

ATTENDERE ALTHUSSER: CONTINUITÀ E ROTTURA TRA TESTI CLASSICI E MATERIALISMO ALEATORIO

FRANCESCO MARCHESI

La prosa di Louis Althusser è contraddistinta abitualmente da una stretta relazione con la teoria: l'incedere serrato ed il contenuto denso e rigoroso non sembrano mostrare alcun cedimento a divagazioni letterarie, inusuali soluzioni retoriche, improvvisazioni esterne ad un linguaggio tecnico e ad una forma di sapore scientifico. Vi sono però alcuni passi isolati, spesso periferici rispetto al centro dell'argomentazione, e sovente immersi all'interno di ampie e complesse dissertazioni di ordine concettuale, i quali, tutt'altro che irrilevanti ai fini della comprensione di questo pensiero, ne mostrano al contrario aspetti spesso celati, intenzioni e prese di posizione di ampio respiro, sovrastanti il costante riferimento al bachelardiano «dettaglio epistemologico».

Ora, com'è noto, la gran parte dell'opera di Louis Althusser è dedicata ad analisi intorno alla produzione marxiana: vi sono però altri personaggi che sembrano aver esercitato su di lui una notevole influenza, se non come oggetto di riflessione propriamente teorica – spesso in effetti rinviata a futuri scritti mai realizzati – come modelli storici e filosofici cui approssimarsi, mediante, talvolta, l'appropriazione e la rielaborazione di alcune intuizioni. È probabilmente questo il caso di Machiavelli, rispetto al quale un lavoro organico di studio è sempre stato nei progetti e nelle intenzioni dell'autore del *Montesquieu*, ed è forse sotto questo profilo che può essere valutato il debito nei confronti di Rousseau, intorno al quale abbiamo invece riflessioni discontinue ed incomplete, ma anche passaggi, se non di argomento propriamente teorico, ugualmente rilevanti quanto al contenuto.

Rousseau disait qu'avec les enfants et les adolescents, tout l'art de l'éducation consiste à savoir *perdre du temps*. L'art de la critique historique consiste aussi à savoir perdre assez de temps pour que les jeunes auteurs deviennent grands. Ce temps perdu n'est que le temps que nous leur donnons pour vivre. C'est la nécessité de leur vie que nous *scandons* par notre intelligence de ses nœuds, de ses renvois, et de ses mutations. Il n'est peut-être pas, dans cet ordre, de plus haute joie, que d'assister ainsi, dans une vie naissante, une fois détrônés les Dieux des Origines et des Fins, à la genèse de la nécessité¹.

Al di là delle implicazioni rispetto al modello di lavoro filosofico implicito in un tale passo, che condensa in poche frasi l'essenza del progetto critico althusseriano, ciò che

1 L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, F. Maspero, 1965, p. 67.

con maggiore chiarezza queste righe sembrano indicare a noi oggi è un certo approccio all'opera dello stesso Althusser: attendere gli esiti ultimi del suo pensiero, come egli stesso ha fatto rispetto alla filosofia di Marx. Non si tratta però esattamente di svolgere un ulteriore studio sul cosiddetto materialismo aleatorio, la ricerca intorno al quale è avanzata non poco nel corso degli ultimi due decenni, ma proporre e tentare di analizzare un problema che l'interesse per l'approdo maturo della riflessione di questo personaggio sembra irrimediabilmente porre: quale ruolo si trova a ricoprire la variegata e magmatica meditazione più tarda nell'ambito del suo percorso complessivo? Come è possibile, e se sia lecito farlo, articolare un rapporto che non sia di filiazione lineare o radicale estraneità tra i capolavori degli anni '60 e l'incompleta ma certamente rilevante proposta del materialismo dell'incontro? Su una tale relazione si concentrerà allora in particolare l'attenzione, seguendo la trama della ripresa, che per consenso ormai generale c'è stata, di una meditazione di ordine strettamente teoretico da parte di Althusser.

Una nozione più di altre è probabilmente in grado di dare conto dell'unità della problematica in esame, quella di «evento»: un concetto, almeno fino ad un certo momento, non esplicitamente presente nell'opera althusseriana. L'ipotesi di cui il presente lavoro intende iniziare la costruzione tenta di leggere le ultime fasi di un tale percorso intellettuale come prima formulazione, ancora proposta ad un livello descrittivo, di una risposta ad alcuni interrogativi rimasti sospesi dagli anni '60: in altre parole, avvicinare il *matérialisme de la rencontre* mediante uno sguardo che permetta di utilizzarne i risultati come specchio deformante con il quale osservare in controluce la problematica contenuta in *Pour Marx* e *Lire le Capital*. In altre parole ancora: il concetto, o meglio l'immagine, dell'evento singolare, isolato, puntuale, come momento in grado di produrre un mutamento profondo, seppur interno, della questione intorno a ciò che è stato riassunto con il termine *transizione*. Attraverso questa materia barrata, questo luogo oscuro, limite e confine di un pensiero radicalmente sistematizzato, quindi particolarmente fedele ai suoi assunti di base, si tenterà di prendere sul serio il monito contenuto proprio in *Pour Marx*: attendere Althusser, perdere quel «tempo» che è anche, indubbiamente, l'oggetto occultato di un intero pensiero².

1.

L'evento dunque: concetto tanto ambiguo e sfuggente quanto probabilmente strumento essenziale attraverso il quale sottolineare la presenza di alcuni momenti irrisolti nella problematica del primo Althusser e le conseguenze che questi avranno nella maturazione di un significativa svolta all'interno di un tale pensiero. Prima di avvicinare alcuni passi dei testi classici della scuola althusseriana sarà forse di una qualche utilità fare un passo indietro: tra le molteplici tradizioni filosofiche ed opzioni epistemologiche delle quali questa riflessione è punto di incrocio ed innovazione, un rapido riferimento a due autori come Ferdinand De Saussure e Gaston Bachelard risulta, dal punto di vista qui adottato, probabilmente indispensabile. È infatti convinzione di chi scrive che la nozione di evento presente/assente nei testi di Althusser, o meglio assente in modalità e luoghi determinati e non casuali, risenta in profondità del lavoro e degli approdi teorici cui sono giunti questi due rilevantissimi personaggi della cultura francese. Tentiamo quindi di

2 Questo breve scritto è costruito come sintesi di un lavoro più ampio. Si è tentato quindi di assicurare una certa linearità logica ed espositiva sacrificando gran parte dell'analisi testuale diretta, e limitando le citazioni a pochi esempi particolarmente significativi, al fine di favorire l'esplicitazione dei nessi concettuali risultato della ricerca.

porre in evidenza alcuni elementi rilevanti ai fini del chiarimento del campo dell'indagine successiva.

All'interno di una delle note che costituiscono l'apparato di commento al *Cours de linguistique générale* è riportata una considerazione degli edd. riguardante la possibile costruzione di un modello saussuriano, benché non direttamente frutto della penna di Ferdinand de Saussure, di linguistica della *parole*, giocato intorno al prototipo dell'alterazione fonetica:

F. de Saussure non ha mai affrontato nelle sue lezioni la linguistica della *parole*. Si ricorderà che un nuovo uso comincia sempre da una serie di fatti individuali. Si potrebbe ammettere che l'autore rifiutasse ad essi la caratteristica di fatti grammaticali, nel senso che un atto isolato è forzatamente estraneo alla lingua e al suo sistema, che dipende soltanto dall'insieme delle abitudini collettive. [...] Soltanto quando un'innovazione, ripetuta spesso, si incide nella memoria ed entra nel sistema, essa ha l'effetto di spostare l'equilibrio dei valori [...]. Si potrebbe applicare all'evoluzione grammaticale quel che si dice [...] dell'evoluzione fonetica: il suo divenire è esterno al sistema perché questo non è mai visto nella sua evoluzione; noi lo troviamo diverso di momento in momento³.

A questo proposito è opportuno ricordare come gli stessi edd. abbiano posto le considerazioni storico-evolutive di Saussure al termine della redazione del testo, mentre esse dovevano in origine precedere la dissertazione intorno alla *langue*. Ciò che però interessa di più, rispetto all'ipotesi di adozione di questo modello di spuria derivazione, è collocare all'interno del quadro dato la nozione di evento, e definire lo statuto ad essa riservato. Questa appare in effetti costretta in una doppia presa: da un lato la tendenza dell'intero complesso solidale saussuriano ad escludere, o collocare in posizione subordinata, non solo la questione in quanto tale, ma anche la rilevanza epistemologica di un momento come quello segnato dal punto di rottura tra uno stato di lingua ed il seguente; dall'altro una concezione, se è concesso usare un tale termine, archeologica della conoscenza storica. Come dimostra la nota comparazione con l'attività del geologo, al linguista diacronico è concesso solamente un lavoro empirico di documentazione intorno allo stato sincronico del sistema a lui contemporaneo e, analogamente, una ricostruzione degli stadi precedenti ad esso: in seguito egli potrà operare un raffronto che metta in evidenza permanenze e novità, guardandosi dalla tentazione di ipotizzare una logica del movimento ad essa sotteso. Questo risultato appare conseguenza di due questioni essenziali: in primo luogo l'iscrizione del mutamento nella sfera della *parole*, ambito dall'origine e dalla costituzione magmatica, frammentata, aleatoria, e dalle dinamiche inconoscibili ed incalcolabili. La coerenza, il rigore, il privilegio della spiegazione, sono in questo senso accordati alla struttura sincronica della lingua in un suo stato definito; solo all'interno di queste relazioni è possibile localizzare oggetti discreti, determinare appartenenze, intuire un ordine. La seconda ragione invece è attribuibile alla costruzione dell'oggetto della scienza linguistica, ed alla opposizione al concetto di materia: l'operazione di Saussure, quella che definisce il suo modo di fare scienza, è in questo ambito legata alla costruzione di un ordine, ed alla sua iscrizione normativa in una materia caotica, eteroclita, in costante divenire. La lingua ha la funzione di selezionare, regolare,

3 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Editions Payot, 1955, trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1970, nota 1, p. 174.

normare appunto, questo universo selvaggio, ostile, inconoscibile⁴. Si potrebbe parlare, in termini bachelardiani di realismo di seconda posizione, in termini althusseriani di passaggio dall'oggetto reale all'oggetto della conoscenza. Tralasciando le nomenclature, è capitale sottolineare come la *parole*, con i suoi eventi, costituisca il residuo di materia, il lato cieco, escluso dal processo di oggettivazione: l'evenemenziale, agli occhi di Saussure, resta al di qua dell'oggetto possibile di una scienza.

Per Gaston Bachelard la questione risulta ancora più oscura, inaccessibile: sebbene più esplicitamente concentrato sulla dinamica dei processi, piuttosto che sulla statica dei sistemi, egli non concettualizza mai il problema relativo al punto di passaggio, alla possibilità di confronto tra due teorie che non sia ricostruzione a posteriori di differenze interne alla prassi, alla produzione della conoscenza, ma domanda intorno all'avvenire dell'adozione di un inedito orizzonte. Ciò che è più esplicito in Bachelard è invece l'orientamento verso un'idea anti-empirista della conoscenza, che colga l'interpretazione dei fenomeni come produzione di essi, e come adeguazione alle condizioni stesse del processo di costituzione. L'equivoco, o meglio, l'elemento non sufficientemente chiaro è il seguente: la centralità della produzione, che istituisce una prassi separata per ogni scienza e per ogni stadio di una singola disciplina, conferendo «spessore» alla conoscenza attraverso il passaggio da un reale esperito ad un reale costruito e da una *fenomenotecnica* costruttiva ad una articolazione conoscitiva, inibisce l'irruzione di elementi estranei all'interno del sistema. O meglio impedisce alla teoria di concettualizzarli adeguatamente poiché, presumibilmente, a meno di una riemersione del precetto di continuità del positivismo più tradizionale, se si intende parlare di rottura epistemologica tra un stato di scienza ed il seguente, sarà necessario ipotizzare l'irruzione del nuovo, dell'estraneo, dell'evenemenziale, nella statica di una scienza costituita. Ma che cosa è l'evento, se non un elemento essenzialmente inarticolato, a cui è propria una necessaria esclusione da ogni struttura, da ogni disposizione, da ogni sistema? Riprendiamo un significativo passo di Bachelard:

Pour M. Meyerson, la doctrine des Quanta est d'essence aberrante et cette arithmétisation du possible n'est pas loin d'être tenue pour irrationnelle. Nous croyons au contraire que cette doctrine étend positivement notre conception du réel et qu'elle est une conquête de la raison nouvelle sur l'irrationalisme⁵.

Ecco, per Bachelard, alla luce dell'istanza della produzione, della prassi sperimentale dei laboratori, concettualizzare l'evento si presenta come una pretesa irrazionale. In effetti però, sebbene egli non si sia probabilmente mai posto l'interrogativo in termini

4 «Per Saussure, è fin troppo chiaro, il rapporto tra *langue*/parole non è quello tra forma e sostanza nella glossematica. Che la *parole* sia esecuzione rispetto alla *langue* (e lo è per la stessa ragione teorica che comanda di separarle) non esclude che le modificazioni della *parole* abbiano per effetto di modificare il sistema linguistico, come non esclude nemmeno che si tratti di modificazioni accidentali e imprevedibili. La *langue* è separata dalla *parole* come la norma dai fatti che essa consente di ordinare; quindi i fatti che modificano il sistema per definizione non possono che essere casuali e imprevedibili. Si potrebbe escludere che i fatti di *parole* arrivino a modificare il sistema. Ma questa è un'altra separazione, è appunto la separazione tra forma e sostanza, che pone la glossematica: se il sistema cambia, cambia per una sua ragione; le modificazioni di ciò che è soltanto manifestazione del sistema, non possono cambiare il sistema stesso». L. Muraro, *Hjelmslev lettore del corso di linguistica*, in «Cahiers Ferdinand de Saussure», 27 (1971-1972), pp. 48-49.

5 G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1975, p. 180.

espliciti, identificare una tale esigenza avrebbe contribuito ad ampliare il quadro della sua problematica, dalla produzione alla adozione di una teoria, e a porre la domanda intorno al mutamento. Se il calco dell'indeterminazione, l'impossibilità di un concetto di causa che non sia inadeguato o archeologico, di un determinismo che non sia ingenuo, hanno conferito centralità alla nozione di articolazione nell'ambito di un sistema sul piano della sincronia, non sembra emergere il concetto che permetta non tanto di risolvere, quanto di porre, il problema del divenire sul piano diacronico. Anche per lui l'evento è uno sconosciuto, ancora di più, un innominato.

In realtà, per Bachelard e Saussure, non troppo distanti da questo punto di vista, l'orizzonte dell'evenemenziale – non propriamente un impossibile, qualcosa di appartenente al campo dell'irrazionale – è piuttosto un elemento teorico esistente ma non logicamente comprensibile in quanto inarticolato, non inserito all'interno di un sistema di riferimenti che informino sulla sua identità, così come il sistema linguistico fornisce notizie sulla conformazione dei segni, o il complesso di una teoria conferisce senso esatto ad una categoria. Ne consegue, e ciò mostra il profondo rigore, la rilevante sistematicità della riflessione dei due autori, una ricaduta del concetto di evento, del problema dell'evenemenziale, nella sfera della casualità, dell'aleatorio.

2.

Avvicinando adesso i testi classici di Althusser e della sua Scuola, *Pour Marx* e *Lire le Capital*, si avvanzerà la tesi secondo la quale, ad un esplicito e conclamato rifiuto di un quadro autenticamente originale per la logica della diacronia, cui segue un evidente sfondamento della logia sincronica nell'ambito di competenza della prima, si affianchino però, già in questi testi, brevi passaggi, meditazioni più o meno consapevoli, indicativi di una tensione verso una via alternativa per la comprensione della evoluzione dei sistemi statici. La possibilità, in altre parole, che vi possa essere una razionalità peculiare riguardante il campo delle successioni.

Ora, il manifesto della prima tendenza, chiaramente visibile ed in un certo modo programmaticamente dichiarata nella prima riflessione althusseriana, non si trova in un testo di Althusser, ma in uno scritto evidentemente animato da una logica solidale, quando non identica: si tratta infatti dell'intervento dedicato a *Les concepts fondamentaux du matérialisme historique* da Étienne Balibar, contenuto in *Lire le Capital*. Riprendiamo alcuni momenti significativi di questa «sorta di classico».

Le mouvement d'une forme à l'autre peut ainsi s'analyser complètement: *non pas comme la simple dissolution d'une structure* (séparation du travailleur et du moyen du travail), *mais comme la transformation d'une structure en une autre*. Non pas, non plus, comme la constitution *ex nihilo* d'une structure pourtant originale [...]: car *ce sont les formes du procès de travail qui ont changé*⁶.

Appare qui il tema della *transizione*: essa non avviene per creazione *ex nihilo*, e di conseguenza neanche mediante dissoluzione, ma attraverso reale trasformazione, «passaggio da una struttura ad un'altra»⁷. Tale descrizione sembra quindi suggerire un mo-

6 L. Althusser-É. Balibar-R. Establet, *Lire le Capital*, Tome II, Paris, F. Maspero, 1966, p. 237. Corsivo dell'autore. Nelle note seguenti LLCII.

7 L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 313. Nelle note seguenti LLC(it-M).

mento, appunto, di passaggio, il quale non è vuoto ontologico, attimo, ma qualcosa di maggiormente solido, che è forse possibile sottoporre a studio. Se è vero che «dans le cas de Marx [...] nous pouvons dire que *le sujet du développement n'est rien d'autre que ce qui se définit par la succession des formes d'organisation du travail*. Quelque chose qui n'a pas le mode d'existence d'un autre être naturel ou social, mais d'une relation»⁸, allora l'oggetto effettivo della trattazione dovranno essere le forme di cui si intende avvicinare lo sviluppo. Ciò conduce, con Balibar, a ritenere che la transizione da un modo di produzione ad un altro non possa essere intesa come un vuoto teorico, materiale, epistemologico, una cesura che implichi una destrutturazione di ciò che vi era prima, senza aver già dato luogo all'istanza destinata a prenderne il posto. Il passaggio che qui si sta cercando di cogliere deve invece essere un «pieno»: forme incluse in una struttura generale che non evapora, ma piuttosto presiede al movimento che porta al proprio superamento. In questo senso i processi di transizione non si manifestano se non come, ancora una volta, modi di produzione: strutture intermedie tra una formazione sociale e l'altra, che ne ereditano le identiche condizioni di funzionamento, ma che sono dotate di una peculiare complessità, in particolare, per quanto riguarda l'esempio dei modi di produzione, rispetto alle relazioni produttive⁹. Se, sottolinea Balibar, lo studio marxiano dell'accumulazione originaria, cioè delle origini del modo di produzione capitalistico, può essere una utile introduzione ad elementi di analisi genealogica, attraverso i quali risalire a modi di produzione antichi, al fine di identificare le forme della transizione al capitalismo stesso, sarà invece necessario indagare gli inizi, gli albori, di questo modo di produzione. Lo studio della *manifattura* è, secondo Balibar, la chiave d'accesso a questo modo di produzione intermedio in grado di informare sulle condizioni di possibilità di una transizione oltre il capitalismo stesso, ed in generale intorno al funzionamento di tali stadi di passaggio. «Le forme di passaggio sono anch'esse necessariamente dei modi di produzione»¹⁰. Il concetto di transizione è quindi indubbiamente relativo al livello diacronico, la sua produzione è connessa proprio al tentativo di risoluzione del problema del movimento oscuro tra un modo di produzione ed un altro, ma altrettanto certamente esso ha tutte le caratteristiche della struttura statica di ordine sincronico; esso è, nell'ambito in cui lo si è applicato, un ulteriore modo di produzione, quindi una totalità organizzata sistematicamente. Le parole di Balibar confermano questa impressione: «on réservera

8 LLCII, p. 242. Corsivo dell'autore. Uno sguardo parzialmente differente è permesso da questa traduzione a cura di Aldo Pardi: «Allo stesso modo, le analisi di Marx fanno riferimento solo alla combinazione che definisce un modo di produzione e alle sue forme. Così, anche in Marx il soggetto dello sviluppo storico non è altro che la successione delle forme d'organizzazione del lavoro, con i relativi spostamenti. Questo, a rigore, riflette lo specifico carattere teorico e non empirico del processo di costituzione del suo oggetto». LLC(it-M), pp. 317-318. Corsivo mio.

9 «Disons schématiquement ceci: on peut dire que l'objectif principal de ce texte est de montrer que la 'transition' ou le 'passage' (disons en clair la révolution sociale) *ne peuvent pas* être expliqués de façon évolutionniste, même en traduisant une évolution dans le langage de la 'négation de la négation', du 'changement de la quantité en qualité', etc. L'objectif était de montrer que la transition n'est pas, n'est jamais, pour des raisons de principe, le simple dépassement, résultat, 'interne' de 'tendances' *linéaires* observables dans le mode de production lui-même et responsables du développement de ses rapports de production caractéristiques, *même* si ce développement est en même temps développement de contradictions (et de crises). Etant de toute façon exclu qu'il s'agisse d'un effet 'externe', puisqu'il n'y a *pas d'extérieur* du processus historique. Mao le rappelle, après Lénine, fixant ainsi une 'loi' (c'est-à-dire une thèse principe) de la dialectique [...]». É Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, F. Maspero, 1974, p. 234.

10 LLC(it-M), p. 369.

donc le concept de *diachronie* au temps du *passage* d'un mode de production à un autre, c'est-à-dire au temps déterminé par le remplacement et la transformation des rapports de production qui constituent la double articulation de la structure»¹¹. Pur essendo rigorosamente derivata dalle premesse date da una certa visione della struttura complessa, una tale analisi conduce senza esitazioni ad una risoluzione della diacronia nella sincronia. Se il solo quadro nel quale è possibile evidenziare una logica, un insieme di rapporti di causalità, e per il quale si ha a disposizione un modello già formato, è quello sincronico, la soluzione è sovrapporre a questo la diacronia. Non c'è traccia di un diverso disegno. Siamo così in presenza di una autentica interferenza tra livelli distinti.

Un quadro differente, se non apertamente conflittuale certamente disturbante ed in potenza deviante rispetto alla impostazione dello straordinario ma monolitico (o probabilmente straordinario perché monolitico) intervento di Balibar, è al contrario rintracciabile in numerose pagine althusseriane del periodo in esame. Ecco quindi alcuni passaggi, che non possono essere certo analizzati in modo esauriente in questa sede, ma dai quali si proveranno ad estrarre alcune ipotesi, forse in grado di indicare un altro modello di avvicinamento alle questioni storiche.

In primo luogo è opportuno notare come nei testi althusseriani la nozione di evento sia sovente bersaglio polemico ed esempio di concetto non ben formato, ma anche come in alcuni punti significativi ad una tale nozione, ed in generale ad una «buona» nozione di diacronia, vengano esplicitamente rivolte alcune «domande». Non un integrale rifiuto, ma la necessità di corrispondere ad alcune esigenze teoriche. Un primo esempio risulta rintracciabile nei passi di *Lire le Capital* dedicati alla polemica contro la hegeliana «sezione d'essenza»: qui le trasformazioni del tutto sono lette come unicamente frutto di presenze contingenti, di eventi, dei quali non è possibile dare conto, estranei non solo alla struttura, ma a qualunque possibilità di esame. In alcune pagine successive Althusser però si mostra più chiaro: sincronia può non essere obbligatoriamente sezione d'essenza, è possibile elaborare un diverso concetto di sincronia, in cui essa sia «la *conception* des rapports spécifiques existant entre les différents éléments et les différentes structures de la structure de tout, c'est la *connaissance* des rapports de dépendance et d'articulation qui en font un tout organique, un système. [...] connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité»¹². Sincronia quindi non come la presenza contemporanea di diversi livelli della struttura bloccati in uno stadio che si vuole comune, ma in quanto strutturazione delle complessità di tali difformi istanze in modo adeguato alla loro eterogeneità. Ad una tale concezione della sincronia, dovrà seguire di necessità un nuovo modello di diacronia: il problema che si pone è quello di una diacronia, dice Althusser, ridotta all'evenemenziale, nella quale il fatto storico non è che imprevisto, casualità che incide dall'esterno nella struttura provocando il mutamento. Ecco la domanda:

De fait, par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé- et re-structurations du synchronique? Une fois remise à sa place la synchronie, le sens 'concret' de la diachronie tombe, et là encore rien ne reste d'elle que son usage épistémologique possible, sous la condition de lui faire subir une conversion théorique et de la considerer dans son vrai sens, comme une catégorie, non du concret mais du connaître¹³.

11 LLCII, p. 310.

12 Ivi, p. 57.

13 Ivi, p. 58.

Tentare di pensare il fatto di diacronia come un elemento della conoscenza, e non come un oggetto reale, come una categoria e non come un *concreto-reale*: diacronia avviene allora «sviluppo delle forme» (*développement des formes*), secondo l'espressione marxiana.

Analogamente nell'ambito di un testo peculiare come l'*Annexe a Contradiction et surdétermination*, sono riscontrabili aperture intorno alla natura ed all'uso del concetto di evento, in particolare a proposito della possibilità di definire rigorosamente un insieme di condizioni che possano permettere ad un evento di assumere il grado di «storico»:

Les volontés individuelles produisent donc des événements historiques! Mais quand on y regarde de près, on peut à l'extrême rigueur admettre que le schéma nous donne la possibilité de l'événement (des hommes s'affrontent: il se passe toujours quelque chose, on rien, qui est aussi un événement: attendre Godot), mais absolument pas la possibilité de l'événement historique [...]. *Ce qui fait que tel événement est historique, ce n'est pas qu'il soit un événement, c'est justement son insertion dans des formes elles-mêmes historiques, dans les formes de l'historique comme tel* (les formes de la structure et de la superstructure) [...]¹⁴.

Un evento può quindi passare da oggetto reale ad oggetto della conoscenza solo se articolato all'interno di un insieme di concetti, di forme della storicità che ne definiscano l'identità attraverso la collocazione, la differenziazione, il confronto ed i rapporti con altre entità del suo stesso livello. Deve quindi essere inserito, per permetterne l'intelligibilità, in una struttura ordinata: ciò non sembra di necessità significare che l'evento, colto qui come fatto di diacronia, debba articolarsi in una sfera sincronica. Il punto centrale, in altre parole, appare l'articolazione, non la sincronia. Se ciò è vero, forse è possibile ipotizzare la costruzione di un diverso modello, all'interno del quale strutturare l'eventuale.

Infine, terzo caso di questo particolare rapporto tra evento e testi althusseriani degli anni '60, dopo negazione e formulazione di condizioni teoriche, abbiamo quella che è possibile definire, con una formula classica del linguaggio qui in esame, assenza determinata. Il luogo in cui questa evenienza si mostra con maggiore chiarezza è probabilmente quello in cui Althusser analizza in modo originale ed innovativo l'introduzione di Engels al secondo libro del *Capitale*. Sono le pagine, notissime, del confronto tra Lavoisier e Marx intorno al problema della scoperta scientifica ed al passaggio da una struttura teorica alla successiva. L'interesse in questa sede è ovviamente rivolto alla emergenza del *disturbo* all'interno di una teoria, ed alla inclusione di una nuova serie di concetti all'interno di un diverso sistema teorico¹⁵: questioni e testi classici e di elevatissima profondità, cui ancora una volta non è consentito qui dedicare un giusto spazio; ci limiteremo quindi a sottolineare le questioni aperte e forse irrisolte.

Althusser sostiene in questa analisi che non è sufficiente una spontanea incongruenza

14 L. Althusser, *Pour Marx* cit., p. 126. Corsivo mio.

15 Che in queste pagine sia in discussione il problema di qualcosa come un «evento teorico» è senza esitazioni dichiarato da Althusser: «l'intelligence de Marx du mécanisme de sa découverte, de la nature de la coupure épistémologique qui inaugure sa fondation scientifique, nous renvoie donc aux concepts d'une théorie générale de l'histoire des sciences, capable de penser l'essence de ces événements théoriques. Que cette théorie générale n'existe encore qu'en projet, ou qu'elle ait déjà partiellement pris corps, c'est une chose; que cette théorie soit absolument indispensable à l'étude de Marx, c'en est une autre». LLCII, p. 120. Corsivo dell'autore.

della teoria con il proprio apparato concettuale, non basta la constatazione empirica di un disturbo, di una interferenza, tra le categorie date; in altre parole non è solamente l'*occasione* a dare luogo al mutamento di paradigma, alla radicale rottura: è necessaria la posizione corretta del problema, la rimessa in gioco dell'intero universo costituito da una teoria affermata. L'evento accade, ma necessita di un nuovo quadro sincronico in grado di leggerne la rilevanza e definirne i contorni, di una problematica che tenti di accoglierne le prerogative e che lo includa in un contesto. «Cette *position juste* du problème n'est pas l'effet du hasard: elle est au contraire l'*effet d'une théorie nouvelle*, qui est le système de position des problèmes dans une forme juste – l'effet d'une nouvelle problématique. Toute théorie est donc, dans son essence, une problématique, c'est-à-dire la matrice théorique-systématique de la position de tout problème concernant l'objet de la théorie»¹⁶. Porre correttamente la domanda implica il riferimento ad un integralmente nuovo insieme di problemi, ad un quadro altro rispetto a quello in cui la nozione ha origine: ma come introdurre in un sistema un concetto proveniente dall'esterno? Ed in quale modo può formarsi una problematica inedita, apparentemente unica condizione e via per ricevere e conferire senso all'evento scaturito da una teoria antica? Essa appare in effetti di necessità dover essere già data al momento del mutamento. Si torna quindi al punto di partenza: come questa problematica «d'arrivo» si è venuta formando? Nel caso di Lavoiser, Althusser, con Engels, sottolinea che è sulla base del *nuovo* concetto che la *nuova* problematica è stata edificata, mentre nel caso di Marx sembra che l'incongruenza interna all'economia politica classica abbia trovato una nuova teoria maggiormente adeguata ad attenderla. Ed infine, da che cosa emerge il fatto nuovo, se è la teoria stessa a definire il campo in cui possono emergere i propri problemi? Non si dice qui niente di più delle vecchie «condizioni sintomatiche particolari»¹⁷ esaminate da Althusser presentando, nell'intervento inaugurale di *Lire le Capital*, la metodologia della *lettura sintomale*, dalla quale emerge esattamente la duplicità appena evidenziata: manifestazione del «nuovo puntuale» e inclusione nel «nuovo sistematico», cui non segue un esame della possibilità e delle modalità della commensurabilità tra i due momenti, nonché della plausibilità stessa di un «già da sempre dato», il quale appare condizione indispensabile per il divenire dei processi.

Il breve *détour* intorno ai testi classici della Scuola althusseriana sembra dunque aver condotto al vuoto epistemologico: l'evenemenziale, propriamente, non esiste nella teoria althusseriana del movimento storico, ne è costantemente escluso per ragioni di ordine essenzialmente cognitivo. Non è quindi un concetto definito a proposito del quale è possibile uno studio rigoroso, ma una figura, una metafora, utilizzata in alcune occasioni

16 Ivi, p. 121. Corsivo dell'autore.

17 Questioni, quelle sollevate dalla proposta althusseriana del metodo della lettura sintomale, celeberrime, e che probabilmente meriterebbero una analisi anche dal punto di vista qui in oggetto. Si vedano, a titolo d'esempio, i passaggi seguenti: «ils sont invisibles parce que de droit rejetés, refoulés hors du champ du visible: et c'est pourquoi leur présence réelle dans le champ, lorsqu'elle advient (*dans des circonstances symptomatiques très particulières*) passe inaperçue, littéralement devient une absence indécélable». L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Lire le Capital*, Tome I, Paris, F. Maspero, 1966, p. 28. Corsivo mio. «[...] et lorsqu'il advient qu'en certaines circonstances critiques très particulières, le développement des questions produites par la problématique (ici le développement des questions de l'économie politique s'interrogeant sur la 'valeur du travail') aboutit à *produire la présence en personne* de son invisible dans le champ visible de la problématique existante – ce produit ne peut être alors qu'*invisible*». Ivi, p. 30.

al fine di mostrare tutto ciò che una nozione adeguatamente chiarificata non può essere, ed un termine polemico rispetto a teorie ritenute aperte all'influenza della tradizione empirista. L'*evento*, come concetto parte di una teoria che si voglia scientifica della conoscenza, è un impossibile, non è dato pensarlo.

Ma è questa la valutazione corretta su tale argomento? Non esattamente: nei testi althusseriani, seppur in modo carsico e non sempre esplicito, al contrario sovente occultato nelle pieghe di riflessioni che hanno in apparenza come oggetto proprio questioni del tutto differenti, è possibile individuare un certo numero di indicazioni relative al quesito in esame. Di più, la problematica nel suo complesso non sembra poter aggirare la questione dell'evoluzione dei sistemi statici, tant'è che la domanda ad essa relativa è posta in modo piuttosto esplicito. Non altrettanto, come è già stato osservato, è possibile dire delle risposte: esse sono spesso reticenti, tendenti a non affrontare direttamente il tema, a non metterlo, secondo una espressione althusseriana, «spalle al muro senza arretrare».

Una possibile risposta, cioè un inizio di comprensione del ruolo svolto dall'evento nei complessi e non sempre limpidi passaggi appena ricordati, intesa come traccia di una apertura che i testi althusseriani certamente propongono, può forse essere formulata ripartendo dall'inizio, dai caratteri dell'evenemenziale, e dal rapporto di questo con il necessario processo di articolazione teorica. In primo luogo esso è sempre un avvenimento locale, che incide su un punto del sistema, ma le cui conseguenze si riflettono sull'intera struttura. Il modello qui utilizzato non può che ricordare le tesi saussuriane sull'evento di *parole*: questa mutazione dell'uso di un certo termine che modifica una parte periferica della lingua, ma, essendo quest'ultima un sistema complesso e solidale di differenze, potenzialmente in grado di sconvolgerne gran parte dei rapporti e delle funzioni attraverso il propagarsi delle sue conseguenze lungo la catena ininterrotta della lingua. In secondo luogo esso si presenta come evenienza isolata, priva di alcuna connessione con la struttura sulla quale va ad incidere. In altre parole vi interviene dall'esterno, come un corpo estraneo, rendendo nella sostanza impossibile ricostruirne l'origine e l'identità definita. In terzo luogo, i movimenti che seguono l'emergenza dell'evento singolo non sono prevedibili nella loro estensione, non è quindi possibile circoscrivere la zona del sistema cui si limiterà la loro influenza, o il momento in cui la catena dei mutamenti avrà termine. Tali movimenti sono quindi potenzialmente infiniti nei loro effetti, ed indefiniti nei loro caratteri: elementi che, se connessi ai due sottolineati in precedenza, mostrano con adeguata chiarezza la complessità dell'operazione di ricerca di una logica interna ad una sfera così connotata¹⁸.

A fianco di questa definizione, ancora in parte descrittiva, della figura dell'evento, o meglio dalla parte opposta, contribuiscono a descrivere una apparente incompatibilità

18 Dal punto di vista qui adottato il testo forse più avanzato, ma com'è noto controverso, della riflessione di Althusser degli anni '60 appare quello dedicato a *Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht*, contenuto in *Pour Marx*. Si vedano a questo proposito due importanti testi recenti: W. Montag, *Louis Althusser*, London, Palgrave, 2002; V. Morfino, *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*, in «Décalages», 1 (2012). Il merito di questi scritti è quello di far notare come già nella analisi de «El nost Milan» Althusser evochi categorie e dicotomie chiaramente inedite, una per tutte l'opposizione pieno-vuoto. Forse l'unico rischio di una impostazione di questo genere è proiettare in modo eccessivamente diretto acquisizioni epistemologiche avvenute nel corso della riflessione sul materialismo dell'incontro, su una problematica cui sono radicalmente estranee, quella appunto di *Pour Marx* e *Lire le Capital*. Probabilmente allora la riflessione su Strehler e Brecht può essere letta come l'indicazione di una opzione alternativa, non ancora però definitivamente assunta.

di tale nozione con il sistema althusseriano almeno due fattori che caratterizzano il suo modello di processo della conoscenza: da un lato abbiamo una valutazione della indagine epistemologica come unicamente possibile intorno ad oggetti «lavorati», già raffinati da una transizione nell'universo della teoria. L'articolazione all'interno di un quadro concettuale chiuso è la sola via che permetta un esame rigoroso dei concetti, un passaggio, dal campo del reale al campo della conoscenza. Ora, è evidente da quanto detto che l'evento presenti al contrario una natura che lo avvicina al concreto reale, piuttosto che al concreto di pensiero: una entità grezza, poco definita ed isolata, anzi, poco definita perché isolata. È presente quindi il rischio, introducendo un elemento di questo tipo in un contesto fortemente strutturato come quello di un tutto complesso, di una ricaduta nella problematica empirista, la quale si pone al di qua di una demarcazione così definita. La tentazione, in altre parole, di individuare nel reale stesso il principio della sua spiegazione. Dall'altro lato della morsa teorica che sembra respingere l'oggetto di questa analisi, si osserva la tendenza a dare conto del mutamento unicamente *a posteriori*, a partire cioè da un quadro concettuale seguente quello in cui si registra l'anomalia che conduce al cambiamento. In questo senso sembra possibile solo una ricostruzione indiretta dell'evento nelle sue conseguenze mediante una comparazione tra un certo stato prima e dopo l'avvenimento: non è data quindi la modalità mediante la quale afferrare direttamente la storia dell'evento singolare, in altre parole un modello autenticamente diacronico, ma, ancora una volta, una «traduzione» di una tale problematica nel linguaggio della sincronia, solo modo di studiare la regolazione delle diverse strutture.

Ogni teoria rigorosa, se vuole essere tale, comprende ambiti dotati di razionalità, intelligibilità, metodologia adeguata al proprio oggetto, ma anche spazi oscuri, resi invisibili dai principi sulla base dei quali si struttura un certo sistema. La ricerca di un autonomo modello relativo alla diacronia non sembra però eccedere i limiti che complessivamente la teoria in questione si è data: al contrario, appare talvolta evidente la tendenza a produrre una fuoriuscita del quadro sincronico dal proprio campo di pertinenza, sviluppando una esondazione nell'ambito della diacronia, il cui risultato altro non è che l'identificazione della logica propria dei due piani. Parole come articolazione, razionalità, rigore, subiscono così una torsione che conduce ad una identificazione con il termine *sincronia*.

Conoscenza può darsi quindi unicamente mediante l'articolazione di un concetto entro un quadro statico di nozioni definite: ma può invece essere pensato un orizzonte di articolazione di concetti in movimento o relativi al movimento? Se l'attività propria della filosofia è tracciare linee di demarcazione¹⁹, allora siamo qui in presenza di una tipica

19 «On notera: comme Thèses, les propositions philosophiques sont des propositions *théoriques*, mais comme propositions 'justes', ces propositions théoriques sont hantées par la *pratique*. J'ajoute une remarque paradoxale. Toute une tradition philosophique oppose depuis Kant le 'dogmatisme' à la 'critique'. Or, les propositions philosophiques ont justement pour effet de produire ces distinctions 'critiques', c'est-à-dire de 'faire un tri', de séparer les idées les unes des autres et même de forger des idées *propres* à faire percevoir leur *séparation*, et sa nécessité. Théoriquement, on peut exprimer cet effet en disant que la philosophie 'divise' (Platon), 'trace des lignes de démarcation' (Lénine), produit (au sens de rendre manifestes, visibles) des distinctions, des différences. Toute l'histoire de la philosophie le montre: les philosophes passent leur temps à *distinguer* entre la vérité et l'erreur, entre la science et l'opinion, entre l'intelligible et le sensible, entre la raison et l'entendement, entre l'esprit et la matière, etc. Ils le *font* toujours: mais ils ne disent pas (sinon rarement) que la pratique de la philosophie consiste dans cette démarcation, dans cette distinction, dans ce tracé. *Nous le disons* (et nous dirons bien d'autres choses). En le reconnaissant, le disant et le pensant, nous nous séparons d'eux. Tout en prenant acte de la pratique de la

operazione filosofica: il centro della problematica sembra adesso aver assunto esattamente la forma di una linea di demarcazione, quella che dovrebbe separare *articolazione* e *sincronia*.

3.

La vicenda del *matérialisme de la rencontre* è ormai molto nota: centro di aggregazione del pensiero dell'ultimo Althusser, nucleo concettuale comune ad una serie di testi eterogenei per misura, spirito ed impostazione²⁰, non è una teoria compiuta, non è probabilmente un insieme di considerazioni eterogenee come spesso può apparire, non è, da tempo lo si è accertato, delirio senile e sintomo di patologia psichica. Rileggendo le pagine dedicate a questa singolare ontologia del vuoto e dell'incontro sarà forse possibile definire lo slittamento avvenuto rispetto alle posizioni esaminate in precedenza²¹.

Che cosa è allora il materialismo aleatorio? Come si colloca all'interno della filosofia althusseriana? Risulta davvero, come sembra ad ogni passo pretendere ed annunciare, una pratica teorica differente, nella sua essenza, da ogni altra, inedita costruzione concettuale in opposizione radicale all'intera storia del pensiero? Sarà bene chiarire immediatamente che in questa sede non è dato rispondere ad un insieme di domande di tale complessità, o meglio, farlo in maniera esauriente: nondimeno è lecito tentare di impostare correttamente una ipotesi intorno al materialismo dell'incontro, e, su questa base, avviare una ricerca in grado, attraverso ulteriori studi, di fornire risposte adeguate al livello delle domande poste. Una prima, molto parziale, certezza può probabilmente essere assunta: il materialismo tardo di Louis Althusser non è una costruzione integralmente inedita; infatti, nonostante gli altisonanti proclami a proposito del misconoscimento, dell'occultamento, della rimozione, di cui sarebbe stata oggetto questa tendenza nel corso della storia del pensiero, i suoi concetti, o meglio, alcune direzioni di ricerca che essa tenta di perseguire, hanno già visto tentativi analoghi da parte di dottrine precedenti. Althusser stesso lo ammette implicitamente, attraverso i molteplici riferimenti a riflessioni altrui: un certo empirismo inglese, il pensiero heideggeriano, Nietzsche, Derrida. In questo senso, la carica polemica, eversiva, si potrebbe dire rivoluzionaria, che pervade la retorica dei testi nei quali sono espresse le nozioni del *matérialisme de*

philosophie, nous l'exerçons, mais pour la transformer». L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, F. Maspero, 1974, p. 15.

- 20 Nel corso della succinta analisi che seguirà le citazioni ed i riferimenti impliciti proverranno principalmente dal testo più importante del tardo Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* il quale, seppur frutto di una composizione degli editori francesi (l'intero corpo degli scritti, che nell'intenzione di Althusser dovevano far parte di quella ripresa di parola pubblica, sia teorica che privata, a seguito della pubblicazione de *L'avenir dure longtemps*, non è risultata pubblicabile a causa delle numerose ripetizioni ed inserzioni che ne facevano un insieme ambizioso da un punto di vista filosofico, ma decisamente incompleto) sembra essere l'unico reale abbozzo di svolgimento di un progetto che in molti luoghi, anche più celebri (ad esempio l'intervista con Fernanda Navarro raccolta in *Sur la philosophie*) viene solamente evocato.
- 21 Una tardiva segnalazione sulla omissione, nel quadro fin qui tracciato, della problematica althusseriana degli anni '70, e degli importanti e celebri testi politici che ne fanno parte. Essa è in parte connessa alle necessità dettate dalla forma del presente testo, ma in parte tale omissione è anche legata alla affinità dei temi che collegano testi classici e anni '80 althusseriani. Certamente le considerazioni prevalentemente politiche degli anni '70 svolgono un ruolo nel mutamento di alcune posizioni di ambito epistemologico, ma se da un lato il tema non è analizzabile esaurientemente in questa sede, dall'altro è plausibile che questo ruolo non risulti in ultima analisi decisivo ai fini di una adeguata esposizione delle tesi qui proposte.

la *rencontre* appare una filiazione, piuttosto che della convinzione di aver individuato la chiave mediante la quale «rimettere in piedi» l'intero edificio del pensiero che «camminava sulla testa», relativa invece all'intuizione di un universo di categorie, rapporti, idee, in grado di risolvere alcuni problemi teorici che la *propria* filosofia attendeva da tempo. In altre parole, più che una rottura all'interno della storia del sapere, il materialismo aleatorio sembra imporre una discontinuità radicale all'interno della dottrina althusseriana²². Se tutto questo ha senso, può essere utile riassumere per enumerazione semplice alcuni concetti fondamentali di questa peculiare opzione teorica, ancora una volta limitando per ragioni 'economiche' i riferimenti a personaggi rilevanti della storia del pensiero e le analisi ravvicinate dei testi.

Epicure nous explique qu'avant la formation du monde une infinité d'atomes tombaient, parallèlement, dans le vide. Ils tombent toujours. Ce qui implique qu'avant le monde il n'y eût rien, et en même temps que tous les éléments du monde existassent de toute éternité avant qu'aucun monde ne fût. Ce qui implique aussi qu'avant la formation du monde *aucun Sens* n'existait, ni Cause, ni Fin, ni Raison, ni déraison. La non-antériorité du Sens est une thèse fondamentale d'Épicure [...] ²³.

In questo passo dedicato all'ontologia epicurea è integralmente condensata l'essenza della discontinuità che il materialismo dell'incontro impone al corso della riflessione althusseriana. In primo luogo è indubbiamente necessario sottolineare lo spazio bianco in cui è collocato il *vuoto* primordiale, punto di partenza dell'intera dottrina. Si noti che non si tratta, nella sostanza, di un inizio in senso cronologico, ma piuttosto in senso logico: al di sotto della apparente solidità di un mondo (in chiave ontologica), di una teoria consolidata (in chiave epistemologica), di una congiuntura politica e sociale (in chiave storica), vi è un abisso reale e concettuale, un radicale divenire temporale. Quindi quello che, attraverso esempi tratti dalla storia del pensiero, è spesso presentato come un processo effettivo, deve probabilmente essere letto come una narrazione figurata densa di teoria. Un vuoto però che, ad un primo sguardo, si presenta singolarmente affollato: nel nulla epicureo, in effetti, viaggiano senza sosta atomi la cui consistenza materiale, e di conseguenza teorica, difficilmente può essere messa in discussione. Ciò che è qui da sottolineare però è la modalità di marcia di queste entità primitive: esse si muovono in parallelo, e più volte Althusser sottolinea come, in Epicuro, un tale parallelismo equivalga al *Nulla*, poiché nulla viene costituito, tutto permane in uno stato fantasmatico. Non c'è evoluzione interna, o destinazione necessaria. La caduta è allora un efficace descrizione di un panorama ontologico sgombro, non da sempre occupato, ad esempio,

22 «Populaire plus qu'aucun autre il pourrait être élu à la Maison-Blanche, lui parti de rien. Non. Il préfère voyager, descendre dans la rue, c'est comme ça qu'on comprend la vraie philosophie, celle qu'ont les gens dans la tête et qui est toujours conflictuelle. Bien sûr il peut aussi régler des problèmes, apaiser des conflits mais à condition absolue de bien maîtriser ses passions. C'est alors qu'il lit les Hindous, les Chinois (le zen) et Machiavel, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavallès, Canguilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze, etc. Il devient ainsi sans l'avoir voulu un philosophe matérialiste quasi professionnel – non matérialiste *dialectique*, cette horreur, mais matérialiste aléatoire. Il atteint alors à la sagesse classique, à la connaissance du troisième genre de Spinoza, au surhomme de Nietzsche et à l'intelligence du retour éternel: savoir que tout se répète et n'existe que dans la répétition différentielle». L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Stock/Imec, 1994, p. 596. Da questo momento EPPI.

23 Ivi, p. 555.

da quelle strutture dalle quali l'Althusser di *Lire le Capital* riteneva di non poter prescindere, anche nell'ambito della riflessione intorno ai processi: vi doveva essere infatti sempre *qualcosa* ad occupare il centro della scena²⁴. Una ulteriore osservazione: non si fraintenda, su questo punto non c'è ritorno all'indietro o autocritica, o, ancora, reale opzione metafisica che denota un tale nulla come concretamente esistente; c'è piuttosto la consapevolezza acquisita, che coglie, alle spalle di ogni costruzione, teorica o storica, il rinvio ad altro. Un tentativo, in altre parole, di sottrarre sostanza ai sistemi, alle società, ai mondi: si potrebbe avanzare l'ipotesi che, se Althusser avesse potuto proseguire nella ricerca, avrebbe finito per rivedere il modello del processo della conoscenza fondato sul passaggio da *oggetto reale* ad *oggetto della conoscenza*, sottraendo progressivamente proprio l'appoggio ontologicamente forte, un autentico fondamento, dato dal concreto reale. Un modo, inoltre, mediante il quale liberare da ogni ambiguità la nozione bachelardiana di *rottura epistemologica*: come si può parlare infatti di rottura, quando vi è una base comune ai differenti sistemi che si succedono, a partire dalla quale è sempre possibile stabilire una comparazione? Se, in altri termini, vi è un oggetto reale continuamente rimaneggiato, del quale le strutture teoriche che si succedono non sono che modelli di comprensione il cui grado di validità può, su un tale parametro, essere misurato, quale significato assume la parola «discontinuità»? Sembra infatti difficile separarla da quella di «continuità». Privata dell'entità, già data, che permette il raffronto, essa acquista un senso del tutto inedito, forse maggiormente adeguato alle pretese epistemologiche di cui sembra volersi fare carico. Certo, una tale ipotesi è tutta da verificare, ammesso che sia possibile, e richiede comunque ulteriori approfondimenti.

Il secondo concetto sul quale è forse di un qualche interesse fermare lo sguardo è quello di *deviazione*, o *clinamen* secondo il prototipo epicureo. Com'è noto, in questo modello ontologico la caduta parallela delle entità singolari è disturbata, in un momento dato, da una deviazione che ha il ruolo specifico di produrre il caso: non solo perché risulta impossibile localizzarne il punto di incisione ed il momento di manifestazione, ma poiché, inoltre, non vi è certezza sulla estensione dei suoi effetti, sulla durata, sul risultato che si produrrà. Ora, è piuttosto evidente qui, ancora una volta, l'ispirazione saussuriana che segna la nozione di deviazione: così come l'evento di *parole*, essa è locale, indefinita nelle conseguenze, produce e modifica sistemi con una logica, ma essa

24 Le pagine dedicate al Marx «aleatorio» non permettono dubbi: «On peut dire cela autrement: le tout qui résulte de la 'prise' de la 'rencontre' n'est pas antérieur à la 'prise' des éléments, mais postérieur, et de ce fait il aurait pu ne pas 'prendre' et, à plus forte raison, 'la rencontre aurait pu ne pas avoir lieu'. Tout cela est dit, à demi-mot certes, mais est dit dans la formule de Marx, quand il nous parle si souvent de la 'rencontre' (*das Vorgefundene*) entre l'homme aux écus et la force de travail nue». Ivi, p. 585. Perplexità che, al contrario possono certamente darsi rispetto alla esattezza storica e filologica di queste tesi, come correttamente ha notato M. Turchetto: «Infine, negli scritti degli anni '80, Althusser cerca in Marx le tracce di un 'materialismo dell'incontro *aleatorio*', contro le idee di 'origine' (più precisamente, contro l'idea di 'sviluppo' come svolgimento a partire da un'origine che contiene il/la fine del processo, schema nettamente presente in Engels) e di 'genesi'. Althusser conduce questa ricerca soprattutto sul XXIV capitolo del libro I del *Capitale*, dedicato alla 'cosiddetta accumulazione originaria'. Si tratta dell'operazione più violenta condotta da Althusser sull'opera di Marx. Su questo terreno, infatti, non abbiamo semplicemente a che fare con un Marx ancora preso in un linguaggio inadeguato [...]: qui ci sono *due Marx* all'opera addirittura nello stesso capitolo, 'due concezioni del modo di produzione che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra' tra cui occorre scegliere, poiché non possono coerentemente convivere». M. Turchetto, *Scienza, ideologia, società: per una critica a due dimensioni*, in AA.VV., *Scienze, epistemologia, società: la lezione di Louis Althusser*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

stessa non possiede una stabile regolazione che la renda intelligibile. Ciò che invece non è forse così manifesto ad un primo sguardo, è come l'affermazione di una tale entità, che non deve, nuovamente, essere interpretata come opzione metafisica complessiva, ma piuttosto come categoria in grado di dar conto di una posizione teorica, costituisca una autentica rottura all'interno del *corpus* dottrinario althusseriano: in particolare in *Lire le Capital*, infatti, un orizzonte di questo genere era escluso senza esitazioni, di più, esso tendeva ad emergere continuamente come un disturbo all'interno del sistema teorico, e sempre era respinto nello spazio oscuro della teoria. Il disturbo *sintomale* che affiora nei testi dell'economia classica, l'articolazione dell'evento nel suo farsi «storico», la costruzione di un modello di transizione, e di strutture ad esso preposte, tutte queste occorrenze mostravano quanto la dottrina classica althusseriana non potesse accogliere al suo interno l'evento, la deviazione, l'aleatorio. Ma perché questo spazio era a tal punto barrato? Per due ragioni essenziali già in parte richiamate: l'evento, la deviazione, era fonte di casualità, ed era esso stesso inintelligibile; ma soprattutto, elemento che chiarisce anche il primo punto, esso era un oggetto teorico isolato, puntuale, non articolato all'interno di un sistema, il che produceva l'impossibilità di una sua determinazione essenziale (cioè d'essenza), mediante relazioni e differenze con altri oggetti. Il pericolo connesso all'introduzione di una tale nozione era in effetti piuttosto elevato: da un lato si rischiava di riportare all'interno di un pensiero che l'aveva messo al bando fin dalle sue più remote origini un essenzialismo di fondo, poiché definire le qualità di una entità teorica per essenza e non per differenza non era parte dei presupposti che il sistema si era dato. Il rischio, in realtà, non era così prossimo, proprio perché l'evento era descritto piuttosto come una nebulosa indistinta, in quanto non articolata, che come una entità circoscritta, nonché come inafferrabile nei suoi movimenti, ancora una volta perché privo di strutturazione in un quadro complesso e solidale. Il massimo pericolo era probabilmente quello di ricadere in una forma di combinatoria sul modello di Claude Lévi-Strauss, nella quale le parti sono indifferenti al tutto, prototipo, per altro, anch'esso respinto. A fianco di quanto appena mostrato, però, vi era un ulteriore pericolo: quello di riportare alla luce il fantasma dell'empirismo, poiché dalla ganga dell'evento *concreto reale*, sembrava essere possibile estrarre l'oro della spiegazione del mutamento storico. Nel quadro della filosofia althusseriana degli anni '60, allora, l'evento era rigettato come tale, o meglio, gli era imposta, per acquistare legittimità concettuale, la necessità di tradursi in «avvenimento», cioè di articolarsi all'interno di un sistema, e quindi, in quel modello, di perdere il suo carattere diacronico. Rispondendo in altre parole alle pretese della legge della sincronia e non ad un suo orizzonte peculiare, caratterizzato dalle sorprese che può produrre, dall'imprevisto dell'evenemenziale, delle sue leggi aleatorie:

[...] elle puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire fin intelligible. C'est la leur *surprise* (il *n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grands déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple: la folie), soit du monde²⁵.

L'ultimo concetto intorno al quale è necessaria una riflessione è quello di *congiuntura*²⁶: essa è il frutto della combinazione aleatoria di elementi diversi, uniti da una devia-

25 EPPI, p. 583.

26 I termini *congiuntura* e *tutto complesso strutturato* sono qui descritti in contrapposizione, in quan-

zione che, per quanto casuale, non impedisce, a patto di una «presa» di sufficiente durata, la possibilità di dar luogo ad una struttura complessa con norme e modelli di regolazione definiti ed intelligibili. Da questo punto di vista non sembrano darsi distanze significative tra un tale concetto e la nozione di *tutto complesso strutturato* risalente a *Pour Marx e Lire le Capital*. Se non per una differente ricostruzione della genesi dell'una rispetto all'altra: la congiuntura infatti discende da un orizzonte destrutturato di casualità, e la sua «solidità epistemologica», per così dire, non è garantita da alcun oggetto reale di cui sarebbe il «rimaneggiamento», ma è fondata su un continuo rinvio ad altro, ad un sistema di deviazioni nel vuoto ontologico, mediante le quali essa confessa per intero la sua natura di costruzione integralmente artificiale, e mai naturale, oggettiva, fattuale. Il tutto complesso, al contrario, deriva sempre da una struttura che lo ha preceduto nel tempo, con la quale, per altro, condivide il carattere di entità derivata da un processo che risale al fondamento, appunto, di un concreto reale. Ad uno sguardo ravvicinato, però, le distanze si dilatano: la prima infatti appare diversamente aperta verso l'esterno rispetto ad una seconda che si connota per una radicale autonomia. Se il tutto complesso è impermeabile verso l'esterno, immutabile all'interno, e fonda, in ultima analisi, esso stesso l'insieme dei problemi e delle questioni che al suo interno possono essere poste, la congiuntura, pur non perdendo il suo carattere strutturale, si misura con mutamenti locali, effetti complessivi, un processo di oggettivazione di più ampia complessità in quanto continuamente modificato da eventi puntuali, ed impossibilitato ad appoggiarsi ad un mitologico *oggetto reale*. Una costruzione integralmente artificiale, come detto, fragile perché continuamente riferita ad altro, cioè sempre frutto di una *congiunzione*, e di imminente disgregazione, ma solida poiché data, arbitraria, immotivata. Come avviene per l'immotivazione della lingua nel *Cours* saussuriano, non è possibile criticare ciò che non ha ragioni, cause, logica.

L'intero senso della costruzione congiunturale è riassunto in un appunto althusseriano del 1966, ormai piuttosto noto:

1. Théorie de la rencontre ou *conjonction* (= genèse...) (cf. Épicure, clinamen, Cournot), hasard, etc., précipitation, coagulation. 2. Théorie de la *conjoncture* (= structure)... la philosophie comme théorie générale de la *conjoncture* (= *conjonction*)²⁷.

Attraverso questo sicuramente incompleto riassunto si è forse prodotta una ipotesi di risposta coerente, seppur parziale, alla domanda iniziale. Che cosa è quindi il materialismo aleatorio? Ancora un momento: si sarà certamente notato come l'analisi del secondo concetto dell'elenco precedente, la deviazione-evento, sia rimasta sospesa, priva di una conclusione analoga a quella proposta per le altre nozioni. Anch'essa sarebbe in verità dovuta culminare in una domanda: cosa propone questa nuova dottrina intorno al problema dell'evento, così irrisolvibile nei testi classici degli anni '60? Ebbene, queste

to la riflessione è specificamente collocata nell'ambito del pensiero dell'ultimo Althusser. In realtà il termine *congiuntura* appare anche nei testi classici degli anni '60, in una accezione però diversa da quella assunta nel contesto del materialismo aleatorio, e, al contrario, sovrapponibile a quella di *tutto complesso strutturato*.

27 EPPI, p. 20. Questo appunto, riportato da F. Matheron, è datato 1966, ma è parte di materiali che fino al 1984 Althusser decise di non pubblicare, per in seguito utilizzarli per un libro di riflessione complessiva. Di fatto questo appunto risulta quindi interno alla problematica del materialismo aleatorio.

due questioni, quella relativa alla deviazione, e quella complessiva intorno allo statuto del *matérialisme de la rencontre* finiscono per congiungersi, in un incontro, questa volta, non casuale: ciò che nel corso del presente lavoro si ritiene di aver almeno in parte mostrato, è come il materialismo aleatorio costituisca una rottura, significativa seppur interna, cioè differente ma relativa alle medesime questioni, all'interno del pensiero althusseriano, proprio perché produce una diversa risposta alla domanda intorno all'eventuale. Questa teoria appare in grado, seppur ad uno stato ancora semilavorato, di dare conto dell'emergenza dell'evento puntuale, locale, immotivato, all'interno di una struttura complessa, sia essa un insieme di concetti, un modo di produzione, una congiuntura storica: la soluzione è quella di ipotizzare la possibilità di una articolazione relativa al piano diacronico, di cui gli esempi tratti dalla storia del pensiero nel testo su *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in particolare il modello epicureo (e, forse, quello machiavelliano²⁸), non sono che rappresentazioni descrittive, non ancora corroborate da un apparato terminologico e concettuale adeguato. In altri termini, il tentativo appare quello di produrre una articolazione di concetti diacronici, vuoto, deviazione, congiuntura, in una teoria sistematica – che, non ci si inganni, non esiste ancora – in grado di definirli adeguatamente per differenza: in questo modo è possibile rispettare gli assunti della problematica sincronica di base, quella degli anni '60 per utilizzare una semplificazione, ed affiancarvi un efficace e relativamente autonomo livello diacronico. In questo senso non c'è autocritica, ma tentativo di risoluzione di questioni rimaste sospese, il quale, chiaramente, modifica in parte anche la problematica d'origine. Ciò che è capitale sottolineare, però, è che non siamo qui di fronte ad una riflessione isolata ed incommensurabile rispetto a quella contenuta in *Pour Marx e Lire le Capital*: assunto dimostrato dal fatto che una dottrina così costituita non fa altro che assolvere alle condizioni poste nelle opere classiche. In particolare essa propone un modello attraverso il quale includere l'evento locale in una disposizione complessiva composta di categorie della storicità, in modo da dar luogo ad un «evento storico», o «avvenimento». Categorie della storicità, ecco la differenza, non più, però, subalterne ad una logica propria della statica, ma dotate di peculiari modalità di regolazione.

Una tale operazione che, come descritto nelle pagine precedenti, si articola attraverso una essenziale continuità dei problemi svolti, punteggiata però da una profonda discontinuità delle risposte, avviene attraverso tre mosse essenziali: una rottura, ancora allo stato embrionale, seppur tangibile, con la dottrina dell'oggettivazione di origine bachelardiana, o meglio con una rilettura di questa, che tende a sottrarsi alla dittatura del fonamen-

28 Si veda la considerazione, «di passaggio», che Althusser colloca alla fine del *Machiavel et nous*: «Un dernier mot. Si la crainte sans haine est bien telle, on voit qu'elle est la solution obligée d'un problème politique qui lie la constitution de l'État nationale à une double exigence: que le pouvoir absolu du Prince soit 'populaire' (non que le peuple soit au pouvoir, mais que le peuple, par crainte d'abord, par amitié ensuite, se reconnaisse dans la politique populaire du Prince et dans la figure du Prince); et que par son pouvoir le Prince populaire tienne en respect la lutte des classes entre les Grands et le peuple, à l'avantage du peuple. Utopie? [...] Machiavel n'est en rien un utopiste: il ne fait que penser le cas conjoncturel de la chose, et va dritto alla verità effettuale della cosa. Il l'affirme en des concepts qui sont philosophiques, et qui font sans doute de lui dans son incoscience, sa solitude et son mépris à l'égard des philosophes de la tradition, le plus grand philosophe matérialiste de l'histoire, à l'[égal] de Spinoza qui le déclarait 'acutissimus', très aigu. Spinoza le croyait 'acutissimus' en politique. Il ne semble pas avoir soupçonné qu'il était aussi le plus aigu philosophe matérialiste». L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock/Imec, 1995, pp. 167-168.

to concreto reale; una messa in discussione dell'assunto saussuriano dell'impossibilità di una integrazione dell'evenemenziale all'interno di strutture complesse e solidali, cui segue, terza mossa, l'introduzione di un modello di totalità *congiunturale*, priva di fondamento e suscettibile di modificazioni puntuali, adesso intelligibili mediante un sistema di concetti differenziali diacronici.

Da questo punto di vista, il materialismo aleatorio altro non è che la *linguistica della parole* di Louis Althusser.

In una nota di commento alla edizione italiana di un testo concepito in origine per una conferenza all'ENS, presso un seminario di Charles Alunni del Giugno 2000²⁹, Manlio Iofrida già notava come l'emergere degli scritti inediti di Althusser potesse condurre ad ipotizzare un «rapporto privilegiato» tra questo autore e le grandi figure della rottura con lo strutturalismo classico in Francia, essenzialmente Foucault, Derrida e Deleuze. Un rapporto, in particolare con i primi due nomi di questa sicuramente parziale lista, che la riflessione fin qui svolta finisce, certo con non sufficiente chiarezza, per evidenziare. Se infatti due tra le più note e radicali mosse teoriche di personaggi come Foucault e Derrida nei confronti di una significativa parte del loro retaggio culturale sono state da un lato il rifiuto di un appoggio ontologico forte, in altre parole di ogni essenzialismo e naturalismo come sostegno delle forme storiche della razionalità, approdando così ad un compiuto nominalismo e culturalismo, e dall'altro l'apertura della sistematicità differenziale di strutture complesse, trasformando così la differenza in disseminazione (complicando per altro non poco il primo assunto), allora appare chiaro come il materialismo dell'incontro di Louis Althusser si ponga rispetto a tali approdi in una relazione critica e forse conflittuale, ma al tempo stesso in un rapporto segnato da profonde convergenze filosofiche. A partire da questo punto, cioè dal nesso con una tradizione che inevitabilmente impregna ed impegna tutt'ora le coordinate fondamentali dei nostri studi, si dipartono a parere di chi scrive le linee fondamentali dell'interesse che ha oggi la ricerca intorno ai testi althusseriani, classici e tardi. Una riflessione, quella dell'autore di *Lénine et la philosophie*, che risulta in questo quadro densa di implicazioni, in quanto, rispetto a ciò che per comodità espositiva può definirsi post-strutturalismo, appare ad un tempo maggiormente avanzata e significativamente arretrata. O meglio, maggiormente avanzata perché significativamente arretrata. Non è possibile sviluppare in questa sede una discussione di così ampio respiro, ma riprendendo solo per un attimo le due «mosse» enumerate in precedenza, è possibile sottolineare come rispetto a queste il materialismo aleatorio di Althusser proponga con grande evidenza e generosità lo sforzo di un abbandono del nesso tra *concreto reale*, da una parte, e *astratto e concreto di pensiero* dall'altra, ma come, contemporaneamente, tenga ferma la chiusura del concetto di totalità (o meglio di *tutto*), integrando così un maturo anti-naturalismo con la consapevolezza, antica (si potrebbe dire *strutturalista*) che per possedere rigore un sistema differenziale debba dotarsi di limiti adeguatamente circoscritti. Una posizione, quindi, che può aiutare gli studi contemporanei a leggere con altri occhi gli esiti di una parte importante della filosofia francese recente, la quale forse ha perduto nel corso del tempo alcune coordinate spirituali e progettuali che nei suoi grandi autori erano così presenti³⁰.

29 Si tratta del testo dedicato a *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva* contenuto in M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, Modena, Mucchi, 2007.

30 Un ritorno avvertito e consapevole delle novità emerse, che in Francia è sviluppato da molti anni

Il *matérialisme de la rencontre* si presenta quindi come una originale miscela di nuovo ed antico, di continuità e discontinuità: al concetto di evento, punto di osservazione privilegiato al fine di una osservazione dell'intera dinamica, ed oggetto di elezione di quel *divenire* con cui Foucault e Derrida hanno rivoluzionato una intera problematica, Althusser sembra imporre clausole di intelligibilità volte ad includerlo in una articolazione che ne permetta una comprensione autentica, non immediata ed intuitiva. Il rischio infatti, sempre presente, è quello di una ricaduta nella problematica empirista. Ad un oggetto nuovo, perché rifiutato ed occultato con più di una difficoltà, come si è mostrato, nei testi degli anni '60, si affianca quindi una mossa antica, strutturante, la quale testimonia la vitalità di un pensiero considerato forse troppo presto obsoleto.

Un pensiero che, infine, mostra la propria attualità attraverso una serie di implicazioni che qui non è davvero possibile trattare, ma che con le nostre questioni ha a che fare: la collocazione ontologica e temporale dell'evento, alla quale Étienne Balibar ha dedicato un conciso ma decisivo saggio, e che probabilmente è in grado di illuminare definitivamente la relazione tra la maturità althusseriana (nel suo privilegiato rapporto con l'opera di Machiavelli) e l'eredità più viva della filosofia francese, quella impersonata da Jacques Derrida.

This is indeed where *two concepts of event* [...] violently clash, because they are as close as possible to one another but ultimately incompatible, almost like reverse images. One concept sets the event [...] as the *beginning*, contingent but without any predictable end, which occurs within the sudden *void*, or *opening* of the historical process, perhaps the void (this is the Machiavellian model) which has been created by *acting* itself, preceding or crystallizing its own condition of possibility. The other concept sets the event as an interruption of time (this is Derrida's Benjaminian legacy), or manifestation of the heterogeneity, the "Out-of-Joint-ness" of time, where the possibility of the impossible becomes thinkable [...] ³¹.

È forse da qui che sarà necessario ripartire.

da Bruno Karsenti, in particolare in B. Karsenti, *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997. Ancora Iofrida è stato in grado di esplicitare questo progetto, sempre presente ma mai enunciato chiaramente da Karsenti, in una recensione al libro: «[...] il *corpus* delle riflessioni filosofiche e, più ampiamente, di scienze umane degli anni '60-70 viene preso come base di partenza, ma la rottura [...] fra 'strutturalismo' e 'post-strutturalismo', viene in sostanza (anche se implicitamente) rifiutata: è a partire da posizioni filosofiche fondamentalmente post-strutturalistiche [...] che viene riproposto il pensiero di Lévi-Strauss e riletto quello di Mauss. [...] starei per dire che non si chiede di più ad una tradizione per essere qualificata come vivente». M. Iofrida, *op. cit.*, p. 54.

31 É. Balibar, *Eschatology versus teleology: the suspended dialogue between Derrida and Althusser*, in P. Cheah-S. Guerlac (a cura di), *Derrida and the time of the political*, Duke University Press, 2009, p. 71.