulta il carattere necessario degli effetti che esercitano un'azione su questo soggetto, che noi chiameremo ormai processo nozionale-

28 Ivi, p. 57.

29 Ivi, p. 68.

30 Ivi, p. 69.

31 Ivi, p. 70.

ideologico). In altri termini la proposizione materialista «la materia è indipendente dallo spirito» non potrebbe essere convertita in «lo spirito è indipendente dalla materia» senza capovolgere le basi stesse del materialismo³².

Ora, il prolungamento della posizione materialistica in una teoria del discorso implica precisamente una distinzione lingua/discorso, nella misura in cui il sistema linguistico è la base comune di processi discorsivi differenziati. A questo proposito Pêcheux sottolinea il fatto che la coppia lingua/discorso non deve essere sovrapposta a quella saussuriana lingua/parola. Al contrario, proprio il concetto di processo discorsivo permette di prendere le distanze dall'idealismo del concetto di parola e dall'antropologia psicologista che esso porta con sé, così come, per altro verso, dall'errore sociologico di concepire la lingua come «mezzo di comunicazione».

Ritornando su Frege, Pêcheux sottolinea da un lato una sorta di posizione materialista spontanea che, nel costruire una lingua ideografica capace di sbarazzarsi dei limiti della lingua volgare, gli impedisce di confondere «l'oggetto con 'il modo in cui l'oggetto è dato' [*mode de donation*], cioè la denotazione con il senso»³³; dall'altra, il punto cieco della sua riflessione logica, «i limiti del suo materialismo»³⁴, l'incapacità di comprendere «l'efficacia materiale dell'immaginario»³⁵. A questo proposito, citando un passaggio di Frege secondo cui l'espressione «la volontà del popolo» non ha alcuna denotazione generalmente accettata, scrive:

ciò che pone in chiaro qui Frege è che espressioni politiche come «il popolo», «la volontà del popolo», ecc. sono da prendere *cum grano salis*, [...] affette cioè come «Ulisse» da un indice di irrealtà che gli interdice la stabilità referenziale dell'oggetto e ne fa una questione di valutazione [*appréciation*] individuale³⁶.

D'altra parte, secondo Pêcheux la riduzione della politica al registro del gioco o della finzione non è incompatibile con la tendenza di Frege, presente in altre parti della sua opera, di conferire alla storia e al diritto i caratteri dell'oggettività scientifica: si tratta delle due facce complementari dell'idealismo, «rispettivamente il *realismo metafisico* (mito della scienza universale) e l'*empirismo logico* (uso generalizzato della finzione).

Proprio l'incapacità di comprendere l'efficacia materiale dell'immaginario è al cuore della critica all'empirismo logico, che in realtà nasconde (Pêcheux parla di «recouvrement») la discontinuità scienze/ideologie attraverso l'opposizione scienza (logica)/metafisica. Il neopositivismo dà la caccia agli esseri metafisici come «il popolo», «le masse», «la classe operaia», alla cui base vi è l'opposizione tra mondo fisico e mentale (con le sue illusioni), opposizione che non tiene conto del fatto: 1) che le idee sono forze materiali, e 2) che le idee non hanno come fonte il soggetto ma costituiscono gli individui come soggetti. Il *recouvrement* di cui abbiamo parlato si fonda proprio sull'effetto-soggetto:

Abbiamo tentato di sviluppare fino alla fine la concezione idealista che minaccia la «teoria del discorso, da diversi punti d'attacco che possiamo riassumere così: il primo

32 Ivi, p. 73.

33 Ivi, p. 103.

34 Ivi, p. 109.

35 Ivi, p. 108.

36 Ivi, p. 109.

di questi punti risiede in una interpretazione formalistica dei due meccanismi linguistico-discorsivi dell'inclusione [*enchâssement*] (determinazione) e dell'articolazione di enunciati, interpretazione che conduce al secondo punto, consistente nel nascondere [*recouvrement*] l'opposizione scienze/ideologie attraverso la coppia idealista logica (=scienza)/metafisica. Ora noi abbiamo visto come queste interpretazioni e mistificazioni [*recouvrements*] idealistiche trovano il loro fondamento in un terzo punto, cioè l'effetto ideologico «soggetto» attraverso il quale la soggettività appare come fonte, origine, punto di partenza o punto d'applicazione³⁷.

E questo è il punto decisivo avanzato da Pêcheux: «una teoria materialistica del processo discorsivo non può fare a meno di una teoria (non soggettivistica) della soggettività»³⁸. Su questo punto è ampiamente citato, da un lato il saggio sugli AIE di Althusser (letto attraverso il saggio del '63, *Sulla dialettica materialista*), dall'altro la posizione freudiana attraverso la rilettura lacaniana, che Pêcheux, senza pretendere di elaborare un'articolazione tra ideologia e inconscio, delinea in questo modo:

Il carattere comune alle due strutture-funzionamenti, che designiamo rispettivamente con *ideologia* e *inconscio*, è di dissimulare la loro propria esistenza all'interno stesso del loro funzionamento producendo un tessuto di *evidenze «soggettive»*, intendendo quest'ultimo aggettivo non nel senso «che esercitano un'azione sul soggetto», ma «nelle quali il soggetto si costituisce»³⁹.

Ora, proprio citando il passaggio althusseriano con cui abbiamo aperto questo paragrafo, Pêcheux sottolinea il legame tra l'evidenza del soggetto e l'evidenza del senso, la trasparenza del linguaggio che fa sì che una parola significhi una cosa. La figura dell'interpellazione (figura, poiché è un esempio sottoposto ad un modo di esposizione particolare) ha il merito, secondo Pêcheux, di mostrare il legame tra il soggetto di diritto e il soggetto ideologico in modo tale che «il teatro della coscienza (io vedo, io penso, io parlo, io ti vedo, io ti parlo ecc.!) è osservato da dietro le quinte [*à partir de l'envers de son décor*], là da dove si può cogliere che *si* parla *del* soggetto, e che *si* parla *al* soggetto, prima che il soggetto possa dire: 'Io parlo'»⁴⁰.

Dopo questo lungo *détour* attraverso la linguistica e la filosofia del linguaggio, troviamo infine la questione dell'intersoggettività a proposito della tesi secondo cui il soggetto è interpellato dall'ideologia:

Ciò taglia alla radice ogni tentativo consistente nel rovesciare puramente e semplicemente la metafora che lega il soggetto e le diverse «persone morali» che, a prima vista, sembrano essere dei soggetti costituiti da una collettività di soggetti, e di cui si direbbe, rovesciando il rapporto, che sia questa collettività, come entità preesistente, che impone un'impronta ideologica ad ogni soggetto sotto forma di una «socializzazione» degli individui nei «rapporti sociali» concepiti come rapporti intersoggettivi. In realtà ciò che designa la tesi «l'ideologia interPELLA gli individui come soggetti» è proprio che «del non-soggetto» è interpellato-costituito dall'Ideologia⁴¹.

37 Ivi, p. 119.

38 Ivi, p. 120.

39 Ivi, pp. 136-137.

40 Ivi, p. 138.

41 Ivi, p. 139.

4. La transindividualità «implicita» in Pêcheux

Con la critica del teatro della coscienza e dell'intersoggettività siamo sul limitare della fondazione della teoria materialistica del discorso. A proposito della questione dell'interpellazione-identificazione ideologica Pêcheux sottolinea ciò che egli chiama «processo del significante» in essa. Così chiarisce il concetto introdotto:

Spieghiamoci: non si tratta di evocare in generale il «ruolo del linguaggio» né il «potere delle parole» lasciando incerta la questione di sapere se si tratta qui del *segno*, che designa qualche cosa per qualcuno, come dice J. Lacan, oppure se si tratta del significante, cioè di ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante (sempre J. Lacan). È chiaro, per quanto ci concerne, che questa seconda ipotesi è quella buona, poiché è qui che è questione del *soggetto come processo (di rappresentazione) interna al non soggetto che costituisce la rete dei significanti, nel senso che gli conferisce J. Lacan: il soggetto è preso in questa rete* – «nomi comuni» e «nomi propri», effetto di «shifting», costruzioni sintattiche, ecc. – *in modo che ne risulti come «causa di sé», nel senso spinozistico dell'espressione*⁴².

Come già detto, Pêcheux definisce questo «effetto fantasmatico» con il nome di «effetto Münchhausen», effetto attraverso cui non solo il soggetto è posto all'origine del soggetto, ma anche attraverso cui «gli individui ricevono come evidente il senso di ciò che intendono e dicono, leggono e scrivono»⁴³:

Attraverso l'«abitudine» e l'«uso» è dunque l'ideologia che designa allo stesso tempo *ciò che è e ciò che deve essere*, con talvolta degli scarti linguisticamente marcati tra la costatazione e la norma, e che funzionano come un dispositivo di «recupero del gioco». È essa che fornisce le evidenze che fanno sì che «tutti sappiano» che cos'è un soldato, un operaio, un padrone, una fabbrica, uno sciopero, ecc., queste evidenze che fanno sì che una parola o un enunciato «vogliamo ben dire ciò che dicono» e che mascherino così, nella «trasparenza del linguaggio», ciò che noi chiameremo *il carattere materiale del senso delle parole e degli enunciati*⁴⁴.

Dunque l'ideologia conferisce senso alle parole e agli enunciati e allo stesso tempo maschera il loro carattere materiale. Tuttavia, l'ideologia non è pensata in alcun modo come un tutto omogeneo: la mossa specifica che caratterizza l'athusserismo di Pêcheux è quella di far agire il testo *Sulla dialettica materialista* sul saggio del '70 sugli AIE. Il che fa sì che l'ideologia sia pensata come un tutto complesso strutturato di formazioni ideologiche. L'evidenza, trasparente per il soggetto, del senso di una parola dipende dunque da questo tutto. Questa dipendenza è precisata da Pêcheux attraverso due tesi:

1) Il senso di una parola non esiste in se stesso ma «è determinato dalla posizione ideologica messa in gioco nel processo socio-storico in cui parole, espressioni e proposizioni sono prodotte (cioè riprodotte)»⁴⁵, tesi che Pêcheux formula anche in questi termini: *«le parole, espressioni, proposizioni, ecc. cambiano di senso a seconda delle posizioni*

42 Ivi, p. 141.

43 Ivi, p. 142.

44 Ivi, p. 144.

45 *Ibidem*.

occupate da chi le usa»⁴⁶. Pêcheux specifica questa tesi attraverso il concetto di formazione discorsiva, concetto che indica ciò che in una determinata formazione ideologica data (in una determinata congiuntura, in una determinata configurazione dei rapporti di forza tra le classi), determina ciò che può essere e deve essere detto: «se una stessa parola, una stessa espressione e una stessa proposizione possono ricevere dei sensi differenti – tutti parimenti ‘evidenti’ – a seconda che siano riferiti a una tale o tal altra formazione discorsiva, è perché, ripetiamolo, una parola, un’espressione o una proposizione non hanno *un* senso che sarebbe ‘proprio’ in quanto legato [*attaché*] alla loro letteralità, ma che il loro senso si costituisce in ciascuna formazione discorsiva, nel rapporto che quella data parola, espressione o proposizione ha con altre parole, espressioni o proposizioni della stessa proposizione discorsiva. Correlativamente, se si ammette che le *stesse* parole, espressioni e proposizioni cambiano di senso passando da una formazione discorsiva ad un’altra, si deve ammettere che delle parole, espressioni o proposizioni letteralmente differenti possano, all’interno di una formazione discorsiva data, ‘avere lo stesso senso’, cosa che, se ci si comprende bene, è di fatto la condizione per cui ogni elemento sia dotato di senso»⁴⁷. Sono dunque queste formazioni discorsive, prodotte socialmente e storicamente, che costituiscono dei «punti di stabilizzazione» che *producono* il soggetto «*con*, simultaneamente, ciò che gli è dato a vedere, a comprendere, da fare, da temere e da sperare, ecc.»⁴⁸. Il consenso intersoggettivo è dunque «la *condizione* (e non l’*effetto*) del famoso consenso intersoggettivo attraverso cui l’idealismo pretende cogliere l’essere a partire dal pensiero»⁴⁹.

2) Ogni formazione discorsiva «dissimula, attraverso la trasparenza del senso che vi si costituisce, la sua dipendenza rispetto al ‘tutto complesso a dominante’ delle formazioni discorsive, intricate [*intriqué*] nel complesso delle formazioni ideologiche»⁵⁰. Qui emerge chiaramente il tratto della «transindividualità implicita» di cui ha parlato Balibar a proposito di Althusser, e la parola che ce lo indica è «interdiscours». L’*interdiscours* è la complessa trama delle formazioni discorsive, il «tutto complesso a dominante», sottoposto alla legge dell’«inegalité-contradiction-subordination» come le formazioni ideologiche. E questa trama materiale, l’«oggettività materiale contraddittoria dell’interdiscorso»⁵¹ che produce al tempo stesso l’effetto soggetto, l’effetto senso e l’effetto consenso intersoggettivo. Pêcheux aggiunge: «scopriamo anche che i due tipi di scarti [*décalages*], rispettivamente l’effetto d’inclusione del precostruito [*enchassément du preconstruit*] e l’effetto che abbiamo chiamato *articolazione* – che abbiamo considerato in prima istanza come leggi psico-logiche del pensiero – sono in realtà determinate materialisticamente nella struttura stessa dell’interdiscorso»⁵². In conclusione, secondo Pêcheux, il funzionamento dell’interpellazione dell’Ideologia degli individui come soggetti «si realizza attraverso il complesso delle formazioni ideologiche (e specificamente attraverso l’interdiscorso che vi è intrecciato [*intriqué*]) e fornisce a ‘ogni soggetto’ la sua ‘realtà’ in quanto sistema di evidenze e di significati percepiti-accettati-subiti»⁵³. L’io, il soggetto,

46 *Ibidem*.

47 Ivi, pp. 145-16.

48 Ivi, p. 146.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 Ivi, p.147.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

si costituisce all'interno di questa trama materiale (transindividuale) che tuttavia deve dimenticare precisamente perché la sua «subordinazione-assoggettamento si realizza nel soggetto *sotto la forma dell'autonomia*»⁵⁴. E aggiunge: «non facciamo [...] appello ad una qualche 'trascendenza' (un Altro o un Soggetto reali), riprendiamo semplicemente la designazione che, ciascuno per proprio conto, Lacan e Althusser hanno dato [...] del processo naturale e socio-storico attraverso il quale si costituisce-riproduce l'effetto soggetto come *interno senza esterno, e questo attraverso la determinazione del reale ('esterno')*, e specificamente, aggiungeremmo, *dell'interdiscorso come reale ('esterno')*»⁵⁵.

Il soggetto si costituisce nell'interdiscorso e attraverso il suo oblio, dove il termine va compreso specificamente nel senso spinoziano dell'Appendice alla prima parte dell'*Ethica* in cui l'uomo è definito come «conscius sui et ignarus causarum rerum»⁵⁶. Il soggetto si costituisce, nella trama materiale dell'interdiscorso, trama transindividuale «esterna», come un «interno», libero e autonomo, precisamente perché gli effetti dell'interdiscorso sono ignorati (nel senso spinoziano) come tali. Al quadro generale spinoziano Pêcheux aggiunge tuttavia una specificazione importante:

[...] l'interpellazione dell'individuo come soggetto del suo discorso si effettua attraverso l'identificazione (del soggetto) alla formazione discorsiva che lo domina (cioè nella quale è costituito come soggetto): questa identificazione, fondatrice dell'unità (immaginaria) del soggetto, riposa sul fatto che gli elementi dell'interdiscorso (sulla doppia forma, descritta più alto nella doppia forma di «precostruito» e «processo di supporto» [articolazione n.d.A]) che, costituiscono, nel discorso del soggetto, *le tracce di ciò che lo determina*, sono re-inscritte nel discorso del soggetto stesso⁵⁷.

Precostruito e articolazione sono dunque ciò che determinano il soggetto «imponendo-dissimulando» il suo assoggettamento sotto l'apparenza dell'autonomia, «cioè attraverso la struttura discorsiva della forma-soggetto»⁵⁸. Le due forme hanno una specificità differenziale:

Diremo infatti che il «precostruito» corrisponde al «sempre-già là» dell'interpellazione ideologica che fornisce-impone la «realtà» e il suo «senso» sotto la forma dell'universalità (il «mondo delle cose»), mentre l'«articolazione» *costituisce il soggetto nel suo rapporto al senso*, in modo che essa rappresenta, nell'interdiscorso, ciò che *determina la dominazione della forma-soggetto*⁵⁹.

54 *Ibidem*.

55 Ivi, pp. 147-148.

56 B. Spinoza, *Ethica*, I, app., in *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925), Bd. 2, pp. 77-83, tr. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 116-122. A questo proposito Pêcheux si riferisce a Spinoza quando scrive: «Il termine 'oblio' [oubli] non designa qui la perdita di ciò che un giorno si era saputo, come quando si parla di 'perdita di memoria', ma ciò che nasconde [recouvrement] la causa del soggetto all'interno stesso del suo effetto» (ivi, p. 148).

57 Ivi, p. 148.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

5. Conclusione

Se dunque ha ragione Balibar nell'intravedere una «transindividualità implicita» nella riflessione di Althusser tra *Leggere il Capitale* e il saggio sugli AIE, in Pêcheux troviamo un approfondimento della riflessione althusseriana precisamente in questa direzione attraverso quella che lui stesso chiama una teoria materialista del discorso. Se l'invenzione cartesiana dello spazio di interiorità è la mossa che fonda la tradizione dominante della modernità (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl), Pêcheux opera una straordinaria decostruzione di questo discorso mostrando come quello che egli chiama «intradiscorso», il filo del discorso del soggetto, ciò che ne costituisce allo stesso tempo l'interiorità e l'identità, è un effetto dell'«interdiscorso» su se stesso, «una interiorità interamente determinata come tale 'dall'esterno'». Ma forse ci si potrebbe spingere un passo oltre e affermare non solo che in Pêcheux è possibile incontrare «una transindividualità implicita», ma, di più, che, da una parte, attraverso il concetto di interdiscorso, Pêcheux dà un contributo fondamentale per sviluppare una teoria del «transindividuale», dall'altro, proprio la categoria di «transindividuale», così come è stata elaborata da Balibar e da altri sulla sua scorta, fornisce la categoria che permette di sviluppare nel modo più perspicuo tanto la critica dell'intersoggettività che la teoria pecheutiana dell'interdiscorso.