

TEMPORALITÀ PLURALE E LETTURA CRITICA DELLA CONGIUNTURA

CAROLINA COLLAZO

Dobbiamo concepire in tutto il suo rigore la necessità assoluta di liberare la teoria della storia da ogni compromesso con la temporalità «empirica», con la concezione ideologica del tempo che la sostiene e la ricopre, con l'idea ideologica che la teoria della storia possa, *in quanto teoria*, essere sottomessa alle determinazioni 'concrete' del 'tempo storico' col pretesto che il 'tempo storico' ne costituirebbe l'oggetto¹.

1. *La temporalità storica differenziale*

In *Iniziazione alla filosofia per non-filosofi*, Althusser afferma che tutte le filosofie sono, in un certo senso, contemporanee; che la filosofia è inesauribile perché presuppone una rilettura perpetua come pratica che rende i testi interminabili. Ma questo sovrabbondanza delle opere filosofiche (il fatto che non possano essere ridotte alla loro lettera immediata), non esprime, come pensa l'idealismo, il carattere *infinito* dell'interpretazione, ma l'estrema complessità della *funzione* filosofica. Una riflessione sui punti di partenza della lettura non si adatta a nessuna caratterizzazione metodologica, ma a quella funzione filosofica che permette di pensare la complessità dei limiti del teorico come spazi di intervento, una volta disarmato il patto tacito tra il discorso della conoscenza che legge l'essenza delle cose e il mito religioso della lettura che ha prestato la sua complicità².

Questo spazio di intervento demarca lo statuto epistemologico della lettura e la sua gravitazione rispetto al lavoro teorico; a sua volta, la dimensione politica che completa la sua funzione specifica è il riconoscimento che non si può prescindere dalla propria

1 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 191.

2 «[...] la nostalgia di una lettura *a libro aperto*, e dello stesso *Gran Libro del mondo galileiano*, è più antica di ogni scienza, che ruminava ancora sordamente i fantasmi religiosi dell'epifania e della parusia e il mito affascinante delle Scritture, in cui, vestita delle sue parole, la verità aveva come corpo il Libro: la Bibbia. Ecco che siamo portati a sospettare che per trattare la natura o il reale come un Libro, in cui, secondo Galileo, parla il discorso muto di una lingua 'composta di quadrati, triangoli e cerchi', si deve essere posseduti da una certa idea del *leggere*, che fa di un discorso scritto la trasparenza immediata del vero, e del reale il discorso di una voce» (ivi, pp. 19-20).

tradizione – né dalla sua concettualità né dalle sue forme ideologiche – sebbene leggere in un certo modo le genealogie concettuali dominanti sia già una presa di posizione nel campo della teoria e, contemporaneamente, una risposta alle urgenze richieste dalla propria congiuntura storica.

Non abbiamo letto *Il Capitale* da economisti, da storici o da letterati. Non abbiamo posto al *Capitale* la domanda né sul suo contenuto economico o storico, né sulla sua semplice «logica» interna. Abbiamo letto *Il Capitale* da filosofi ponendogli dunque una domanda diversa. [...] gli abbiamo posto la domanda sul rapporto con il suo oggetto³.

Riguardo a questa differenza tra la specificità dell'oggetto e la particolarità di una lettura che si costituisce nella relazione con esso la prima cosa che si deve menzionare della lettura althusseriana del *Capitale* è la distanza presa rispetto ad alcune interpretazioni della critica che Marx rivolge all'economia politica. Nelle sue versioni volgari queste letture sostengono che non c'è una distinzione tra l'oggetto di Smith e Ricardo e quello di Marx, ma solo un cambiamento di metodo che, non più metafisico, sarebbe dialettico. La lettura superficiale della continuità dell'oggetto implica a sua volta una lettura superficiale della storicità che si suppone, secondo il metodo dialettico, Marx abbia introdotto nella sua critica all'economia classica, opponendosi al carattere a-storico delle sue categorie. Secondo questa prospettiva, l'assenza di relatività e transitorietà delle condizioni di produzione capitalistiche eternizzavano un modo di produzione quando, in realtà, le categorie che potevano spiegarlo erano storicamente determinate. La denuncia marxiana dell'effetto d'eternità della concezione degli economisti classici, come sappiamo, fu ingenuamente letta nei termini di uno storicismo. Storicizzare è inteso in questo contesto come «messa in moto», come Hegel avrebbe fatto con Spinoza, e con Ricardo quando arrivò il turno di Marx. Ma,

[questo malinteso] riguarda direttamente, secondo noi, il rapporto di Marx con Hegel e con la concezione della dialettica e della storia. Se tutta la differenza che separa Marx dagli Economisti classici si riassume nel carattere storico delle categorie economiche, a Marx basta storicizzarle, rifiutarsi di considerarle fisse, assolute, eterne e, al contrario, ritenerle relative, provvisorie e transitorie, dunque subordinate in ultima istanza al momento della loro esistenza storica⁴.

Questa concezione della dialettica come metodo in sé – e il fatto di averlo applicato all'economia classica per storicizzarne i concetti – arriva solo a delimitare un oggetto che è presupposto in anticipo, trascurando la complessità che è inerente alla sua relazione con esso. Il punto cruciale di questa confusione è, per Althusser, che la relazione con il concetto di storia viene cancellata quando in anticipo abbiamo la storia come oggetto. L'evidenza del concetto lo rende una soluzione, oscurando la sua codificazione ideologica, cioè quando il fatto che si chiude con una risposta la posizione di un problema teorico. Leggere lì l'eccesso letterale di una categoria che pretende di adattarsi alle evidenze della «storia empirica» e alla sua concezione ideologica del tempo, permette di intraprendere il compito di produrre il concetto di teoria della storia senza riprodurre, in circolo, la funzione ideologica della sua versione idealista.

3 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx*, in L. Althusser et alii, *Leggere il Capitale* cit., p. 18.

4 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 181.

Dobbiamo iniziare, quindi, da una lettura materialista della dialettica per comprendere come la trasformazione della sua struttura nelle mani di Marx consente una problematizzazione della complessità temporale che è alla base di questa operazione. È la problematica teorica di Marx che esige di chiedersi quale deve essere il contenuto del concetto di storia; e questa domanda presenta il problema della temporalità storica differenziale che segna la trasformazione della struttura dialettica; come metodo di analisi, la dialettica è, in questi termini, un'invenzione di Marx e non un prestito, quindi un modo di leggere la sua rottura con Hegel⁵. Il tempo storico hegeliano è la continuità dispiegata dell'essenza interiore della totalità storica, espressa nei momenti dello sviluppo dell'Idea. È *sufficiente* una lettura espressiva per spiegare quel riflesso dell'essenza nell'esistenza; la limitazione è sufficiente e correlativa poiché l'esistenza presuppone, come la lettura che è richiesta, la trasparenza mitica che è nella sua origine.

A differenza dalla lettura espressiva, la lettura sintomale è quella che al tempo stesso legge la letteralità del testo che descrive l'esistenza e mostra come tale lettura dell'evidenza sia possibile grazie all'opacità che le è intrinseca, dal momento che per riempire lo spazio totale del testo, l'evidenza ha bisogno di un vuoto da colmare. In un solo gesto, quindi, la lettura materialista produce in modo immanente ciò che la lettura ideologica nasconde come sua condizione di possibilità. «Si tratta di produrre – nel senso preciso della parola che sembra significare: rendere manifesto ciò che è latente; ma che significa trasformare (per dare ad una materia prima preesistente la forma di un oggetto conforme ad un fine) – ciò che, in un certo senso, *esiste già*»⁶. La forma sintomatica in cui la problematica teorica può essere definita come una trasformazione critica si mostra lì dove il «pieno» della parola storia è rivelato come il suo vuoto teorico.

La dialettica e la lettura sono, quindi, un'articolazione essenziale della trama specifica che definisce la contraddizione marxista e la complessità temporale che ne deriva. Uno degli assi centrali che il progetto althusseriano eredita da Marx è la trasformazione della struttura dialettica, preservando la contraddizione ma leggendola nella complessità della sua funzione pratica nella storia. Il carattere sovradeterminato della contraddizione marxista è il rifiuto di ogni exteriorità trascendente che riconosce, tuttavia, nell'immanenza della struttura, una forza paradossale che non è compatibile con il movimento interno della contraddizione hegeliana. Ciò che per Althusser è «il primato della relazione sugli elementi»⁷, si oppone alla relazione differenziale di una contraddizione contenuta in un universale ontologico.

La complessità strutturale della totalità marxista presuppone diversi livelli di gerarchizzazione dei suoi elementi, il cui ordinamento implica il predominio determinante di una delle strutture come unità delle altre. Sebbene Althusser sottolinei che questo primato gerarchico non può essere ridotto al primato di un centro, va detto che in un certo modo lo fa. Il principio della «determinazione in ultima istanza» non rinvia alla dilatazione di una determinazione irriducibile; egli sottolinea, in primo luogo, che l'esistenza strutturale non può fare a meno di una qualche forma di organizzazione. L'assenza di centro è correlata alla riaffermazione del principio espressivo hegeliano ribaltato (*por su verso*). L'unità congiunturale è storica e non essenziale; ma questo non è altro che sostenere la necessità ideologica di un centro. Non è in sua assenza ma nell'eccesso della

5 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx* cit., pp. 39-42.

6 Ivi, p. 34.

7 Ivi, p. 30.

sua pretesa ontologica che bisogna leggere la temporalità complessa che è ciò che l'ideologia deve rendere invisibile per raggiungere quel grado di efficacia.

La continuità omogenea del tempo hegeliano ha la sua causa nell'altra caratteristica che lo definisce: il presente storico. Questa categoria ci permette di capire perché una lettura che aderisce all'espressione diretta dell'esistenza si comprende essa stessa come parte espressiva di quella stessa essenza. Tanto conseguentemente coerente con l'ideologia che rappresenta, l'operazione intellettuale presuppone la conoscenza solo nell'orizzonte immediato del presente. Questo movimento è caratterizzato da Althusser come un taglio (sezione) verticale che chiama «sezione d'essenza»: «*un taglio verticale*, un taglio del presente tale che tutti gli elementi del tutto rivelato tramite questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato, che esprime immediatamente la loro essenza interna»⁸. Questa co-presenza degli elementi si basa su un tempo unico e una struttura dell'esistenza storica nella sua totalità.

Ogni momento di quel tempo unico sarà quindi un presente la cui conoscenza viene prodotta leggendo, in sezione, la presenza dell'essenza in tutte le sue determinazioni concrete. La contemporaneità del tempo è inseparabile dall'unità di una struttura sociale, in cui tutti gli elementi che la compongono esprimono la totalità. La sua esistenza è sempre immediata. In Hegel, dice Althusser, nessuno può andare al di là del proprio tempo perché la filosofia è quello stesso tempo assolutamente catturato dal suo presente. Tutto il futuro è già contenuto nell'essenza, solo che nello svolgersi diventerà il presente del tuo tempo. Con le parole di Hegel:

Ogni filosofia, per il fatto di rappresentare un particolare stadio di svolgimento appartiene al tempo suo ed è chiusa nella sua limitatezza. L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo, di cui egli non fa altro che manifestare la sostanza, sebbene in una forma peculiare. Il singolo può ben gonfiarsi quanto vuole, non potrà mai uscire dal proprio tempo, come non può uscire dalla propria pelle; infatti egli appartiene a quell'unico spirito universale, che costituisce la sua sostanza e la sua propria essenza. Come potrebbe egli sottrarsi? È appunto questo stesso spirito universale che viene colto col pensiero dalla filosofia. In essa lo spirito universale pensa se stesso, ed essa quindi ne costituisce il determinato contenuto sostanziale. Ogni filosofia è la filosofia dell'età sua, è un anello della catena complessiva dello svolgimento spirituale; e può dar soddisfazione soltanto agli interessi del suo tempo⁹.

Al tempo storico hegeliano, caratterizzato dunque dalla contemporaneità del presente e dalla continuità omogenea¹⁰, si contrappone una temporalità differenziale, in cui «il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato»¹¹.

8 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 182.

9 G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia* in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 57. Basata sull'edizione che Karl Ludwig Michelet preparò su incarico di un gruppo di discepoli e amici di Hegel, alcuni anni dopo la sua morte, a partire da manoscritti e da appunti di classe dei suoi alunni. Si deve sottolineare che la citazione qui menzionata fa parte della Introduzione scritta, quasi nella sua totalità, dallo stesso Hegel. Il suo editore suggerisce, in più, che questo manoscritto, – come il discorso inaugurale pronunciato presso l'Università di Heidelberg, il 28 ottobre del 1816 –, erano redatti in modo tale che sembravano essere destinate non all'orale, ma alla stampa.

10 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 182.

11 Ivi, p. 190.

Ciò significa che la non-contemporaneità è una caratteristica primordiale della struttura. Dove «la contraddizione nasce e rinasce» – per usare un’espressione di Balibar – la temporalità è surdeterminata da una pluralità di ritmi articolati che «permette di pensare insieme struttura e congiuntura»¹². La natura multipla della temporalità consente, a sua volta, di identificare il dominio ideologico di un tempo lineare, irreversibile e sequenziale che viene presentato come l’esperienza ideologica di un tempo assoluto. Ma quella rappresentazione non è il tempo della storia, ma l’*assolutizzazione immaginaria di uno dei suoi ritmi*¹³, preso come misura degli altri.

la vera storia non ha nulla che permetta di leggerla nel continuo ideologico di un tempo lineare che basterebbe scandire e sezionare, essa possiede al contrario una temporalità propria, estremamente complessa e, ben inteso, sicuramente paradossale rispetto alla semplicità disarmante del pregiudizio ideologico¹⁴.

Il rifiuto del modello ideologico di un tempo continuo suscettibile di sezioni di essenza del presente, si riferisce a un’operazione teorica che non cancella il rischio ideologico a meno che, come avverte Althusser, possa allo stesso tempo evitare di essere sostituito dall’idea di tempi diversi, autonomi e indipendenti tra loro. In questa rappresentazione si conserva lo stesso riferimento al tempo assoluto, ma sotto un’altra forma: quella dell’esistenza di più storie, le cui temporalità possono essere differenziate tra loro, secondo i loro anticipi o ritardi, cioè con la misura di una distanza che sostituisce, larvatamente, dice Althusser, un tempo generale preso come riferimento.

Lasciando da parte entrambe le rappresentazioni, la specificità dei tempi e delle storie è differenziale, poiché si basa sulle relazioni articolate tra i diversi livelli. Se si tratta quindi di storie differenziali, di tempi e ritmi diversi, di cicli e livelli, la specificità differenziale delle loro relazioni deve essere pensata «nella unità specifica della struttura complessa del tutto»; i ritardi, i progressi, le sopravvivenze, le ineguaglianze dello sviluppo non condividono la loro esistenza come effetti diversificati di uno stesso tempo ideologico, al contrario, «*co-esistono* nella struttura del presente storico reale: il presente della *congiuntura*»¹⁵.

La contraddizione dialettica tra le differenze e le dipendenze di questi differenti livelli non è mai evidente o visibile, quindi non possono essere lette immediatamente come l’evidenza di un oggetto empirico. Queste assenze che abitano la presenza del visibile sono ciò che ci permette di affermare, contro Hegel, che non c’è *in ogni elemento della struttura* l’espressione dell’essenza del tutto. Quindi il tempo invisibile non è una storia giustapposta ma nascosta; tantomeno è l’assenza del nome dell’aspetto negativo contenuto nell’essenza differenziale di ciascun elemento, ma piuttosto la differenza articolata tra le varie istanze della struttura e il luogo in cui si radica la complessità del tutto strutturato.

Parlare di temporalità storica differenziale significa, dunque, obbligarci assolutamente

12 V. Morfino, *Il materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, Palinodia, 2014, p. 9.

13 Prendo a prestito questa formulazione da Vittorio Morfino che nel suo contesto originario si riferisce alla descrizione della sostanza in Spinoza come la decostruzione dello statuto immaginario della linea temporale della narrazione biblica, sottolineando che questa in Spinoza non costituisce la presenza di un tempo assoluto, ma l’«ordine delle connessioni delle durate e l’intreccio di ritmi». Per uno sviluppo più approfondito della questione della temporalità plurale cfr. V. Morfino *et alii*, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013.

14 L. Althusser, *L’oggetto del «Capitale»* cit., pp. 189-190.

15 Ivi, p. 192.

a situare *il luogo* e a pensare, nella sua specifica articolazione, la *funzione* di un certo elemento o livello nella configurazione attuale del tutto; significa determinare il rapporto di articolazione di questo elemento in funzione degli altri elementi, di questa struttura in funzione di altre strutture, cioè obbligarci a definire che ciò che è stato chiamato la sua *surdeterminazione* [...] E questo non è altro che la teoria della congiuntura indispensabile alla teoria della storia¹⁶.

2. Il tempo neoliberale: contraddizioni e tendenze

Per Balibar non vi è un senso della Storia che garantisca una determinata trasformazione. Tuttavia, pur senza scopo, la storia è un movimento di trasformazione in cui tutte le sue configurazioni sono sempre soggette a un processo dialettico.

L'ideologia neoliberista è *caratterizzata* forse, a differenza dell'occupazione empirista e razionalista dell'idealismo che ebbe il suo culmine nel diciannovesimo e ventesimo secolo, da un particolare eccesso discorsivo che può essere letto, sintomalmente, a partire dalle conseguenze rinnovate della sua diagnosi. In linea con questa tesi, Balibar propone di discutere alcune interpretazioni contemporanee che riattualizzano, nel presente della scena neoliberista, la formula dell'ingresso in una post-storia, profetizzando un processo di de-democratizzazione irreversibile. Il problema è inscritto, quindi, nella necessità di situare un punto di vista dialettico che evidenzi la temporalità complessa in chiave materialista; una lettura della forma variabile del conflitto nel movimento della storia.

Nella sua discussione con Wendy Brown¹⁷, Balibar sottolinea che non è sufficiente concordare le caratteristiche generali di un presente neoliberale; nella diagnosi e caratterizzazione della sua realtà ideologica, è necessario discutere le tesi filosofiche da cui viene accompagnato:

il neoliberalismo non è soltanto una ideologia, e una mutazione della natura stessa della politica, [...] non soltanto tende a neutralizzare quanto più possibile l'elemento di *conflittualità* insito nella sua figura classica, ma vuole privarla preventivamente di ogni significato [...] Non si tratta tanto di politica quanto di *antipolitica*¹⁸.

Tuttavia, l'antipolitica non è l'inverso della politica o la sua negazione, è una controtendenza all'interno del gioco del suo processo differenziale. Nel quadro di questo conflitto immanente si giustifica, secondo Balibar, l'insistenza sulla democrazia come un problema che recupera la dimensione dialettica; come il movimento di una storia complessa in cui le contraddizioni non nascono come una conseguenza necessaria della totalità all'interno di uno schema causale di sviluppo. La democrazia non è un regime che può essere superato dalla propria negazione interna, è piuttosto la forma conflittuale e contraddittoria di una lotta di tendenze.

Né una realtà consolidata né un mero ideale, è la lotta permanente contro la propria conversione in oligarchia e monopolio del potere¹⁹. Pertanto, non ha la forma di una delle

16 *Ibidem*.

17 W. Brown, *Neo-liberalism and the end of liberal democracy*, in *Edgework: critical essays on knowledge and politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

18 E. Balibar, *Cittadinanza*, Torino, Bollati, 2012, pp. 135-136.

19 Cfr. É. Balibar, *Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la*

tendenze in discussione, ma il carattere irrisolto e conflittuale che oscilla tendenzialmente tra la sua democratizzazione e la sua de-democratizzazione senza mai raggiungere la sintesi assoluta di una democrazia totale o il superamento del momento alienato dell'Idea.

In questo senso, la caratterizzazione del neoliberismo come una nuova razionalità, o come una crisi dei sistemi politici tradizionali, liberali o autoritari, corrisponde solo all'identificazione delle forme ideologiche in cui la congiuntura riproduce le rappresentazioni di un tempo assoluto. L'idea di un tempo irreversibile che è accompagnato da questa rappresentazione è, per Balibar, correlativo a un salto fuori dalla storia, salto che «dà all'idea di de-democratizzazione una dimensione propriamente apocalittica»²⁰, in breve, una versione attualizzata della fine della storia in due versioni parimenti escatologiche, una nichilista, l'altra redentrica²¹.

Alcuni dei risultati di questo processo di decomposizione sarebbero: il collasso dell'intervento dello stato nella vita comune, la rivalutazione del carattere illimitato delle libertà individuali – tanto fittizie nelle loro condizioni materiali quanto violente nelle loro reali conseguenze – e infine la dissoluzione della cittadinanza, come effetto diretto della profonda crisi dei sistemi rappresentativi. Balibar si chiede se, in questo scenario, la cosiddetta «decomposizione della cittadinanza» sia effettivamente un fatto o se, al contrario, sia una risorsa ideologica a cui si fa appello all'interno di questi processi di cui si suppone essere la conseguenza. Con le sue parole:

La risposta neoliberale alla crisi dello Stato nazional-sociale (o, se si preferisce, il contributo del neoliberismo allo scoppio della crisi; in altre parole, la promozione illimitata dell'individualismo e dell'utilitarismo, e la privatizzazione delle funzioni e dei servizi pubblici [...] In che misura si può dire che questa risposta contiene il pericolo mortale per la cittadinanza, non solo nelle sue figure passate, ma anche in quelle a-venire?²²

Perché da un lato si presuppone che la rappresentanza sia diventata inutile, irrazionale, a fronte dell'emergere di forme di governance che dovrebbero consentire di ottimizzare i programmi sociali e le procedure di riduzione dei conflitti, sempre che si considerino utili, e dall'altro lato si proclama più che mai che la rappresentanza è una forma politica impraticabile, pericolosa²³.

Ma se è vero che la crisi non è il transito verso una particolare forma di stabilizzazione del capitalismo contemporaneo ma il suo regime di normalità, in primo luogo dobbiamo riconoscere che la crisi non si proietta in una teleologia dell'apocalisse o in un'utopia trasformativa; e in secondo luogo, si deve ammettere che la «normalizzazione di un regime» non è sinonimo di soppressione del conflitto né del movimento di contraddizioni storiche.

Non è la storia svuotata del conflitto, è la rappresentazione delle sue contraddizioni nell'idea di crisi come regime di normalità. Questa è la precisa funzione ideologica, la cattura della storia attraverso l'invisibilizzazione della sua componente processuale, la dimensione complessa della sua temporalità, le contraddizioni su cui si articola la singolarità di una congiuntura e le determinazioni delle sue condizioni storiche.

ciudadanía, «Enrahonar. Quadernos de Filosofia» 48 (2012), pp. 9-19.

20 E. Balibar, *Cittadinanza* cit., p. 141.

21 Ivi, p. 142 e ssg.

22 Ivi, pp. 16-17.

23 Ivi, p. 154.

Il ricorso neoliberale a diverse forme di governo è radicato in un'ideologia dell'eterno presente, la cui visibilità immediata oscura la lettura di una molteplicità di ritmi presenti ma resi invisibili; forme di riconversione della componente «futuro» in forme di passività o rassegnazione; modi per reprimere l'aspetto necessariamente incompleto dell'orizzonte democratico al fine di proiettare il suo fallimento; e infine, i modi per sostituire l'aspirazione e il desiderio per il comune con identificazioni soggettive radicalmente particolarizzate²⁴. Ma forse la sua più grande vittoria è privare il conflitto della sua forza politica. Sradicato dallo spazio politico e sociale, è relegato a determinate aree specifiche per essere identificato e represso.

Si deve sottolineare una certa ideologizzazione del rapporto tra conflitto e violenza che, non senza perversità, destina la violenza istituzionalizzata a una repressione preventiva del conflitto. L'operazione è duplice: da un lato si particolarizza il conflitto in «casi» o «soggetti», dall'altro si esercita una controviolenza repressiva in nome di un ordine democratico. Tra la «crisi sistemica» e la «violenza settorializzata», ciò che viene neutralizzato, all'interno di tutte le variazioni del conflitto, è la possibilità che l'azione politica ascenda a livello collettivo. In definitiva ciò che impedisce è la sua «espressione come realtà costitutiva della vita democratica»²⁵.

Il tempo neoliberale non cancella la componente conflittuale, la chiama «crisi» e la espone come totale e permanente. In una sorta di visibilità accecante dovuta all'eccesso della sua trasparenza: non si nasconde, si espone eccessivamente per non essere visto. Ciò che viene cancellata non è la politica, ma il modo in cui indica un'universalità a cui puntano espressioni come «cittadinanza» o «popolo». Ciò che sopprime questa rappresentazione sono i processi conflittuali tipici delle composizioni collettive, sostituiti da istanze di difesa di processi di particolarizzazione promossi dal mandato di identificazioni altamente individualizzate.

Contrastare la sinonimia tra conflitto e crisi permette di recuperare una riflessione sui rapporti che la democrazia mantiene con la lotta. Situare così una problematizzazione di questa relazione permette di evitare il circolo che esige che la democrazia sia definita e obbliga a pensarla nella storia. All'interno dei gradi di presenza (o efficacia) della congiuntura, è necessario leggere a partire da questi indici le assenze determinate che il pregiudizio ideologico nega quando legge l'effetto come «*presente tutta intera*, mentre essa non vi è presente, [che] come struttura»²⁶.

[tr. it. di Vittorio Morfino]

24 Allo stesso modo che il suo inverso – la forma ugualmente ideologica della contro-identificazione, come direbbe Pêcheux –, l'immaginario di una onnipotenza del collettivo, che Balibar chiama anche «comunità compensatorie» (ivi, p. 147).

25 Ivi, p. 116-117.

26 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 251.