

# ŽIŽEK E ALTHUSSER. VITA E MORTE DELLA LETTURA SINTOMALE

DI MARIANA DE GAINZA

## 1. *Introduzione*

Il mio proposito in questo lavoro è quello di cercare di problematizzare alcune affermazioni che Slavoj Žižek mette in campo analizzando le possibilità di una rivitalizzazione della teoria della ideologia. Partendo dalla diagnosi secondo cui se il pensiero critico vuole essere all'altezza delle sfide in cui lo collocano le forme di soggezione ideologica delle società contemporanee deve necessariamente riconsiderare le modalità classiche di critica della ideologia, Žižek sostiene che:

We can no longer subject the ideological text to «symptomatic reading», confronting it with its blank spots, with what it must repress to organize itself, to preserve its consistency - cynical reason takes this distance into account in advance<sup>1</sup>.

Nonostante la diagnosi sia certa, e in generale, le linee fondamentali dell'indagine zizekiana siano molto evocative, vorrei comunque mettere in questione questa affermazione secondo cui la lettura sintomale come modalità effettiva della critica sarebbe decaduta, poiché l'attitudine cinica – segno fondamentale della soggettivazione nel contesto del tardo capitalismo – la renderebbe impotente.

Sebbene questo postulato sia comprensibile nel contesto dell'argomentazione di Žižek, mi sembra che questo decreto di caducità, usando un'espressione retorica zizekiana «proceda troppo rapido», cioè, che la lettura sintomale sia abbandonata prima che le sue possibilità siano effettivamente considerate ed esaurite. In ogni caso sarebbe produttivo confrontare la presentazione della lettura sintomale data da Žižek, con la lettura sintomale così come è stata intesa da Althusser, per poi tornare a formulare la domanda sul suo esaurimento. Questa comparazione è legittima nello stesso contesto di enunciazione zizekiano, poiché Althusser è espressamente una delle sue influenze teoriche fondamentali; per di più, è colui che ha aperto le possibilità dell'impiego filosofico di una strategia di lettura dei sintomi di origine psicoanalitica.

## 2. *Dalla falsa coscienza alla fantasia ideologica*

Vediamo anzitutto quale sia il contesto della trattazione che Žižek mette in atto della lettura sintomale. La classica concezione dell'ideologia, ci ricorda il filosofo sloveno, gira attorno alla

---

1 «Non possiamo più sottomettere il testo ideologico alla lettura sintomale, confrontarlo con le sue pagine bianche, con quanto deve reprimere per organizzarsi, per preservare la sua consistenza – la ragione cinica tiene conto da subito di questa distanza» (S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 2008, pp. 26-27).

sua definizione come una «falsa coscienza» la cui formula sintetica sarebbe quella del «non lo sanno, ma lo fanno» di Marx. La coscienza che gli individui possono avere delle condizioni della propria attività è necessariamente erronea, inadeguata, con effetti di distorsione, poiché la stessa riproduzione del complesso sociale esige questa ignoranza. Il modello di questa associazione necessaria tra effettività sociale e non coscienza è, certamente, l'analisi marxista del funzionamento della società mercantile: i produttori individuali delle merci, formalmente indipendenti, ignorano che i loro lavori siano materialmente messi in relazione dalla divisione sociale del lavoro in un'unità economica totale; l'*illusione* di indipendenza occulta la *realtà* della sua interdipendenza reciproca e, ciononostante, questo non sapere è necessario per la effettività stessa del processo globale di produzione e circolazione delle merci. Con le parole di Žižek:

the social effectivity of the exchange process is a kind of reality which is possible only on condition that the individuals partaking in it are not aware of its proper logic; that is, a kind of reality whose very ontological consistency implies a certain non-knowledge of its participants - if we come to 'know too much', to pierce the true functioning of social reality, this reality would dissolve itself<sup>2</sup>.

Quindi, per comprendere l'affermazione di Lacan secondo cui fu Marx ad inventare il sintomo bisogna prendere in considerazione ciò che emerge da questo processo di scambio al quale ci riferiamo, ciò che emerge che è anche la sua condizione: il feticismo della merce. Se il carattere sociale del lavoro non è evidente per gli individui che lo realizzano, ciononostante senza dubbio si pone manifestamente nel momento che i prodotti sono scambiati nel mercato; nella sua relazione di equivalenza, nella sua eguaglianza al valore di scambio, tutti questi esprimono la sua «sostanza» comune dell'essere prodotti del lavoro umano sociale e astratto. Il valore, quindi, costituisce la forma sociale che i prodotti del lavoro acquistano come vincolo, come mediatori delle relazioni sociali tra produttori di merci isolati. Le relazioni sociali si presentano, in questo modo, come se fossero relazioni tra le cose (quindi sono queste quelle che mediano effettivamente le relazioni tra gli uomini), e allo stesso tempo, le cose si presentano come se si relazionassero socialmente tra loro, in virtù dei loro attributi, in virtù del «valore essenziale» di ognuna di esse.

A questa logica di mistificazione generica che occulta agli uomini la verità delle loro proprie attività, si deve aggiungere l'elemento fondamentale che appare con la espansione delle relazioni mercantili e la costituzione della società capitalista. Un nuovo tipo di merce, la forza lavoro, comincia ad essere venduta liberamente nel mercato. Solo che questa mercanzia pone una qualità che la differenzia da tutte le altre: essa è l'unica capace di produrre valore. La forza lavoro, remunerata nel mercato, produce un lavoro addizionale che è appropriato da colui che trae frutti da tale merce paradossale. Così, nel libero scambio si incontra la stessa base del nuovo tipo di schiavitù moderna, e nell'eguaglianza formale dei liberi concorrenti, il fondamento della diseguaglianza sociale.

Se la considerazione dell'ideologia come falsa coscienza necessaria suggerisce una certa dimensione del sintomo (esso è, «una formazione la cui consistenza implica un certo misconoscimento da parte del soggetto»), l'analisi marxista del plusvalore determina con maggiore precisione la nozione di sintoma. Come indica Žižek:

2 «L'effettualità sociale del processo di inerscambio è un tipo di realtà che è possibile solo a condizione che gli individui che partecipano ad esso non siano coscienti della sua logica; cioè un tipo di realtà la cui stessa consistenza ontologica implica una certa non conoscenza dei suoi partecipanti; se arrivassimo a 'sapere troppo', a penetrare il vero funzionamento della realtà sociale, questa realtà si dissolverebbe» (ivi, p. 15).

Marx «invented the symptom» (Lacan) by means of detecting a certain fissure, an asymmetry, a certain «pathological» imbalance which belies the universalism of the bourgeois «rights and duties»<sup>3</sup>.

Questo elemento particolare che sovverte l'universalità di una certa logica è necessario per la stessa esistenza ed effettività di questa logica e, in questo senso, è strettamente costitutivo e interno ad essa. In questo modo, è la falla, il punto di rottura, quello che spiega la possibilità della chiusura ideologica di una totalità. E, egualmente, è il luogo al quale la critica deve indirizzarsi per dimostrare l'interesse particolare che sta dietro a questa universalità astratta e formale; questa denuncia renderà coscienti i presupposti impliciti e sistematicamente misconosciuti della pratica sociale, e con ciò incrinerà la coerenza della mistificazione ideologica dominante.

Tuttavia, ci dice Žižek, il funzionamento cinico della ideologia contemporanea fa che questa strategia di svelamento della verità di alcune articolazioni di relazioni divenga inefficace. Così il cinico *sa molto bene quello che fa, e tuttavia così lo fa*. In questo caso, non ci sarebbe nessuna verità occulta della sua attività con la quale confrontarlo. Il distanziamento ironico del cinico rispetto al suo stesso posizionamento pratico contempla anticipatamente la particolarità degli interessi che orientano i comportamenti, e la falsità delle costruzioni universaliste che pretendono di legittimare tali comportamenti occultando i suoi reali presupposti. Questa vuol dire che quando si rende effettivo il dominio di una razionalità cinica, le «regole del gioco» sono diventate evidenti per tutti; semplicemente si recitano le parti, senza pretendere che nessuna verità essenziale li giustifichi, e senza che nessuna illusione socialmente determinata o autoinganno pretenda di dissimulare ciò che di fronte alle autorità di una morale universalista apparirebbe come una distorsione aberrante.

Žižek risponde alla ben nota opinione post-moderna secondo cui questa chiarificazione collettiva starebbe dimostrando la fine delle ideologie, mutando l'asse di articolazione della problematica ideologica. La ragione cinica, in verità, lascia intatto il livello fondamentale della ideologia: questo è il livello *della fantasia ideologica*, che operando nella stessa realtà sociale, e non nel «sapere» su di essa, esplica la possibilità di concepire la propria esistenza fattiva come ideologica. L'illusione, dice Žižek, non deve essere trovata nel *sapere*, ma piuttosto nel *fare*; per questo, sebbene *essi sappiano* quello che fanno, ignorano che questo *fare* è orientato e supportato da una illusione. Intanto la fantasia ideologica struttura la stessa realtà sociale, il supposto sapere cinico sopra i fondamenti della sua attività può essere in verità compreso come un doppio misconoscimento: quello che vive come un sapere è in realtà un non-sapere su di un altro non-sapere fondamentale che organizza la stessa relazione del soggetto con la realtà. Nella sua pratica «illuminata», il cinico non fa che obbedire ciecamente ad una legge, che incontra il suo sostegno nella stessa economia incosciente dell'individuo: nella canalizzazione funzionale dei «fantasmi» e nel godimento risultante da tale spiegamento. Quindi, la soggezione ignorata dal cinico non è quella della disposizione di una particolarità di fronte ad una universalità astratta che si sia rivelata fittizia, quanto la soggezione incosciente, attraverso il suo stesso godimento, ad una totalità impossibile che cancella le tracce della propria impossibilità esattamente attraverso questo ricorso alla fantasia sociale e al godimento soggettivo che la supporta.

La risposta che abbozza Žižek in relazione alle condizioni con cui, di fronte a tale situazione, realizzare una seria critica dell'ideologia effettiva, è la seguente: la critica deve *attraversare la fantasia* sociale, così è, deve arrivare al nucleo duro del godimento che sostiene la sua consistenza. A differenza del sintomo che reclama un'interpretazione, cioè, un'integrazione

3 «Marx 'inventò il sintomo' (Lacan) trovando un'incrinatura, un'asimmetria, un certo squilibrio 'patologico' che smentisce l'universalismo dei 'diritti e dei doveri' borghesi» (ivi, p. 16).

simbolica, la fantasia deve semplicemente essere attraversata, poiché dietro di essa non c'è niente: il niente del puro godimento, e la pura scissione, l'antagonismo radicale introno a cui si articola tutta la società: il complesso delle relazioni sociali si organizza intorno al Reale di una non-relazione fondamentale. Confrontarsi a questa impossibilità nucleare, arrivare ad una negoziazione con essa, è quindi il gesto essenziale di una attitudine critica capace di sfuggire alle reti della fantasia ideologica.

### 3. La lettura sintomale come pratica

Passiamo adesso ad Althusser per considerare le possibilità di una rivisitazione della lettura sintomale. Althusser considera che le chiavi per l'esercizio di questa lettura, ossia la lettura che trova negli spazi vuoti di un enunciato la presenza di una mancanza, una carenza prodotta dallo stesso «pieno» discorsivo, si trovano nella pratica teorica marxiana<sup>4</sup>. Nel *fare* di Marx, nella sua pratica di lettore di testi classici, si realizza una critica effettiva dell'ideologia che articola questi testi. Così Marx inventò la lettura sintomale.

In seguito ad una prima sensazione secondo cui questa comprensione della lettura sintomale sarebbe identica a quella presentata da Žižek, vale la pena accentuare alcune sfumature. Originariamente la lettura è collocata senza ambiguità sul terreno del «fare»: la lettura non è la visione di una coscienza, quanto piuttosto una pratica che si confronta con un'altra pratica – l'«attività della scrittura» che è abordata come oggetto di critica. Questo ci collocherà già in un altro terreno che eluderebbe l'ostacolo principale che, secondo Žižek, la posizione cinica frapporterebbe alla lettura sintomale. Se la mistificazione del cinico si localizza nel suo *fare* e non nel suo *sapere*, è chiaro che la semplice reiterazione di ciò che il cinico già sa risulterebbe innocua. In cambio, una sola pratica può essere confrontata con effettività con un'altra pratica; la pratica del cinico deve quindi essere confrontata con la pratica critica, senza garanzia a priori del suo successo, però con una nozione già più chiara a riguardo della complessità della sfida e delle sue possibilità di incidenza.

In relazione a ciò è forse necessario precisare quale io intendo sia l'origine del malinteso. Žižek localizza lo spazio proprio alla lettura sintomale nell'«in-sé» dell'ideologia. Spieghiamolo meglio. Intendendo presentare la tematica dell'ideologia in modo da incorporare i diversi livelli in ciò che si articola, Žižek propone di trattarli secondo la triade hegeliana «in sé», «per sé» e «in sé-per sé». In questo modo, l'*in sé* ideologico sarebbe costituito dalla ideologia come complesso di idee (teorie, convinzioni, opinioni, procedimenti argomentativi); il *per sé*, come l'ideologia nella esistenza esterna (ovvero, la materialità della ideologia, e più concretamente, gli apparati ideologici di Stato così come li concettualizzò Althusser); e l'*in sé-per sé* come il terreno ideologico più elusivo, l'ideologia spontanea che opera nel centro della stessa realtà sociale. Dunque, nel presentare l'«in sé» dell'ideologia, Žižek afferma quanto segue:

The mode of the critique of ideology that corresponds to this notion is that of *symptomal reading*: the aim of the critique is to discern the unavowed bias of the official text via its ruptures, blanks and slips<sup>5</sup>.

4 L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 22 e sgg.

5 «La modalità della critica dell'ideologia che corrisponde a questa nozione è quella di *lettura sintomale*: l'obiettivo della critica è scoprire la tendenza inconfessata del testo ufficiale attraverso le sue rotture, i suoi spazi bianchi e le sue scivolate» (S. Žižek, *The spectre of ideology*, in *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994, p. 10).

La nozione di lettura sintomale di Althusser, quindi, tiene già in considerazione il complesso della problematica ideologica, o secondo i termini di Žižek, tiene in considerazione tanto il suo *in sé*, quanto il *per sé*, e il suo *in sé-per sé*. La dimensione pratica fondamentale della lettura che evidenziavamo giustamente allude alla sua pertinenza ad un complesso teorico che include e sviluppa le molteplici dimensioni ideologiche commentate da Žižek: le forma della sua articolazione discorsiva; la sua esistenza materiale come complesso degli apparati ideologici; la sua effettività in quanto articolazione di pratiche sostenute da credenze strettamente esteriori al soggetto che le attua; la sua spontaneità, in quanto la ideologia è immediatamente vissuta, cioè, in quanto costituisce la stessa *relazione immaginaria* che gli uomini mantengono con le proprie condizioni di esistenza; la necessità della sua relazione con l'economia inconscia degli individui, attraverso il meccanismo concreto della interpellazione, che già considera l'essere desiderante del soggetto e, in modo più generale, attraverso le relazioni tra «il discorso inconscio» e le differenti modalità della discorsività sociale. La «lettura sintomale» che pratica una lettura della realtà sociale secondo questa molteplicità di dimensioni, non può quindi essere scartata tanto velocemente.

#### 4. Lettura e strutturazione sociale

Per comprovare che l'orizzonte della lettura sintomale althusseriana (ed anche marxista) non è il campo discorsivo inteso in senso stretto, possiamo vedere il modo in cui Althusser comincia a pensarla nella prefazione a *Leggere il Capitale*. Le grandi scoperte associate al sorgere del pensiero critico occidentale si relazionano, segnala Althusser, con la ricerca del significato dei più piccoli gesti dell'esistenza: vedere, sentire, parlare, leggere... Dietro all'apparente innocenza dell'immediatamente detto, ascoltato, scritto, letto o attuato, si è dovuta quindi riconoscere la presenza del detto senza essere detto, si poté esercitare l'ascolto dei bianchi discorsivi, fu possibile cominciare a rintracciare le tracce silenziose di altri testi dietro ai testi, dello sconosciuto nell'attuato. Tra i grandi scopritori dei piccoli fatti, Althusser nomina Marx, Nietzsche e Freud. Marx, più precisamente, indagò il senso delle pratiche del leggere e dello scrivere, però – e questo è fondamentale – riuscì a rendere effettiva un nuovo tipo di lettura grazie ad una prospettiva ottenuta da una teoria della storia che, secondo Althusser, trova le sue radici in Spinoza e che si sostiene sopra a una filosofia della «opacità dell'immediato».

Se per indagare il «mistero» superficiale delle più innocenti forme di condotta sociale, mancava una teoria della lettura in connessione fondamentale con una teoria della storia, possiamo comprendere l'impiego relativamente metaforico che fa Althusser dei termini della teoria del discorso: la storia, le pratiche sociali si leggono in un senso non rigorosamente identificabile con la forma con cui si legge un testo, cioè, procurando i processi della enunciazione che operano in esso. Contro un certo «imperialismo» della teoria dei discorsi, si potrebbe rivendicare un tale riferimento ineludibile alla totalità sociale ed alla storia. La lettura delle pratiche sociali, quindi, ancor più della considerazione delle sue istanze discorsive costitutive, richiede il riferimento storico alla strutturazione di quelli che sono effetti necessari. D'altra parte, dice Althusser, la concezione immanente della totalità spinoziana permette di considerare l'istanza immaginaria della costituzione della realtà e la necessaria opacità delle relazioni più spontanee e immediate con essa.

A partire da questo potremmo dire che il *sapere immediato* del cinico in relazione con le sue pratiche dovrebbe considerarsi dall'inizio come un *non-sapere* immaginario; e il mistero della costituzione di questo immediato non-sapere immaginariamente articolato, presentandosi con

relativa consistenza come un mero sapere, dovrebbe essere rinviato alle connessioni strutturali che lo esplicano. In questo modo, quindi, dovrà talvolta stabilirsi una connessione tra le difficoltà che presenta per l'analisi la ragione cinica contemporanea, e la questione fondamentale circa il fatto che non esiste una teoria della totalità sociale concreta, dell'attuale strutturazione capitalistica e dei modi specifici della sua effettività che sia all'altezza di quella che fu la lettura di Marx per il suo momento storico.

Ciononostante, una certa complessità della strutturazione sociale è per Althusser tematizzata, in un modo che potrebbe essere ripensato, attraverso la sua nozione di totalità sovradeterminata. Althusser elabora tale nozione a partire dalla idea di causalità immanente di Spinoza, e pretende con essa di realizzare una critica alla idea di contraddizione semplice hegeliana. A partire da questa differenza, si potranno pensare alcune implicazioni per la questione che trattiamo.

### 5. Sovradeterminazione vs. contraddizione semplice

Vediamo anzitutto qual è l'idea di totalità sociale presente nella filosofia della storia hegeliana. Ogni società storica risulta, secondo Hegel, costituita da un'infinità di determinazioni concrete; nessuna di tale determinazioni è, nella sua essenza, esterna alle altre, perché nel suo complesso costituiscono una totalità organica originale, che si riflette in un unico principio interno, la verità di tutte le determinazioni concrete. Davanti a questa nozione di una totalità organizzata intorno ad un principio interno unico, una contraddizione semplice che si sviluppa lungo la vita storica di una società, Althusser segnala che, al contrario, la totalità sociale marxista è una totalità la cui unità è costituita da un certo tipo di complessità. La sua «verità» deve essere ottenuta a partire dalla connessione complessa che è la sua stessa strutturazione, l'unità dei diversi livelli che la conformano, esterni gli uni agli altri, e relativamente autonomi tra loro, ognuno articolando attività e relazioni secondo logiche differenziali e modi specifici di determinazione. Se quindi la specificità dell'articolazione complessa deve rimettersi in ultima istanza alla trama materiale delle relazioni di produzione, tali relazioni tantomeno rispondono ad un principio di sviluppo semplice che possa risultare nella linearità dello sviluppo. Anche la produzione è irriducibilmente complessa e la sua effettività è quella di una molteplicità di sfere di attività, con tempi e ritmi propri e differenziali. Il postulato di un'identità di principio che costituisce una «essenza comune» sarebbe una semplice mistificazione dato che, con le parole di Althusser, «il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato»<sup>6</sup>.

È quindi con tale nozione di totalità sociale storica che deve connettersi la teoria della lettura sintomale althusseriana. Una lettura che trova nelle presenze e assenze del «testo», in una relazione specifica e necessaria tra visibilità e invisibilità, la logica complessa della sua articolazione.

### 6. Althusser contro Žižek

A partire da quanto detto, potremmo cercare i contorni di quello che potrebbe essere un ritorno critico di Althusser su Žižek. Fondamentalmente sarebbe possibile confrontare i rispettivi concetti ontologici organizzatori e, riferendoli ai modelli filosofici che li ispirano, esplorare le loro implicazioni. Se, da un lato, localizziamo la «pietra angolare» dell'ontologia zizekiana

6 L. Althusser, *Abbozzo del concetto di tempo storico* in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale* cit., p. 190.

nella nozione di *nucleo traumatico reale*, d'altro lato, identifichiamo la *sovradeterminazione strutturale* come il concetto centrale dell'ontologia althusseriana. Per lo più, se dobbiamo considerare la sua «iscrizione» teorica, l'idea di Žižek di un *antagonismo radicale*, unica e veritiera consistenza della verità sociale, nucleo Reale non simbolizzabile che esplica il necessario insuccesso di qualsiasi intento di totalizzazione effettiva, incontra la sua base nella nozione hegeliana di contraddizione, nel suo aspetto «negativista», cioè, la contraddizione come principio dissolutorio di tutta o qualsiasi consistenza. Al contrario, l'idea di Althusser di una *sovradeterminazione strutturale*, prende a modello la concezione della casualità immanente di Spinoza, ovvero, *Deus sive Natura* come causa assente che solo esiste nei suoi effetti.

La maniera in cui Žižek riprende Lacan ci ricorda, quindi, la presenza di quel «principio semplice» hegeliano criticato da Althusser. Nella sua introduzione al *Sublime oggetto dell'ideologia*, per esempio, nel difendere la radicalità del «antiessenzialismo lacaniano», Žižek afferma che tale radicalità si deve al fatto che Lacan riesce a fare un passo decisivo tanto di fronte al marxismo tradizionale, quanto di fronte all'antiessenzialismo post-marxista. Se il marxismo, nel suo modello di analisi delle società, riteneva che un certo antagonismo fondamentale aveva una priorità ontologica, e fondava la possibilità obiettiva di una società trasparente nella dissoluzione di questo antagonismo; e se il postmarxismo passò a considerare una pluralità di antagonismi sociali, e la possibilità che qualsiasi antagonismo «secondario» occuperà in modo congiunturale e contingente il luogo principale; la prospettiva lacaniana, in cambio, permette di prendere in considerazione «l'irriducibile pluralità delle lotte particolari come risposta allo stesso nucleo impossibile reale»<sup>7</sup>. Ciononostante, si potrebbe dire che in questa lettura hegeliana di Lacan, quelle che risultano desostanzializzate sono giustamente le «lotte nella loro pluralità», mentre si produce una essenzializzazione di questo «nucleo identico», lo stesso principio reale traumatico che esplica la pluralità inessenziale, compresa come la pluralità delle sue espressioni.

In quanto l'idea althusseriana della «sovradeterminazione» è tradotta da Žižek come «sovradeterminazione simbolica», dobbiamo identificare lì un altro punto fondamentale dell'incomprensione che ci impegna. Dunque lo statuto della sovradeterminazione è, in Althusser, strettamente reale: è lo statuto della causalità effettiva, immanente. Il reale non è quindi un nucleo localizzato (per quanto negativamente lo si concepisca), quanto una causalità complessa che esiste soltanto nella molteplicità dei suoi effetti. Forse questa differenza può essere riferita al contrasto tra idealismo hegeliano e materialismo spinoziano. La conosciuta critica di Hegel a Spinoza, secondo la quale la sostanza spinoziana non permetterebbe di pensare l'esistenza effettiva della molteplicità reale, può essere in verità vista come un falso riconoscimento della sua stessa impossibilità di pensarla. Forse anche una critica troppo rapida della lettura sintomale, denuncia la persistenza non riconosciuta di un «intento classico» per accedere al *nucleo occulto*, vera realtà di tutte le realtà.

### 7. Il mito religioso della lettura

Però se siamo riusciti a discernere le linee generali della possibile opposizione tra una prospettiva zizekiano-hegeliana ed un'altra prospettiva althusseriano-spinoziana, potremmo specificare un poco di più tale confronto nell'ambito della lettura che Althusser sviluppa.

Per addentrarci in tale campo, possiamo nuovamente usare come scusa un altro malinteso tra Žižek e Althusser. Ritorniamo a *Il sublime oggetto dell'ideologia*. Lì, in uno dei momenti in cui

<sup>7</sup> S. Žižek, *The spectre of ideology* cit., p. 27.



riprende le analisi del feticismo della merce, per mostrare la sua rilevanza per la comprensione del tipo specifico di effettività relativo al fenomeno della ideologia, Žižek fa suo il trattamento della questione effettuato da Alfred Sohn-Rethel. Nella forma merce si incontra la chiave per intendere la costituzione del pensiero razionale astratto, le categorie del pensiero razionale kantiano come segno configurativo della oggettività scientifica. Poiché tali categorie starebbero già funzionando nell'effettività dello scambio mercantile, cioè, nella stessa «realtà», prima di essere elaborate come astrazioni del pensiero (da qui la pertinenza di considerarle come «astrazioni reali»). «Realtà» di tali astrazioni che non si relaziona, naturalmente, con proprietà tangibili, concrete, bensì con la caratteristica di essere socialmente effettiva: il suo statuto sarebbe quello di un *postulato implicito* delle pratiche sociali (degli atti di scambio mercantile), un *come se* la cui forma di essere reale o la cui materialità si incontra precisamente in queste pratiche. Di modo che, senza concernere all'ordine della realtà visibile e palpabile, tantomeno può essere associata al soggetto che pensa, alla coscienza soggettiva, in relazione alla quale è irriducibilmente esteriore. Si tratterebbe quindi, di un *terzo ordine* di fatti che porrebbe in questione il dualismo oggettività/soggettività, esteriorità/interiorità.

A partire da queste analisi, Žižek quindi segnala:

The «real abstraction» is unthinkable in the frame of the fundamental Althusserian epistemological distinction between the 'real object' and the 'object of knowledge' in so far as it introduces a third element which subverts the very field of this distinction: the form of the thought previous and external to the thought - in short: the symbolic order

E ciononostante, come già abbiamo segnalato, è innegabile che Althusser fu un investigatore tenace di questo tipo di realtà alla quale la «astrazione reale» si riferisce. Ma al di là di certe rigidità terminologiche «tipicamente althusseriane» (come il catalogare come una confusione epistemologicamente infondata la pretesa a riunire in un solo concetto «astrazione» e «reale») è molto difficile affermare che non seppe cogliere lo statuto paradossale di una realtà che non è né puramente «oggettiva» né puramente «soggettiva»<sup>8</sup>.

Quando Althusser mette in relazione le possibilità dello sviluppo di una lettura critica con l'adozione di una prospettiva filosofica che consideri l'*opacità dell'immediato*, indica, precisamente, che tra l'immediatezza dell'obbiettivo e la sua lettura soggettiva diretta deve essere riconosciuto un oscuro territorio di mediazioni verso il quale deve dirigersi uno sguardo addestrato per intraprendere la ricostruzione di quel «terzo ordine» a cui si riferisce Žižek. Lo statuto di tale terzo ordine sarebbe, con le parole di Althusser, quello di «una distanza, di uno scarto interno al reale, iscritti nella sua *struttura*, tali che rendono i loro effetti essi stessi illeggibili, e fanno dell'illusione della loro lettura immediata il vertice ultimo dei loro effetti: *il feticismo*»<sup>9</sup>.

Seguiamo rapidamente l'argomentazione di Althusser, solo per situare con un po' più di precisione il nostro problema. Da questa illusione di una lettura immediata (il «mito religioso della lettura») sarebbe stato preso il giovane Marx, il cui pensiero era tributore di una concezione hegeliana del tutto come totalità espressiva. Se il modo nel quale si concepisce la relazione parte-tutto è fondamentale per comprendere il funzionamento dei meccanismi dell'ideologia, l'approccio filosofico dominante nella Germania del secolo XIX rafforzava una determinata

8 Žižek si permise di non tener conto di Althusser quando chiamò la sua posizione etica «eroismo dell'alienazione soggettiva», anche se questo avrebbe definito ideologico il concetto di «alienazione». Varrebbe in questo caso la stessa strategia: non fargli caso quando scarta dai termini la nozione di astrazione reale, e trovarla egualmente nelle sue opere lavorata con altri termini.

9 L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 20.



comprensione della relazione tra il particolare e l'universale; l'idea hegeliana di una totalità che sia espressa in forma immediata in ognuna delle sue parti delimitava, così, l'orizzonte teorico della comunità intellettuale entro alla quale Marx cominciò a sviluppare il proprio pensiero. L'illusione che coinvolge una lettura che resta dentro ai termini che questa relazione parte/tutto fonda fa di essa una lettura religiosa, quindi il suo esercizio si orienta per la pretesa di incontrare l'espressione diretta della essenza nell'esistenza, la verità ultima dell'essere in ogni manifestazione fenomenica, in ogni ente o avvenimento, quindi ogni parzialità è «piena» della presenza della Totalità che la abita (come «Dio sta in tutte le cose»).

Tale presenza del tutto in ogni parte può comprendersi come la voce trascendente di un Soggetto la cui identità compatta è discernibile nelle forme distinte del suo discorso, e tale omologazione è utile per analizzare il funzionamento delle modalità dominanti del conoscere. Quando si appropria la realtà come se questa si organizzasse intorno ad un unico principio espressivo, si opera un'identificazione diretta tra il discorso della *conoscenza del mondo* e il *mondo* nel suo proprio essere: se la «verità» (obiettiva) dell'essenza risiede in ogni istanza dell'esistenza, lo sguardo (soggettivo) che focalizza correttamente, lo sguardo che «bene osserva», può vedere il mondo «così com'è», la verità del mondo nella trasparenza delle sue manifestazioni.

La presa di distanza di Marx rispetto all'*Ideologia tedesca* si produce, secondo Althusser, a partire dal cambio di prospettiva che già abbiamo menzionato:

È a partire dalla storia pensata, dalla sola teoria della storia, che si poteva spiegare la religione storica della lettura: nello scoprire che la storia degli uomini, che si trova nei libri, non è tuttavia un testo scritto sulle pagine di un libro, scoprendo che la verità della storia non si legge nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), ma l'inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture<sup>10</sup>.

Possiamo nuovamente esplicitare i termini di tale confronto di punti di vista. Contro le evidenze e la trasparenza di una storia compresa come la relazione di un Soggetto, le necessaria opacità di una realtà il cui «testo» non si costituisce se non come l'*inascoltabile* e l'*illeggibile* intramato dagli effetti di una *causa assente*. Davanti alla sostanzialità piena e autoreferenziale dell'Essenza hegeliana, anteriore e superiore alla esistenza che la esprime, l'inessenzialità di una *struttura di strutture* che solo esiste nei suoi effetti; o la sostanza spinoziana, che solamente è nell'infinità dei modi in cui *esistono* un'infinità di cose, cioè, causa immanente del complesso infinito e sempre aperto dell'esistente, molteplicità di singolarità che incontra la sua unità nell'universale determinazione, ovvero, il derivarsi dalla necessità della Sostanza o naturalità dell'esistere e produrre effetti. E di fronte alle illusioni relative alla possibilità di una lettura diretta della verità dell'essere, la necessaria distanza tra il *logos* e l'*essere*, tra il reale (oggetto reale, il processo del reale) e il discorso della sua conoscenza (il processo del pensiero, l'oggetto della conoscenza).

Tale distanza, strettamente interna al reale, può, senza dubbio, essere associata tanto con la separazione lacaniana tra il reale e la sua simbolizzazione, come con la spinoziana differenziazione qualitativa tra gli attributi «estensione» e «pensiero» della Sostanza, degli ordini essenziali che non possono essere né confusi né sovrapposti, e dei quali partecipa anche *distintamente* l'infinità dell'esistenza che deriva da ognuno di essi. La concezione simultanea tanto della unità come della differenza di tali istanze della realtà è quella che rende possibile la comprensione della relazione/separazione degli ordini sulla quale insiste Althusser quando

---

10 *Ibidem*.

differenzia l'oggetto reale dall'oggetto della conoscenza<sup>11</sup>. Vediamo quindi come tale differenziazione althusseriana non è incompatibile con la comprensione dello statuto paradossale di quella realtà che non è strettamente né oggettiva né soggettiva alla quale si riferisce Žižek, e che è fondamentale per la comprensione dei diversi fenomeni dell'ideologia. Per accentuare ancora di più la prossimità della prospettive, forse potremmo arrivare a dire che tale separazione althusseriano/spinoziana, giustamente, contempla lo spazio Reale lacaniano non già inteso come *nucleo traumatico*, se non come distanza interna dell'esistente rispetto a sé.

### 8. La fede empirista

Situamo quindi con esattezza la critica di Althusser all'astrazione reale. Quello che Althusser intende per *astrazione reale* si inquadra in quello che chiama la traduzione profana della epistemologia implicita nella lettura religiosa di cui abbiamo parlato: la concezione empirista della conoscenza. Tale concezione intende il processo di conoscenza come una certa relazione che si dà tra il soggetto e un oggetto precostituiti, dati come enti oggettivi prima che il processo conoscitivo abbia luogo. In modo che il movimento o l'operazione messa in movimento dalla motivazione del soggetto di apprendere l'oggettività con la quale si confronta, sarebbe un processo di astrazione dell'essenza reale dell'oggetto, nascosto dietro all'inessenziale che lo ricopre; ovvero che il soggetto realizza, come dice Althusser, un'operazione di pulizia: separa il nucleo profondo, la ricca pienezza essenziale dell'oggetto depurandolo del suo aspetto esteriore e superficiale. Mediante questa offesa dell'essenziale rispetto all'inessenziale, il soggetto può quindi accedere alla conoscenza oggettiva; e ciò che giustamente rende possibile tale concezione della conoscenza come l'*accesso* ad una verità occulta è l'implicita accettazione dell'esistenza *a priori* tanto dell'oggetto che deve essere conosciuto, come dello spazio esatto della sua conoscenza. È in questo senso che l'astrazione operata è «reale», poiché pretende essere la riproduzione della realtà dell'oggetto nei suoi aspetti essenziali: si assume così che la conoscenza risultante da questa astrazione è semplicemente una parte dell'oggetto reale (il suo nucleo astratto).

Tale concezione empirista della conoscenza è, d'altro lato, quella che Althusser incontra nell'*Ideologia tedesca* di Marx, nella quale si sviluppa una concezione negativa dell'ideologia: l'ideologia come *riflesso* delle condizioni reali dell'esistenza, illusione negatrice – il cui statuto teorico, dice Althusser, sarebbe quello del sogno prima di Freud –, o falsa coscienza dalla quale ci si deve disfare per cogliere la realtà piena e oggettiva, la materialità delle relazioni sociali di produzione; poiché queste sole possono essere focalizzate a condizione di rinunciare alle «lenti» distorgenti dell'ideologia. Però dentro alla stessa teoria marxista si realizza una critica di tale concezione dell'ideologia come falsa coscienza. L'analisi del feticismo della merce, precisamente, assume la materialità effettiva dei meccanismi ideologici. È a partire da questa matrice teorica che si costituisce, nel campo dell'analisi sociale, un consistente modo di indagine delle forme sociali e dei «sostanziali» meccanismi strutturali che operano in piena superficie. Non si tratta più di rintracciare la verità nei contenuti occulti, quanto di indagare, di contro, il *segreto* delle forme, considerando le apparenze, nell'immediato nella loro necessaria opacità.

11 Quando Žižek distingue quella che sarebbe una etica althusseriana da una etica lacaniana, le caratterizza rispettivamente come una «etica dell'alienazione» ed una «etica della separazione» (sostenuta nel non cancellamento della distanza tra il Reale e la sua simbolizzazione). In ragione di quello che stiamo vedendo, potremmo di contro dire che tanto Lacan quanto Althusser coinciderebbero in una etica che simultaneamente affermerebbe alienazione e separazione.

Risulta chiaro, quindi, che Althusser e Sohn-Rethel non si riferiscono alla stessa «astrazione reale». E, nonostante ciò, le loro teorizzazioni sono chiaramente convergenti, poiché a partire dalla stessa valorizzazione teorica del fenomeno del feticismo, rendono effettivo un riconoscimento della modulazione interna al reale, una critica delle pretese oggettiviste della razionalità dominante e una simultanea critica della concezione dell'ideologia come falsa coscienza.

### 9. Conclusione: quale distanza, quale lettura?

Se come abbiamo segnalato, esiste una fondamentale differenza tra le prospettive ontologiche di Althusser e di Žižek, lì abbiamo anche incontrato la spiegazione delle loro divergenti visioni della lettura sintomale, perciò non potranno considerarsi assunti tra loro indifferenti l'assunzione di una determinata concezione del reale e la comprensione delle strategie della sua appropriazione conoscitiva. Non si potrebbe dire che, associata al presupposto secondo cui esiste un «nucleo antagonistico» fondamentale che esplica qualsiasi costituzione di una realtà, possiamo incontrare un'attitudine epistemologica che ritiene possibile identificare tale «essenza del reale»? Perché in fondo la posizione ontologica di Žižek è così lontana dall'«empirismo religioso» che critica Althusser?

Se c'è quindi un tipo di lettura sintomale che potrà corrispondere allo sforzo di coprire un contenuto veramente occulto dietro ad un'apparenza la cui falsità dovrebbe denunciare, c'è un altro tipo di lettura che riesce ad eludere i problemi che tale sforzo necessariamente comporta. Se quello che la lettura sintomale tradizionale considerava era la distanza tra una particolarità concreta e una universalità astratta, o tra una vera essenza (la realtà dell'antagonismo) e un'apparenza falsa (l'organizzazione armonica del tutto sociale), la lettura sintomale che Althusser teorizzò non autorizza questo tipo di distinzioni, poiché risitua la nozione di *distanza* con la quale la critica lavora. La torsione fondamentale non si incontra più dividendo il campo del vero in sé (sebbene questa verità postuli solo la «impossibilità di ogni consistenza») dal campo dell'integralmente falso (sebbene questa falsità sia quella di ogni realtà identificabile come tale); la torsione, la distanza è quella del complesso dell'*esistente rispetto a se stesso*: non vi è più una gerarchia di realtà – alcune più reali delle altre –, se non che la realtà è scoperta nella sua fondamentale differenziazione interna; e giustamente, poiché le differenze tra i suoi diversi aspetti sono reali ed effettive, è impossibile la cancellazione di tale irriducibile distanza in un'unità di principio. Quindi, se la posizione cinica, nelle parole di Žižek, trasformerebbe la lettura sintomale in una strategia critica inefficace, nel considerare anticipatamente la distanza esistente tra il particolare e l'universale, risulta ciononostante chiaro che non può in nessun modo prendere in considerazione quest'altra distanza alla quale ci riferiamo. La critica può, al contrario, «identificarsi» con questa distanza, situare giustamente la sua prospettiva nei luoghi di disordine tra le diverse istanze della realtà sociale (il quale in certo modo implicherebbe un certo riconoscimento della struttura di tale realtà nella sua complessità). Come dice Žižek in *Mapping Ideology*,

although no clear line of demarcation separates ideology from reality, although ideology is already at work in everything we experience as «reality», we must none the less maintain the tension that keeps the critique of ideology alive. (...) Ideology is not all; it is possible to assume a place that enables us to maintain a distance from it<sup>12</sup>.

12 «Sebbene nessuna chiara linea di demarcazione separi l'ideologia dalla realtà, sebbene l'ideologia sia sempre al lavoro in tutto ciò che sperimentiamo come 'reale', dobbiamo nondimeno mantenere quella

La lettura sintomale di Althusser, così come la comprendiamo, può essere resa compatibile con questa raccomandazione.

(tr. it. di Nicola Marcucci)

---

tensione che tiene viva la critica dell'ideologia [...]. Non tutto è ideologia; è possibile assumere un punto di vista che ci permetta di mantenere una distanza da essa» (S. Žižek, *The spectre of ideology* cit., p. 17).