

LA QUESTIONE DELL'ILLUMINISMO IN LOUIS ALTHUSSER

JULIEN PALLOTTA

In queste pagine ci porremo il problema di quale uso positivo Louis Althusser, nel suo tentativo di rifondare il marxismo, abbia fatto dei suoi studi sugli autori del XVIII secolo. Rifondare il marxismo, per Althusser, significa proporre una rilettura di Marx che sfugga ai canoni della marxologia accademica, affrontando le lacune, le inadeguatezze o i limiti del pensatore tedesco. Uno dei principali limiti di Marx, per Althusser, riguarda l'assenza di una teoria soddisfacente dell'ideologia. Bertrand Binoche suggerisce che la questione dell'ideologia è per il marxismo un'eredità del pensiero illuminista, dal momento che nel XVIII secolo i filosofi parlavano di «pregiudizio» o «ignoranza»¹. Affronteremo in due momenti distinti la questione del significato della ripresa dei temi illuministi da parte di Althusser. In primo luogo, vedremo come Althusser abbia guardato a Rousseau e Montesquieu nel contesto dell'inserimento della sua teoria dell'ideologia in una rinnovata teoria dello Stato, le cui linee programmatiche sono state esposte nell'articolo del 1970 «Ideologia e apparati ideologici di Stato»². Poi, considereremo un problema successivo a quello dell'ideologia, che è quello di sostituire l'ideologia con un'azione che si possa chiamare educativa: ciò che sarà messo in discussione è la tentazione pedagogista dell'althusserismo denunciata già nel 1969 da Jacques Rancière, ex collaboratore di Althusser.

1. Nota introduttiva: cosa intende Louis Althusser per «Illuminismo»?

Althusser è principalmente interessato all'Illuminismo francese e generalmente tratta i termini Illuminismo e *Aufklärung* come equivalenti³. Usa anche il termine *Aufklärer*

1 B. Binoche, «Écrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018, pp. 27, 104. È singolare notare che la definizione che l'autore dà dell'Illuminismo è scritta in linguaggio althusseriano: «un insieme di 'pratiche teoriche', cioè l'intreccio di modi di argomentazione che avevano come scopo la fine dei pregiudizi» (ivi, pp. 98-199).

2 L. Althusser, *Ideologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche*, in *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, pp. 269-314, tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di Stato (Note per una ricerca)*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 65-123. Nell'indicazione delle pagine in italiano, segnalerò con AIS il testo *Ideologia e apparati* cit., che nell'edizione francese si trova in *Sur la reproduction*, tr. it. di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

3 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure*

per riferirsi a un atteggiamento intellettuale che può essere distaccato dal XVIII secolo, come quello del drammaturgo Brecht⁴. Quando parla di «filosofia illuminista» o «ideologia illuminista», intende una tendenza che ritiene dominante nel pensiero del XVIII secolo, cioè quella che chiama «razionalismo teleologico»⁵. Dalle sue lezioni all'ENS del 1955-1956, apprendiamo come si riferisca principalmente all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet, secondo il quale il regno della ragione rappresenta la fine della storia e per il quale «il divenire della storia è esattamente lo stesso della coscienza della ragione da sé, cioè la rivelazione di sé, la manifestazione del principio»⁶. Il vocabolario utilizzato suggerisce che, per lui, l'idea di un progresso che sviluppa in modo lineare il principio che sta all'origine della storia (la ragione), trova il suo culmine in Hegel.

A questa teoria della storia corrisponde una concezione della politica che Althusser chiama «ideologia della riforma della comprensione» o, più spesso, ideologia del principe: se il legislatore si converte ai lumi della ragione, allora regneranno la ragione e la libertà. La forza motrice della storia starebbe così nella lotta delle idee vere contro quelle false.

La filosofia illuminista (dominante) della storia così delineata riguarda innanzitutto la rifondazione althusseriana del marxismo: se la filosofia di Hegel rappresenta il culmine della filosofia illuminista, Althusser vede nel *pamphlet* di Stalin *Materialismo storico e materialismo dialettico* (un vero e proprio catechismo del marxismo dominante del XX secolo) il risorgere di una forma impoverita di hegelismo – che egli definisce evolucionismo teleologico –, poiché fa della storia un processo lineare e continuo. Tuttavia, le conferenze tenute nel 1965-1966 indicano che, per combattere questa concezione evolutiva, Althusser abbia pensato di trovare un sostegno in Rousseau – che presenta come un «filosofo dell'Illuminismo che si oppone all'ideologia dell'Illuminismo dall'interno della filosofia dell'Illuminismo stesso»⁷ –, e, più specificamente, nel *Secondo discorso* in cui individua tanto una concezione originale della causalità storica per la quale «gli effetti devono precedere la causa affinché la causa venga in essere»⁸, quanto l'idea generale che la storia debba essere pensata a partire da rotture contingenti. Così, il rapporto di Althusser con la filosofia settecentesca è libero e costruttivo: prende in prestito pezzi di argomento contro ciò che considera le tendenze dominanti. Tuttavia, per lui la questione più decisiva, questione lasciatagli in eredità dal pensiero illuminista, è quella della concezione politica: l'idea della lotta politica come lotta di idee e il trionfo della ragione e della conoscenza. È possibile, come suggerisce Rancière, che la questione dell'Illuminismo che insiste sull'althusserismo sia proprio questa idea sublimata in una tentazione pedagogica: fare politica è illuminare teoricamente le masse. Questa idea è a sua volta derivata dalla questione dell'ideologia che ora affronteremo.

1955-1972, texte établi et présenté par F. Matheron, Paris, Seuil, 2006, p. 72.

4 L. Althusser, *Sur Brecht et Marx*, in *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. II, 1995, p. 553: «C'è un lato *Aufklärer* in Brecht: il tema del 'teatro dell'era scientifica'».

5 L. Althusser, *Du 'Capital' à la philosophie de Marx*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1965/1996, p. 45, tr. it. di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 42.

6 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 59.

7 Ivi, p. 110.

8 Ivi, p. 306.

2. Il contributo di Althusser alla teoria marxista: Stato e ideologia

Uno dei contributi più originali di Althusser per la rifondazione del marxismo si trova nel suo manoscritto del 1969 intitolato *Sur la reproduction des rapports de production* [Sulla riproduzione dei rapporti di produzione], da cui ha poi tratto, attraverso un montaggio, l'articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*: in esso riprende la questione della teoria dello Stato appropriandosi di vari testi classici della tradizione marxista, e in particolare la definizione dello Stato come macchina di dominio di classe. Intendeva avanzare nell'analisi dei meccanismi di funzionamento dello Stato, e così attinge dalle sue letture e dai suoi corsi di storia della filosofia sociale e politica. Si basava in particolare sull'idea che si trova negli *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau* di C.E. Vaughan, secondo la quale la filosofia politica moderna si dividerebbe in due linee principali, la corrente contrattualista e la corrente anti-contrattualista. La prima rappresenta la corrente dominante attraverso la quale la borghesia ha teorizzato le proprie rivendicazioni e il rovesciamento del feudalesimo. Per questo si è interessato alla corrente opposta, in particolare alla figura di Montesquieu, «un oppositore di destra»⁹ del suo tempo. Prendere le parti dell'anti-contrattualismo significa rifiutare la finzione del contratto così come l'idea che il potere si esercita fondamentalmente attraverso la legge e il diritto (insieme alla repressione che li rende efficaci). Se la legge è efficace, non è principalmente per la paura del gendarme, ma perché i soggetti sono correttamente sottoposti ad una «ideologia giuridico-morale» che, se sostituisce il gendarme, «non è il gendarme»¹⁰.

L'esercizio del potere si divide quindi in due modalità: la modalità repressiva e la modalità ideologica. Dal momento che rifiuta una concezione giuridica del potere (operante nel contrattualismo, che rifiuta), e poiché analizza le forme di potere come meccanismi di dominio di classe, Althusser compie il seguente colpo di forza: lo Stato esercita il suo potere attraverso un apparato repressivo di Stato (ARS) che funziona in modo prevalente con la forza, e un tessuto istituzionale, raggruppato sotto il nome di apparati ideologici di Stato (AIS¹¹) o di sistema degli AIS, che funziona in modo prevalente con l'ideologia. È l'articolazione problematica tra Stato e ideologia che ora studieremo per vedere come Althusser si sia nutrito di letture settecentesche.

2.1 Le fonti settecentesche della teoria dell'ideologia

È noto che Marx non ha lasciato una teoria soddisfacente dell'ideologia. Tuttavia, nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* sostiene che è proprio nelle forme ideologiche che gli uomini prendono coscienza del conflitto di classe e lo portano fino in fondo. Così, Althusser mantiene l'idea che l'ideologia rappresenta l'elemento in cui si mobilitano gli attori politici, e che una teoria materialista dell'ideologia risulta essere necessaria per cercare di agire su di essa. Fatto delineato nei testi già citati del 1969 e del 1970. Sottolineiamo sin da subito una difficoltà: questi testi saldano tre tesi di origine disparata e la loro unità rimane problematica. Cominciamo a ricordarle per fissare una visione generale.

9 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 188, nota 95, tr. it. cit., p. 220.

10 Ivi, p. 99, tr. it. cit., p. 72.

11 Ivi, p. 106, tr. it. cit., p. 79.

La prima tesi è di origine spinozista: «l'ideologia rappresenta la relazione immaginaria degli individui con le loro condizioni reali di esistenza»¹². La seconda tesi si riferisce a Pascal (nell'articolo¹³), ma anche a Montesquieu e Rousseau (nel manoscritto¹⁴): «l'ideologia ha un'esistenza materiale»¹⁵. La terza è di origine freudo-lacianiana: «l'ideologia interpella gli individui come soggetti»¹⁶.

Il contributo dei filosofi del XVIII secolo si concentra nelle prime due tesi. La prima introduce l'idea dell'immaginario e della relazione immaginaria, e fa dell'ideologia l'effetto soggettivo provocato dall'incontro con le condizioni reali di esistenza, in un intreccio inestricabile di reale e immaginario. Questa tesi sottolinea l'aspetto cognitivo e affettivo inseparabile delle rappresentazioni ideologiche: sono complessi ideo-affettivi¹⁷. Qui Althusser guarda alla teoria spinozista dell'immaginazione esposta nella seconda parte dell'*Etica*: se la mente è l'idea del corpo, allora le idee si formano in essa come risultato degli incontri del corpo di cui è l'idea con altri corpi. L'appendice alla prima parte dell'*Etica* specifica che la formazione delle idee durante gli incontri segue l'ordine casuale dell'esperienza¹⁸, e che è possibile ricordare l'adagio «tante teste, tante opinioni». Si pone allora la prospettiva di una molteplicità caotica: come comprendere, in queste condizioni, l'articolazione della teoria dell'ideologia e della teoria dello Stato? È proprio questo ciò che la seconda tesi di Althusser ci consente di pensare.

Nell'articolo del 1970 si fa riferimento a Pascal:

Noi dobbiamo del resto alla «dialettica» difensiva di Pascal la formula meravigliosa che ci permetterà di rivoltare l'ordine dello schema nozionale dell'ideologia. Pascal dice grossomodo: «Mettetevi in ginocchio, muovete le labbra con la preghiera, e crederete».¹⁹

Contro ogni concezione rappresentativa o intellettualistica dell'ideologia, Althusser utilizza questo enunciato di Pascal per evidenziare la modalità materiale dell'esistenza dell'idea: essa è generata dalla ripetizione di atti materiali inseriti in pratiche istituzionalmente regolate. Il contributo della seconda tesi sottolinea la ritualizzazione materiale dell'ideologia: ciò che impedisce la molteplicità caotica accennata sopra è il quadro istituzionale (in Pascal, la Chiesa) di questa ritualizzazione materiale.

Possiamo andare oltre riprendendo l'idea di ideologia materiale per come è analizzata nel manoscritto del 1969: l'ideologia, ritualizzata e regolata dalle istituzioni, esiste allo stato pratico, sta nelle pratiche degli individui. Con questo Althusser intende non solo le «idee» (o rappresentazioni) spontanee degli individui sulle loro pratiche, ma anche «i loro 'costumi' o 'usi', dunque, i loro comportamento reali»²⁰. È qui che, in una nota, rileva l'origine di questa tesi dell'esistenza dell'ideologia nel comportamento:

12 Ivi, p. 296, tr. it. *AIS* cit., p. 99.

13 Ivi, p. 301, tr. it. *AIS* cit., p. 106.

14 Ivi, p. 188 nota 95, tr. it. cit., p. 220.

15 Ivi, p. 298, tr. it. *AIS* cit., p. 102.

16 Ivi, p. 302, tr. it. *AIS* cit., p. 107.

17 Vedi É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1988, p. 109, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 2001, p. 112.

18 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 132-133, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 116-117.

19 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 301, tr. it. *AIS* cit., p. 105.

20 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 159.

Alcuni filosofi del XVIII secolo, che si erano spinti abbastanza lontano nella «teoria» di ciò che chiamiamo ideologia, avevano colto l'esistenza di una certa relazione pratica tra ciò che chiamavano «opinioni» e «costumi»; avevano persino intravisto che i «costumi» sono più importanti delle «opinioni» poiché vi resistono. Avevano anche visto che le «leggi» sono spesso impotenti contro la «morale», quando non sono «in accordo con essa». Bisognava essere un oppositore di destra (Montesquieu) o un avversario di sinistra (Rousseau) per vedere queste realtà.²¹

Per misurare il contributo dei pensatori del XVIII secolo all'articolazione della teoria politica e della teoria dell'ideologia pratica, dobbiamo ripartire dal primo lavoro di Althusser su Montesquieu²². L'analisi di Montesquieu sullo Stato si basa su due concetti: natura e principio. La natura del regime, rispondendo alla domanda: «chi detiene il potere?», rileva la tipologia dei regimi (repubblica, dispotismo, ecc.). La questione di principio è quella delle condizioni di efficacia dell'esercizio del potere: cosa fa agire il governo? Per esempio, nel caso della repubblica, il principio che è la molla del governo è rappresentato dalla virtù, e Althusser dice che questo regime può «andare» soltanto «a virtù», proprio come certi motori possono andare solo a benzina²³. Il paragone con il motore a benzina è comune in Althusser e si riferisce all'azione dell'ideologia. La fine dell'articolo del 1970 arriva a dire che, attraverso i meccanismi di ideologizzazione all'opera in tutte le istituzioni, i soggetti finiscono per camminare da soli. Che i soggetti camminino da soli, che svolgano la loro funzione sociale e che lo Stato possa durare mantenendo la propria forma, è un limite ideale che probabilmente non viene mai raggiunto. Althusser mostra che la totalità natura-principio consente a Montesquieu di pensare uno spettro di relazioni che vanno dall'accordo ideale tra i due elementi a un disaccordo distruttivo per l'ordine socio-politico: «la totalità dello Stato non è turbata»²⁴ se natura e principio sono in accordo, ed entra in crisi non appena entrano in disarmonia. Accordo e disaccordo, adeguatezza e inadeguatezza diventano motivi per comprendere lo sviluppo storico della società.

Prendendo l'esempio della repubblica, cioè la forma di Stato in cui si suppone che i soggetti siano gli autori della legge a cui obbediscono, Althusser specifica che la virtù, la passione del generale, deve essere prodotta da un insieme di dispositivi educativi:

In una democrazia, [...] famiglia, scuola e vita parlano lo stesso linguaggio. La vita tutta non è che un'educazione incessante. Il fatto è che la democrazia presuppone, per sua stessa essenza, – sotto l'aspetto di questo ammaestramento e di questa educazione illimitati, che ne sono in certo modo la rappresentazione temporale – un'autentica *conversione* dell'uomo privato in uomo pubblico.²⁵

Quando parla di educazione, la intende in un senso più ampio rispetto a quello strettamente scolastico; la intende come l'Helvétius di un passo del *De l'Homme* (III,I) che cita nelle sue lezioni: «tutto ciò che serve alla nostra istruzione»²⁶. Per diventare virtuosi,

21 *Ibidem*, nota 95, tr. it. cit., p. 220.

22 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, tr. it. di B. Menato, Roma, Saponà e Savelli, 1969.

23 *Ivi*, pp. 46-47, tr. it. cit., p. 44.

24 *Ivi*, p. 53, tr. it. cit., p. 50.

25 *Ivi*, p. 67, tr. it. cit., p. 63.

26 Helvétius, *De l'homme*, III, I, cit. in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 96.

cioè buoni cittadini, gli individui vengono formati in tutta una serie di ambienti educativi che «parlano lo stesso linguaggio». L'idea di ammaestramento ci riporta al pensiero di Pascal sulla preghiera, una radicalizzazione dell'idea cartesiana di animali-macchina: il corpo può esser fatto funzionare come una forma di automa e le idee possono essere generate dalla ripetizione di gesti e azioni. In termini foucaultiani, questo sarebbe un allenamento disciplinare²⁷. Perché la repubblica funzioni bene, è necessario che, attraverso tutti questi dispositivi di formazione ed educazione, gli individui diventino cittadini, cioè che si realizzi «lo Stato calato nell'uomo privato»²⁸. Il contributo della filosofia sociale e politica francese del XVIII secolo per la tesi pascaliana dell'esistenza materiale dell'ideologia è l'idea di una risonanza tra tutti i processi di formazione in ciò che il manoscritto del 1969 chiama un'ideologia di Stato²⁹.

Dall'analisi precedente possiamo tenere l'idea forte – idea limite, se si vuole –, di un'ideologia statale che si realizzerebbe in tutti i processi educativi dei diversi apparati ideologici: in questo modo, si insiste sull'unità dell'ideologia che parlerebbe ovunque la stessa lingua. Questa è l'idea limite di uno Stato pacifico «che non sarebbe disturbato da nessuna contraddizione». D'altra parte, si può pensare all'idea, enunciata alla fine dell'articolo del 1970, secondo la quale i soggetti correttamente ideologizzati camminano da soli. Non si vede più come Althusser possa pensare alla trasformazione rivoluzionaria.

27 Ma, appunto, per pensare le discipline, è noto che Foucault si appoggia principalmente a Bentham, che è un discepolo di Helvétius, ma cita anche la teoria dell'uomo-macchina di La Mettrie, che egli prevede come una «riduzione materialista dell'anima e una teoria generale della formazione», che può essere vista essa stessa come una radicalizzazione del cartesianesimo dell'animale-macchina. Vedi Michel Foucault in *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138, tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 144. Per quanto riguarda la relazione di Foucault con l'articolo di Althusser, è maggiore di quanto si possa pensare. Le analisi di Althusser vanno in due direzioni che Foucault avrebbe ripreso. In primo luogo, l'ideologia può essere materiale, cioè generata da ripetizioni di atti e gesti corporei. In secondo luogo, l'ideologia può essere esplicitata sotto forma di discorso. La fine dell'articolo sviluppa l'esempio dell'ideologia religiosa per illustrare questa idea. Foucault si assumerà il compito di riflettere sul potere che si esercita sui corpi in *Surveiller et punir*, e sul potere che fa parlare, in particolare attraverso il rito della confessione, in *Volonté de savoir*.

28 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* cit., pp. 66-67, tr. it. cit., p. 62.

29 Sorprendentemente, un'analisi simile potrebbe essere qui sviluppata a partire da Rousseau: pur essendo un teorico della corrente contrattualista, a Rousseau viene riconosciuta, nella versione del corso che Althusser gli ha dedicato nel 1965-1966, una lucida consapevolezza della «precarietà» del suo contratto sociale. Vedi Louis Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 366. Così, se il corpo politico poggia, in diritto, sulla volontà di ciascun contraente (il che rende la conservazione del corpo politico una forma di creazione continua), in realtà, la volontà generale è efficace solo per «la forza dell'abitudine» (*Contratto sociale*, II, XII). La figura concettuale che incarna l'idea di pratica politica in Rousseau è quella del legislatore, che deve occuparsi principalmente delle leggi non scritte della morale (*Contratto sociale*, II, XII). Nel capitolo I del libro III del suo capolavoro, Rousseau afferma addirittura una regola di proporzione inversa tra potere ideologico e potere repressivo: meno l'ideologizzazione dei soggetti è efficace (cioè meno la morale è in accordo con le leggi), più il potere deve essere esercitato in modo repressivo (più la forza repressiva deve aumentare, dice Rousseau). Si può aggiungere che quando la morale è troppo in contrasto con le leggi, il corpo politico si perde, e questo è il motivo della sua essenziale precarietà. La consapevolezza di Rousseau, secondo Althusser, dell'estrema difficoltà per il legislatore di far durare l'istituzione di un popolo (che agisce secondo la volontà generale), lo fa sfuggire all'accusa di utopismo che aveva dichiarato nella versione del suo corso pubblicata nella rivista dei suoi studenti, i «Cahiers pour l'analyse». Vedi L. Althusser, *Sur le Contrat social*, «Cahiers pour l'analyse» 8 (1967), pp. 5-42, tr. it. di V. Morfino, in *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 23-66.

Pare inevitabile il rimprovero per aver prodotto una teoria della giustificazione dell'ordine stabilito³⁰. È su questo problema che ora ci soffermeremo, sfruttando un'altra risorsa della filosofia francese del XVIII secolo studiata da Althusser: il pensiero di Helvétius.

2.2 Il gioco delle interpellazioni ideologiche e il determinismo della libertà

Per affrontare l'idea che le diverse pratiche ideologiche, ritualizzate in diversi apparati ideologici, risuonino in un'ideologia statale (o parlino tutte lo stesso linguaggio), possiamo tornare alla terza tesi di Althusser sull'ideologia, quella di ascendenza freudo-laciana: l'ideologia interPELLA gli individui in soggetti concreti. L'interpellazione ideologica, operata attraverso un'istituzione, funziona con la categoria di soggetto. Questa categoria va intesa in un doppio senso: nel primo, il soggetto è il centro dell'iniziativa e dell'azione, nel secondo, è un sottoposto. Regolarmente interpellato, il soggetto funziona da solo. In effetti, tutto pare funzionare troppo bene se viene presentato in questi termini: perché tutto funzioni così bene, la macchina ideologica non deve mai scricchiolare. Tuttavia, leggendo gli esempi che Althusser offre nel capitolo dedicato all'ideologia nel manoscritto del 1969, si può vedere che non è così. In particolare, sviluppa uno schema (abbastanza incoerente e descrittivo) di autoanalisi, passando in rassegna le varie ideologizzazioni a cui ha risposto nella sua vita. Emerge l'idea generale di un gioco tra le ideologie: il soggetto non è mai sollecitato da una sola ideologia ma ogni ideologizzazione è sempre surdeterminata da un'altra ideologia. In termini più semplici, il soggetto non è mai interamente definito da una sola identità psicosociale, ma è sempre definito da diverse interpellazioni che sono altrettante appartenenze. Althusser parla di un gioco di sovrapposizioni tra ideologie che apre alla possibilità delle contraddizioni³¹. Contrariamente all'affermazione finale dell'articolo – quella che ha più attirato l'attenzione dei lettori –, secondo la quale i soggetti camminano da soli, la «combinazione» tra le diverse interpellazioni ideologiche «non va da sé»³². Il sistema delle ideologie lascia spazio all'individuo.

Althusser sviluppa questo punto in una lettera a Fernanda Navarro, datata 8 aprile 1986: dal momento che l'individuo è sempre soggetto a un regime di interpellazioni multiple e potenzialmente contraddittorie, la tesi degli AIS non deve essere vista come implicante un sistema chiuso di assoggettamento. A partire dall'inevitabile pluralità di interpellazioni egli – usa le virgolette – ipotizza persino l'idea di un margine di manovra dell'individuo che consisterebbe nel far giocare un'ideologia contro un'altra, un margine che, da questo punto di vista, sarebbe assimilabile a una forma di «libertà»³³. Dalla necessità che l'individuo sia interpellato da un'ideologia, in altri termini, non si deve concludere che non sia possibile alcuna negoziazione degli effetti dell'interpellazione e che l'ideologizzazione equivalga a un destino disegnato in anticipo. Althusser conclude questo passaggio sostenendo che la sua teoria non è «deterministica in senso piatto»³⁴. È proprio questa idea di un determinismo «non piatto» che si opporrebbe implicitamente a un determinismo «piatto» che si trova nelle sue analisi di Helvétius.

30 J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 9.

31 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 229, tr. it. cit., p. 196.

32 Ivi, p. 235, tr. it. cit., p. 202.

33 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 128, tr. it. di A. Pardi, Milano, Unicopli, p. 114.

34 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 115.

Nella sua conferenza dell'ORTF del 1962, «*Helvétius révolutionnaire*»³⁵, sostiene che Helvétius deve essere visto come un pensatore dell'educazione che è intesa, in senso molto ampio, come «produzione di uomini nella storia universale stessa»³⁶. Questa produzione si basa su ciò che Helvétius chiama caso, che è in realtà «controllato dalle strutture dell'ambiente in cui si trova l'individuo»³⁷. Questo concetto di educazione attraverso le strutture degli ambienti sociali si riferisce al concetto di ideologia pratica intesa come regolazione della morale e del comportamento degli individui da parte degli ambienti istituzionali (degli AIS). Tuttavia, l'originalità della concezione di Helvétius è quella di porre una «natura puramente plastica»³⁸ dell'individuo che è in attesa di essere ideologizzata. Questa plasticità, o capacità di essere trasformata e di trasformarsi, oppone Helvétius a Diderot, per il quale l'individuo è invece «dipendente dalla sua costituzione fisica e nervosa, dalle disposizioni interne del suo cervello»³⁹. Althusser conclude incisivamente:

Il determinismo assoluto attraverso l'ambiente in Helvétius è propriamente la figura della libertà umana, mentre il determinismo radicale in Diderot attraverso l'organizzazione interna dell'individuo è agli occhi di Helvétius la figura del determinismo non della libertà, ma al contrario della fatalità.⁴⁰

Il determinismo monocausale, attraverso le disposizioni del cervello, blocca lo sviluppo dell'individuo nell'adempimento di un principio dato originariamente, e può essere visto come una forma di assoggettamento a una fatalità o, per usare termini già impiegati, di «determinismo piatto». Al contrario, Helvétius, secondo Althusser, ci permetterebbe di pensare un determinismo della libertà basato sull'idea di trasformazione dell'individuo da parte di una molteplicità di cause diverse: così legate, plasticità e molteplicità, se non escono dall'orizzonte del pensiero deterministico, non rinchiudono l'individuo in una storia tracciata in anticipo. La libertà che Althusser vuole pensare è la possibilità dell'emergere di una trasformazione, di una modificazione che non può derivare dalla semplicità di un'origine. Helvétius è uno dei pensatori che alimentano questa visione deterministica della libertà, che può essere fatta risalire senza esitazioni a Spinoza: se una libertà è pensabile, non può essere data al di fuori di una rete di determinazioni causali⁴¹. Nel suo testo del 1966 dedicato al pittore italiano Leonardo Cremonini, Althusser sintetizza questa concezione deterministica nel modo seguente:

I grandi pensatori materialisti [...] compresero che la libertà degli uomini stava, non nella compiacenza del suo riconoscimento ideologico, ma nella conoscenza delle leggi

35 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., pp. 185-192.

36 Ivi, p. 187.

37 *Ibidem*.

38 Ivi, p. 188.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 A questo proposito, si legga il passaggio che Yves Citton dedica alla concezione neospinozista del «determinismo partecipativo» della filosofia illuminista francese, per la quale sarebbe forse meglio parlare di «liberazione» (nel senso di un processo aperto di incapsulamento) che di «libertà» (termine troppo statico). Vedi Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006, pp. 290-295. Bourdieu sostiene anche che la conoscenza sociologica, rivelando i determinismi, offre la possibilità di liberazione, intesa come «aumento della coscienza». Vedi P. Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989, p. 12, n. 4.

della loro servitù, e che la «realizzazione» della loro concreta individualità stava nell'analisi e nella padronanza dei rapporti astratti che li governano.⁴²

Se prendiamo sul serio questa affermazione e se sosteniamo che la libertà viene dalla conoscenza delle determinazioni, allora vediamo che Althusser, in una vena post-spinoziana, partecipa in un certo senso a una filosofia dell'«illuminazione»: la conoscenza è liberatoria. Collocata in un contesto marxista, e persino comunista, la messa in discussione degli effetti liberatori della conoscenza pone il problema di come sostituire le idee false con quelle corrette⁴³, che è, come mostra Bertrand Binoche, un problema ereditato dalla filosofia dell'Illuminismo (distruggere i pregiudizi, sì, ma per sostituirli con altre idee più vere⁴⁴). Ancora più profondamente, la tradizione marxista ha posto la questione dei portatori di conoscenza: chi è il portatore di conoscenza?

Se l'immersione nell'esperienza immediata delle pratiche ideologiche produce gli effetti dell'ideologia e l'ignoranza dei meccanismi che ci determinano ad agire, l'althusserismo può essere tentato di porre, in modo esterno all'esperienza degli individui e dei lavoratori, un maestro educatore che detiene il sapere: il partito.

È la questione, che ora prenderemo in esame, del pedagogismo althusseriano.

3. Il pedagogismo althusseriano in questione

Stiamo entrando nell'ultima parte del nostro articolo: non più l'Illuminismo come materiale del pensiero di Althusser, ma l'«Illuminismo» come problema teorico all'interno dell'Althusserismo. La teoria dell'ideologia, anche mostrando le sue sottigliezze, solleva un sospetto: se gli individui sono immersi nell'ideologia, come possono uscirne? In altre parole, chi li illuminerà? O ancora: chi li educerà?

3.1. La critica di Rancière ad Althusser: la teoria dell'ideologia come pedagogismo politico

Per affrontare questi problemi, partiamo dalla severa critica che il suo ex-allievo, Jacques Rancière, gli rivolse già nel 1969 in un testo sulla teoria dell'ideologia⁴⁵ edito poi in Argentina, e soprattutto nel 1974, con la pubblicazione dell'opera della sua svolta, *La Leçon d'Althusser*. La posizione allora criticata da Rancière è quella che generalmente viene descritta come teorica; è una posizione caratteristica del lavoro di Althusser negli anni '60 e si basa sul motto: nessuna politica rivoluzionaria senza un momento teorico decisivo. L'intervento politico opportuno consiste allora nel realizzare una formazione teorica dei militanti. Da questo punto di vista, l'althusserismo è una riformulazione marxista del progetto di diffusione dell'Illuminismo dell'*Enciclopedia*. In realtà, questa cosiddetta posizione teorica, che si basa sull'idea dell'efficacia della conoscenza nel liberare le persone dalle illusioni delle pratiche sociali, fa parte di tutta una tradizione del movimento operaio che risale alla socialdemocrazia tedesca. Questa teoria continua, in un certo senso, l'articolazione dei tre compiti del partito socialdemocratico tedesco: stu-

42 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. II, 1995, p. 584.

43 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 213, tr. it. cit., pp. 180-181.

44 B. Binoche, «Ecrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières* cit., pp. 32, 96.

45 J. Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie*, in *La leçon d'Althusser* cit., pp. 227-277.

diare, diffondere, organizzare. Può essere vista come una forma sublimata di pedagogia: c'è una politica ben diretta solo se gli attivisti hanno imparato la teoria. Alla domanda «chi deve educare i lavoratori?», la tradizione di partito in cui Althusser si iscrive è dunque semplice: il partito stesso. Il suo compito è immenso perché affronta tutto il peso dei meccanismi sociali che sostengono l'ordine stabilito. In un testo del 1976 in cui ritorna sulla teoria degli AIS, Althusser sottolinea la posizione d'eccezione del partito (rivoluzionario) all'interno del sistema dei partiti: un partito che sostiene l'ordine stabilito, un partito cosiddetto «borghese», non deve cercare di unire le masse intorno alle sue idee perché «è prima di tutto l'ordine sociale della borghesia stessa che si occupa del lavoro di convinzione, di propaganda e di raduno, e che assicura ai partiti borghesi la loro base di massa»⁴⁶. Per essere più precisi, possiamo dire che è il normale funzionamento del sistema degli AIS a svolgere quotidianamente questo lavoro di propaganda. Si capisce allora perché, in queste condizioni, sia necessaria una macchina di contro-propaganda o un'organizzazione di contro-propaganda: il partito.

La domanda diventa: da dove viene la teoria? Chi è il portatore di conoscenza? Althusser, nella sua opera degli anni '60, risponde a queste domande seguendo la linea di Kautsky (ripresa da Lenin): la coscienza teorica è prodotta dagli intellettuali borghesi ed è stata trasmessa agli elementi più evoluti del proletariato industriale. In effetti, Althusser non mancò di partecipare allo sforzo del partito di produrre e diffondere manuali. Così, proprio il manoscritto del 1969, *Sur la reproduction*, era originariamente concepito come un manuale per i militanti che avevano bisogno della teoria marxista⁴⁷. In un testo ciclostilato del 1965, *Teoria, pratica teorica e formazione teorica. Ideologia e lotta ideologica*, Althusser riassume quello che possiamo chiamare il pedagogismo kautskiano:

La scienza marxista-leninista, che è al servizio degli interessi oggettivi della classe proletaria, non poteva essere il prodotto spontaneo della pratica proletaria: è stata prodotta dalla pratica teorica di intellettuali di altissima cultura, Marx, Engels e Lenin, ed è stata portata «da fuori» alla pratica proletaria.⁴⁸

Nel suo articolo del 1969 sulla teoria dell'ideologia, Rancière sottolinea l'originalità della teoria di Althusser: collega il carattere funzionale dell'ideologia in una società di classe (mettere ognuno al suo posto in un ordine sociale gerarchico) e la definizione dell'ideologia come ignoranza o non conoscenza⁴⁹. In altre parole, il contrario dell'ideologia dominante non è un'ideologia dominata, è la conoscenza o la scienza stessa. Ora, nella tradizione kautskista in cui Althusser è coinvolto, il partito rappresenta il luogo della conoscenza. Così, la teoria althusseriana dell'ideologia funziona, per Rancière, solo come garanzia teorica del funzionamento del partito e del suo rapporto con le masse.

Rancière ha scritto questo testo critico sotto il fuoco di una doppia congiuntura: la Rivoluzione Culturale in Cina e il Maggio '68 in Francia. Come attivista della sinistra proletaria, Rancière adottò lo slogan maoista della fiducia nelle masse, il che lo portò

46 L. Althusser, *Note sur les AIE* (1976), in *Sur la reproduction* cit., p. 262.

47 L'apice del pedagogismo althusseriano fu raggiunto in Sud America con il libro di testo divulgativo del materialismo storico (althusseriano) di Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1969. Ha venduto più di un milione di copie.

48 L. Althusser, *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*, ciclostilato inedito, p. 15, citato in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, p. 515.

49 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 239.

a rifiutare con veemenza la postura educativa del leninismo-kautskyismo incarnata in Francia dal suo ex-maestro. Così, egli interpreta il Maggio '68 a posteriori come un'ucisione teorica e pratica dell'althusserismo, e sostiene che la teoria dell'ideologia fu il dispositivo teorico con cui il partito squalificò le rivendicazioni studentesche e operaie (lotte anti-gerarchiche nell'università, lotte contro la gerarchia dei salari in fabbrica). La teoria è una posizione di conoscenza esclusiva che, occupata dagli specialisti, delegittima le richieste delle masse⁵⁰.

In *La Leçon d'Althusser*, pubblicato nel 1974, Rancière ribadisce e amplifica la sua critica individuando nel pedagogismo kautskista rivendicato da Althusser una dichiarazione di incompetenza delle masse in politica. La distinzione tra la scienza, portata dall'esterno dagli intellettuali-specialisti, e l'ideologia, in cui sono immerse le masse, è una divisione tra capacità e incapacità (poter pensare o non poter pensare) che è una divisione fissa tra classi di individui⁵¹. La pedagogia althusseriana è una dichiarazione del monopolio del pensiero degli intellettuali, cioè di coloro che, nella divisione sociale del lavoro, hanno ricevuto il compito di «pensare».

In quanto teoria giustificatoria della pratica del partito nel 1968, l'althusserismo, nonostante le sue dichiarazioni rivoluzionarie, funzionava, secondo Rancière, come una filosofia giustificatrice dell'Ordine⁵².

3.2. La risposta (scomoda) di Althusser a Rancière: possiamo abbandonare il teoricismo?

Althusser non fu insensibile alle critiche del suo ex-allievo e, come spesso si trascura, cercò di tenerne conto. Gli elementi della sua risposta si trovano nei testi del 1978, presentati oggi come testi di diagnosi della crisi del marxismo, nel doppio contesto dell'abbandono dello *slogan* della «dittatura del proletariato» da parte del PCF nel 1976 e della sconfitta dell'Unione della Sinistra nelle elezioni legislative del 1978. È dunque un Althusser preoccupato di pensare – dall'interno del marxismo – le sue debolezze e i suoi impensati che si propone di rispondere alle critiche al pedagogismo fatte dal suo ex-allievo.

Il primo chiaro elemento di risposta si trova in un capitolo del suo manoscritto incompiuto *Marx nei suoi limiti*⁵³, dedicato a una critica della formula di Kautsky sull'introduzione dall'esterno della coscienza socialista nel movimento operaio. L'idea che la

50 Ivi, pp. 276-277.

51 Ivi, p. 40, p. 161.

52 Di fronte al binomio scienza-ideologia, Rancière propone di cercare un'ideologia proletaria negli atti di resistenza dei proletari stessi. Questa idea lo porta a scavare nell'archivio operaio pre-sindacale e pre-partigiano per cercare un'«autentica ideologia proletaria» e, per mettere fine al pedagogismo althusseriano, lo conduce, dieci anni dopo, alla teoria dell'emancipazione intellettuale di Joseph Jacotot. Vedi J. Rancière - A. Faure (dir.), *La parole ouvrière 1830-1851*, Paris, La Fabrique, 2007 e J. Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2008. Vedi anche il mio articolo sul percorso teorico-politico di Rancière, dalla critica dell'althusserismo al democratismo radicale, passando per l'anti-pedagogismo jacotista, J. Pallotta, *A trajetória teórico-política de Jacques Rancière*, «Aisthe» 12 (2014), accessibile al seguente URL: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe/article/view/10531/7890> (ultimo accesso 29 gennaio 2022).

53 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, pp. 357-524, tr. it. di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004.

scienza sia prodotta da intellettuali specializzati, che sia monopolio di alcuni a scapito di altri, gli sembra una riproduzione inconscia dell'ideologia materiale borghese della divisione e specializzazione dei compiti. Il passaggio merita di essere citato in tutta la sua lunghezza, anche perché le parole finali sembrano scritte dallo stesso Rancière:

In ogni caso, dietro la concezione generale, sotto la Seconda Internazionale dell'inizio del XX secolo, di una teoria – «una scienza prodotta da intellettuali borghesi», e «introdotta dall'esterno nel movimento operaio», c'era effettivamente una rappresentazione idealistica e volontaristica dei rapporti tra teoria e pratica, dei rapporti del partito con il movimento delle masse, e infine dei rapporti tra i dirigenti (intellettuali, che fossero o meno di origine operaia, non era questa la questione) [e i militanti]. Ora questa rappresentazione non poteva che riprodurre, in ultima istanza, le forme borghesi del sapere, cioè della sua produzione e del suo possesso, da un lato, e le forme borghesi del possesso e dell'esercizio del potere dall'altro, tutte forme dominate dalla separazione tra il sapere e il non sapere, tra i dotti e gli ignoranti, tra i capi che possiedono il sapere, e i condotti che sono ridotti a riceverlo dall'esterno, e dall'alto, perché ne sono, per natura, ignoranti⁵⁴.

Il pedagogismo dell'introduzione della scienza dall'esterno è ormai inteso come un impensabile borghese del partito operaio: il rinnovamento all'interno del movimento rivoluzionario della separazione tra capi e condotti, basata sulla distinzione pedagogica tra lo studioso che insegna e il discente che riceve passivamente il sapere⁵⁵, una separazione che, come dice Althusser in un altro testo – cosiddetto di «crisi» – del 1978, riproduce la divisione materiale dello Stato borghese tra governanti e governati⁵⁶. Nel fare questa diagnosi, Althusser riprende la critica che Rancière gli aveva rivolto e si iscrive anche nell'orizzonte teorico-politico del suo ex-allievo: il maoismo. La critica del pedagogismo come riproduzione inconsapevole di un'ideologia tecnocratica o «epistemocratica» è un effetto politico-teorico di due cose: primo, della definizione di ideologia materiale (ideologia come struttura materiale dei rapporti sociali), e secondo, della ricezione da parte di Althusser della Rivoluzione Culturale cinese come un tentativo, nel campo socialista, di rompere la monopolizzazione della politica da parte del partito statale, e di restituire la capacità politica alle masse⁵⁷. Il pedagogismo kautskista che fa del partito l'educatore delle masse funziona come un riflesso rovesciato del dominio che intendeva abbattere: il partito, presentato come un contro-Stato educatore, è ancora uno Stato che domina il proletariato in suo nome⁵⁸.

L'effetto più avanzato di questa critica del pedagogismo kautskiano nei testi tardivi di Althusser (1978) si trova in «Il Marxismo come 'Teoria finita'», un saggio in cui Althusser si situa al margine del quadro della teorizzazione marxista del politico. Sostiene che l'imperativo politico dettato dalla congiuntura è di «saper ascoltare la politica là dove nasce e si fa⁵⁹»: cita le nuove lotte (ecologia, lotta delle donne, ecc.) che escono dal quadro della problematizzazione del movimento operaio e che sfuggono alla tradizionale distinzione marxista tra partito (organo della lotta politica) e sindacato (organo della

54 Ivi, pp. 378-379, tr. it. cit., pp. 51-52.

55 Questa critica della dominazione basata su una certa relazione pedagogica riecheggia la pedagogia degli oppressi di Paulo Freire della fine degli anni '60.

56 L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, pp. 304-305.

57 Ivi, p. 290, 307.

58 É. Balibar, *Écrits pour Althusser* cit., p. 108, tr. it. cit., p. 111.

59 L. Althusser, *Solitude de Machiavel* cit., p. 289.

lotta economica). Quest'ultima apertura è un indebolimento di tutta la teoria, perché è la teoria stessa che si riconosce come finita, e che ha difficoltà a totalizzare tutti i nuovi motivi di politicizzazione.

Ma sembra che questo motivo dell'«ascolto», che è una trasformazione dello slogan maoista «Chi non ha fatto un'inchiesta non ha diritto di parlare», trovi i suoi limiti nei testi di Althusser di questo periodo di crisi. In effetti, non si può non citare un manoscritto incompiuto del 1978, *Que faire?*, in cui Althusser dettaglia la sua concezione dell'intervista politica come una forma migliorata di teoria. Egli critica iniziative come quelle del giornale comunista *L'Humanité Dimanche*, che si accontentano di chiedere testimonianze sulle condizioni di vita e di lavoro delle classi lavoratrici⁶⁰: questa forma di ascolto è solo un accumulo di materiale, quello che in epistemologia si potrebbe chiamare, seguendo Auguste Comte, un empirismo dispersivo. Il semplice ascolto non interattivo o «empirico-disperdente» non tiene conto del fatto che gli intervistati sanno più di quanto pensano di sapere, o sanno meno, a causa degli effetti ideologici che sperimentano. Il vero ascolto richiede una preparazione teorica e politica per decodificare o interpretare ciò che viene detto⁶¹. Un testo più vecchio, tratto dalla corrispondenza con la candidata parlamentare Maria-Antonietta Macciocchi⁶², paragonava il rapporto tra l'attivista della teoria e l'intervistato operaio al rapporto analitico tra lo psicoanalista e il paziente analizzato.

Ma, al di là di questa concezione dell'ascolto dell'intervista politica, è il resto del manoscritto *Que faire?* ad attirare l'attenzione e ad alimentare il sospetto di una teorizzazione pedagogica insormontabile dell'althusserismo. Althusser racconta i contributi di un servizio televisivo italiano sugli operai dell'Alfa Romeo, trasmesso per la prima volta alla fine del dicembre 1977. Inizia esprimendo la sua ammirazione per il livello di coscienza teorica e politica degli operai che, nonostante il loro isolamento in un'officina, sono ben consapevoli degli effetti prodotti su di loro dal sistema di produzione e del fatto che l'Alfa Romeo li tiene in isolamento e ignoranza per meglio sfruttarli, rendendo loro difficile raggiungere una giusta coscienza collettiva. Ma, aggiunge Althusser, questa coscienza incontra inevitabilmente dei limiti: per analizzare veramente la loro situazione, gli operai dell'industria automobilistica dovrebbero essere in grado di conoscere e capire ciò che succede negli altri rami della produzione, e anche di capire l'importanza dell'automobile nella riconversione strategica del capitalismo (cioè, capire che la trasformazione dei mezzi di trasporto, o il passaggio all'automobile per le masse operaie, si spiega non con il progresso tecnico, ma con un rovesciamento della strategia della lotta di classe borghese). Althusser sottolinea poi che «gli operai più coscienti dell'Alfa Romeo non potevano saperlo»⁶³. In assenza di una conoscenza dei meccanismi del sistema di produzione, i lavoratori non possono comprendere pienamente il posto che occupano in un determinato ramo⁶⁴. Questo argomento è ampiamente in linea con la tesi

60 L. Althusser, *Que faire?*, Paris, PUF, 2018, pp. 17-18, tr. it. di F. Carlino - A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2022, p. 27.

61 Ivi, pp. 18-19, tr. it. cit., p. 34.

62 L. Althusser, lettera a Maria Antonietta Macciocchi, 15 aprile 1968, in M.A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1969.

63 L. Althusser, *Que faire?* cit., p. 29, tr. it. cit., p. XXX.

64 Questo argomento sembra alimentare la critica che Rancière ribadisce in un testo recente denunciando nel pedagogismo kautskiano-althusseriano una forma di «ottundimento intellettuale»: per agire bisogna capire, e per capire bisogna capire la particolarità della nostra posizione all'interno dei rapporti di produzione, e poi all'interno dell'evoluzione globale dei rapporti di produzione, e

di Kautsky sulla necessità di una teoria prodotta dall'esterno del movimento operaio: gli operai, intrappolati come sono in un posto nei rapporti di produzione, possono avere solo una visione limitata del movimento generale della storia e limiteranno le loro richieste a miglioramenti nei salari o nelle loro condizioni di lavoro.

Questa necessità di una teoria che sia informata dagli sviluppi contemporanei delle forme di sfruttamento attraverso le narrazioni dei lavoratori, è in linea con la critica di Althusser al pedagogismo kautskiano in *Marx nei suoi limiti*: Marx ed Engels hanno prodotto la loro teoria non fuori ma dentro il movimento operaio, grazie «all'incontro, cioè all'esperienza diretta e pratica, insomma personale, che hanno avuto, Engels in Inghilterra, dello sfruttamento della classe operaia [...], e delle prodigiose lotte operaie dello Chartismo, Marx, in Francia, della lotta politica di classe delle organizzazioni socialiste e comuniste»⁶⁵. In altre parole, la teoria è stata modificata dall'idea di una teoria che adotta una posizione di classe: la teoria è ordinata dallo sviluppo nella congiuntura delle lotte politiche della classe operaia⁶⁶.

È difficile giungere a una conclusione chiara sulla questione del rapporto di Louis Althusser con l'Illuminismo. Inteso nel senso stretto della filosofia francese del XVIII secolo, faceva parte dell'artiglieria teorica che Althusser utilizzò per completare Marx riguardo alla questione dell'ideologia e dello Stato. Inteso nel senso di «ideologia illuminista», cioè una forma di filosofia della storia inaugurata da Condorcet, esso rappresentava per Althusser un avversario teorico tanto più importante in quanto ha conquistato il movimento operaio in forma trasformata (l'evoluzionismo implacabile diffuso dai libri di testo stalinisti).

Ma, ancora più profondamente, l'Illuminismo rappresenta un problema interno all'impresa althusseriana: il progetto di diffusione del sapere inteso come liberazione e distruzione delle illusioni che, quantomeno a un livello molto generale, definisce l'Illuminismo, è consustanziale all'althusserismo. Da questo punto di vista, Althusser era una specie di *Aufklärer* comunista. Ha anche riconosciuto la rilevanza della critica al suo teoricismo pedagogista, in particolare riconoscendo i suoi effetti politici potenzialmente disastrosi nel dominio delle masse da parte di esperti socialisti, e ha cercato di integrarla nel suo pensiero, anche se in modo non facile.

Ma, alla fine, sembra che il suo teoricismo sia solo emendabile ma mai annullabile, e che solo un'appropriazione di massa della teoria e dei suoi effetti di allontanamento critico dall'ideologia possa corrispondere agli obiettivi di una politica emancipatrice.

così via all'infinito. Vedi J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, in L. Cornu - P. Vermeren (dir.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Lyon, Éditions Horlieu, 2006, pp. 515-516.

65 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, p. 379.

66 Per una rapida rassegna, in uno spirito innegabilmente althusseriano, del percorso teorico-politico di Marx e delle sue continue rettifiche nella congiuntura, si veda É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 36-42, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, pp. 13-18.