

L'INTERPELLAZIONE TRA IDEOLOGIA E POLITICA. IL PROBLEMA DEL SOGGETTO NEL MATERIALISMO POLITICO DI ALTHUSSER

DI STEFANO PIPPA

1. Introduzione

C'è in Althusser una tematizzazione del rapporto tra «filosofia» e «soggetto» che non sia di puro segno negativo? La domanda può apparire paradossale, dato che è ampiamente noto che tra le tesi più famose e discusse di Althusser vanno annoverate precisamente quelle che hanno inteso negare ogni pertinenza teorica al concetto di soggetto. L'idea che la storia sia un «processo senza soggetto»; che non esista soggetto trascendentale come garanzia di un atto cognitivo di tipo Kantiano; che i veri «soggetti» siano in realtà i «rapporti di produzione», sono solo alcune delle formulazioni althusseriane che attestano il deciso rifiuto di conferire dignità scientifica e filosofica ad uno dei concetti centrali (se non il concetto centrale *tout court*) della modernità filosofica¹. Ed è senza dubbio questo radicale «antiumanesimo teorico» derivato dalla sua lettura di Marx, del quale Althusser ha sempre rimarcato l'importanza e al quale è sempre rimasto fedele attraverso le diverse fasi della sua produzione, a distinguere Althusser da altri esponenti dello «strutturalismo» francese: in particolare da Lacan, il cui concetto di «soggetto dell'inconscio» viene criticato già negli anni '60²; e poi anche dagli sviluppi di una ricerca come quella foucaultiana, la quale nella sua ultima fase, com'è noto, si orienterà verso un recupero della nozione di soggetto³. Di più, Althusser ha apertamente teorizzato il soggetto come effetto dell'ideologia: è questa la famosa tesi avanzata nel 1970, per cui è l'ideologia che interpella gli individui come soggetti, che li fa «marciare da soli» e assolvere compiti prescritti dalla struttura del modo di produzione operante all'interno di una formazione sociale⁴. In un certo senso, dunque, se esiste una coerenza all'interno

1 Per i luoghi classici della critica althusseriana al concetto di soggetto, si vedano: L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, p. 193 ss.; L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, tr. it. completa a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 219 ss.; L. Althusser, «Risposta a John Lewis» in Id., *I marxisti non parlano mai al vento*, tr. it. a cura di L. Tomasetta, Milano, Mimesis, 2005, in part. pp. 73-75.

2 Su questo, cfr. «Tre note sulle teorie dei discorsi», in L. Althusser, *Scritti sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, in part. p. 150.

3 Ci riferiamo in particolare a M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2007.

4 L. Althusser, «Ideologia e apparati ideologici di stato», in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981.

delle rettifiche continue cui Althusser ha sottoposto la propria filosofia, qualunque sia la valutazione (positiva o negativa) che si voglia dare a tale posizione, questa sembra consistere nell'ostinata negazione di ogni consistenza epistemologica e ontologica al soggetto, sulla quale Althusser ritorna ancora negli scritti più tardi, come ad esempio nei testi e nelle interviste raccolti nel volume *Sulla filosofia*⁵, o in quelli sul materialismo aleatorio⁶.

In apparenza, dunque, stiamo trattando di una questione cui la filosofia di Althusser si sottrae deliberatamente. Tuttavia, vorrei provare a mostrare che le cose non sono così semplici. A partire da alcuni materiali pubblicati postumi, e che dunque non hanno fatto parte della prima ricezione del pensiero di Althusser (e dunque della costruzione della sua immagine ancor oggi dominante), tenterò in questa sede di mostrare come, negli anni '70, Althusser elabori l'idea di una «filosofia del fatto da compiere», alla quale assegna il compito di indicare, aprire, mostrare o anche prescrivere una «interpellazione» (politica) per un «soggetto» (politico), organizzando uno spazio che viene a coincidere con lo spazio che possiamo chiamare «spazio della soggettivazione politica». Questa concettualizzazione del nesso interpellazione-soggetto trova il suo luogo d'elezione nella seconda lettura althusseriana di Machiavelli, iniziata nel 1972, nella quale Althusser si concentra sul «dispositivo Machiavelli», ovvero sulle sue inedite forme di scrittura e di pensiero. Tuttavia, a ben guardare, lo spostamento apparente che si ritrova in *Machiavelli e noi*, in cui il concetto di soggetto è utilizzato da Althusser in senso positivo (sebbene *caute*: lo vedremo), è già prefigurato all'interno della teoria althusseriana dell'ideologia, nel suo stesso concetto di interpellazione, che risente, fin nelle sue prime formulazioni, del problema spinoso della pratica politica, poi tema centrale nella sua lettura di Machiavelli. Per sviluppare il mio discorso, farò dunque una deviazione prima attraverso la teoria althusseriana dell'interpellazione, per arrivare poi alla questione della filosofia nel suo rapporto con l'interpellazione e la produzione di un effetto-soggetto nella lettura althusseriana di Machiavelli. Si tratta innanzitutto di mettere in luce, contro le interpretazioni più diffuse, come già nella sua teoria dell'ideologia Althusser, lungi dal ridurre il soggetto ad una passività assoluta, incapace di resistenza, teorizzi l'individuo interpellato come un campo di forze e una «scena» in cui si confrontano diversi discorsi e diverse interpellazioni, evidenziando una fondamentale ed originaria instabilità nella concezione althusseriana del «soggetto». Ciò mi consentirà, poi, di tentare di mettere in relazione l'idea dell'interpellazione politica, ricavata dalla lettura althusseriana di Machiavelli, e la concezione del soggetto come «scena» di interpellazioni multiple ricavata dalla lettura degli scritti althusseriani sull'ideologia.

2. Per una rilettura dell'interpellazione. Il soggetto come processo e il concetto di surinterpellazione.

Una delle critiche che sono state più sovente rivolte alla teoria althusseriana dell'ideologia è di aver compiuto due operazioni distinte ma convergenti: da un lato, essa ridurrebbe il soggetto a soggetto interpellato, senza che vi sia la possibilità di pensare la

5 Cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia*, tr. it. a cura di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2002.

6 Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, in particolare il fondamentale «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», pp. 37-75.

resistenza all'interpellazione; dall'altro, essa avrebbe schiacciato la teoria dell'ideologia su un paradigma funzionalista, rendendosi con ciò incapace di pensare il divenire delle strutture⁷. Queste critiche sono state formulate, praticamente senza eccezione, a partire dal famoso articolo «Ideologia e apparati ideologici di stato», pubblicato nel 1970 ed estratto, come ormai sappiamo, da un più lungo manoscritto ora pubblicato con il titolo *Lo stato e i suoi apparati*⁸.

In realtà, però, la nozione di interpellazione viene forgiata da Althusser in un quadro che è diverso da quello della teoria dello Stato, in una serie di appunti che facevano parte di un progetto collettivo per la stesura di un testo dal titolo provvisorio *Elementi di materialismo dialettico*⁹. In queste note (anch'esse pubblicate postume), ciò che è in questione è l'elaborazione di una teoria generale dei discorsi e la definizione rigorosa degli effetti strutturali di ogni discorso. Althusser ne distingue quattro: scientifico, estetico, ideologico e dell'inconscio, senza fare nessun riferimento – e questo è un punto importante, vedremo in seguito il perché – né al discorso filosofico né al discorso politico. Il concetto di interpellazione viene introdotto in queste note per chiarire l'effetto del discorso ideologico, che Althusser definisce come un discorso a cui è demandata la funzione di assicurare il riempimento delle funzioni-*Träger* dell'economico, ovvero di garantire il «funzionamento» del livello o istanza economica del tutto sociale. Vediamo il passo in cui Althusser definisce per la prima volta la funzione e la struttura del discorso ideologico:

In ogni formazione sociale, la base richiede la funzione supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta rimane astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica, e anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma *se ne infischia* di chi debba assumerle ed eseguirle e di come questa assunzione possa avere luogo: «non vuole saperlo» (come nell'esercito). È l'ideologia che permette di *designare* il soggetto (in generale) che deve ricoprire questa funzione, e per questo deve interpellarlo fornendogli le ragioni-di-soggetto [*raisons-de-sujet*] per assumere tale funzione [...] Queste ragioni-di-soggetto compaiono chiaramente nel suo discorso ideologico, che è necessariamente un discorso riferito al soggetto al quale si indirizza, e che dunque comporta necessariamente il soggetto come significante del discorso [...]. Per costituirsi come soggetto interpellato, l'individuo deve riconoscersi come soggetto nel discorso ideologico e comparirvi: da ciò deriva una prima relazione speculare, che fa in modo che il soggetto interpellato possa vedersi nel discorso dell'interpellazione. Ma l'ideologia non è un ordine [...] ma un'im-

7 Per quanto riguarda la critica a questi aspetti, si possono vedere alcuni studi divenuti a loro volta «classici»: T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Hong Kong, Macmillan, 1984, pp. 104-107; G. Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, Chicago, Haymarket, 2009, pp. 150, 210, 213 (che rimane a tutt'oggi il testo più completo su Althusser, per quanto datato); E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York-London, Monthly review press, 1978; P. Anderson, *Argument Within Western Marxism*, London, Verso, 1980, pp. 18 ss. Per una panoramica delle critiche alla teoria dell'ideologia di Althusser ci si può riferire all'utile e assai ben documentato J. Rehmman, *Theories of Ideology*, Leiden; Boston, Brill, 2013, in part. i capitoli 6 e 7. Queste critiche sono state naturalmente formulate a partire dai materiali pubblicati in vita da Althusser (comprese quella di Rehmman, nonostante la datazione più tarda) e sono ormai diventate senso comune. La mia tesi di fondo, come si sarà intuito, è che la pubblicazione dei materiali postumi renda necessaria una revisione di molti assunti che generalmente si associano al significante «Althusser».

8 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, tr. it. di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997.

9 Cfr. la nota di F. Matheron in L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 102.

presa di convinzione-persuasione: perciò deve garantire se stessa di fronte al soggetto che interpella. La struttura di centramento dell'ideologia è una struttura di garanzia, ma nella forma dell'interpellazione, ossia in una forma tale da contenere nel suo discorso il soggetto che interpella (e che «produce» come effetto). Donde il raddoppiamento del soggetto all'interno della struttura dell'ideologia: Dio nelle sue differenti forme: «Io sono colui che è», il soggetto per eccellenza, che garantisce al soggetto di essere veramente tale, di essere il soggetto al quale il Soggetto rivolge il suo discorso: «Ho versato questa goccia di sangue per te»¹⁰.

Dunque, siamo qui di fronte ad un discorso doppiamente centrato e a struttura speculare che produce un effetto-soggetto mediante l'operazione di centramento speculare in cui avviene un riconoscimento. Ciò significa che per Althusser un individuo è interpellato in soggetto quando si identifica con quello che nel discorso in questione (che è ideologico) occupa il posto di significante centrale «presente di persona», che organizza attorno a sé la catena significante. Ciò che è interessante in queste note è che, almeno in un primo momento (nella prima delle tre note, scritta nel settembre 1966) Althusser avanza l'ipotesi che tutti i discorsi producano un effetto-soggetto: ci sarebbe, pertanto, un effetto-soggetto della scienza, un effetto soggetto del discorso estetico, ecc.¹¹ Questi discorsi, sostiene Althusser, sono organizzati in modo differente rispetto al discorso ideologico; tuttavia, «ogni discorso ha come correlato necessario un *soggetto*, che è *uno* degli effetti, se non l'effetto maggiore, del suo funzionamento»¹².

Poco dopo, però, avviene un mutamento di prospettiva: a partire dalla seconda nota (12 ottobre 1966), l'effetto-soggetto è ristretto al discorso ideologico. Ne deriva una conseguenza fondamentale, e cioè – *ça va sans dire* – che gli altri discorsi *non* producono un effetto-soggetto. Che cosa producono, dunque? Althusser non chiarisce questo punto, poiché progressivamente la sua attenzione si focalizza su una questione più circoscritta, ovvero il modo in cui i discorsi dell'inconscio e ideologico si articolano l'uno sull'altro¹³. Ma questa circostanza è in sé portatrice di un effetto generale: il discorso dell'ideologia viene progressivamente visto da Althusser come il *medium* in cui esistono tutti gli altri discorsi, come ciò che può essere definito la loro «articolazione primaria»¹⁴. Dunque, poiché gli altri discorsi non producono un effetto-soggetto, ma hanno tutti una struttura decentrata (seppur in modo diverso gli uni dagli altri), si può concludere che nella questione delle articolazioni è in gioco una sorta di incontro tra centramento e decentramento, cioè tra produzione di un effetto-soggetto (centrato e speculare) e altri

10 L. Althusser, *Scritti sulla psicoanalisi* cit., pp. 121-122.

11 «Se paragoniamo tra di loro le differenti forme esistenti di discorso, ossia le forme del discorso inconscio, del discorso ideologico, del discorso estetico, del discorso scientifico, possiamo evidenziare un effetto comune: ogni discorso produce un effetto di soggettività», ivi, p. 118.

12 *Ibidem*.

13 Su questo, si veda V. Morfino, *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, «Quaderni materialisti» 10 (2012), 31-43.

14 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 146. Althusser la usa solo a proposito dell'articolazione del discorso dell'inconscio su quello ideologico, ma è chiaro che lo stesso discorso vale anche per gli altri discorsi (scientifico, estetico), come si può concludere anche tenendo conto che la preoccupazione di Althusser è sempre quella di concettualizzare la «rottura» con l'ideologia (discorso scientifico) (su questo, si vedano i testi classici di Althusser *Per Marx* cit., e *Leggere il Capitale* cit.), o il modo in cui la letteratura o l'arte in generale può «mostrare» l'ideologia (si vedano su questo gli «Écrits sur l'art», raccolti in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, a cura di F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1995, pp. 553-620).

discorsi che, essendo strutturalmente diversi, hanno un effetto di decentramento che, poiché centramento = soggetto, può essere definito come effetto di de-soggettivazione. In questo senso, la teoria dei discorsi ci mette di fronte ad un'idea fondamentale, sebbene non esplicitata a livello testuale: l'individuo è interpellato come soggetto, ma ogni soggetto è «attraversato»¹⁵ anche da altri discorsi, di tipo diverso, che possono, almeno in linea di principio, articolarsi (con effetti variabili, e da verificare caso per caso) sulla struttura di centramento garantita dal discorso ideologico. Ora, è su quest'asse che va collocata la *prima complicazione* dello schema dell'interpellazione ideologica, che invece il saggio sugli apparati ideologici di stato, che Althusser pubblicherà su *La Pensée* nel 1970, presenta *isolatamente*, mettendo tra parentesi l'appartenenza del discorso ideologico ad un campo di discorsi qualitativamente diversi che si intrecciano e si sovrappongono in continuazione¹⁶.

Rimane il fatto che, purtroppo, Althusser non sviluppa oltre queste intuizioni¹⁷. E tuttavia, in questi brevi accenni è posta una questione cruciale, ovvero quella della relazione tra centramento (operata dall'azione del discorso ideologico) e decentramento (operata dall'azione degli altri discorsi, in maniera variabile) cui il «soggetto» sarebbe sottoposto. Ora, è proprio questa questione che riappare, in una forma diversa, e fino ad ora largamente misconosciuta, all'interno delle successive riflessioni sul discorso ideologico stesso sviluppate da Althusser. Per vedere come questo avvenga, dobbiamo prendere in considerazione la seconda tappa della riflessione althusseriana sull'interpellazione. Essa si dipana tra il 1969 e il 1970 e trova la sua espressione centrale nel lungo manoscritto intitolato *Lo stato e i suoi apparati*, in particolare in alcuni passi che non saranno poi inclusi nell'articolo «Ideologia e apparati ideologici di Stato» pubblicato nel 1970, e sul quale ancora oggi si basa fondamentalmente l'interpretazione – sarebbe meglio dire la critica – della teoria dell'ideologia althusseriana¹⁸.

15 Utilizzo questo termine nel senso dello spinoziano «obnoxius» (nell'espressione «passionibus obnoxius», resa da P. Cristofolini nella sua traduzione del *Trattato politico* con «attraversato dalle passioni»), sulla scorta dell'interpretazione di questo sintagma sviluppata da V. Morfino nel suo *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 185-186.

16 Si può notare che è a partire da qui che è possibile rileggere l'idea althusseriana della rottura tra scienza e ideologia, questa volta non nel senso storico-filosofico ed epistemologico, cioè come questione interna al pensiero di Marx, ma come risposta alla domanda che può essere formulata così: cosa succede quando un individuo, da sempre soggetto, «incontra» un discorso scientifico? A mia conoscenza, Althusser non ha mai affrontato una tale questione esplicitamente. Tuttavia, ritroviamo esattamente questo problema nel saggio incluso in *Per Marx* sul teatro di Bertolazzi (L. Althusser, «Il 'Piccolo', Bertolazzi e Brecht. Note per un teatro materialista», in Id., *Per Marx* cit., pp. 119-142). Non posso ora inoltrarmi in un'analisi dettagliata di questo saggio, ma vorrei almeno suggerire, rimandando un'analisi più dettagliata ad altra sede, che lì si trova la matrice dell'effetto che un discorso non ideologico (in quel caso, estetico) produce su un soggetto che è da sempre interpellato e dunque soggetto alla presa dell'ideologia. Lo si vede quando Althusser parla della trasformazione dello spettatore in attore (ivi, p. 136) in seguito al contatto cognitivo-percettivo con un discorso decentrato: questa trasformazione è – mi pare – la rottura *ante-litteram*, pensata a livello esistenziale come effetto su un individuo in carne ed ossa. Essa è pensata fondamentalmente come un effetto di straniamento sul modello brechtiano.

17 Da questo punto in poi, ogni ulteriore analisi di questo aspetto non potrà che esserne uno sviluppo speculativo. Riservo ad altra occasione un tale sviluppo, dato che ci porterebbe lontano dal *focus* del presente contributo.

18 Fanno eccezione, a mia conoscenza, Y. Sato, *Puovoir et résistance*, Paris, L'Harmattan, 2010 e W. Montag *Althusser and His Contemporaries*, Durham and London, Duke University Press, 2013, che hanno aperto la via per una rilettura della teoria althusseriana dell'ideologia a partire

Nelle note che abbiamo appena considerato (che, ricordiamo, sono del 1966), Althusser sostiene che l'interpellazione dell'individuo come soggetto avviene a partire da una «richiesta» proveniente dalla base, che necessita di riempire la funzione-*Träger*. Nel testo *Lo stato e i suoi apparati*, di tre anni posteriore, troviamo apparentemente lo stesso schema. Althusser, infatti, inquadra il suo discorso sull'ideologia a partire dalla questione della riproduzione del modo di produzione, demandando alla sovrastruttura il compito di assicurare una tale riproduzione in termini di riproduzione di condizioni di vita (il vino per gli operai francesi, la birra per gli inglesi, ecc.) e competenze tecniche¹⁹. Ma in realtà vi è una modifica piuttosto importante, poiché ora Althusser, pur mantenendo lo schema formale dell'interpellazione, lo complica a partire dalla differenziazione materiale degli apparati ideologici di stato e dall'assunzione del punto di vista della lotta di classe, introducendo in tal modo degli elementi di analisi che non solo non sono presenti nell'iniziale formulazione del 1966, ma che non si ritroveranno nell'articolo che poi pubblicherà nel 1970, dal quale, com'è noto, la prospettiva della lotta di classe sarà in gran parte assente²⁰.

Ora, è proprio a partire da questi elementi che possiamo ricostruire quella che definirò la teoria althusseriana della *surinterpellazione*. Se introduco questo termine è per sottolineare che, all'interno di *Lo stato e i suoi apparati*, Althusser utilizza il concetto di interpellazione in maniera ben più complessa di quanto egli stesso sia disposto ad ammettere. Da un lato, cioè, usa l'interpellazione per descrivere l'effetto-soggetto come assoggettamento al discorso dell'ideologia (riprendendolo dalla sua elaborazione del 1966), sostenendo che ogni individuo, in quanto soggetto, è portato ad assumere i compiti e i ruoli richiesti dalla struttura del modo di produzione. È questa una concezione funzionalista e distributiva dell'ideologia, e va messa in relazione all'idea, espressa in *Leggere il Capitale*, che i soggetti della storia non sono gli uomini, ma i rapporti di produzione, cioè all'idea della causalità strutturale²¹. Quest'idea – come è stato notato – si espone effettivamente a due giuste critiche: innanzitutto, riduce l'ideologia all'ideologia dominante; in secondo luogo, priva il soggetto di qualsiasi possibilità di resistenza. Dall'altro lato, però, Althusser rende lo schema dell'interpellazione assai più sofisticato, introducendo l'idea che il soggetto sia preso in una molteplicità irriducibile di interpellazioni. Nel seguente passo, cruciale, Althusser descrive in tal modo il gioco multiplo e contraddittorio delle interpellazioni sullo stesso soggetto:

Che cosa intendiamo quando diciamo che l'ideologia in generale ha sempre già interpellato in quanto soggetti degli individui che sono sempre-già dei soggetti? [...] Quan-

dai materiali postumi, oltre che (parzialmente) P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, Dal mio punto di vista, tuttavia, essi non traggono tutte le conseguenze dalla teoria althusseriana esposta ne *Lo stato e i suoi apparati*.

19 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 54.

20 È proprio questa assenza, nell'articolo del 1970, che provocherà la ricezione funzionalista della teoria althusseriana. Althusser pubblicherà nel 1976 una «Note sur les AIE» per contrastare le accuse di funzionalismo, insistendo sulla centralità della «lotta di classe» nella sua analisi. Questo concetto era davvero centrale per il suo studio dell'ideologia sviluppato nel lungo manoscritto, ma certamente *non* lo era nell'articolo che venne pubblicato. L'effetto della pubblicazione del poscritto fu, di fatto, di peggiorare le cose: come nota W. Montag, *Althusser and His Contemporaries* cit., p. 159: «to present class struggle, conceived as the antidote to functionalism, in a postscript and therefore outside of the development of his argument is to render it superfluous, nothing more than an afterthought».

21 L. Althusser et al., *Leggere il Capitale* cit., p. 256.

do l'ideologia religiosa si mette direttamente a funzionare interpellando il piccolo Luigi in quanto soggetto, il piccolo Luigi è già-soggetto, non ancora soggetto-religioso, ma soggetto-familiare. Quando l'ideologia giuridica (immaginiamo che sia più tardi) si mette ad interpellare in quanto soggetto il giovane Luigi non più parlandogli di Papà-Mamma, né del buon Dio e del piccolo Gesù ma della Giustizia, egli era già soggetto, familiare, religioso, scolastico, ecc. Salto le tappe morali, estetiche, ecc. Quando infine più tardi, in forza di circostanze auto-eterobiografiche, del tipo Fronte Popolare, Guerra di Spagna, Hitler, Sconfitta del '40, prigionia, incontro di un comunista, ecc, l'ideologia politica (nelle sue forme comparate) si mette a interpellare in quanto soggetto il Luigi diventato adulto, da tempo egli era sempre-già soggetto, familiare, religioso, morale, scolastico, giuridico... ed eccolo soggetto politico!, che una volta tornato dalla prigionia passa dall'attivismo cattolico tradizionale all'attivismo cattolico avanzato: semi-eretico, poi alla lettura di Marx, poi si iscrive al Partito Comunista, ecc. Così va la vita. Le ideologie non cessano di interpellare i soggetti in quanto soggetti, di «reclutare» dei sempre-già soggetti. Il loro gioco si sovrappone, si incrocia, si contraddice sullo stesso soggetto, sullo stesso individuo sempre-già (più volte) soggetto. Deve sbrigersela lui²².

La stessa idea è ripresa con forza da Althusser in un appunto più tardo, in cui cerca di chiarire ulteriormente il concetto di ideologia e AIS (apparati ideologici di stato):

L'ideologia agisce interpellando gli individui come soggetti, o piuttosto, poiché gli individui sono sempre-già soggetti, interpellando i soggetti come soggetti, cioè spostando il punto di applicazione [*en deplacant le lieu*] della loro interpellazioni [...] Ricordo che è un AIS che interPELLA spostando il punto di applicazione della sua interpellazioni come soggetto. [...] è sufficiente indicare la molteplicità delle interpellazioni per far apparire immediatamente, tra i differenti soggetti, un gioco in cui si iscrive la libertà oggettiva di ogni individuo²³.

Si trova in questi testi, mi pare, un'idea cruciale. E cioè che il soggetto stesso, all'interno della storia concreta, in cui si dà una differenziazione materiale degli AIS, è «preso» all'interno di un gioco di interpellazioni che lo configurano come una scena complessa. La surinterpellazione «sposta» continuamente il soggetto da se stesso, con una operazione di centramento multipla *che è allo stesso tempo anche un decentramento*. Se prendiamo sul serio l'idea althusseriana che l'individuo non è interpellato come soggetto, ma come soggetti, cioè surinterpellato (così come la contraddizione è sempre surdeterminata), possiamo avanzare l'ipotesi che per Althusser non solo il soggetto stesso non va inteso come sostanza (chiaramente), ma va esso stesso appreso *come processo* – e come processo decentrato e sottoposto a continui spostamenti del punto di applicazione, cioè del «significante centrale» da cui dipende il riconoscimento di sé, da parte dell'individuo, come soggetto.

Questa idea di una pluralità delle interpellazioni, che fornisce all'individuo assoggettato un margine che Althusser definisce «di libertà oggettiva», ritorna con ancora più forza in un testo scritto qualche anno più tardi, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, dove Althusser insiste che le ideologie di una data formazione sociale formano sempre una pluralità aperta, di contro invece alla tendenza alla chiusura dell'ideologia dominante:

22 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 196.

23 L. Althusser, «Appareils idéologiques et révolution mondiale», archivio IMEC, Fondo «Althusser», ALT2.A29-06.01.

Vi è della molteplicità [*il y a du divers*] nella materialità delle ideologie, una molteplicità che, poiché non poteva essere unificata totalmente sotto l'antica ideologia dominante, nemmeno può essere riassorbita nell'unità della nuova ideologia dominante. Ecco perché è del tutto corretto riconoscere in via di principio la dialettica di questo processo di unificazione inscrivendo un tale riconoscimento nella pluralità aperta degli apparati ideologici di stato. Aperta, perché non si può mai sapere in anticipo quale sarà lo sviluppo della lotta di classe²⁴.

Al livello dell'ideologico, pertanto, si assiste ad uno *scontro di forze* (*che si radica nella lotta di classe*) tra apparati ideologici, posti sotto il segno dei «molti», e l'ideologia dominante che cerca una unificazione di essi mediante un togliimento delle contraddizioni; ed è questa stessa pluralità, per Althusser ineliminabile, che fornisce il campo oggettivo in cui ogni individuo-soggetto opera le sue scelte.

Ma non è tutto. Infatti, in *Lo stato e i suoi apparati*, è presente anche una distinzione estremamente importante all'interno dell'ideologia prodotta dagli AIS, tra ciò che Althusser chiama «Ideologia Primaria» e «Ideologia Secondaria». Mentre la prima costituisce in effetti l'ideologia dominante (l'ideologia di Stato), la seconda compare negli AIS come «sottoprodotto» a causa degli effetti della lotta di classe:

Bisogna distinguere tra gli elementi determinati dell'ideologia di Stato che si realizzano ed esistono in un Apparato determinato, e le sue pratiche da una parte, e l'ideologia che è «prodotta», in seno a questo apparato, dalle sue pratiche. Per sottolineare questa distinzione linguisticamente, chiameremo la prima Ideologia l'Ideologia Primaria, e la seconda, sottoprodotto della pratica in cui è realizzata l'Ideologia Primaria, l'ideologia secondaria, subordinata. [...] queste ideologie secondarie sono prodotte da una congiunzione di cause complesse, in cui figurano, accanto alla pratica in questione, l'effetto di altre ideologie esteriori, di altre pratiche esteriori, e in ultima istanza, per quanto siano dissimulati, gli effetti anche lontani, in realtà molto vicini, della *lotta delle classi*²⁵.

È a questa ideologia secondaria che Althusser, anticipando le critiche di funzionalismo che gli sarebbero state poi rivolte (il passo è effettivamente del 1969), lega la possibilità della «rivolta» o dell'acquisizione della coscienza rivoluzionaria. Il soggetto interpellato non è sottoposto ad un determinismo assoluto:

Se ci si vuole obiettare che il detto soggetto [cioè il soggetto interpellato] può agire diversamente, ricordiamo che abbiamo detto che le pratiche rituali nelle quali si realizza una ideologia primaria possono produrre (cioè «sotto-produrre») un'ideologia secondaria, grazie a dio, altrimenti non sarebbero mai possibili né la rivolta né la «presa di coscienza» rivoluzionaria, né la rivoluzione²⁶.

Evidentemente, nell'interpellazione secondaria si tratta di una interpellazione dell'individuo non come soggetto dell'ideologia dominante, ma di una interpellazione dell'individuo come soggetto ad un'ideologia altra – potenzialmente, ad una ideologia rivolu-

24 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, a cura di G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2014, p. 238.

25 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, pp. 87-88. Su questo punto, cfr. anche Y. Sato, *Pouvoir et résistance* cit., p. 177.

26 Ivi, p. 223. Nella nota inserita in calce a questo passo, Althusser ritorna ancora una volta sulla lotta di classe: «sotto quali condizioni? Esse riguardano per l'essenziale, come vedremo nel tomo II, la lotta di classe»

zionaria. Da questo punto di vista, Althusser si sottrae decisamente alle perpetue critiche che lo accusano di funzionalismo e di privare il soggetto di qualsiasi punto di appoggio per esercitare una qualche forma di resistenza all'interpellazione dominante. Tuttavia, proprio a partire da qui si può comprendere perché Althusser abbia deciso, quando pubblica l'articolo nel 1970, di *non* includervi i passi di *Lo stato e i suoi apparati* che abbiamo citato sopra, e che forniscono una immagine della teoria althusseriana dell'ideologia decisamente più sofisticata e complessa di quella che poi ha suscitato così ampi dibattiti e critiche (pur essendo essa stessa ancora incompleta, dato che lo stesso testo *Lo stato e i suoi apparati* prevedeva un secondo volume che non fu mai scritto). Si può avanzare l'ipotesi, che credo fondata, che il motivo teorico di questa eliminazione ruoti attorno al problema del soggetto. Sia perché questa teorizzazione apre uno spazio per la soggettività (ciò che Badiou ha chiamato il soggettivo senza soggetto, senza però interrogarsi sulle sue conseguenze per la teoria dell'interpellazione), chiarendo che l'interpellazione non è mai definitiva ma agisce piuttosto come una «causa continua», e che al soggetto rimane pur sempre il compito di «districarsi» all'interno del campo della surinterpellazione («deve sbrigarcela lui»); sia per il problema posto dal nesso «soggetto interpellato» e politica. In effetti, solo riducendo l'ideologia a ideologia dominante (come di fatto egli fa nell'articolo)²⁷ Althusser poteva sostenere l'assoluta equivalenza tra soggetto e assoggettamento²⁸, e di conseguenza mantenere alto il tiro contro tutte le filosofie del soggetto che egli ritrovava in seno al revisionismo marxista del tempo, intento a restituire una immagine umanista del Marxismo. Ma i passi di *Lo stato e i suoi apparati* che abbiamo citato sollevano la questione di forme di soggettività che, pur mantenendo la forma-soggetto, non sono necessariamente funzionali alla riproduzione dello *status quo*, cioè dell'ideologia dominante. Che dire infatti del soggetto di cui è questione nel passo autobiografico sopra citato, in cui Althusser definisce se stesso un «soggetto politico» che passa dal Cattolicesimo al comunismo, posizioni che implicano evidentemente una diversa relazione con l'ordine sociale dominante? E che dire di un soggetto che passasse, invece, da una ideologia di tipo fascista-reazionaria ad una di tipo ecologista e anti-capitalista (o il contrario), come la teorizzazione di Althusser autorizza a pensare? Ed infine, che dire dell'idea di una «ideologia secondaria» posta come condizione dell'acquisizione di una coscienza rivoluzionaria? Ora, proprio l'eliminazione dei passi che complicano l'idea di interpellazione (e che indicano di fatto la presenza di un concetto più complesso, che abbiamo indicato con il termine «surinterpellazione») indica, però, che Althusser ha ben

27 Sotto questo aspetto, le critiche che vennero rivolte ad Althusser su questo punto erano motivate. La matrice originaria di questa critica è da ritrovarsi in J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1973. Fu poi ripresa da Badiou nel suo lavoro sull'ideologia scritto assieme a Balmès nel 1976: A. Badiou, F. Balmès, «De l'idéologie», ora in A. Badiou, *Les années rouges*, a cura di B. Bosteels, Les prairies ordinaires, 2012, pp. 99-200, e si ritrova poi in un po' tutta la letteratura sulla teoria althusseriana dell'ideologia, anche in quella più recente, che trascura completamente i nuovi materiali a disposizione. Ciò è evidente nel già citato testo di Rehmann, che oltre a riassumere ed analizzare tutte le posizioni critiche più significative rispetto alla teoria althusseriana, da S. Hall a J. Butler a Bourdieu, ripropone questa linea di lettura, concentrandosi sull'articolo del 1970 soltanto (J. Rehmann, *Theories of Ideologies* cit., cap. 6). Anche Badiou rimane fermo sulle sue antiche posizioni, come risulta dalla sua recente affermazione secondo cui per Althusser «il soggetto è funzione dello Stato», con il che Badiou di fatto sottoscrive all'idea che Althusser abbia confuso la teoria dell'ideologia dominante con la teoria dell'ideologia *tout-court* (A. Badiou, *Metapolitica*, tr. it. di M. Bruzzese, Napoli, Cronopio, 2001, p. 79).

28 Per essere più precisi: tra effetto-soggetto, posizione di soggetto, e assoggettamento politico.

chiaro un problema che non riesce del tutto a risolvere, e che si riassume in una sorta di schiacciamento tra struttura formale dell'interpellazione e il suo contenuto materiale. Altrimenti detto: Althusser, nei suoi scritti sull'ideologia tra il '65 e il '69, non pare distinguere adeguatamente – a causa della sua lotta ideologica contro l'umanesimo – tra soggetto *in generale* e soggetto *borghese* (come soggetto di diritto e *homo oeconomicus*): in definitiva, tra la «forma» soggetto assunta dall'individuo e il contenuto materiale di questa interpellazione. Il problema può essere reinquadrato a partire da una distinzione che mi pare necessaria alla teoria dell'interpellazione. Da un lato, l'interpellazione riposa su una antropologia, che incrocia Spinoza e Freud, per cui l'individuo, in quanto essere dotato di un apparato psichico, è già da sempre portato ad assumere la propria identità immaginaria come origine (più tardi, Althusser riassumerà questo aspetto della sua teoria dell'ideologia nella tesi «l'uomo è un animale ideologico»); dall'altro, l'interpellazione possiede un contenuto materiale storicamente (e geograficamente) variabile che si innesta su questo rovesciamento – diciamo: su questo schema formale trans-storico. Ora, l'indagine di *Lo stato e i suoi apparati* evidenzia proprio questa divaricazione, poiché mette in relazione il soggetto con campi di interpellazione variabili, dotati ciascuno di un contenuto *differente*, il quale può anche essere differente, ovviamente, in termini di classe. Di conseguenza, il soggetto esiste sempre e solo in quanto soggetto ideologico; ma nei confronti della situazione esistente gli effetti di questo assoggettamento possono essere anche effetti di resistenza o di rivolta. Questa ambiguità ancora non del tutto chiarita è ciò che conduce Althusser (quando pubblica l'articolo) a sopprimere i passi che introducevano alla problematica delle interpellazioni che non sono semplicemente riproduttive, ma produttive di effetti di emancipazione e di lotta²⁹, o, più in generale, ai problemi teorici derivanti dal concetto di surinterpellazione. È senz'altro possibile, come è stato suggerito, che in qualche modo ciò sia dovuto ad una strategia politica: con l'articolo, Althusser ha voluto enfatizzare – curvando il bastone – gli effetti assoggettanti dell'ideologia dominante, che egli vedeva come *pervasivi* all'interno della struttura capitalista del tempo³⁰. Ma è chiaro che ciò che è in gioco è anche una questione teorica di più ampia portata, e che permane a questo punto come una sorta di aporia non risolta, e nemmeno compiutamente tematizzata da Althusser: *è possibile pensare una politica senza fare leva su dei soggetti?*

3. *L'interpellazione politica: la filosofia del fatto da compiere*

Si tratta ora di vedere come questa riflessione, che coinvolge la relazione tra ideologia e soggetto per il tramite dell'interpellazione e che sfocia in una aporia lasciata in sospeso, si intrecci con la ricerca di Althusser sulla filosofia e vada nella direzione di una ridefinizione dei rapporti tra filosofia e «soggetto» che non è di puro segno negativo. Per far ciò, è necessario innanzitutto prendere in considerazione le rettifiche cui Althusser sottopone la sua definizione della filosofia proprio nel momento in cui elabora la sua

29 L'altro problema, che non possiamo affrontare qui, è che Althusser si limita a considerare una situazione di riproduzione semplice, tralasciando la questione di sapere come operi l'ideologia in una situazione di riproduzione allargata. Il fatto è che il capitale non opera mai se non in condizioni di riproduzione allargata. Althusser stesso nota questo problema, ma ne rimanda la trattazione. Cfr. L. Althusser, «Ideologia e apparati ideologici di stato» cit., p. 66.

30 Cfr. W. Montag, *Althusser and His Contemporaries* cit., pp. 159-160.

teoria dell'ideologia e negli anni immediatamente successivi (3.1 *Spostamenti nella definizione di filosofia*), per arrivare poi a mettere a fuoco la nozione di «interpellazione politica» nella riflessione althusseriana sul «dispositivo» di pensiero di Machiavelli (3.2 *Il «dispositivo Machiavelli»*).

3.1 *Spostamenti nella definizione di filosofia*

Come è noto, la definizione althusseriana di filosofia cambia attorno al '66 e al '67, ovvero – coincidenza non senza importanza – nel momento stesso in cui Althusser introduce il concetto di interpellazione. Ed è ancora più significativo che nelle «Tre note sulla teoria dei discorsi», su cui ci siamo soffermati in precedenza, Althusser lasci deliberatamente da parte la questione di definire la struttura del discorso filosofico, che pure viene menzionato di sfuggita³¹. Questa circostanza è notevole non in quanto significhi che la filosofia non ha, per Althusser, alcun rapporto con il soggetto (cioè con l'ideologia); ma perché questo collegamento non poteva essere teorizzato se non *modificando* la definizione della filosofia, allora concepita come Teoria della pratica teorica³².

Una prima modificazione viene proposta, a rettifica del teoricismo della prima definizione, in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*³³, e poi in *Lenin e la filosofia*³⁴. A partire da questi due testi, la filosofia non viene più pensata come una Teoria, ma come una pratica che rappresenta l'istanza della politica presso la scienza, come una «lotta di classe nella teoria» il cui compito è di tracciare «linee di demarcazione»³⁵. A questa altezza e secondo queste definizioni, certamente il campo privilegiato da Althusser sono ancora le scienze – specialmente nel corso per scienziati – e la filosofia è sempre un'istanza duplice: rappresenta la politica presso le scienze, ma anche le scienze presso la politica. Ciò che è però innovativo, specialmente in *Lenin e la filosofia*, è la nozione di «presa di partito», che rimanda ad una scelta di campo, ad una presa di posizione per una classe o per l'altra all'interno del *Kampfplatz* della filosofia³⁶. In effetti, questa è la definizione di filosofia cui Althusser si atterrà negli anni successivi, ed è questo un tema che ritorna con insistenza in praticamente tutte le opere che trattano di filosofia, come ad esempio i lunghi manuali di recente pubblicati³⁷, o anche in *Sulla filosofia*.

Poniamo a questo punto una prima domanda: in che modo tale definizione di filosofia può essere messa in relazione alla questione dell'interpellazione, e dunque del soggetto? Mi sembra evidente che anche qui siamo di fronte ad un caso analogo a quello che abbiamo visto più sopra, parlando della surinterpellazione: cioè di fronte al momento in cui un soggetto – in questo caso il filosofo, anch'egli soggetto ideologicamente interpellato – deve compiere una scelta per un campo o per l'altro. È questo quello che Badiou, in

31 L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., p. 147.

32 Sulla filosofia come «Teoria della pratica teorica», L. Althusser, «Sulla dialettica materialista», in Id., *Per Marx* cit., pp. 143-190, in part. pp. 144-168

33 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Unicopli, 2000. Il corso si svolse nel 1967-1968 e fu interrotto dagli eventi del maggio di quell'anno.

34 L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1969, p. 38.

35 Ivi, p. 38.

36 Ivi, p. 40.

37 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* cit., p. 322 (testo scritto tra il 1976 e il 1978) ; Id., *Être marxiste en philosophie*, a cura di M. Goshgarian, Paris, PUF, 2015 (testo scritto anch'esso tra il 1976 e il 1978), ad esempio pp. 112-113; Id. *Sulla filosofia* cit., p. 43.

effetti, ha chiamato «il soggettivo senza soggetto» di Althusser³⁸. Dobbiamo però constatare che in questa definizione la parola «interpellazione» e la parola «soggetto» non appaiono mai, e che quindi sembra impossibile ritrovare un nesso tra la filosofia e la questione del soggetto a partire da qui.

Se ci spostiamo ora all'opera cronologicamente successiva, ovvero *Lo stato e i suoi apparati*, ci accorgiamo che tutta la teorizzazione althusseriana appare intimamente legata alla riproposizione della questione dello statuto della filosofia marxista; segno che Althusser intendeva approfondire le sue ricerche sulla filosofia della fase post-teoricista a partire da uno studio comprensivo della riproduzione, dello stato e, evidentemente, dell'ideologia intesa nella nuova formulazione proposta in questo studio. In effetti, si potrebbe sostenere che tutta la sua ricerca sull'ideologia (e dunque sul soggetto) condotta in *Lo stato e i suoi apparati* ha come obiettivo, tra gli altri, proprio lo sviluppo di una teoria della filosofia e dell'azione della filosofia sul campo ideologico definito dai concetti sviluppati in quello studio. Ciò sembra confermato dal fatto che Althusser apre i due tomi di *Lo stato e i suoi apparati* (di cui abbiamo solo il primo) con un «antipasto sulla filosofia»³⁹, ripromettendosi di tornarci alla fine e addirittura presentando lo studio dell'ideologia e dello stato come una deviazione necessaria per impostare correttamente la domanda sulla filosofia marxista come nuova pratica della filosofia⁴⁰.

L'assenza del secondo tomo ci priva però di questo ritorno, e dunque in un certo senso degli sviluppi che Althusser aveva in mente sulla pratica marxista della filosofia. La mia tesi è, tuttavia, che questo sviluppo esista, e che esso vada ritrovato nel primo capitolo di *Machiavelli e noi*, dove Althusser ragiona sul «dispositivo teorico» di Machiavelli, sulle sue «forme di pensiero e di scrittura»⁴¹ e sulla sovversione che esso porta all'interno del mondo della filosofia e della teoria. È qui che Althusser si spinge oltre la sua definizione di filosofia come «lotta di classe nella teoria» ed avanza verso una articolazione specifica del discorso filosofico e della questione del soggetto, mobilitando il concetto di interpellazione come operatore centrale dell'intervento filosofico.

3.2 Il «dispositivo Machiavelli»

Vediamo dunque come Althusser, attraverso Machiavelli, arriva a delineare una nuova pratica della filosofia. Il punto di partenza è rappresentato dal fatto che, secondo Althusser, Machiavelli produce un effetto di straniamento rispetto ai moduli della filosofia politica moderna. Ciò non perché egli pensi la verità effettuale della cosa – o meglio, non solo per quello (e qui il famoso realismo machiavelliano passa in secondo piano) – ma perché pone al centro della sua riflessione il tema della novità e dell'inizio radicale: «Machiavelli», scrive Althusser, «è il teorico della novità solo perché egli è il teorico degli inizi, dell'inizio»⁴². L'inizio, termine che Althusser oppone risolutamente al concetto filosofico di «origine», è ciò che comincia ma che non è origine, non è fondamento, e naturalmente non è nemmeno un fine⁴³. Con Machiavelli, sostiene Althusser, ci troviamo

38 A. Badiou, *Metapolitica* cit., p. 79.

39 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 3.

40 Cfr. *ivi*, p. 22.

41 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M. T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 15.

42 *Ivi*, p. 19.

43 Sulla distinzione tra origine e inizio, fondamentale è L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, a cura di Y. Vargas, Paris, Les Temps de Cerises, 2012. Sulla solidarietà tra origine e fine, in cui uno

di fronte ad un pensiero che tenta di pensare, senza dotarsi di una teleologia storica onni-comprendensiva, insomma una filosofia della storia, ma anzi assumendo come orizzonte la contingenza più radicale, l'inizio di una «cosa», il che è naturalmente il tema machiavelliano del principe nuovo e del principato nuovo⁴⁴. Tutta la riflessione del primo capitolo di *Machiavelli e noi* consiste nel mostrare che in Machiavelli esiste ciò che Althusser chiama un «vacillamento della teoria» che segue alla sottomissione del punto di vista teorico ad un problema politico, che è quello della pratica politica come produzione di un inizio che dura (una sequenza storica). In un altro testo coevo (senza andare a quelli degli anni '80), Althusser è ancora più netto: Machiavelli, sostiene, rappresenta una rottura nel modo di pensare la politica della ragione moderna perché, mentre i teorici del diritto naturale moderno hanno pensato, all'interno del dispositivo dell'origine, la fondazione di un fatto compiuto, cioè il loro presente storico, Machiavelli invece ha pensato, al di fuori di questo schema, o di questa problematica filosofica, l'inizio a partire da nulla *come* «fatto da compiere»:

Il mondo politico, teorico e filosofico di Machiavelli e dei filosofi del diritto naturale cambia per il modo, per la modalità di esistenza dell'oggetto «monarchia assoluta», o «potere politico assoluto», all'interno della loro riflessione. [...] per Machiavelli, l'unità nazionale non è un fatto compiuto [*fait accompli*], ma un fatto da compiere [*fait à accomplir*][...] Il pensiero di Machiavelli doveva darsi, per ragioni politiche ben precise, il compito teorico assolutamente inedito e radicale di pensare le condizioni di possibilità dell'esistenza di ciò che non esiste ancora, cioè di pensare l'inizio radicale. [...] Ne consegue dunque che l'oggetto di Machiavelli, la monarchia assoluta, esiste nel modo dell'obiettivo politico, di un obiettivo politico. Machiavelli deve pensare il fatto da compiere, deve pensare nel fatto da compiere, nell'elemento del fatto da compiere, nella questione del fatto da compiere; e dall'altra parte, ed è in fondo la stessa cosa, egli deve pensare l'inizio come tale e deve pensare nell'inizio, nell'elemento della questione dell'inizio, ecc. Ecco dunque i due termini decisivi: il fatto da compiere e l'inizio⁴⁵.

Ora, questo nuovo modo di pensare produce uno spostamento *in avanti* della teoria: invece di pensare di fronte a ciò che è dato, Machiavelli pensa innanzitutto di fronte a ciò che *non* è dato, di fronte ad un «fatto da compiere»: il suo pensiero, scrive Althusser, non ha un oggetto (*objet*) ma un obiettivo (*objectif*) che è una cosa singolare come novità assoluta, una rottura storica. Un tale modo di pensare, che è da parte a parte politico in quanto «interamente sottomesso al punto di vista dell'obiettivo politico», definisce ciò che Althusser, in un appunto inedito, chiama «filosofia del fatto da compiere»⁴⁶. Essa si contrappone al modo di pensare della teoria in senso classico per il fatto che non pensa in termini universali, ma singolari, e perché utilizza elementi teorici solo in relazione all'obiettivo politico da raggiungere⁴⁷. Questa circostanza non ha solo l'effetto di rompe-

è l'immagine speculare dell'altro, si basa tutta la critica althusseriana alla filosofia della storia. La formulazione più estesa di questo tema, e la sua critica, è probabilmente in L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit.

44 Ivi, p. 19, pp. 26-27, pp. 96-97.

45 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio. Scritti sul materialismo di Rousseau*, a cura di Stefano Pippa, Milano, Mimesis, 2018, pp. 102-103.

46 Archivio IMEC, Fondo «Althusser», ALT2. A31-05.02,

47 Machiavelli, scrive Althusser, fa intervenire nel suo ragionamento non «leggi» universali (come invece, ad esempio, Montesquieu), «né uno sviluppo generale e sistematico, ma solo i frammenti teorici adatti a chiarire la posizione e la comprensione di questo singolo caso concreto». La natura

re «con le abitudini della retorica classica, in cui l'universale regna sul particolare»⁴⁸, ma implica – aspetto cruciale per il nostro discorso – per Althusser una divaricazione netta tra i due spazi teorici in termini del loro rapporto con il «soggetto»:

il primo spazio, teorico, non ha soggetto (la verità vale per ogni soggetto possibile), mentre il secondo [cioè quello di Machiavelli] ha senso solo grazie al suo soggetto, possibile o richiesto [...] per mettere qui da parte il termine soggetto, che sarebbe meglio sostituire con il termine di agente, diciamo che lo spazio presente di una analisi di congiuntura politica, nella sua stessa struttura, fatta di forze opposte e intrecciate, ha senso solo se si riserva e contiene un certo posto vuoto, un certo luogo vuoto: vuoto per riempirlo, vuoto per inserirvi l'azione dell'individuo e del gruppo di uomini che verranno a prendervi posizione e appoggio – vuoto per il futuro⁴⁹.

Dunque, il dispositivo di pensiero di Machiavelli chiama in causa un «soggetto» – termine che Althusser qui utilizza quasi malvolentieri, ma nondimeno utilizza⁵⁰ – che è messo in relazione a un vuoto. Ciò significa, in primo luogo, che tutta la questione dell'inizio si intreccia con la questione del soggetto: sebbene Althusser utilizzi il termine «soggetto» con molta cautela, è innegabile che a questa altezza del suo pensiero egli stia affermando l'esigenza, per pensare la politica, di un tale concetto, sebbene egli non ritorni in queste pagine a discutere il suo precedente utilizzo di questo termine⁵¹. Ciò che comunque sembra chiaro è che, dopo le oscillazioni aporetiche che abbiamo ritrovato in *Lo stato e i suoi apparati*, qui Althusser rimarchi che la politica (o meglio: la politica rivoluzionaria, qual è per lui la politica machiavelliana) è un processo che implica un «soggetto», individuale o collettivo («individuo o gruppo di uomini»). Insomma, la storia è certamente un processo senza soggetto; ma la politica è un processo *con* soggetto, senza che le due tesi stiano in contraddizione (come si è spesso portati a pensare).

Tuttavia, se la pratica politica deve avere un soggetto, questo luogo in Machiavelli è «vuoto per il futuro». Questo è un punto cruciale nella lettura di Althusser, il quale insiste sul fatto che in Machiavelli il nome di colui che fonderà un principato nuovo e il luogo da cui partirà sono lasciati in bianco:

Se Machiavelli definisce bene i due termini, Fortuna e virtù, e la legge del loro incontro corrispondente e non corrispondente, lascia completamente in bianco il nome dei protagonisti di questo incontro, non ne dà l'identità. Lo spazio geografico in cui deve aver luogo

del dispositivo machiavelliano consiste dunque di «frammenti teorici che hanno come centro la formulazione di un problema politico». L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., pp. 34-35.

48 Ivi, p. 34.

49 Ivi, p. 40.

50 Del resto, nel testo Althusser si riferisce sempre al principe machiavelliano come «soggetto» della pratica politica. Si veda ivi, p. 42, p. 46, p. 49, p. 131.

51 L'intreccio della questione del soggetto con quella dell'inizio è dimostrato anche da un altro passo, che si trova in *Être marxistes en philosophie* cit., p. 239, scritto anch'esso negli anni '70 mentre Althusser lavora su Machiavelli: «quello che intendo dire è che con la sua tesi della deviazione-incontro-presa, Epicuro ci ha dato di che comprendere quello che gli idealisti avevano di mira eppure hanno mancato: e cioè l'insorgenza di un soggetto, di quel soggetto specifico e non di un altro». L'aspetto interessante di questo passo è che qui il *clinamen* epicureo è invocato per pensare appunto l'irruzione di un soggetto, mentre più tardi (ne «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» e altri testi sul materialismo aleatorio, in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* cit.) esso sarà invece mobilitato senza alcun riferimento a questa problematica.

go l'incontro e l'individuo che deve incontrarvi la Fortuna non hanno nessun nome: sono per definizione sconosciuti. Sconosciuti non come lo sono le incognite di una equazione, x, y , che si conoscono semplicemente risolvendo l'equazione. Essi sono degli sconosciuti assoluti, perché Machiavelli ne fa astrazione⁵².

Lascerò da parte la questione di sapere se sia un'interpretazione corretta di Machiavelli oppure no – d'altra parte, chi può dirlo con certezza? Machiavelli non è forse un enigma? – e tenterò piuttosto di mettere questo punto in relazione con la questione del soggetto e dell'ideologia. Ora, per Althusser questo «vuoto» inscritto all'interno del testo di Machiavelli non è né una forma di impotenza teorica, né una forma di pura utopia. Al contrario, esso rappresenta in primo luogo, per Althusser, la «posizione politica concreta»⁵³ di Machiavelli nei confronti della sua congiuntura storica, poiché esprime il rifiuto dei principati esistenti come base di partenza per l'unificazione d'Italia, dunque l'assunzione di una posizione politica rivoluzionaria. Ma ciò non va inteso come il segno dell'utopia pura e semplice: non siamo qui certo di fronte ad un testo come quello di Thomas More, ma ad un testo che si preoccupa molto, fin nel dettaglio, dei modi concreti in cui un principe potrà costruire un principato che duri. Lungi dal rappresentare il ritrarsi del pensiero nell'utopia – e sta qui la mossa interpretativa originale, e certamente ardita, di Althusser – questo «vuoto» è il segno del materialismo più conseguente: esso marca la distanza di Machiavelli da ogni idealismo, cioè il fatto che egli non risolve «nel pensiero» la contraddizione reale, né ne proietta la risoluzione in una continuità storico-cronologica, accettando la radicale contingenza della storia, il campo variabile della fortuna. Questo aspetto è definito da Althusser come il marchio del pensiero dello «scarto teorico»:

questo pensiero dello scarto è legato al fatto che Machiavelli non solo pone, ma pensa politicamente il suo problema, cioè *come una contraddizione nella realtà che non può essere tolta dal pensiero*, ma dalla realtà, ovvero dal sorgere necessario e imprevedibile, non assegnabile in un luogo, un tempo, una persona, delle forme concrete dell'incontro [...] questo spostamento pensato e non risolto dal pensiero è la presenza della storia e della pratica politica nella teoria stessa⁵⁴.

Ora, proprio in virtù di queste sue caratteristiche sistematiche, il dispositivo di Machiavelli (la filosofia del fatto da compiere) ha anche un altro effetto, che per il nostro discorso è capitale. Ad esso Althusser si riferisce ricorrendo al concetto di interpellazione:

Machiavelli è al contempo sorprendente e inafferrabile. È sorprendente perché ci mette in causa e in gioco [...] ci interPELLA a partire da un luogo che ci invita ad occupare in quanto soggetti (agenti) possibili di una pratica politica possibile. Questo afferrarci e questo interPELLARCI sono prodotti dallo stravolgimento del testo teorico classico e dal sorgere del problema politico in quanto problema⁵⁵.

Ciò che qui appare è che il dispositivo di pensiero machiavelliano ha come suo effetto quello di *produrre una interpellazione*. Ora, in modo del tutto evidente, si tratta qui di un

52 Ivi, p. 126.

53 Ivi, p. 127.

54 Ivi, p. 132, corsivo mio.

55 Ivi, p. 58.

uso positivo, da parte di Althusser, della nozione di interpellazione: si tratta dell'interpellazione dell'individuo in *soggetto politico*. Questa interpellazione è qualitativamente diversa da quella semplicemente ideologica. In primo luogo, perché qui l'interpellazione è guidata dalla «teoria», seppur nelle modalità inedite innescate da Machiavelli. In secondo luogo, perché c'è un movimento in avanti, segnalato dall'idea di un fatto che è «da compiere», che è anche un movimento topologico, uno spostamento al di fuori dei confini di ciò che esiste e che sottrae l'idea di interpellazione e soggetto a qualsiasi tesi riproduttivista.

Machiavelli diventa quindi il modello, per Althusser, per una pratica della filosofia inedita; il modello della «filosofia del fatto da compiere». È chiaro, infatti, che Althusser si interessa ai modi e le forme di pensiero del pensatore fiorentino al fine di ricercare *non una filosofia in generale*, ma esattamente un modello per concettualizzare *le forme di una pratica della filosofia che sia «rivoluzionaria»*. Ora, mi sembra che questa definizione di filosofia, che appare ora ineludibilmente marcata dalla centralità della questione del soggetto e dell'interpellazione non più intesi in senso negativo come ciò di cui la filosofia deve liberarsi, vada considerata come autonoma rispetto alle precedenti definizioni della filosofia avanzate da Althusser. Non si tratta né di un Teoria della pratica teorica, certo, ma nemmeno di tracciare «linee di demarcazione» e di rappresentare la politica presso le scienze e viceversa. Rimane senz'altro, della seconda definizione althusseriana di filosofia, l'idea di una «presa di partito», ma si tratta ora di designare un luogo vuoto che sta al di là di ciò che esiste, in cui cioè l'aspetto topologico diventa centrale e determinante. E rimane anche, in certo modo, l'idea di un «vuoto di una distanza presa» – ma ora si tratta di un vuoto che ora si *proietta in avanti* e che prelude ad un inizio⁵⁶. In questo senso, la «filosofia del fatto da compiere», i cui contorni Althusser traccia nella sua lettura di Machiavelli, innova decisamente sulla definizione di filosofia sviluppata da Althusser negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Leggere il Capitale* e *Per Marx*.

A partire da qui, una questione, mi pare, si impone. Se questo modo di pensare, questa modalità di praticare il nesso filosofia-politica ha come effetto di produrre un «vuoto» come luogo di una interpellazione possibile, in che modo va pensato il rapporto di questa interpellazione politica con l'interpellazione ideologica di cui è questione nei suoi lavori sull'ideologia che abbiamo visto più sopra? Porre questa domanda significa in fondo porre la domanda sull'articolazione del discorso ideologico con il discorso della «filosofia del fatto da compiere», proprio come Althusser aveva posto, nelle «Tre note sulla teoria dei discorsi», la domanda circa l'articolazione del discorso ideologico e il discorso dell'inconscio. Questo è un punto che mi pare essere decisivo, ma che Althusser non sviluppa, o anche solo pone, in nessun luogo testuale. Possiamo però avanzare, a partire dagli elementi che Althusser ci fornisce, verso una risposta possibile. Ritorniamo all'idea sviluppata nel precedente paragrafo per cui il soggetto è sempre surinterpellato.

56 «Vuoto di una distanza presa» è una formulazione presente in *Lenin e la filosofia*, e che coesiste con la definizione della filosofia come scontro di tendenze. È chiaro che esiste una continuità di riflessione di Althusser incentrata sul concetto di «vuoto», ma è altrettanto evidente che ora, nella sua meditazione su Machiavelli, la relazione tra «vuoto» e «filosofia» si precisa concettualmente, ma cambia di significato. Sul «vuoto» in Althusser, si veda l'articolo fondamentale di F. Matheron, *La récurrence du vide chez Louis Althusser*, «Futur Antérieur», numero speciale «Lire Althusser Aujourd'hui», Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 23-47. Ho cercato di sviluppare il tema del «vuoto di una distanza presa» soprattutto in relazione alla nozione di «disinterpellazione» in S. Pippa, *Althusser and Contingency*, Milano, Mimesis, 2019, cap. 3.

Abbiamo detto che il soggetto è, da questo punto di vista, un «processo». Nel frammento in cui Althusser più si avvicina alla soglia di formulazione esplicita del concetto di surinterpellazione, egli chiarisce che le ideologie agiscono interpellando il soggetto in soggetto, ovvero «spostando il punto di applicazione», il «luogo» dell'interpellazione [*en deplacant le lieu*]. Da quanto abbiamo visto fino ad ora, si può concludere che l'azione di un dispositivo quale quello machiavelliano (e dunque di una «filosofia del fatto da compiere») consisterebbe nell'intervenire nel campo processuale della surinterpellazione, *spostando* il punto di soggettivazione mediante analisi congiunturali (quali, ad esempio, quella di Machiavelli appunto) che organizzino un «luogo vuoto», ovvero una interpellazione filosofico-politica che apra uno spazio possibile, al di là di ciò che esiste, per una possibile pratica politica. Questo è ciò che il testo di Machiavelli mette in atto secondo Althusser: ci interPELLA a partire da un luogo *altro* (qui ricorre appunto la stessa parola, *lieu*, utilizzata da Althusser per descrivere l'azione di quella che ho definito «surinterpellazione») e *dunque* sposta il punto di applicazione della nostra forma-soggetto, aprendola verso un inizio possibile. È in questo senso che «inizio» e «soggetto» entrano in relazione. Ma entrano in relazione non per un miracolo imperscrutabile, bensì per l'inserimento, all'interno di un campo variabile e relativamente aleatorio di trame mobili di incontri⁵⁷ (il campo della fortuna machiavelliana), dell'effetto di soggettivazione possibile che la filosofia, facendosi politica e cioè «filosofia del fatto da compiere», può produrre sulle forme di interpellazione (soggettivazione/assoggettamento) esistenti⁵⁸.

Ovviamente, Althusser sa bene che l'azione della filosofia, o della teoria, o in generale delle idee all'interno della storia è finita e limitata. Ma non per questo si deve rinunciare a comprendere il modo in cui il pensiero può agire sulla storia e nella storia, da «sotto la congiuntura», dal suo interno. L'idea di una filosofia come «filosofia del fatto da compiere», che agisca nel campo mobile della surinterpellazione e indichi spazi di soggettivazione possibili, lasciandoli vuoti, risponde ad una possibile modalità di intervento della

57 Per approfondire questo aspetto, cfr. V. Morfino, «History as a 'permanent revocation of the accomplished fact': Machiavelli in the last Althusser», in K. Diefenbach *et al.* (ed. by), *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London and New York, Bloomsbury, 2013, pp. 61-74.

58 Chiariamo: l'occupazione del posto vuoto, che corrisponderebbe alla trasformazione di un soggetto interpellato all'interno di un certo stato di cose «x» in soggetto politico (determinato solo dal compito politico, come per Machiavelli l'individuo che fonderà il principato nuovo non deve affatto essere già principe, ma solo diventarlo – si veda L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., p. 49), non è affatto sufficiente perché si dia «inizio» in senso forte, cioè oggettivo. Bisogna anche che si produca un «incontro» con una congiuntura favorevole: è il tema della teoria dell'incontro tra condizioni soggettive e oggettive che Althusser sviluppa nei capitoli successivi del *Machiavelli e noi*, soprattutto il secondo e il terzo, e che riprende da Lenin. La congiuntura favorevole rappresenta l'insopprimibile esteriorità che non può mai essere interiorizzata dal soggetto. È per questo motivo che la tesi «la storia è un processo senza soggetto» rimane assolutamente valida anche quando si ammetta, come fa Althusser, che la politica è un «processo con soggetto». Bisogna leggere la prima tesi nel senso che non esiste un soggetto *assoluto della* storia, il che non impedisce che si diano soggetti *nella* storia. Il tema della congiuntura favorevole (o sfavorevole, del resto) è lo scarto irrecuperabile tra le due tesi, la differenza tra storia e politica. Althusser lo dirà chiaramente quando dirà: «per Machiavelli, il caso è sempre oggettivo» (ivi, p. 90, nota 14). Sviluppare compiutamente quest'angolo di lettura mi porterebbe troppo lontano dal *focus* del presente articolo, che si concentra sulla questione del 'soggetto'. Ho approfondito queste questioni, in relazione anche alle letture machiavelliane di Gramsci e Negri e al tema del volontarismo, in S. Pippa, *Althusser and Contingency* cit., cap. 4, a cui mi permetto di rimandare. Ritengo comunque che le tesi là presentate vadano ulteriormente sviluppate e precisate.

filosofia. Se teniamo assieme questa proposta althusseriana sia con la sua teorizzazione sull'ideologia, e, dall'altro lato, con l'enfasi sempre maggiore che porrà sulla contingenza, possiamo forse arrivare ad un apprezzamento ponderato della filosofia althusseriana degli anni '70 e '80. In essa, non troviamo né un' enfatica ed acritica esaltazione del possibile liberato dall'affermazione della contingenza, né una rinuncia alla filosofia di fronte all'imperscrutabilità della storia⁵⁹; ma un paziente lavoro di un pensiero che parte non da ciò che è per giustificarlo, ma da un «fatto da compiere» necessario ed impossibile, e che partecipa in questo modo, con l'inserimento di uno «scarto» o un vuoto, alla trasformazione del mondo, senza pretendere per sé la parola definitiva di un sapere assoluto.

Ci si può chiedere a questo punto – e lascio aperta la domanda – se il «noi» del titolo *Machiavelli e noi* non sia proprio quel noi che ancora non esiste, e che si può costituire solo a condizione (necessaria ma non sufficiente) che occupiamo il posto vuoto che sta al di là di tutto ciò che esiste, e il cui orizzonte oggi appare ancora più lontano di quanto non fosse al tempo di Althusser.

59 Si vedano ad esempio le critiche in questo senso di: L. Sève, «Althusser et la dialectique», in P. Raymond (a cura di), *Althusser philosophe*, Paris, PUF, 1997; A. Tosel, «Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle», in A. Ibrahim (a cura di), *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Paris, Les temps de Cerises, 2012; W. Montag, «The late Althusser. Materialism of the encounter or philosophy of nothingness?», in Id., *Althusser and His Contemporaries* cit.; G. Elliott, «Postscript» alla nuova edizione del suo classico lavoro *Althusser. The Detour of Theory* cit.