

GIORGOS FORTOUNIS

IL TARDO MATERIALISMO DI ALTHUSSER E LA ROTTURA EPISTEMOLOGICA

Nelle pagine seguenti sosterrò in primo luogo come il tardo materialismo di Althusser, e in particolare la sua *Corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, sia attraversata da una certa tensione che richiede di essere chiarita, e cercherò quindi di mettere in relazione questa delicata problematica con la sua prima posizione, cosiddetta «strutturalista», sul materialismo; in secondo luogo, vorrei rivisitare la nozione althusseriana di rottura epistemologica alla luce di quanto emerso, sperando che questo possa contribuire a una delucidazione tanto della nozione di materialismo quanto di quella di rottura epistemologica, e renda esplicite le potenzialità dell'epistemologia di Althusser di intervenire in modo decisivo nell'attuale stato di *impasse* delle principali correnti della «teoria della scienza».

Cominciamo dagli ultimi scritti sul materialismo aleatorio. Qui, parlando di ogni ente singolare costituito, Althusser parte dal presupposto di una divisione tra due «episodi», che sembrano radicalmente distinti, esprimendo l'uno l'*istante* di una discontinuità, e l'altro la *durata* di una continuità; due episodi governati da due altrettanto incompatibili e irreconciliabili «logiche»: da una parte l'istante della *costituzione originaria* dell'ente, della sua emergenza; dall'altra, il tempo indeterminato della sua durata e persistenza come quell'ente costituito che esso è. Althusser chiama *incontro aleatorio* il primo episodio; io vorrei chiamare il secondo *storia strutturale*.

Partirò dunque da quest'ultimo, la storia strutturale, cercando di giustificare la terminologia che ho scelto di adottare. Io sostengo che è possibile ricostruire, attraverso gli ultimi testi althusseriani sul materialismo aleatorio, una nozione di storia che si presenta sempre come «storia singolare» – come viene chiamata in almeno una occasione¹ – che è la controparte del suo preteso «nominalismo»: se si danno unicamente singolarità, allora ognuna di queste avrà una sua propria distinta e indipendente storia singolare. La Storia, quindi, può riferirsi solamente a individui singolarmente strutturati o «casi»: non v'è una totalità storica o una storia totalizzante, ma solo «storie singolari», al plurale, col risultato che «ogni storia è sempre un 'caso' singolare»². Vi è in questo una forte mutualità fra *storia*, *individualità* e *struttura*. V'è storia solo nella misura in cui un individuo singolare, la cui storia individuale è la storia in questione, è e rimane nella sua coerente costituzione, e in quanto questa coerente costituzione dell'individuo viene concepita in termini di struttura. Da qui «il primato della struttura sui suoi elementi»³, che rimanda decisamente alle prime elaborazioni althusseriane della causalità strutturale.

1 L. Althusser, «L'unica tradizione materialista», in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006², p. 84.

2 *Ibidem*.

3 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», in Id., *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 64.

D'altra parte, *tra* le individualità (con le loro storie singolari) possono accadere solo *incontri*, ovvero incontri *aleatori*. E qui devo insistere: la netta distinzione tra storia e incontro sembra, in qualche punto dell'argomentazione di Althusser, essere implicita nella stessa definizione di quest'ultimo come *aleatorio*. L'incontro è aleatorio esattamente in quanto la sua emergenza è al di là della prospettiva di qualunque determinazione strutturale. L'incontro non ha luogo nel contesto di una realtà strutturata, ma è al di fuori di qualunque relazione strutturale; esso ha luogo nel vuoto, e come tale non può essere parte o momento di alcuna storia: l'incontro è fuori da ogni storia.

Nondimeno l'incontro può segnare l'inizio di una *nuova* storia singolare: le individualità implicate *possono* diventare gli elementi di una *nuova individualità*. In quel caso l'incontro si risolverebbe in una «appropriazione» o «cristallizzazione», facendo emergere un nuovo ente e struttura. La novità di questo ente e della sua struttura consisterebbe nel fatto della loro *originalità* e *non predicibilità*: «nulla negli elementi dell'incontro prefigura, prima dell'atto dell'incontro, i contorni e le determinazioni dell'essere che emergerà da esso»⁴. L'«appropriazione» dell'incontro è anch'essa non-strutturale, a-storica, in una parola: aleatoria. Solo *dopo* l'incontro e la relativa appropriazione, una struttura (la nuova) arriva a operare la propria determinazione sui suoi elementi, e comincia una nuova storia. V'è una forte discontinuità (una *rottura*, si potrebbe dire, o un *vuoto*) tra la storia dell'ente emergente e le storie degli enti che sono diventati i suoi elementi. Perciò, seguendo lo stesso Althusser, un individuo emergente (nel caso anche un modo di produzione) «comprende *elementi che sono indipendenti l'uno dall'altro*, ognuno risultando dalla propria storia specifica, nell'assenza di qualunque relazione organica o teleologica fra quelle storie diverse»⁵.

Sofferamoci ancora su questo punto. Io affermo che questa *netta distinzione tra incontro aleatorio e storia strutturale* delinea un'ulteriore posizione filosofica, radicata in una lettura particolare che il testo ci permette. Chiamiamo *aleatorismo puro* questa posizione, che dà alle volte l'impressione di essere il fulcro dell'intera argomentazione, specialmente nella famosa sezione concernente l'emergenza del modo di produzione capitalistico. In quel contesto la precedente distinzione segna una linea di demarcazione fra la logica *del compimento del fatto*, la logica della *produzione* di ogni ente singolare, da un lato, e la logica del *fatto compiuto*, la logica della *riproduzione* dell'ente, dall'altro. Questa demarcazione è qui piuttosto radicale, separando in effetti due fondamentali tendenze della filosofia, e specificatamente il materialismo aleatorio (l'unica genuina) da una parte e ogni altra filosofia della necessità che finisca per comprendere la costituzione di un individuo come «il risultato necessario di premesse date o la provvisoria anticipazione di un Fine»⁶.

Ora, attraverso il prisma dell'«aleatorismo puro», persino lo stesso primo strutturalismo di Althusser sembrerebbe costruito sulla confusione di queste due «logiche», riducendosi così a un altro dei tanti materialismi spuri «della tradizione razionalista, un materialismo della necessità e della teleologia, ovvero, una forma trasformata e dissimulata di idealismo»⁷. Mi riferisco in particolare ai passaggi di *Leggere il capitale*, laddove Althusser, parlando di causalità e totalità, e cercando di superare il perenne dilemma tra la (cartesiana) totalità come *effetto* analitico-transitivo e la (leibniziana-hegeliana) totalità come *causa* trascendente-espressiva, introduce il concetto di *struttura della totalità*, affermandola quindi come una *totalità strutturata* e presupponendo la struttura della totalità come la *causa immanente* (in senso spinoziano) *della totalità*

4 Ivi, p. 66.

5 Ivi, pp. 70-71.

6 Ivi, p. 67.

7 Ivi, p. 38.

e dei suoi elementi⁸. Perciò Althusser considera qui la causalità strutturale come costitutiva della totalità, o degli enti complessi (sintomo ne è il fatto che in nessun luogo, fra i suoi testi più rilevanti, possa essere trovato qualcosa che sia equivalente alla precedentemente menzionata dicotomia tra la costituzione di un ente al momento dell'incontro e della «appropriazione» dei suoi elementi costitutivi, da un lato, e dall'altro la susseguente coesione e omeostasi degli enti costituiti). In particolare ciò che nel primo «strutturalismo» è già sussunto alla struttura è la fondamentale richiesta della «appropriazione»: la costituzione primordiale della «totalità strutturata» – la sua «strutturazione», potremmo dire – è già governata dalla struttura della totalità. A segnalare questa differenza il primo «strutturalismo» di Althusser presenta se stesso come una particolare versione di *olismo* (dato che l'efficacia della struttura sui suoi elementi è apertamente identificata con una speciale forma di *primato del tutto sulle sue parti*), mentre il materialismo aleatorio è esplicitamente concepito come una sorta di *atomismo*: come una filosofia «più o meno atomistica, i cui atomi, nella loro 'caduta', sono la più semplice figura dell'individualità»⁹.

Ma le cose si complicano, e una tensione interna si manifesta in quel fondamentale passo in cui Althusser, coerente con la sua problematica, argomenta della *dipendenza* della storia strutturale rispetto all'incontro momentaneo, e del persistente *primato dell'aleatorio sullo strutturale*. La struttura non è condizionata dall'incontro aleatorio *semplicemente* al momento della sua costituzione, subentrando a ciò che le sussegue; piuttosto la storia strutturale di una individualità costituita è essa stessa aleatoria riguardo ai suoi accadimenti e alla sua durata. Ciò ha ovviamente a che fare con i susseguenti incontri *dell'individuo*, che sono in qualche modo interiorizzati dalla sua struttura, «in un processo permanente che», seguendo lo stesso Althusser, «porta l'aleatorio al cuore della sua sopravvivenza e del suo rafforzamento»¹⁰. In questo modo, però, nell'affermare il primato dell'aleatorio sullo strutturale, della contingenza sulla necessità, Althusser pone in qualche modo l'aleatorio sotto un *virtuale controllo della struttura*: ora, *nella misura in cui consideriamo la concreta individualità costituita*, la sua storia consiste nel – e dipende dal – potere della struttura di accogliere gli incontri aleatori e le loro ripercussioni sull'effettività della stessa struttura, al di là delle individualità incontrate, al fine di mantenerle o trasformarle nei propri elementi.

Tutto ciò ripete l'intera storia dell'incontro aleatorio, ma ora *dalla prospettiva dell'individuale*. Questo *prospettivismo* dà all'aleatorio il carattere di un'avventura o di un'azzardo, di qualcosa che sia *in gioco*, di una *lotta* per la ri-produzione, per l'omeostasi e la persistenza nell'essere. Per la stessa ragione, quindi, la struttura e la sua causalità si avvicinano al *conatus* di Spinoza, e al concetto di essenza singolare di un ente; della sua essenza attuale, che consiste in *nulla più che nella sua lotta per perseverare nell'esistenza*. La struttura in qualche modo lotta per governare l'aleatorio. In altre parole, come afferma Vittorio Morfino, «l'incontro non ha luogo una e una sola volta per tutte, ma deve continuare ad accadere sempre e di nuovo», e ogni ente singolare e complesso, sempre seguendo Morfino, «può persistere solo *attraverso la continua ripetizione di questa 'appropriazione'*»¹¹. Quindi, seguendo questa teoria dell'aleatorio fino alle sue estreme conseguenze, si arriva a conclusioni che sembrano negare il suo stesso asserito fondamentale: ora, cioè, *la causalità strutturale è indistinguibile da un permanente*

8 L. Althusser, «L'oggetto del Capitale», in L. Althusser et alii, *Leggere il Capitale*, tr. it. di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 258.

9 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit., p. 61.

10 Ivi, pp. 71-72.

11 V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 93-99.

incontro, e da una continua «appropriazione». V'è dunque una tensione, una sorta di carattere antinomico tra l'«aleatorismo puro» e questa seconda posizione, egualmente presente nel testo, che io vorrei proporre di chiamare «strutturalismo aleatorio», in base alla quale la storia strutturale è permanentemente intrecciata alla ripetizione della «appropriazione» dell'incontro; da qui le due rispettive logiche sovrapposte. Seguendo allora questo strutturalismo aleatorio, la mia idea è che nel preciso istante della «appropriazione» originaria – che decide che l'incontro non sarà una «improvvisata», ma piuttosto un «incontro permanente» – la struttura risultante sia presente e attiva. In quel preciso istante – e non prima.

Prima di continuare vorrei far rilevare l'importanza di questo «non prima»: confinando l'intera questione all'istanza della «appropriazione» si risolve la questione dell'aleatorio come contrapposto al determinismo, meccanicistico o teleologico che sia. La struttura emergente non è deducibile in anticipo, né come conseguenza determinata da condizioni iniziali né da un effettuale Fine trascendente.

Così l'idea quasi paradossale è che la struttura che «verrà» a risultare dalla «appropriazione» sia già attiva. Ciò ha ovviamente a che fare col carattere retroattivo di quell'argomentazione, che permea l'intero testo e si manifesta come uno dei suoi punti più problematici, intorno alla controversa distinzione tra gli «atomi» che entrano nell'incontro e gli elementi della ente risultante.

Come sappiamo, mentre in un senso gli atomi e gli elementi sono identici (non creando l'incontro nulla della loro realtà né aggiungendo nulla per la realizzazione dell'individuo emergente – così come necessario in un atomismo coerente), pure gli atomi precedenti l'incontro sono enti astratti, con un'esistenza «impalpabile» e mancanti di ogni consistenza, qualità e persino realtà; mentre gli elementi degli enti risultanti sono reali e concreti, con le loro qualità, proprietà e affinità determinate dalla struttura dell'ente.

Si potrebbe pensare che questa distinzione dovrebbe essere compresa nel senso di un prospettivismo retrospettivo: gli atomi astratti, precedentemente all'incontro, sarebbero tali dal punto di vista dell'individuo emergente, esattamente fintantoché non sono ancora suoi elementi, cioè nella misura in cui la nuova struttura non esercita ancora su di essi la sua effettività. Al di fuori di questa prospettiva, questi atomi sono individualità proprie, strutturate, costituite e complesse, concrete e qualificate, con una propria storia e una propria prospettiva. Ma il prospettivismo in questione non è semplicemente retrospettivo; è, più precisamente, retroattivo; esso perviene, da una retroazione causale della struttura emergente sulle circostanze della propria emergenza, alla effettività della struttura sulla «appropriazione» degli stessi atomi, attraverso la quale questi sono ipso facto trasformati in concreti, complementari e affiliati elementi della struttura. Quindi, come scrive lo stesso Althusser, «nessuna determinazione di questi elementi può essere stabilita tranne che dall'attività retroattiva del risultato del divenire, da una retroazione. Se dobbiamo dunque dire che non v'è risultato senza il suo sviluppo (Hegel) dobbiamo anche affermare, e lo sottolineo, che non v'è nulla che abbia uno sviluppo se non in quanto determinato da quello stesso risultato – da questa stessa retroazione (Canguilhem)»¹². L'«appropriazione» dell'incontro è un rimbalzo del suo risultato, un effetto del suo proprio effetto.

Se dunque, come afferma Althusser, in un senso «la totalità che risulta dalla 'appropriazione' dell' 'incontro' non precede la 'appropriazione' dei suoi elementi, ma ne segue»¹³, allora, alla luce di questa causalità retroattiva per la quale il «dopo» produce effetti sul «prima» – ovvero la totalità sugli elementi dell'incontro – si configura qui una forma di olismo, propriamente uno

12 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit., p. 66.

13 Ivi, p. 69.

strutturalismo aleatorio, che crea una tensione coll'*atomismo* dell'«aleatorismo puro», e si avvicina al primo materialismo *strutturale*, e all'idea di una *costitutiva* effettività della struttura. Ho sostenuto altrove¹⁴ che questo particolare olismo è correlativo al carattere immanente della causalità strutturale, un *olismo immanente*, opposto *sia* a ogni atomismo *transitivo* che a ogni olismo *trascendente*. Ciò si riflette anche nella peculiare temporalità di qualcosa che è presente e attivo nell'esatto momento della sua nascita, la peculiare «presenza e assenza» della struttura come causa immanente nei suoi effetti.

Vorrei ora sostenere, prima di passare alla seconda parte della mia argomentazione, che questo strutturalismo aleatorio permette una nozione di struttura in termini di diversità e divergenza, di conflitto e persino di contraddizione, contraria a ogni filosofia dell'espressione, funzionalismo o organicismo. Allo stesso tempo ciò consente una nozione di storia pervasa da *rotture*: rotture che corrispondono all'incontro che ogni individuo retroattivamente patisce e gestisce; la nozione, cioè, di una discontinuità storica che sostituisca il dilemma tra una istantanea discontinuità storica e una permanente continuità storica.

Si può qui riconoscere la ricorrente richiesta di costanti *continue*, o di leggi tendenziali che governino la storia di un individuo costituito, così come della *radicale instabilità* che governa la sua riproduzione; riproduzione che implica un cambiamento aleatorio delle leggi e la mutazione della struttura come prezzo per la preservazione della sua stessa individualità in una peculiare combinazione di discontinuità e continuità.

In una serie di testi del suo «periodo intermedio», Althusser si occupa della questione della *rottura epistemologica* in termini che si riferiscono direttamente alla problematica dell'incontro e dell'aleatorio. Così, in *Elementi di autocritica*, una scienza scaturisce dalla propria preistoria, inizialmente in senso ordinario, o meglio universale, «così come ogni cosa al mondo, dagli atomi fino alle cose viventi, o agli uomini»; ovvero, emerge da un «complesso e molteplice processo che normalmente opera alla cieca, nell'oscurità: ... da un imprevedibile e incredibilmente complessa e paradossale – ma, nella sua contingenza, necessaria – *congiunzione* di *elementi* ideologici, politici, scientifici... filosofici, o di altro tipo, che in un determinato momento scoprono, *ma dopo quell'evento, di aver bisogno l'uno dell'altro*, fino a congiungersi, senza riconoscersi reciprocamente, nella forma teoretica di una nuova scienza»¹⁵.

D'altra parte, seguendo lo stesso testo, «una scienza è generata anche a partire dalla propria preistoria in un processo che le è peculiare» (un processo *epistemologico*, potremmo aggiungere): questo consiste nel «rigetto di tutta o parte della sua preistoria, considerata ormai erronea: un *errore*»¹⁶. Di certo è qui possibile discernere l'apparente paradosso di qualcosa, propriamente una scienza, che si costituisce a partire dall'incontro dei suoi elementi futuri, e nel «*rifiuto*» di quelli che ne sono gli elementi costitutivi propri.

Tralasciando questo paradosso, quantomeno per il momento, resta il fatto che la rottura epistemologica è chiaramente esposta come un incontro aleatorio. Come tale, essa rappresenta una versione della *discontinuità scientifica* e, in ciò, in accordo con la logica dell'aleatorio, la rottura-incontro produrrà una *nuova* struttura scientifica, né riducibile a, né deducibile da, nulla

14 G. Fortounios, *On Althusser's immanentist structuralism: reading Montag reading Althusser reading Spinoza*, «Rethinking Marxism» 17 (2005), 1.

15 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. a cura di N. Mazzini, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 65.

16 Ivi, p. 67.

di preesistente, ovvero dalle strutture scientifiche o ‘cognitive’ che entrano nell’incontro. Il risultato è allora una nuova, singolare struttura scientifica: un nuovo tipo di scientificità.

In questo modo, l’istanza della rottura epistemologica, e dunque della discontinuità scientifica, può essere considerata alla luce della problematica dell’incontro aleatorio e delle sue tensioni interne. Vorrei anticipare che ciò che è qui in gioco è nientemeno che la relazione del concetto althusseriano di discontinuità scientifica a una generica, per quanto tuttora in voga, nozione post-kuhniana di *incommensurabilità*. La questione non è semplicemente storica. Ancora qualche decennio dopo E. Balibar, D. Lecourt e altri hanno stabilito le basi per una tale valutazione¹⁷; io affermo che questa nozione di *discontinuità come incommensurabilità*, nelle proprie molteplici forme e in differenti atteggiamenti teoretici, ancora domina il campo di quella che potremmo chiamare «teoria della scienza», in generale, che è ora informata da un nuovo (e non poi così nuovo) dibattito: quello tra la Storia e la Filosofia della Scienza, da un lato, e gli Studi Sociali dall’altro. Affermandola, opponendovisi, modificandola, moderandola o intensificandola, radicalizzandola e persino eludendola, la corrente principale della comprensione teoretica della Scienza dà comunque per scontato che *la discontinuità scientifica può aver luogo solo attraverso una qualche versione dell’incommensurabilità kuhniana*.

*

Ora, se consideriamo questa rottura-incontro alla luce di ciò che ho chiamato *aleatorismo puro*, la fondamentale «appropriazione» dovrebbe essere esclusa dal raggio d’azione di ciascuna delle strutture discorsive o cognitive in essa implicate, e, in particolar modo, *da quello della nuova struttura* emergente dall’incontro. In questo modo, però, la discontinuità scientifica è già ridotta a una versione dell’incommensurabilità: questa comprensione della rottura può essere facilmente sussunta alla nozione dei Paradigmi Incommensurabili, ciascuno caratterizzato dalla propria normalità, cioè da una successione non necessariamente lineare di distinte e irriducibili scienze normali *disconnesse da qualunque altra cosa*: tra di loro vi sarebbe sempre un *vuoto* epistemologico. Non si dà alcuna transizione paradigmatica fra Paradigmi, ma solo un momento rivoluzionario tra regimi essenzialmente conservatori.

Potremmo riformulare quanto detto sopra affermando che non v’è alcuna razionale e oggettiva transizione tra le strutture della razionalità e dell’oggettività; ovvero, potremmo dire che *una razionalità singolare si genera irrazionalmente*. Sappiamo però che ciò che viene qui messo a repentaglio è precisamente l’assunzione della *razionalità e oggettività* della Scienza.

In questo modo l’aspetto epistemologico della rottura-incontro, ovvero il rigetto della preistoria e dei suoi elementi come falsi, sarebbe solo retrospettivo, e influenzato dalla normalità della scienza normale *costituita*; uno sviluppo relativistico e anacronistico, di valore epistemologico puramente negativo, che non rimarcherebbe altro se non l’incompatibilità con la normalità dominante.

Così il vuoto epistemologico tra il prima e il dopo l’incontro costitutivo darebbe soluzione di continuità alla forma di una transizione epistemologicamente neutrale (sia essa semplice o complessa) tra strutture cognitive indipendenti. Una transizione che sarebbe quindi a-storica: il passato e il futuro, gli elementi e il risultato dell’incontro possono e, in effetti, hanno una propria storia, ma l’istante stesso della discontinuità non appartiene a nessuna di queste. La

17 Cfr. E. Balibar, «Le concept de coupure épistemologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser», in Id., *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991; Id., «Coupure et refonte», in *Lieux et noms de la vérité*, Paris, L’aube, 1994; Id., *Althusser’s Object*, «Social Text» 39 (1994); D. Lecourt, Prefazione a *Marxisme and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, London, New Left Books, 1975.

rottura-incontro sarebbe quindi fuori dalla storia: un'interfaccia a-storica tra le diverse storie, passato e futuro.

Ecco allora che il vuoto epistemologico della rottura dovrebbe essere correlativo al proprio vuoto *storico*: la rottura dovrebbe aver luogo tra strutture epistemologicamente e storicamente irrelate. Avremmo dunque una a-storicità epistemologica (o, piuttosto, una a-storicità non-epistemologica), nella quale l'ordine temporale del precedente e del successivo sarebbero *epistemologicamente* contingenti; da un punto di vista epistemologico potremmo anche invertirli. La relazione tra strutture incommensurabili è essenzialmente *simmetrica*, ed è questo che rende impossibile qualunque *storia epistemologica* – e, per quanto ci riguarda, qualunque epistemologia storica. In senso stretto non vi sarebbe una discontinuità storica di una scienza, giacché non vi sarebbe modo per poter riconoscere che due o più strutture consecutive e incommensurabili possano appartenere alla storia dello stesso individuo, né di rendere conto del loro ordine effettivo – se non attraverso la loro riduzione alla storia di *un altro individuo*, di ordine completamente differente, quale può essere la comunità scientifica. Il carattere essenziale dell'incommensurabilità come relazione (o non-relazione) simmetrica è inevitabilmente il risultato di ogni sociologismo, culturalismo, antropologismo, etnologismo etc. della Filosofia della Scienza di stampo post-kuhniano. È in effetti questa essenziale simmetria dell'incommensurabilità che fonda il famoso *principio di simmetria* di ogni sociologia della scienza consistente, o di ogni approccio sociologico-costruttivistico alla scienza, che dichiara l'eguaglianza epistemologica di ogni atteggiamento cognitivo, e che rifiuta di attribuire ad alcuno un privilegio epistemologico.

*

Al contrario, se consideriamo la rottura *insieme* all'incontro, in termini di ciò che io ho chiamato *strutturalismo aleatorio*, allora essa potrebbe già venire intesa, attraverso l'agire della struttura scientifica che da essa «verrà» in essere, come un effetto del suo stesso risultato, nella prospettiva retroattiva di cui abbiamo parlato. La struttura, in questo senso, diverrebbe operante nella propria costituzione. La struttura emergente già esercita la propria causalità, ovvero, già determina i propri elementi nella loro reciproca «appropriazione».

In questo modo la relazione discontinua tra strutture precedenti e successive non è simmetrica; abbiamo qui infatti una «incommensurabilità» (se ancora possiamo chiamarla in questo modo) unidirezionale: v'è incommensurabilità *dalla* prima struttura, che entra nell'incontro, verso la successiva che ne è il risultato. Qui è esattamente il luogo dell'*aleatorio*: ed è per questo che la struttura emergente è non-predicibile e non-deducibile a partire dalla precedente; non v'è alcuna razionale, normale o strutturale prospettiva attraverso la quale poter rendere il passaggio *al* nuovo inizio *dal* vecchio, e che possa basarsi su una normalità propria – che sia ciò che produce la *novità*. Il passaggio è *stato* però strutturale, *retroattivamente*, e la struttura implicata è la *risultante*. Qui, contrariamente allo schema precedente di reciproca e simmetrica incommensurabilità, è possibile *ammettere* la struttura emergente non semplicemente come una qualunque struttura discorsiva, ma come una nuova, inattesa e imprevedibile, struttura singolare di *razionalità e oggettività*: precisamente in quanto la propria emergenza è già razionale e oggettiva in rapporto alla *propria razionalità*; la genesi di una nuova razionalità è di per sé il proprio primo atto costitutivo.

Ora il paradosso del rigetto della Scienza dei propri elementi costitutivi può essere risolto. Althusser stesso ci dà rilevanti accenni in un passo di *Marx nei suoi limiti* in cui descrive l'equivalente di ciò che avrebbe poi chiamato l'«appropriazione» a partire dalla quale emerse il Marxismo, come una *trasformazione* dell'«incontro» tra le sue fonti in una «*critica* rivolu-

zionaria' dei propri elementi»¹⁸. Vediamo così il modo singolare attraverso il quale una Scienza emerge da un incontro aleatorio tra «atomi» rilevanti, e attraverso il loro rigetto, come una *critica* che trasforma questi «atomi» nei suoi propri elementi. Questa critica trasformativa è in effetti il modo peculiare della determinazione retroattiva e costitutiva degli elementi della struttura da parte della struttura stessa. E se una critica può solo essere razionale, allora una critica *costitutiva* è la sola alternativa concepibile sia al relativismo che a un razionalismo universale, positivistico o «dialettico» che sia: una *nuova e singolare* razionalità scientifica porta con se, *ed è portata da*, una critica retroattiva della propria preistoria e del suo materiale grezzo; critica che le è *propria*.

In questo modo verità e falsità non sono più semplicemente denominazioni relative e anacronistiche del presente e del passato, reversibili per principio; quantomeno non più di quanto non siano valori intrinseci del passato e del presente in se stessi; il problema non è più l'influenza e la distribuzione relativa di valori epistemologici, ma qui si tratta di una razionale e oggettiva *costituzione* della verità in quanto tale, per mezzo della falsificazione letteralmente del falso. In altri termini, la discontinuità scientifica non è una semplice transizione tra eventi auto-sussistenti, per essenza indifferenti rispetto alle loro relazioni, e ciascuno dei quali coi propri valori epistemologici assoluti, ovvero dati in se stessi; e nemmeno tra momenti che siano cognitivamente equiparabili o ricevano il loro valore epistemologico solo *retrospettivamente*, attraverso una prospettiva postuma. Il vero e il falso sono effetti della discontinuità, sono il risultato di una rottura, nel modo retroattivo che è proprio dell'incontro aleatorio. In questo modo lo spinoziano *verum index sui et falsi* non è semplicemente retrospettivo, ma genuinamente *retroattivo*: vero e falso sono effetti di una verità emergente.

In due parole, tra la struttura che risulta dalla rottura-incontro e la (o le) strutture che vi convergono, fra il futuro e il passato della rottura, non v'è vuoto epistemologico: piuttosto una rottura *epistemologica*, e precisamente in quanto qualcosa accade: la rottura epistemologica è un evento produttivo, e in quanto tale connette ciò che separa. Questa retroattiva, critica e asimmetrica, in una parola, *epistemologica* rottura perviene all'affermazione della precedenza del precedente e della successività del successivo, ovvero razionalmente e oggettivamente di falsità e verità, come *necessarie* e non contingenti – necessarie nella loro contingenza, dice Althusser, che, nella mia prospettiva, significa *retroattivamente necessarie*. Qui si dà la stessa asimmetria: v'è contingenza nella direzione che va dal precedente al successivo – l'aleatorio; nella direzione opposta, invece – ovvero *retroattivamente* – v'è necessità. Quest'ordine non è, per principio, reversibile.

Questa natura epistemologica della discontinuità della scienza è legata alla propria *storicità*, in un intreccio che rende possibile una *storia epistemologica* (e, come sua controparte, una epistemologia storica); allo stesso modo si rende così possibile pensare a una scienza come a un *ente individuale*, con una propria genesi retroattiva e una propria storia conseguente, disseminata di rotture epistemologiche, che ne modificano la struttura, ma preservandone l'individualità. Contrariamente alla nozione di una scienza normale continua e cumulativa che attraverso le sue rivoluzioni, qui abbiamo la possibilità di una storia *discontinua*. Seguendo la formulazione di Morfino possiamo dire che la rottura non ha luogo una e una sola volta per tutte, ma deve continuare a accadere sempre e di nuovo, e che questa ripetizione – in questo senso, questa storia – di una scienza singolare risulta in una *continua ripetizione della rottura*. Una scienza è una *perpetua rottura*. È precisamente questa rottura *epistemologica* che rende possibile che due strutture *scientifiche* discontinue non siano due individui distinti e semplicemente giustapposti

18 L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, tr. it. di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004, p. 59.

nel tempo, uno nel passato e l'altro nel presente, ma che quel passato sia il passato *del* presente. In questo modo possiamo rispondere all'enigma posto da Canguilhem, relativo al problema della Storia della Scienza: «la storia del passato è forse il passato della scienza odierna»? È esattamente in questo groviglio, ancora impensabile attraverso le correnti «teorie della scienza» con tutte le loro opposizioni e divisioni interne, che si afferma la potenzialità radicale di una ancora implicita epistemologia althusseriana: in due parole, la discontinuità scientifica è *il luogo privilegiato della razionalità e dell'oggettività*, e non, all'opposto, il segno del loro fallimento.