

Riscoprire Michel Pêcheux Linguistica, epistemologia, ideologia

A cura di Giacomo Clemente e Stefano Pippa

Quaderni 19
Materialisti
2020

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretario di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Anastasia Barone, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Simona de Simoni, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Emilia Marra, Andrea Moresco, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, Carla Panico, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Sebastiano Taccola, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Étienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo †, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola †, Paolo Quintili, Natalia Romé, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 19 (2020)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN: 1972-3792

Isbn: 9788857587196

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

INTRODUZIONE. RISCOPRIRE MICHEL PÊCHEUX <i>di Giacomo Clemente e Stefano Pippa</i>	7
LINGUA, DISCORSO, IDEOLOGIA, SOGGETTO, SENSO: DA THOMAS HERBERT A MICHEL PÊCHEUX <i>di Pierre Macherey</i>	11
DALL'EPISTEMOLOGIA DELLE SCIENZE UMANE ALLA TEORIA GENERALE DELL'IDEOLOGIA. IL DEBUTTO INTELLETTUALE DI MICHEL PÊCHEUX (1966-1969) <i>di Giacomo Clemente</i>	41
DISCORSO E DECRETO: SPINOZA, ALTHUSSER, PÊCHEUX <i>di Warren Montag</i>	75
LA CRITICA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ E LA «TRANSINDIVIDUALITÀ» IMPLICITA DI MICHEL PÊCHEUX <i>di Vittorio Morfino</i>	99
ALLA RICERCA DELL'«INTERPELLATION QUI CLOCHE». COMPLESSITÀ DELL'IDEOLOGICO, ANTI-FUNZIONALISMO E INTERPELLAZIONE IDEOLOGICO-DISCORSIVA. ELEMENTI PER UNA TEORIA DELLA SURINTERPELLAZIONE IN M. PÊCHEUX <i>di Stefano Pippa</i>	117
LA STRATEGIA DEL NONSENSO. INCONSCIO E RIPRODUZIONE NEGLI ULTIMI SCRITTI DI MICHEL PÊCHEUX <i>di Natalia Romé</i>	153

ARCHIVIO

DI COSA È CAPACE LA FILOSOFIA MATERIALISTA? IL CONTRIBUTO FILOSOFICO ALLA FONDAZIONE DI UNA NUOVA SCIENZA SECONDO ALTHUSSER <i>di Riccardo Fanciullacci</i>	185
---	-----

L'AMICIZIA AI TEMPI DEL NEOLIBERISMO. LA RELAZIONE AMICALE
COME CONFIGURAZIONE POLITICA DEL GOVERNO DI SÉ E DEGLI ALTRI 211
di Lorenzo Fiori

BUROCRAZIA E STORIA DEL MOVIMENTO OPERAIO: IL GOLDMANN
DELLA MATURITÀ ALLA PROVA DI UNA STORIA MARXISTA DEL MARXISMO 229
di Guido Grassadonio

CONTRATTO SOCIALE O RIVOLUZIONE? LETTURE POLITICHE DI ROUSSEAU
NEL MARXISMO ITALIANO 247
di Gianluca Pozzoni

GUARDIANI DELLA VITA, SATELLITI DELLA MORTE: SULLA LETTURA DERRIDIANA
DI *AL DI LÀ DEL PRINCIPIO DI PIACERE* 273
di Emanuele Tarasconi

DOCUMENTI

LA SEMANTICA E IL TAGLIO SAUSSURIANO: LINGUA, LINGUAGGIO, DISCORSO 291
di Claudine Haroche, Paul Henry, Michel Pêcheux

RECENSIONI

GIANPAOLO CHERCHI, *LOGICA DELLA DISGREGAZIONE E STORIA CRITICA DELLE IDEE.*
UNO STUDIO A PARTIRE DA ADORNO 307
di Cristian Perra

DJAMILA RIBEIRO, *IL LUOGO DELLA PAROLA* 313
di Didier Contadini

FRÉDÉRIC GROS, *DISOBBEDIRE* 317
di Lorenzo Fiori

LOUIS ALTHUSSER, *LA CONTINGENZA DELL'INIZIO. SCRITTI SUL MATERIALISMO*
DI ROUSSEAU 321
di Edoardo Spadaro

CHARLES T. WOLFE, *LIRE LE MATÉRIALISME* 331
di Omar Hraoui

INTRODUZIONE

RISCOPIRE MICHEL PÊCHEUX

GIACOMO CLEMENTE, STEFANO PIPPA

Questo numero di *Quaderni materialisti* è interamente dedicato a un filosofo che, se si prescinde da una manciata di richiami generici in studi di linguistica, è probabilmente del tutto sconosciuto al pubblico filosofico italiano. Indicativa, in questo senso, è la circolazione della sua opera: di Michel Pêcheux (1938-1983), in Italia, è stato tradotto soltanto un importante articolo giovanile del 1968, *Pour une théorie générale des idéologies*, pubblicato con lo pseudonimo di Thomas Herbert nei «Cahiers pour l'analyse»¹.

Com'è noto, i «Cahiers» vedevano tra i loro animatori dei giovani filosofi che sarebbero poi diventati alcuni dei punti di riferimento per la filosofia francese a venire. È sufficiente qualche nome: Alain Badiou, Jean-Claude Milner, Jacques-Alain Miller, François Regnault – ma vi collaborarono anche, tra gli altri, Jacques Derrida e Michel Foucault. In quella congiuntura storica, i nove numeri della rivista (usciti tra il 1966 e il 1969) diedero vita a un movimento di pensiero che oggi va sotto l'etichetta, comoda ma pertinente, di «althussero-lacanismo» (unendo i due nomi nel segno di Canguilhem): audace ibridazione la cui polarità delle poste in gioco – strutturalismo althusseriano e psicoanalisi lacaniana – era tutelata dal primato di concetti formali e da un rigore scientifico che guardava alla logica e alla formalizzazione matematica in funzione anti-ermeneutica e anti-soggettivistica – ovvero, in funzione anti-umanistica. Pêcheux fece parte del comitato editoriale della rivista e del *Cercle d'épistémologie* dell'École Normale Supérieure che ne costituiva l'ossatura.

È su questo sfondo che si articola la trama dell'impresa teorica di Pêcheux, dai primi contributi sui «Cahiers» alla fine degli anni '60 fino ai lavori dei primi anni '80, quando la sua produzione teorica si interrompe prematuramente. Come sarà facile comprendere dai contributi raccolti in questo volume, la sua è una figura eccentrica, difficilmente inquadrabile dal punto di vista disciplinare. I suoi interessi teorici spaziano dalla psicologia sociale – nell'ottobre 1966 entra nel laboratorio di psicologia sociale del CNRS diretto da Robert Pagès –, all'epistemologia – nel '67 partecipa al *Cours de Philosophie pour scientifiques* di Althusser; dalla linguistica – collaborò con Antoine Culioli – alla politica marxista-leninista e alla psicoanalisi lacaniana. Non si tratta però di eclettismo: queste istanze teoriche non stanno, nell'opera di Pêcheux, in una relazione di esteriorità. Al

¹ «Cahiers pour l'analyse». *Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, Torino, Boringhieri, 1972, pp. 174-199. La versione digitalizzata dell'intera serie, corredata di sinossi e introduzioni, è disponibile in linea: <http://cahiers.kingston.ac.uk/>.

contrario, esse si intrecciano e convergono – *essenzialmente* – nello sviluppo di un punto di vista anti-soggettivista tanto nel dominio della linguistica che della politica, sfociando nella produzione di una originale teoria del *discorso* che verrà inteso da Pêcheux come «punto di indistinzione» tra lingua e storia, ovvero, più precisamente, tra sistema della *langue* e storia intesa come storia della lotta di classe. Tale orientamento sarà proprio di tutto un gruppo di ricerca di cui Pêcheux fu, se non l'animatore principale, senz'altro uno dei pilastri essenziali, e che si avvarrà in maniera originale e mai dogmatica degli strumenti del marxismo althusseriano e della psicoanalisi lacaniana. È questo peculiare intreccio che distingue un tale approccio al discorso sia da quello foucaultiano (a cui del resto Pêcheux guarda con interesse, seppur sempre vigile e critico, prendendo a prestito proprio da Foucault alcune nozioni decisive, come quella di «formazione discorsiva»), sia da altri indirizzi nel campo dell'analisi del discorso che si andavano affermando negli stessi anni soprattutto nel panorama anglosassone, e che hanno indotto a parlare, nel caso di Pêcheux e del suo gruppo, di «analisi del discorso *à la française*»².

Teoria del discorso, dunque. È con questo concetto che Pêcheux affronta le problematiche irrisolte della linguistica post-saussuriana (ciò che *in primis* differenzia il suo concetto di discorso da quello foucaultiano), come il residuo soggettivistico che egli legge ancora nella nozione di *parole*; è con questo concetto che egli si propone di specificare il funzionamento dell'assoggettamento degli individui, insistendo sulla materialità dei processi discorsivi come componente fondamentale dell'ideologico. Ed è ancora con questo concetto che egli tenta, in continuità con il progetto originario dell'althusserismo, di individuare i meccanismi della rottura tra discorso ideologico – cui pertiene la produzione di un senso evidente, contemporaneo all'installazione di un effetto-soggetto altrettanto evidente – e discorso scientifico, che è «senza soggetto». In questo itinerario teorico dai tempi e dai ritmi sfaccettati, sempre attento alle sollecitazioni provenienti da altre discipline e dalla congiuntura politica, il percorso di Pêcheux subisce numerose torsioni cui non di rado si accompagnano ripensamenti e autocritiche. Esse manifestano tanto le incertezze di un pensiero *in fieri*, quanto una straordinaria capacità di innovazione concettuale la cui portata, crediamo, non è stata ancora adeguatamente misurata.

Il numero che qui presentiamo non ha ovviamente la pretesa di costituire una ricognizione completa del pensiero pêcheutiano, né di fornirne una «introduzione». Piuttosto, si propone come «riattivazione» del pensiero di Pêcheux attraverso alcune incursioni in fasi particolarmente significative della sua produzione e affondi in punti sensibili della sua opera. Ciò con l'obiettivo di (ri)scoprire Pêcheux non come una curiosità meramente antiquaria (per dirla con Nietzsche), ma come un contemporaneo le cui problematiche e i cui concetti possono essere riprese nella nostra attuale congiuntura. È in questo spirito che Pierre Macherey, nel contributo che apre il numero monografico – traduzione di un intervento orale del 2007 –, ripercorre le fasi salienti dell'itinerario di Pêcheux attraverso una lettura sia degli articoli giovanili (in specie, *Pour une théorie générale des idéologies*), sia degli scritti più tardi (in particolare *Les vérités de La Palice* del '75), insistendo soprattutto sulla fecondità della sua teoria dell'ideologia (che non a caso verrà ripresa da Macherey come punto di riferimento centrale per pensare le dinamiche

2 Su questi aspetti, si vedano D. Maldidier, *(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui*, lunga e dettagliata introduzione al volume da lei curato *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990, pp. 8-91, con ampi riferimenti allo sviluppo delle ricerche di teoria del discorso del gruppo riunito attorno a Pêcheux, e N. Fairclough, *Discourse and social change*, Cambridge, Polity Press, 1992 per una panoramica degli sviluppi della *discourse analysis*.

della normazione dei soggetti in *Le sujet des normes*³). Il secondo contributo, a firma di Giacomo Clemente, si concentra sugli esordi epistemologici di Pêcheux. L'articolo mostra come, nell'ottica di Pêcheux, le scienze umane facessero riferimento a dei presupposti di tipo ideologico: un assunto, questo, che rimarrà centrale per tutta la sua produzione successiva e che già negli anni giovanili trova una concettualizzazione rigorosa. Clemente analizza in tal modo l'intervento che Pêcheux tenne al *Corso di filosofia per scienziati* di Althusser, a partire da una analisi del testo (ancora inedito) di F. Regnault sulla rottura epistemologica, per concludere con una analisi epistemologica della teoria generale dell'ideologia del '68. Viene presentata poi la traduzione di un articolo di Warren Montag originariamente apparso in inglese. L'idea direttrice del suo contributo è che un ritorno alla nozione di discorso di Pêcheux, opportunamente riletto alla luce del suo «riferimento» implicito – la teoria del «decreto» di Spinoza – possa contribuire ad una proficua riconcettualizzazione della problematica althusseriana dell'ideologia. Più precisamente, la triangolazione Althusser-Spinoza-Pêcheux consentirebbe, per Montag, di cogliere appieno la materialità del linguaggio, ma anche di riformulare in termini materialisti le categorie della coscienza e dell'interiorità. L'orizzonte spinozista è operativo anche nel contributo di Vittorio Morfino, che rilegge Pêcheux alla luce della categoria di «transindividuale» proposta da Étienne Balibar come chiave di lettura dell'ontologia spinoziana in quanto ontologia della relazione. Secondo Morfino, la critica della categoria di intersoggettività, esplicitamente presente in Pêcheux, può costituire il punto di leva per l'affermazione di una transindividualità latente all'interno della quale tanto la soggettività quanto l'intersoggettività fenomenologica emergono come effetto ideologico, dunque sempre in quanto prodotti storicamente determinati e attraversati da dinamiche di potere. Alla questione dell'ideologia guarda anche Stefano Pippa, che riprende la teoria dell'interpellazione proposta da Pêcheux in *Les vérités de La Palice*, interrogando criticamente il suo tentativo di fornire una versione esplicitamente antifunzionalista della teoria althusseriana. La tesi di Pippa è che le riflessioni di Pêcheux oggi possano essere riprese e approfondite per lo sviluppo di una teoria della «surinterpellazione» i cui prodromi si ritrovano già in Althusser, ma che non è mai stata portata a completa formulazione dalla scuola althusseriana. Il volume si chiude con l'articolo di Natalia Romé, che si concentra sull'ultima fase della produzione teorica pêcheutiana, posteriore a *Les vérités de La Palice* (1975). Romé fornisce una lettura che fa del nonsenso e dell'inconscio i concetti chiave per ripensare la riproduzione sociale e le possibilità di lotta che si danno al suo interno, mettendo in luce la produttività *politica* degli ultimi scritti di Pêcheux, i quali vengono solitamente interpretati, invece, come un abbandono della tematica più direttamente politica degli scritti precedenti.

Un'ultima nota prima di lasciare la parola agli autori dei saggi e dunque – perlomeno indirettamente – a Pêcheux. Dalla sua prima monografia, *Analyse automatique du discours*, del '69, all'ultima, *La langue introuvable*, scritta con Françoise Gadet nell' '81, Pêcheux attraversa uno dei periodi più fecondi, intricati ed entusiasmantissimi della filosofia recente – un periodo di cui non abbiamo ancora misurato le implicazioni e tratto tutte le conseguenze. Questo numero monografico vuole essere un contributo alla ripresa di alcune delle istanze teoriche più radicali che in quel periodo sono state formulate, e che la reazione neoliberale, dagli anni '80 in poi, ha relegato nell'oblio. Il che non significa,

3 P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014.

ovviamente, accettare in blocco e acriticamente le risposte e le proposte che Pêcheux ha fornito nei suoi scritti (e i contributi qui raccolti testimoniano precisamente di un dialogo *critico* con le sue posizioni), quanto piuttosto ritrovarne i problemi e i tentativi di soluzione, riformulandoli ed eventualmente continuandone lo sviluppo interrotto. Fa parte del profondo e talvolta amaro senso ironico della storia che un autore come Pêcheux, il quale ha elaborato nei suoi scritti una raffinata «teoria dell'oblio», sia stato egli stesso – per lo meno da noi, ma anche in patria – colpito da una dimenticanza pressoché totale. Ma come vide lo stesso Pêcheux, l'oblio non è mai definitivo, anche se non v'è garanzia che un senso altro, diverso, emerga dal fondo della storia. Se può emergere, però, lo può fare solo perché le pratiche di lettura, interpretazione, discussione, sono sempre percorse da antagonismi e resistenze che si oppongono all'uniformità impositiva delle pratiche dominanti, e dunque anche, ovviamente, alla «distribuzione degli oblii» imposta dai vincitori.

LINGUA, DISCORSO, IDEOLOGIA, SOGGETTO, SENSO: DA THOMAS HERBERT A MICHEL PÊCHEUX¹

PIERRE MACHEREY

Prima parte. 17 gennaio 2007

Thomas Herbert e Michel Pêcheux sono una stessa persona, che dal 1966 al 1983 ha pubblicato, prima con il primo nome, che è uno pseudonimo, poi con il suo vero nome, e molto spesso in collaborazione con altri – aveva infatti un forte senso del lavoro collettivo, ed era un eccezionale animatore di gruppi di ricerca – numerosi scritti che ruotano attorno ai problemi del linguaggio. Tali scritti hanno condotto all’apertura di un nuovo dominio di studi, la teoria del discorso, ancora oggi frequentato da ricercatori che continuano a sostenere la forte ispirazione euristica della quale egli ha rappresentato l’origine. Non è facile caratterizzare la sua impostazione. Sfidando le ortodossie regnanti, egli ha giocato fino in fondo la carta della transdisciplinarietà e ha costantemente proceduto attraverso lo scambio con specialisti provenienti da orizzonti diversi. In un clima permanente di discussione, è riuscito a stabilire con essi un forte rapporto di complicità che ha alimentato la sua riflessione personale nello stesso momento in cui, instancabile creatore di idee, ha rilanciato la loro riflessione verso nuove direzioni. Michel Pêcheux, che era ricercatore al CNRS, ha dato alla parola «ricerca» e al riferimento dinamico che ne sostiene la significazione il suo senso più pieno. Ciò lo ha portato, al fine di andare sempre più lontano nell’esplorazione del campo d’indagine che aveva elaborato e di cui non ha mai cessato di spostare i limiti, a tornare costantemente sui suoi precedenti progressi teorici al fine di rivederli, e dunque a ricusare e anche a negare, con una vigilanza critica mai in difetto, le sue ipotesi iniziali, come se queste fossero trascinate dallo slancio di una marcia a venire. Potremmo persino parlare di una estenuante fuga in avanti che solo la fine della sua vita doveva interrompere: coinvolto nell’avventura della teoria – non essendo in grado di vedere la teoria se non come un’avventura –, era uno che, in tutti i sensi dell’espressione, bruciava le tappe, se necessario creando il vuoto ed eliminando, con una radicalità che retrospettivamente stupisce, le tracce delle sue precedenti produzioni, come accadde ad esempio per i primi scritti firmati da Thomas Herbert che ha più tardi squalificato senza appello a causa di «errori idealistici». Riletti a distanza di tempo, tuttavia, essi si rivelano ancora portatori di una potenza stimolante tipica della grande epoca dello «strutturalismo» e del clima di

1 [Vengono qui tradotte le trascrizioni di due sessioni dedicate a Pêcheux da P. Macherey all’interno del suo seminario «La philosophie au sens large» nelle date indicate nel testo. Gli originali sono consultabili sul sito <https://philolarge.hypotheses.org/>]

effervescenza intellettuale che, con alti e bassi, lo caratterizzavano, e che contrasta con l'atmosfera di calma piatta, persino di grave depressione che regna attualmente.

Gli scritti di Michel Pêcheux, e in particolare le sue due opere centrali che sono *Analyse automatique du discours* e *Les vérités de La Palice*², non sono di facile lettura in ragione della miscela di generi che esse mettono sistematicamente in gioco. In queste opere vi è il rischio calcolato di uno straripamento, così da provocare un gorgoglio di pensiero capace di spostare i limiti, di «faire bouger les choses», per usare una formula che usciva molto spesso dalla bocca e dalla penna di Althusser, un filosofo a cui, per molto tempo, Michel Pêcheux non cessò di richiamarsi: in particolare riprendendo a modo proprio la tesi dell'interpellazione ideologica del soggetto al fine di far luce sui problemi del «discorso», nozione che rappresentava il suo oggetto di studio principale. Ci si può fare una buona idea di tutta questa impostazione e dei suoi spostamenti interni, se si consulta il lungo testo di presentazione, «(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui», che Denise Maldidier ha posto a capo della raccolta di testi intitolata *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, apparsa nel 1990 per le Éditions des Cendres, esauritivo testo d'una lucidità esemplare che si conclude con le seguenti considerazioni:

La costruzione teorica, di cui *Les vérités de La Palice* designa il punto estremo, ha spinto ai limiti la riflessione sulla materialità del senso [*sens*]. Tentando di pensare, nella lingua [*langue*], i meccanismi dell'assoggettamento ideologico, essa conduce a un attacco decisivo al soggetto in quanto padrone del suo discorso. La radicalità della sua posizione determinò un'irreversibile lacerazione. Da lì, la sua difficoltà di farsi capire. Era senza dubbio necessario che la teoria fosse costruita in modo tale che la sua decostruzione producesse esplosioni [*éclats*] e domande. Il percorso di Michel Pêcheux ha spostato qualcosa. Da un capo all'altro, ciò che egli ha teorizzato sotto il nome di «discorso» è il richiamo di alcune idee tanto semplici quanto insopportabili: il soggetto non è l'origine del senso; il senso si forma nella storia attraverso il lavoro della memoria, attraverso l'incessante ripresa del già-detto; esso può essere rintracciato, ma sfugge sempre. Per l'opera di Michel Pêcheux, il *discorso*, nel campo francese, non si confonde con la sua evidenza empirica; esso rappresenta una forma di resistenza intellettuale alla tentazione pragmatica. Questo pensiero continua a lavorare in certe ricerche sul discorso. Al di là della linguistica, ha permesso l'apertura di piste inedite in storia, in sociologia, in psicologia, ovunque si abbia a che fare con dei testi, ovunque si verifichi l'incontro della lingua e del soggetto³.

La colpa di Pêcheux, se si può dire così, non consisteva nella sua mancanza di idee, ma nell'averne troppe, nell'essere sempre stato un passo avanti a sé stesso e agli altri. Il che spiega anche il carattere estremamente controverso della sua carriera: dall'inizio alla fine, ha combattuto contemporaneamente su due fronti, lottando contro due tentazioni inverse e complementari, formalismo e soggettivismo o psicologismo. Donde la tensione che, instancabilmente, lo spinge da un capo all'altro sostenendone l'ambizione di mettere tutto in discussione, compresi i suoi stessi risultati, per poi intraprendere la ricostruzione del campo di rovine che si era ingegnato a fabbricare, come se fosse stato posseduto da un'intenzione distruttiva, come se fosse stato posseduto da una sorta di istinto di morte – ciò che, forse, a livello personale, è il tratto che ricorda più da vicino Althusser.

2 M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969 e M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspéro, 1975.

3 D. Maldidier, «(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui», in Id. (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990, pp. 7-91.

Essendo impossibile riprendere nel quadro di uno studio limitato la totalità del percorso estremamente ricco di Michel Pêcheux, con i progressi e i ripensamenti che ne tratteggiano l'ampiezza e ne fanno emergere l'istanza propria, ci accontenteremo di soffermarci su due punti ben precisi, così da riflettere sulla loro articolazione: la teoria delle due forme di ideologia proposta da Thomas Herbert e la creazione della nozione di discorso in *Les vérités de La Palice* su basi prese in prestito simultaneamente dalla filosofia, dalla linguistica, dalla teoria delle formazioni sociali (nella quale si recuperava la nozione di ideologia) e dalla psicoanalisi.

Thomas Herbert, il nome di battaglia che Michel Pêcheux si era scelto per firmare i suoi primi interventi nel campo della teoria, è l'autore di due testi che sono apparsi nei *Cahiers pour l'analyse*, l'organo in cui erano pubblicati i lavori del *Cercle d'épistémologie* dell'ENS, e il cui comitato editoriale comprendeva A. Grosrichard, J.-A. Miller, J.-C. Milner e F. Regnault, a cui in seguito si aggiunse A. Badiou. *Réflexions sur la situation historique des sciences sociales, et, spécialement, de la psychologie sociale* è un testo presente nel secondo numero della rivista, datato marzo-aprile 1966, avente come titolo generale *Qu'est-ce que la psychologie?* e organizzato attorno alla ripubblicazione di una conferenza tenuta con questo titolo da G. Canguilhem dieci anni prima. Il secondo testo è *Pour une théorie générale des idéologies*, pubblicato nel nono numero della rivista, datato estate 1968, che aveva come titolo generale *Généalogie des sciences* e che si apriva con la *Réponse au cercle d'épistémologie* in cui Foucault si concentrava su alcune tesi che avrebbe poi sviluppato in *L'archeologia del sapere*. Questi due testi sviluppano una riflessione generale attorno al problema dell'ideologia. Emerge principalmente l'idea che sia possibile distinguere due forme di ideologia – un'idea di grande interesse, nella misura in cui delinea una risposta all'obiezione fatta spesso contro la nozione di ideologia, che è comunemente criticata per il suo «ingombro» e il suo carattere di «miscuglio». Thomas Herbert propone delle ipotesi che consentono di articolare teoricamente la nozione di ideologia e di differenziarne le modalità di funzionamento, quindi di identificare il ruolo complesso che essa gioca all'interno di una formazione sociale. Cosa che giustifica come queste ipotesi possano essere prese in considerazione anche oggi.

Furono così gettate le basi di una teoria generale, non dell'ideologia, ma delle ideologie. Il plurale che comporta questa formulazione è rivelatore del problema di cui questa teoria generale doveva preparare la soluzione. Se si assume un punto di vista pragmatico, ci si trova di fronte a una pluralità di forme prese dall'ideologia in quanto ideologia religiosa, giuridica, morale, artistica, politica, persino filosofica o scientifica. Ci si trova dunque in rapporto con la diversità dei contenuti ai quali è applicato un trattamento ideologico. E si sa che Marx, rinegoziando a metà del XIX secolo le condizioni dell'utilizzo della nozione di ideologia, si è autorizzato a trasporre in altri campi, mossa pericolosa per principio, i risultati ottenuti nel quadro dell'analisi dell'ideologia religiosa il cui modello era stato fornito da Feuerbach. La trasposizione fu effettuata prima nel campo della politica, poi in quello dell'economia – ciò che supponeva implicitamente che l'ideologia intervenisse trasversalmente alle sue manifestazioni particolari. Cos'è che consente di riunire delle modalità così differenti di sfruttamento ideologico della realtà come il diritto, la morale, l'arte, la

religione, ecc., sotto uno stesso concetto di ideologia, presupponendo così che questa sia della stessa natura e che conservi una stessa forma quando si applica a questi contenuti differenti. Per rispondere a tale questione, Thomas Herbert propose, nel suo primo testo, di riarticolare la nozione di ideologia verso quella di pratica, un modo per distinguere le varie forme di ideologia: le ideologie non cadono dal cielo già pronte, ma si sviluppano in continuità con delle pratiche sociali preesistenti i cui effetti sono da esse recuperati in modo da riconfigurarli nel proprio ambito. Ora, queste pratiche, dalle quali le forme ideologiche prendono il loro contenuto, sono fondamentalmente di due ordini diversi: sono sia delle pratiche tecniche, sia delle pratiche politiche. È proprio questa distinzione che consente di differenziare ciò che Thomas Herbert chiama ideologie di tipo A, cioè ideologie situate nel prolungamento delle pratiche tecniche, e ideologie di tipo B, cioè quelle situate nel prolungamento di pratiche politiche. Dal suo punto di vista, l'obiettivo primario di una teoria generale delle ideologie dovrebbe essere quello di pensare la differenza tra queste due classi di ideologia al fine di comprendere come esse intervengano in modo complementare e/o in modo simultaneo nella riproduzione d'una data formazione sociale:

I contenuti ideologici esistono in continuità con le pratiche tecniche e politiche: il segreto che circonda l'ideologia, e che ci proponiamo di esaminare, ha dunque qualcosa a che vedere con le pratiche stesse, nel loro proprio sviluppo e nei loro rapporti reciproci⁴.

Con pratiche tecniche bisogna intendere la trasformazione delle materie prime naturali attraverso il lavoro umano basato sull'uso di strumenti come le mani, gli attrezzi o le macchine: tali pratiche hanno a che fare, in senso stretto, con degli oggetti, anche se questi non sono dati ma sono prodotti in vista della soddisfazione dei bisogni. Un'idea che Thomas Herbert sviluppa seguendo Aristotele dal momento che

la tecnica ha una struttura teleologica esterna: essa riempie un bisogno, una mancanza, una domanda che si definisce al di fuori della tecnica stessa⁵.

L'intervento delle pratiche tecniche si iscrive, allora, in una struttura esterna che fa di esse delle risposte a delle determinate domande sociali in funzione delle quali sollecitano la realtà a rispondere alle questioni che esse le pongono, eseguendo una «realizzazione del reale», intendendo con questo il ritaglio di oggetti rilevanti che stabilisce questa relazione di domanda-risposta. Tuttavia, nello stesso momento in cui viene stabilita la relazione, emergono delle ideologie di un tipo particolare:

L'osservazione che abbiamo fatto all'inizio, vale a dire che la pratica tecnica e l'ideologia tecnica stavano in continuità (appartenevano a uno stesso processo) sembra essere vera: abbiamo effettivamente constatato che la necessità di rispondere a una domanda sociale induce ogni pratica tecnica a porre le proprie domande al reale in modo tale che essa realizzi il proprio reale come un sistema coerente relativamente autonomo; è sufficiente allora che, *in certe circostanze*, la domanda della pratica sociale sia «respinta» perché la pratica ideologica sullo sfondo tecnico possa liberarsi; la «realizzazione del reale»

4 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di T. Herbert), *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'analyse» 2 (1966), pp. 144-145.

5 Ivi, p. 145.

può dunque funzionare liberamente, sotto la forma di una trasformazione ideologica del «reale» incontrato dalla pratica tecnica, fornendo una misura di questo reale primitivo attraverso un discorso che la riduce a sua immagine ideologica⁶.

L'ideologia così come appare sulla scia di una pratica tecnica deriva dal fatto che la risposta fornita dalla tecnica è stata isolata dalla domanda sociale alla quale corrisponde, ed è oggetto di un discorso autonomo in cui esiste «allo stato libero», come espressione diretta e globale della realtà, senza che sia tenuto conto delle condizioni restrittive della «realizzazione del reale» sulla quale si basa la pratica tecnica. Ciò ha come conseguenza che affermazioni che presentano un carattere parziale acquisiscano una portata globale. Thomas Herbert prende l'alchimia come esempio di questo tipo di produzione ideologica:

La pratica tecnica di trasformazione di elementi naturali aveva per funzione di rispondere a domande come la distillazione ecc. (di profumi e alcolici), le miscele e le decantazioni (delle emulsioni coloranti) e la fusione dei metalli. La realizzazione tecnica del «reale» chimico fu effettivamente operata da professionisti: attorno alle operazioni tecniche di trasformazione si costituì spontaneamente un corpus di regole operative trasmesse da una generazione all'altra e del quale si organizzò il contenuto ideologico. Ora, successe che le condizioni poste dalla pratica sociale a tale trasmissione, autorizzando ed esigendo il segreto, hanno sviluppato due tipi di discorsi sovrapposti, isolati uno dall'altro: mentre il primo conservava come fine la trasmissione (in linguaggio tecnico «ordinario») delle attuali procedure di tintura, distillazione, ecc., il secondo si «staccò» dalla domanda articolando le stesse operazioni precedentemente elencate in una Storia genetica degli Elementi e dei loro composti, portando a una scienza segreta del Reale chimico, espresso in simboli crittografici. Questa «scienza» non era di fatto che una ideologia tecnica allo stato libero: essa divenne «inessenziale» riguardo alla pratica sociale, librandosi come una nuvola al di sopra della realtà e delle trasformazioni che la riguardavano: i veri alchimisti sapevano che solo la Terra ha il potere di realizzare la Grande Opera, e che l'uomo deve attendere pazientemente, moderando la sua audacia. Anche quando pretendeva d'agire, l'Alchimista si collocava in realtà nel *punto di vista interpretativo* che «dice il reale», il punto che «sempre-già» parla per dire ciò che è, come se fosse il reale stesso a parlare. Certo, la simbologia della Grande Opera ha potuto alimentare delle ideologie politiche – questo, vedremo, non ha niente di sorprendente – e tuttavia non era intrinsecamente necessaria alla pratica politica, all'interno del tutto sociale: un monarca *doveva* avere alla sua corte dei giuristi e dei preti – *poteva* avere un alchimista⁷.

Un'ideologia tecnica si basa quindi su delle procedure materiali di produzione che essa respinge in secondo piano al fine di proporre, al loro posto, un'interpretazione globale della realtà che si presume abbia valore per sé stessa, «come se fosse il reale stesso a parlare», con una voce dematerializzata, essendo sospesa la relazione che inizialmente la univa alle pratiche effettive da cui proviene: essa procede a una teorizzazione generale dell'esperienza che elimina progressivamente la possibilità di un controllo dell'esperienza sulla teoria, condizione per espandersi in modo illimitato a partire dal proprio piano.

Di natura del tutto diversa è la produzione ideologica che si sviluppa sul fondo delle pratiche politiche. Al posto di esistere allo stato libero nella figura di una interpretazione

6 Ivi, p. 148.

7 *Ibidem*.

della realtà, essa esiste in uno stato vincolato, trattenuta cioè dalle condizioni di una intercomunicazione permanente tra agenti sociali. Ciò la obbliga ad adattarsi a prescrizioni continuamente rinnovatesi nel contesto proprio del regime d'opinione, il quale funziona a ciclo chiuso, tagliato fuori da tutte le esigenze di trasformazione della realtà materiale, e risponde a un altro tipo di domanda sociale. In effetti, l'oggetto delle pratiche politiche, quello su cui esse agiscono per trasformarlo, sono i rapporti sociali tra uomini e non le cose appartenenti a una realtà esterna sulla quale sia consentito di dare uno sguardo teorico a distanza. In queste condizioni, la relazione domanda-risposta che struttura tutta la pratica assume una forma originale nella misura in cui le posizioni assegnate ai termini di questa relazione sono, nel caso delle pratiche politiche, permanentemente reversibili. Cosa che ne rimuove il carattere di struttura teleologica esterna: se la pratica politica risponde a una domanda sociale, lo fa riconfigurando una domanda sociale precedente che costituisce, se così si può dire, la sua materia prima; da tale riconfigurazione nasce un cerchio in cui tutti i punti si presentano simultaneamente come domande e come risposte a domande, in modo tale che diventa impossibile distinguere oggettivamente i piani su cui si collocano domande e risposte. Ciò significa, allora, che l'ideologia non rappresenta più il prolungamento della pratica di cui offre un'interpretazione, ma interviene mescolata a questa pratica che diventa, in senso stretto, una pratica interpretativa di cui lo strumento privilegiato è il discorso, vale a dire ciò che dà la sua forma all'interpretazione: agire, in politica, significa dare una nuova interpretazione di ciò che è già lì e tentare di mettere in pratica questa interpretazione nei fatti. Il che non ha niente a che fare con le procedure proprie dell'ideologia tecnica. Le pratiche politiche si fissano così tanto al loro oggetto che non possono distanziarlo in nessun modo:

Che cosa significa tutto ciò, se non che queste pratiche, ai loro livelli, *possono funzionare soltanto producendo la risposta alla loro propria domanda* [...] che, di conseguenza, sono per natura allo stato libero che caratterizza l'ideologia, si situano a distanza nulla dalla pratica politica che esse alimentano e che non si sostenterebbero senza di esse? Nella misura in cui è attraverso di esse che si formula il controllo sociale all'interno della pratica politica, si capisce che tali ideologie non hanno il carattere fluttuante e inessenziale di una *nuvola*, come quelle che abbiamo incontrato nella pratica tecnica, ma la necessità essenzialmente vincolante di un *cemento* che mantiene tutto al suo posto: ecco perché i giuristi e i canonici sono necessari e gli alchimisti non esistono che a titolo contingente nello stesso tutto complesso dato; nella pratica politica, l'ideologia è la forza [*puissance*] che lavora⁸.

Se l'ideologia tecnica si allontana progressivamente dalla base oggettiva su cui si basava all'inizio, l'ideologia politica è essa stessa il suo proprio oggetto. Essa lo costituisce trasformandolo nel corso di un processo interminabile che la riporta costantemente a sé stessa, cosa che la rende pratica di sé stessa all'interno di un campo che essa secerne interamente rielaborando le sue precedenti produzioni, senza relazione con una reale esteriorità. In un tale scenario, l'ideologia non è più l'effetto della derivazione da una pratica, essa stessa rinforzata in un dominio oggettivo di realtà materiali. L'ideologia è piuttosto questa pratica stessa nella quale è investita da un capo all'altro, e dalla quale non può, dunque, essere separata: nel primo caso, abbiamo a che fare con un discorso sulle cose, nel secondo, con un discorso sul discorso. Il riferimento a una realtà oggettiva è stato completamente cancellato. Le due metafore usate da Thomas Herbert per distinguere

8 Ivi, p. 151.

le due forme di ideologia, quella della nuvola e del cemento, sono estremamente significative. L'ideologia-nuvola, che si situa più lontano e che vaticina, ha tagliato gli ormeggi alla realtà materiale da cui ha preso in prestito il suo contenuto, il che le consente di teorizzare liberamente, a volontà, senza il rischio di vedersi esposta a una smentita esteriore, senza impedimenti nello sfruttare il riferimento a una realtà fantasmatica che ha ricreato per mezzo del suo linguaggio. L'ideologia-cemento che, al contrario, gioca sulla prossimità, dal momento che resta strettamente legata alla materia che trasforma e che comunica, si situa sullo stesso piano della realtà con cui si confronta, sviluppandosi sotto forma di una pratica che produce essa stessa il suo altro, un altro di cui, allo stesso tempo, non può più essere separata e sul quale ha un punto di vista direttamente pratico che evita un ritiro teorico, o almeno annulla i suoi effetti. Questa distinzione può far pensare a quella posta da Benveniste tra i due modi di enunciazione che sono il racconto, cioè una relazione a distanza, e il discorso, cioè una parola implicata⁹: il primo prende la forma di una parola impersonale in cui «gli eventi sembrano raccontarsi da se stessi», indipendentemente da qualsiasi relazione con un narratore – ciò che ovviamente è una finzione –; il secondo implica un andirivieni permanente tra il contenuto enunciato e ciò che dà all'enunciazione la sua origine, il suo «soggetto», in tutti i sensi della parola. L'ideologia tecnica, che si potrebbe anche definire ideologia teorica, sarebbe una storia [*récit*] che si svolge ai margini o che aleggia al di sopra del dominio della realtà a cui si riferisce; invece l'ideologia politica, che si potrebbe anche chiamare ideologia pratica, non allenta mai la necessità, fatta propria consciamente o meno, di intervenire sul «reale» di cui si è completamente appropriata, cosa che la dispensa dal riconoscerne ogni carattere di esteriorità o eterogeneità, e le conferisce quel fascino «impegnato» che l'altra forma di ideologia rifiuta in quanto, al contrario, si presenta come distaccata. Questo è il motivo per cui la prima forma di ideologia è, come abbiamo detto, «libera», mentre la seconda è «vincolata»: lo è proprio nella misura in cui è costantemente ricondotta alle condizioni della domanda per la quale formula, verbalizzandole, delle risposte che sono esse stesse delle domande che fanno appello a nuove risposte, e così via all'infinito.

Secondo Thomas Herbert – è al fine di giungere a questa conclusione che ha stabilito questa distinzione tra due forme ideologiche –, le scienze sociali, e probabilmente le scienze umane in generale, si formano sullo sfondo di tali ideologie vincolate, ideologie intrecciate con le pratiche sociali di cui sposano le evoluzioni e di cui tappano i buchi, mentre le conoscenze si rapportano al mondo materiale sviluppandosi sul fondo di ideologie libere, cosa che porta a porre il problema della cesura epistemologica [*coupure épistemologique*] in modo differente nell'uno e nell'altro caso, come viene detto nel secondo dei suoi testi pubblicati nei *Cahiers pour l'Analyse*. Qui viene precisata

la distinzione tra le ideologie di tipo A, a proposito delle quali si esercita una resistenza locale (un'ideologia tenta di farsi passare per una scienza, di produrne gli effetti e di raccoglierne i benefici), e le ideologie di tipo B, la cui resistenza è strutturalmente legata alla struttura della società in quanto tale in cui svolgono il ruolo di cemento¹⁰.

9 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore, 1990, cap. 19.

10 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di T. Herbert), *Pour une théorie générale des idéologies*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), tr. it. *Note per una teoria generale delle ideologie*, in *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, a cura del Centro Ricerche 2, Torino, Boringhieri, 1972, p. 175.

In altre parole, le ideologie di tipo A, le ideologie teoriche, rielaborano a modo loro un materiale che si colloca al livello proprio delle forze produttive, mentre le ideologie di tipo B, ideologie pratiche, hanno per campo di applicazione i rapporti sociali di produzione, cosa che cambia tutto:

L'ideologia, in quanto viene riferita al processo di produzione, appare come il processo originale attraverso il quale concetti operatori tecnici, aventi la loro funzione primaria nel processo lavorativo, sono staccati dalla loro sequenza operatoria e ricombinati in un discorso originale [...]. L'altra faccia del processo, cioè i rapporti sociali di produzione, permette di assegnare all'ideologia la funzione di un meccanismo che produce e conserva le differenze necessarie al funzionamento dei rapporti sociali di produzione nelle società di classe, e anzitutto la «differenza» fondamentale: lavoratore/non-lavoratore. Si può dunque dire che l'ideologia ha qui una funzione di far riconoscere agli agenti della produzione il loro posto all'interno di quest'ultima¹¹.

A questo dobbiamo aggiungere che, nella realtà, queste due forme non funzionano mai indipendentemente l'una dall'altra, ma si situano nel quadro di aggregazioni [*complexes*] ideologiche all'interno delle quali l'una o l'altra occupano una posizione dominante, seguendo un dosaggio esposto a essere costantemente rinegoziato. Ci si trova sempre in un contesto in cui non si ha mai a che fare con la pura teoria o la pura pratica, ma con miscele teorico-pratiche intrappolate nella tensione tra due poli entro i quali esse realizzano un equilibrio più o meno stabile o precario. Per ripristinare questa tensione, Thomas Herbert introduce una nuova distinzione tra quella che chiama la forma empirica dell'ideologia e la sua forma speculativa:

L'effetto di conoscenza ideologica A rimanda alla forma empirica dell'ideologia, il cui nucleo centrale è la produzione di un adeguamento tra un «significato» e la «realtà» che gli «corrisponde» [...]. L'effetto di conoscenza ideologica B rimanda alla forma speculativa-fraseologica, il cui nucleo centrale è la coerenza dei rapporti sociali di produzione sul modello di un discorso articolato che contiene in trasparenza la legge di adattamento dei soggetti tra loro [...]. Se riprendiamo le definizioni appena date della forma empiristica e della forma speculativa dell'ideologia, constatiamo una proprietà strutturale che è certamente della massima importanza, e cioè che la forma empiristica riguarda la relazione tra un significato e una realtà, mentre la forma speculativa riguarda l'articolazione di significanti tra di loro, sotto la forma generale del discorso. Per usare dei termini importati dalla linguistica, diremo che la forma empiristica dell'ideologia mette in gioco una funzione semantica – la coincidenza tra il significante e il significato –, mentre la sua forma speculativa mette in gioco una funzione sintattica, connessione di significanti tra di loro¹².

Un po' più avanti, al fine di affinare il modello ripreso dalla linguistica che usa per caratterizzare l'opposizione tra le due forme di ideologia, Thomas Herbert suggerisce che il primo, il quale si sviluppa in riferimento a una realtà esterna a cui deve adattarsi, o almeno dare l'impressione di farlo, procedendo dalla sostituzione di un significato per un significante, è di tipo metaforico; mentre il secondo, che porta il suo reale in sé e lo sviluppa in una relazione intrinseca senza mai deviare dal piano in cui produce i suoi effetti procedendo a collegare i significanti tra loro, è, a causa di questo carattere autoreferen-

11 Ivi, pp. 177-178.

12 Ivi, pp. 180-181.

ziale, di tipo metonimico. Il primo si serve del linguaggio per segnalare, il secondo per effettuare delle operazioni a carattere istituzionale e sociale. Questo ha per conseguenza che se le ideologie di tipo A espellono la questione del soggetto nella misura in cui si danno per fine manifesto quello di tenere un discorso oggettivo sulla realtà, le ideologie di tipo B sono invece vincolate alla necessità di realizzare una posizione di soggetto: detto altrimenti, svolgono una funzione sociale di assimilazione o di integrazione:

Se applichiamo alla questione che ci interessa l'enunciato formulato da Lacan a fini (parzialmente) diversi – cioè «il significante rappresenta il soggetto per un altro significante» – vediamo che la catena sintattica dei significanti assegna al soggetto il suo posto identificandolo con un certo punto della catena (il significante in cui si rappresenta) e che questo meccanismo dell'identificazione differenziale non è altro che l'«effetto di società» le cui dissimetrie trovano qui la propria causa. Proporremo il termine di metonimia, con le connotazioni che riceve nella ricerca epistemologica attuale (connessione tra significante e significante), per designare l'effetto attraverso il quale i «soggetti» sono presi nell'organizzazione sintattica significante, la quale dà loro lo statuto di soggetto, nel senso giuridico del termine, cioè come supporto di diritti e di doveri in cui si opera l'identificazione. Vediamo bene che il processo metonimico può rendere conto sia della collocazione dei soggetti nella struttura sintattica sia della dimenticanza di questa collocazione a opera del meccanismo di identificazione del soggetto con l'insieme della struttura, che permette la riproduzione di quest'ultima¹³.

Al tempo in cui Thomas Herbert pubblicò *Pour une théorie générale des idéologies*, saggio da cui vengono estratte queste righe, l'articolo di Althusser *Ideologia e apparati ideologici di Stato* che esponeva la teoria dell'assoggettamento ideologico e che doveva costituire un riferimento essenziale per le successive ricerche di Michel Pêcheux, non era ancora stato pubblicato: ma l'ipotesi della distinzione tra le due forme di ideologia stava già andando in questa direzione, su basi prese in prestito dalla teoria delle formazioni sociali, dalla psicoanalisi e dalla linguistica.

Dopo aver dato una presentazione piuttosto sommaria dei risultati a cui hanno condotto le ricerche di Thomas Herbert con l'aiuto di categorie prese in prestito dalla linguistica, passiamo ora all'approccio di Michel Pêcheux in *Les vérités de La Palice*, un'opera pubblicata nel 1975 che prende come punto di partenza i problemi affrontati dalla linguistica, cosa che porterà Pêcheux a indirizzare le sue indagini teoriche su un oggetto particolare, il «discorso». È un oggetto che occupa i margini o i confini del dominio conquistato dalla linguistica nel momento in cui, in seguito alla rottura saussuriana, questa disciplina ha acquisito il carattere di una scienza. Michel Pêcheux non mise mai in dubbio il principio di questa rottura, le cui conseguenze si è sentito autorizzato soltanto di rinegoziare a modo proprio. Saussure rese la linguistica una scienza assegnandole per oggetto lo studio della lingua [*langue*] come sistema invariante di segni che dispone formalmente delle proprie necessità, indipendentemente dalle diverse condizioni del suo uso da parte di quello che viene comunemente chiamato linguaggio [*langage*], il quale si serve della lingua per comunicare. Ora, la lingua, presa in sé stessa, non comunica o, meglio, non si definisce per una funzione di comunicazione tipo quella che, tradizionalmente, la filosofia assegna al linguaggio. È proprio perché può essere considerata formalmente in quanto tale, cioè indipendentemente dal processo di comunicazione, e

13 Ivi, p. 185.

dunque indipendentemente dal riferimento a un contenuto che le fornisce l'oggetto della comunicazione, che essa può essere oggetto di uno studio rigoroso. Il prezzo da pagare per rendere la linguistica una disciplina scientifica, cioè la dissociazione da una filosofia del linguaggio, era molto alto: tutto ciò che riguardava il senso [*sens*] veniva relegato in secondo piano e allo stesso tempo reso problematico. Ciò che riguardava il significato veniva per ciò stesso preso in carico da una disciplina annessa, la semantica, a proposito della quale è stata posta fin dall'inizio la questione se riguardasse o meno la linguistica, se appartenesse o meno al suo campo, cosa che avrebbe la conseguenza di renderla dipendente da un altro approccio, ad esempio quello logico-filosofico. Da qui, la domanda: dove collocare la ricerca della semantica nello spazio intermedio tra la lingua, studiata dalla linguistica, e il linguaggio, studiato dalla logica e dalla filosofia? La scommessa di Michel Pêcheux era quella di assegnare a queste ricerche un piano che non è né quello della lingua, né quello del linguaggio, ma quello del discorso con le sue modalità di funzionamento che mettono in gioco un determinismo storico-sociale i cui effetti si intersecano o interferiscono con quelli prodotti dai meccanismi della lingua e dai giochi linguistici, produttivi di effetti di senso rilevabili e analizzabili. È sulla base dei processi discorsivi così specificati che può essere finalmente ripensata l'ideologia, essa stessa produttrice dell'effetto-soggetto in quanto è articolata con i meccanismi del discorso produttori di effetti di senso. Così viene istituita la catena lingua-discorso-ideologia-soggetto-senso, catena che costituisce il quadro nel quale Michel Pêcheux ricolloca la questione dell'ideologia in modo da sottrarla al primato dell'analisi del contenuto, generalmente utilizzata per caratterizzarne la natura, e dare priorità ai problemi di forma, cosa che rappresentava già la preoccupazione di Thomas Herbert: in altri termini, si tratta di comprendere che il contenuto non detiene l'esclusività della materialità, ma che esiste anche una certa materialità della forma, cosa che può essere considerata una delle principali conquiste riconducibili all'approccio strutturalista.

La tattica usata da Michel Pêcheux, che amava inoltrarsi in percorsi angusti e non aveva paura dei rischi, consisteva nel fare affidamento su problemi linguistici, segnalati da alcune peculiarità grammaticali della lingua, per procedere da lì a uno straripamento della sfera linguistica al fine di raggiungere la regione in cui gioca la forma di discorso da cui dipende il funzionamento dell'ideologia su basi, come abbiamo appena detto, di tipo formale. Ciò giustifica il fatto che *Les vérités de La Palice* inizi bruscamente con un capitolo dedicato alle costruzioni di frasi nelle quali intervengono delle subordinate relative nelle due forme che queste possono assumere, esplicative o determinative. Nella frase, «Dio, che è potente, è buono», la relativa «che è potente», gioca un ruolo esplicativo poiché appartiene alla definizione di Dio come essere potente. Nella frase «Cesare, che ha attraversato il Rubicone, lo ha fatto di propria iniziativa», invece, la relativa «che ha attraversato il Rubicone» è determinativa nella misura in cui è del tutto pensabile che Cesare avesse potuto prendere una decisione contraria, almeno se ci si attiene alla definizione tradizionale della volontà come la facoltà di affermare o negare senza legarsi definitivamente all'una o all'altra di queste opzioni contrarie. I grammatici, come gli autori della *Grammatica di Port-Royal*, fanno usualmente una distinzione tra relative esplicative e relative determinative, distinzione alla quale è dunque possibile attribuire lo statuto di un fatto della lingua. Ma se ci poniamo a un livello diverso da quello della lingua propriamente detta, questa distinzione diventa sfocata e il messaggio trasmesso dagli esempi appena riportati cessa di essere ovvio. Per un filosofo come Leibniz, la relativa «che ha attraversato il Rubicone» riferita a Cesare non è determinativa ma esplicativa, dal momento che, secondo lui, appartiene da tutta l'eternità

al concetto di Cesare il fatto di prendere una tale iniziativa, così come appartiene al concetto di Dio il fatto di essere onnipotente. Più esattamente, essa è tanto determinativa quanto esplicativa: se, in effetti (in virtù della necessità razionale del concetto che definisce la sua posizione all'interno del migliore dei mondi possibili e fa di lui «il» Cesare che è, e non un altro Cesare che avrebbe agito diversamente) Cesare doveva inevitabilmente prendere la decisione di attraversare il Rubicone e non quella inversa, resta il fatto che questa decisione l'ha presa in virtù del suo libero arbitrio, e non perché è stato costretto a farlo da una causa esterna alla sua natura, come per esempio da una Provvidenza miracolosa che avrebbe diretto i suoi atti da dietro le quinte manipolandolo a sua insaputa. Ciò ha per conseguenza di lasciare aperta la possibilità che Cesare non attraversasse il Rubicone, decisione che tuttavia non ha preso in virtù della sua piena e intera iniziativa. Facciamo un altro esempio: nella raccolta dei *Pensieri* di Pascal si può leggere la frase «Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux!» (ed. Lafuma, 40) a proposito della quale ci si può chiedere se la proposizione subordinata «qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux» abbia valore esplicativo o determinativo, alternativa che cambia completamente il senso della frase. Infatti, se questo valore è esplicativo, significa che la pittura è inutile in quanto tale perché attira l'ammirazione per la somiglianza alle cose di cui non ammiriamo gli originali. Diversamente, se è determinativo, allora significa che ciò che è inutile è il dipinto nel momento in cui, e soltanto in questo caso, attira l'ammirazione. Ipotesi che lascerebbe aperta la porta a un'altra concezione della pittura: invece di essere condannata in blocco, apre la prospettiva di un'arte soggetta a controllo o anche a censura, ai quali sarebbe assegnato il compito di verificare che essa faccia un buon uso della sua facoltà illusoria, una facoltà che deve essere applicata a «buoni» soggetti, degni in sé stessi di ammirazione, e non a dei soggetti triviali che essa riqualifica abusivamente come mostrato in modo desolante dalla pittura di genere. Sul punto si noterà che l'edizione Brunschvicg dei *Pensieri* scrive la frase di Pascal come segue: «Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux!» (Fr. 134): l'aggiunta della virgola indica che la relativa ha un valore esplicativo e non determinativo, cosa che, grazie a questa ulteriore precisazione grafica, rimuove in linea di principio l'ambiguità appena sottolineata. La grammatica trasformazionale di Harris, che mira ad analizzare formazioni linguistiche parafrastiche, evidenzia fenomeni comparabili. Le due frasi «Giovanni ama Maria» e «Maria è amata da Giovanni» dicono formalmente la stessa cosa, ed è impensabile che una delle due affermazioni possa essere dichiarata vera e l'altra falsa. Non è questo il caso delle due frasi «Giovanni ama Maria» e «Maria ama Giovanni» perché è possibile, nient'affatto di insolito, che Giovanni possa amare Maria senza essere da lei amato. Eppure, pur dicendo la stessa cosa, esse non significano la stessa cosa, almeno non esattamente. Il loro confronto infatti evidenzia la natura asimmetrica della relazione amorosa, a seconda che questa proceda da Giovanni a Maria, come fa la costruzione attiva, o da Maria a Giovanni, come fa la costruzione passiva: cosa che, in un certo senso, cambia tutto, o almeno pone la questione se l'amore consista soprattutto, quindi essenzialmente, nell'amare o nell'essere amati, un problema di cui Platone si era molto occupato. La morale di tutto ciò, è che le costruzioni grammaticali, quando interrogate sugli effetti di senso che producono, interferiscono con considerazioni che pertengono a un altro ordine, come ad esempio la concezione del rapporto tra libertà divina e libertà umana; il programma di una politica artistica che sottopone le produzioni della pittura a esigenze di conformità e la obbliga a trattare, al di là di ogni altra possibilità, dei soggetti idonei; o anche il modo in cui

la relazione amorosa tra due esseri che si mettono in questa relazione, uno in una posizione attiva, l'altro in una posizione passiva, ha la conseguenza di differenziare chiaramente i loro modi di comportamento. In breve, sono tutte considerazioni alle quali è difficile che la grammatica sia sufficiente a dare solide fondamenta. Possiamo concludere che, almeno nei casi evocati da questi esempi, il funzionamento della lingua, che non dipende solo da regole meccaniche e che ha soltanto un'apparente neutralità, è parassitato da determinazioni che gli sono esteriori e di cui si tratta di identificare il luogo di origine.

Un saussuriano di stretta osservanza interverrebbe in questa discussione sostenendo che le ambiguità di significato che sono state appena menzionate non riguardano la *langue* propriamente detta, ma si riferiscono a ciò che è stato da essa rimosso perché possa essere sottoposta a un trattamento oggettivo, vale a dire la *parole* di un soggetto che resta padrone di interpretare in un senso o nell'altro un enunciato costruito rigorosamente, una possibilità che in nessun caso rientra nelle competenze del linguista. Per sapere con certezza se le relative «che ha attraversato il Rubicone» e «qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux» abbiano un valore esplicativo o determinativo, problema che la linguistica permette di porre ma non di risolvere, bisognerebbe potersi rivolgere a Leibniz o a Pascal in persona, i soli che sarebbero in grado di specificare cosa significhino esattamente le frasi in cui appaiono queste costruzioni, il che fa apparire allo stesso tempo, se non una chiara distinzione, almeno una discrepanza tra ciò che dicono e ciò che vogliono dire, come nel caso delle formulazioni parafrastiche studiate da Harris. Questo è, precisamente, il significato della distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, distinzione dalla quale dipende, in ultima istanza, la costituzione della lingua come oggetto di scienza: la lingua, impersonale in linea di principio, presenta forme invarianti soggette a regolarità direttamente identificabili, senza discussione possibile; la *parole*, al contrario, presenta un carattere personale, introduce nell'uso del linguaggio un margine di variazione non oggettivamente controllabile in quanto dipende dall'intervento dei soggetti parlanti, probabilmente in preda a emozioni, cosa che dà origine a fenomeni relativi a un approccio alternativo a quello della grammatica come quello fornito, per esempio, dalla retorica. Questo è il motivo per cui la linguistica non deve tener conto del divario tra dire e voler dire, altrimenti perderebbe il suo carattere sistematico, la sua necessità oggettiva.

Che fare quindi di questa discrepanza di cui la linguistica non vuole sapere, al fine di proteggersi da qualsiasi intrusione estranea, come capirla? Possiamo renderla oggetto di studio a sé stante? A tal fine ci si potrebbe rivolgere al logico che sarebbe in grado di svelare l'enigma che è stato appena portato alla luce e che il linguista ha deliberatamente scelto di ignorare. È ciò che fa Michel Pêcheux nel capitolo seguente di *Les vérités de La Palice*, in cui si basa sulle considerazioni sviluppate da Frege riguardo alla distinzione tra senso e denotazione a partire dall'esempio che segue: «Colui che scopri la forma ellittica dell'orbita dei pianeti morì in miseria». Il senso di questa frase è apparentemente chiaro, sebbene possa essere letto su più livelli: come una semplice constatazione di fatto o come denuncia di uno scandalo di diritto, cosa che farebbe risuonare in sordina, alle spalle della frase pronunciata, quest'altra frase: «Dal momento che abbiamo fatto una scoperta scientifica importante come quella dell'orbita ellittica dei pianeti, le cui conseguenze riguardano l'umanità intera, non dovremmo essere lasciati morire in miseria!». Enunciato connotato da una forte ideologia morale che, con ogni evidenza, trova i suoi fondamenti altrove piuttosto che in una grammatica o in una logica. Ma ciò che attira l'attenzione di Frege è il problema che riguarda il soggetto «colui» a partire dal

quale è costruita la frase data come esempio, problema a proposito del quale sviluppa una riflessione che potrebbe essere paragonata a quella che Foucault dedica a un dipinto di Magritte, il pittore che costruì la maggior parte delle sue opere attorno a paradossi logici: si tratta della celebre tela che riporta come iscrizione la frase *ceci n'est pas une pipe*, cosa che pone la domanda estremamente inquietante di sapere a cosa si riferisca il *ceci* di questa frase: alla frase stessa, alla tela nel suo insieme di cui la frase è uno degli elementi, all'immagine della pipa visibile nella parte superiore o alla pipa come oggetto rappresentato da questa immagine e che dovrebbe avere una realtà indipendente dalla sua rappresentazione? Allo stesso modo, leggendo la frase analizzata da Frege si è portati a chiedersi chi sia il «colui» che costituisce il soggetto grammaticale che bisogna poter identificare affinché il senso della frase sia veramente completo e suscettibile di essere validato. Naturalmente, la risposta sarebbe immediata: questo «colui» è Keplero che ha fatto effettivamente la scoperta in questione e che, come riferiscono i suoi biograf, è anche morto in miseria. E qui, la costruzione relativa in «che» ha evidentemente un valore determinativo, dal momento che Keplero, in mondi diversi dal migliore dei mondi possibili di Leibniz, avrebbe potuto benissimo non scoprire l'orbita ellittica dei pianeti e, allo stesso modo, avrebbe tranquillamente potuto non morire in miseria. Ma, ed è qui che le cose si complicano, è ugualmente concepibile un mondo in cui non sarebbe mai esistito alcun Keplero, cioè nessun uomo con questo nome, che abbia o meno scoperto la forma ellittica della curva compiuta dai pianeti o sia o meno morto in miseria. Ora, in tal caso, la frase studiata continuerebbe ad avere un senso, almeno un certo tipo di senso, anche se non avesse alcuna base nella realtà per l'assenza di un referente a cui collegarla, ciò che da un certo punto di vista la renderebbe priva di senso, pur avendone uno, che tuttavia non lo è, almeno non del tutto. Michel Pêcheux continua questa discussione introducendo un altro esempio, formalmente paragonabile al precedente:

Dovrebbe essere dichiarata assurda e insignificante una frase del tipo: «colui che ha salvato il mondo morendo sulla croce non è mai esistito», frase con la quale il discorso dell'ateismo militante nega, nella «proposizione completa», l'esistenza di colui che presuppone come esistente nella subordinata? Non si dovrebbe piuttosto considerare che c'è una separazione, una distanza o uno scarto [*décalage*] nella frase tra ciò che si pensa prima, altrove o indipendentemente, e ciò che è contenuto nell'affermazione generale della frase¹⁴?

Ovviamente, affinché la frase, quanto al senso se non alla costruzione grammaticale, sia meno traballante, sarà legittimo specificare: «Colui di cui si dice che ha salvato il mondo morendo sulla croce non è mai esistito». Non sarebbe quindi dimostrata la possibilità di costruire una frase in cui il soggetto, che ne costituisce il perno, non esiste; cosa che, se ci si riflette bene, è un'enormità perché il «colui» della frase, avendo cessato di corrispondere a qualcosa o a qualcuno, non designa niente, e dunque è di fatto impossibilitato ad adempiere la sua funzione di dimostrativo, essendo la formula «colui che non è» privata di senso.

L'abisso che si scava tra senso e denotazione, tra il senso globale dell'enunciato e il soggetto personale – sia esso attualmente esistente o esistito in un momento passato – che deve poter essere riferito affinché voglia davvero dire qualcosa, è tale che in alcuni casi non si è in grado di poter scegliere tra l'accordare un significato a una frase o il vedere in essa solo una semplice assurdità. Ciò rende immediatamente manifesto il

14 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 88.

fatto che la lingua fa spazio, accanto a nomi comuni che si riferiscono ad astrazioni alle quali è sempre possibile concedere una realtà nel pensiero, a nomi propri che derivano il loro valore solo dal poter essere riferiti a supporti esistenti posti concretamente al di fuori del pensiero. E questo a meno che non si formi l'ipotesi di un mondo che non ha realtà che nel pensiero, un mondo completamente logico, come il mondo intelligibile di Platone, in cui la distinzione tra senso e denotazione non sarebbe più necessaria. È un'ipotesi o un'utopia che verosimilmente è collocata sullo sfondo dell'approccio del logico: vorrebbe poter chiarire tutto e si dispera di non poterlo fare. E sostanzialmente, questa discussione non è estranea a quella sollevata a proposito del paradosso di Epimenide: nell'enunciato «Io mento», chi è esattamente l'«Io» soggetto dell'enunciato – è colui che enuncia la frase, colui che allo stesso tempo ne mette in dubbio il valore affermativo? Più in generale, cosa facciamo quando diciamo «io»? Qual è la natura e quali i fondamenti dell'identificazione verso la quale ha proceduto? La questione del senso è, lo si vede, direttamente articolata con quella del soggetto, il che ci porta a interrogarci sulla natura della loro relazione.

Il problema sollevato inizialmente, dunque, permane. È il problema che Michel Pêcheux propone di affrontare alla luce del concetto di discorso. Come abbiamo visto, il linguista saussuriano pone una chiara dicotomia tra l'impersonalità della *langue* e il carattere personale della *parole*, alla quale attribuisce le variazioni di senso suscettibili di essere individuate sul piano della pratica comunicativa del linguaggio che dipende non dalla logica propria della lingua, ma dalle relazioni degli individui tra loro. E questa dicotomia rinvia a dei criteri in ultima istanza filosofici, come quando si oppongono necessità e contingenza, analisi e sintesi, essenza ed esistenza, distinzioni senza le quali la discussione grammaticale a proposito delle costruzioni relative esplicative o determinative non potrebbe aver luogo. Ciò dimostra che il linguista, inconsapevolmente, qualunque cosa dica, è, per alcuni aspetti, ancora più filosofo che scienziato. Ora, queste dicotomie filosofiche, rese da Platone lo strumento privilegiato dell'analisi dialettica della realtà, non hanno alcun valore o non svolgono il loro ruolo solo se si esclude la possibilità di terzi termini che ne alterano la simmetria – cosa che al tempo stesso, se questa possibilità è invece ammessa, vieta di procedere con dei ragionamenti binari procedenti per coppie di opposti, in relazione ai quali Hegel direbbe che derivano da una logica negativa dell'essenza e non hanno ancora accesso alla logica speculativa del concetto. Da qui, la domanda: non è possibile interporre tra il personale della *parole* e l'impersonale della *langue* una terza entità che non sarebbe né universale né individuale, e che rientrerebbe in ciò che Michel Pêcheux propone di approcciare con il nome di «discorso»? Attenzione, però! Nel suo spirito, non si tratta di aggiungere alle categorie dell'«io», supporto della *parole*, e del «si», piano neutralizzato di diffusione della *langue*, una terza categoria che sarebbe quella del «noi» collettivo, categoria che costituirebbe essa stessa un altro soggetto, un'altra persona, la società «in persona», che starebbe all'origine di tutto ciò che viene detto e che può essere detto e che ne sarebbe il vero enunciatore. Ciò, semplicemente, equivarrebbe a spostare il punto di applicazione del concetto di *parole* individuale come *parole* collettiva, poi ribattezzata «discorso», senza che perciò ne venga modificato il principio sostanziale che consiste nel fatto che si tratterebbe comunque della *parole* di un soggetto. Perché l'utilità che Michel Pêcheux si aspetta dall'introduzione del concetto di discorso in quanto concetto che perturba il «faccia a faccia» tra *langue* e *parole* di cui il linguista-filosofo è soddisfatto, sta proprio nel fatto di riuscire, attraverso la sua intermediazione, a definire la possibilità di un discorso senza soggetto,

cioè di un discorso la cui iniziativa e responsabilità non possono essere attribuite a un soggetto, ma al quale, proprio all'opposto, vengono attribuiti quell'iniziativa e quella responsabilità. Tali nozioni, dunque, hanno perduto il loro senso proprio, cioè quello di imputare qualsiasi cosa a un soggetto e, soprattutto, di procedere a una identificazione del soggetto nel quadro stabilito dalla creazione di un dispositivo discorsivo che condiziona la produzione dell'effetto-soggetto, nel senso in cui Althusser ha teorizzato l'interpellazione ideologica dell'individuo in soggetto.

Seconda parte. 24 gennaio 2007

In che cosa consiste esattamente il dispositivo del «discorso» pensato in questa forma? Va subito compreso che Michel Pêcheux, le cui ricerche si sovrappongono a quelle condotte contemporaneamente da linguisti come Dubois o Culioli, usa il termine di «discorso» dissociandolo dall'uso ordinario che si avvicina a quello della parola «testo», un uso che evoca una composizione di enunciati, come nel caso del discorso pronunciato da un oratore. Per lui un discorso non è qualcosa come un testo, ma piuttosto è ciò che sta dietro a un testo, o anche a un semplice enunciato, e che mentre lo rende possibile, dà conto del fatto che esso sia portatore di ambiguità di senso come quelle che sono state evocate in precedenza in relazione a frasi in cui intervengono costruzioni di subordinate relative e che, come abbiamo mostrato, spesso dicono un po' di più o un po' meno di quello che dicono o di quello che sembrano dire – il che rende difficile chiarirne definitivamente il significato. Detto altrimenti, sotto ogni enunciato della lingua non ci sarebbe *un discorso*, ovvero questo enunciato in una forma differente ma, cosa completamente diversa, *del discorso*: con il che intendiamo un certo regime di discorso all'interno del quale questo enunciato prende posto accanto a, ed eventualmente in concorrenza con, tutti gli altri enunciati che questo stesso regime di discorso è in grado di accogliere. Questo è ciò che spiega che il «discorso», costituente una rete complessa i cui punti sono dei nodi di tensione o di rilassamento, non sia riducibile a questa o quell'altra forma particolare d'enunciazione alla quale apparterrebbe un senso in modo definitivo.

Da questo punto di vista, il Michel Pêcheux autore di *Les vérités de La Palice* sembra essere vicino a ciò che Foucault, il quale praticamente nello stesso momento ha conferito anche lui alla nozione di «discorso» una portata considerevole, ha teorizzato in *L'archeologia del sapere* (1969) con il concetto di «formazione discorsiva»: un dispositivo anonimo e senza soggetto che costituisce «l'istanza dell'evento enunciativo» le cui regolarità si rompono in quanto non possono essere ridotte a totalità o a comunità antropologiche o culturali, intese come visioni del mondo o mentalità. Un concetto che consente, tra l'altro, di rispondere alla domanda decisamente inaccessibile al linguista: «come mai è apparso questo enunciato e non un altro?». Come Foucault, Michel Pêcheux imputa alla forma del discorso in quanto può essere analizzata da sola, una dimensione di storicità che la distingue dall'intemporalità della lingua per come è studiata dai linguisti, questa storicità essendo legata al fatto che il discorso si presenta come incorporato in un determinato «corpus» o, per usare il termine usato da Foucault, in un «archivio» che deriva la sua unità non solo dal suo contenuto, ma dalle sue condizioni formali di possibilità. Ciò che lo separa da Foucault, tuttavia, è l'articolazione che egli introduce tra discorso e ideologia. Essa lo porta a evidenziare che gli enunciati in una lingua, nel momento stesso in cui sono supportati da un certo regime di discorso che li lega tra loro, sono produzioni e producono

degli effetti di senso sullo sfondo di conflitti che sono in ultima istanza conflitti ideologici, conflitti che costituiscono l'orizzonte obbligatorio di ogni presa di parola [*prise de parole*] la cui vera iniziativa fa capo non al soggetto parlante ma al regime discorsivo che la sostiene. Ecco perché ciò che interessa a Michel Pêcheux della forma di discorso è, piuttosto che la sua capacità unificatrice, la sua irregolarità e opacità; cosa che, sotto l'orizzonte della lotta di classe, fa di quella forma un campo di dibattito [*champ de débat*] in cui si danno delle alternative in condizioni che a volte rendono difficile decidere in favore di una di esse. Un aspetto della storicità della forma del discorso, questo, che ha poco interessato Foucault, estremamente sospettoso, da nietzscheano quale era, delle nozioni di contraddizione e di conflitto e del riferimento automatico alla negatività che esse comportano.

La questione che si pone Michel Pêcheux, in quanto marxista althusseriano e non foucaultiano di stretta osservanza, è quella di sapere in che modo la forma del discorso, in quanto forma, influenza la lotta di classe e ne è influenzata. Una domanda che va ben oltre il campo di un'archeologia. È una posizione che egli riassume con questa tesi radicale:

Diremo che le contraddizioni ideologiche che si sviluppano attraverso l'unità della lingua sono costituite dai rapporti contraddittori che necessariamente esistono tra quelli che abbiamo chiamato «processi discorsivi» nella misura in cui sono iscritti nei rapporti ideologici di classe¹⁵.

In altre parole, per comprendere come la lingua produce degli effetti di senso, bisogna risalire al regime del discorso che condiziona la produzione di questi effetti di senso. E per comprendere come il discorso riesca a svolgere efficacemente questa funzione, bisogna risalire ai processi discorsivi nella misura in cui questi rientrano in un determinismo storico-sociale indipendente dal sistema della lingua, il che non impedisce a quei processi di avere questo stesso sistema come base del loro sviluppo:

Il senso di una parola, di un'espressione, di una proposizione, ecc., non esiste «in sé» (vale a dire in una relazione trasparente con la letteralità del significante), ma è determinata dalle posizioni ideologiche messe in gioco nel processo socio-storico in cui le parole, le espressioni e le proposizioni sono prodotte (ovvero, riprodotte)¹⁶.

Detto questo, resta il fatto che l'approccio di Michel Pêcheux, benché non si fermi qui, è in primo luogo archeologico nel senso di Foucault. Esso va infatti a cercare, dietro fenomeni o eventi enunciativi, ciò che opera al di sotto di essi e corrompe l'apparente neutralità della lingua, dando a questi fenomeni un rilievo e una profondità che gli strumenti analitici usati dai linguisti non consentono di vedere perché isolano per astrazione costruzioni linguistiche indifferenti e neutre, cioè sottomesse a regole di organizzazione che, tuttavia, non sono sufficienti a togliere l'opacità del loro significato, opacità le cui cause devono essere ricercate ad un altro livello.

Per caratterizzare questo livello in cui viene preparata la produzione degli effetti di senso e, in tutti i sensi della parola, prevenuta o pre-venuta [*prévenue ou pré-venue*], Michel Pêcheux usa il concetto a prima vista enigmatico di «pre-costruito» [*pré-construit*], un termine che trae l'essenziale della sua portata dal prefisso «pre-» a partire da cui è formato. Nell'ultimo brano riportato da *Les vérités de La Palice*, si è fatto riferimento alle

15 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 84

16 Ivi, p. 144.

«posizioni ideologiche messe in gioco nel processo socio-storico in cui le parole, le espressioni e le proposizioni sono prodotte (ovvero, riprodotte)»: in questa formulazione bisogna dare particolare importanza alla precisazione finale «prodotte (ovvero, riprodotte)». Ci siamo chiesti come degli effetti di senso possano essere generati sulle basi fornite dalla lingua: la risposta a questa domanda risiede nel fatto che essi sono, ancor più che prodotti in condizioni che restano da precisare, riprodotti, vale a dire reiterati sulla base di una produzione anteriore che è essa stessa una catena iterativa. Ciò che vuole dire un enunciato non si comprende soltanto a partire da ciò che dice, ma si comprende in riferimento a ciò che, in esso, è dell'ordine di un già-detto, vale a dire di una tradizione o di una presupposizione di senso che continua in esso pur restando sullo sfondo di ciò che enuncia letteralmente: in questo modo, si dice qualcosa che va al di là di ciò che in esso si dice, con una procedura traboccante, eventualmente destabilizzante, che è l'origine dell'apparizione dell'effetto di senso. Per formazione discorsiva si intende dunque ciò che determina ciò che può e deve essere detto in una congiuntura storica e/o sociale data, in relazione al già-detto che rappresenta la condizione di tutto ciò che si enuncia in una lingua. Per fare solo un esempio elementare: l'enunciato «la terra gira» non avrebbe alcun significato se non fosse sostenuto dalla tradizione di pensiero inaugurata dalla rivoluzione copernicana. Tale rivoluzione ha cambiato tutto riguardo alla terra e al cielo senza tuttavia produrre degli effetti diretti sul funzionamento della lingua, benché essa l'abbia perturbata sul piano dei suoi usi, introducendo una figura del «già-detto» in rottura con il «già-detto» tolemaico: resta il fatto che Copernico non ha avuto bisogno di creare una nuova lingua per poter dire ciò che il sistema anteriore aveva proibito di dire, cosa che tuttavia non comporta che, nella stessa lingua, si possa dire simultaneamente e indifferentemente, nella forma propria al discorso, una cosa e il suo contrario.

Di conseguenza, si può sostenere che non esiste un senso primario o un senso nudo che non faccia riferimento a dei presupposti discorsivi in relazione ai quali, invece, si presenta in prospettiva, in modo parziale, sottratto cioè a un approccio frontale: nell'ordine del senso, non c'è cominciamento assoluto ma soltanto dei ri-cominciamenti. Michel Pêcheux sembra qui raggiungere le tesi avanzate in un contesto completamente diverso da Gadamer: l'effetto del senso non può che apparire sul fondo della tradizione nel cui prolungamento è situato. Ciò che lo distingue da Gadamer è che egli rifiuta di ipostatizzare questa tradizione, cioè di fissarla in una figura mitica della Tradizione che poggierebbe su una finzione unificatrice: la tradizione crea sì continuità, ma non è soggetta ad una logica della continuità dal momento che gioca nella cornice del conflitto delle tradizioni. In nessun caso il pre-costruito è costruito una volta per tutte, come se non fosse più possibile decostruirlo per costruirlo di nuovo. In altre parole, si può sempre cambiare tradizione, cosa di cui la rivoluzione copernicana fornisce una testimonianza esemplare. Capito questo, è necessario rinunciare ad assegnare a ciò che è pensato sotto la categoria di tradizione un valore retro-spettivo, ma si tratta invece di lasciare aperta la possibilità di attribuirle una portata pro-spettiva: si parla generalmente del peso della tradizione, il che conduce a interpretarla come un fattore di ritardo o di immobilismo, trascurando il fatto che essa possa andare anche in direzione del progresso, o in quella di una riproduzione innovativa che non si riduce a una semplice, identica ripetizione dello stesso. Il senso, abbiamo detto, appare sempre in prospettiva, vale a dire che non si presenta fluttuando liberamente, in assenza di gravità, in uno spazio vuoto e non polarizzato: ma questa messa in prospettiva non si effettua in un una cornice congelata – essa si muove, cambia continuamente. Le linee di forza che essa porta alla luce sono perma-

nentemente rinegoziabili nella misura in cui sono oggetto di lotte che nessuna istanza a loro esteriore può risolvere. Il senso non è mai prodotto – cioè riprodotto – una volta per tutte, in una forma fissa e, di conseguenza, suscettibile di essere identificata con certezza, senza contestazione, come pretende di fare il progetto ermeneutico nella sua forma tradizionale. Il vacillare del senso, la sua instabilità costitutiva, è ciò che mette in risalto la sua relazione alla forma discorsiva sul fondo della quale esso si manifesta senza che questa costituisca, in senso stretto, un suo fondamento.

In un articolo co-firmato da Claudine Haroche, Paul Henry e Michel Pêcheux, pubblicato nel 1971 nel numero 24 della rivista «Langages», con il titolo «La semantica e la cesura saussuriana: lingua, linguaggio, discorso» è stato formulato in questo spirito il programma di una «semantica discorsiva»:

La semantica suscettibile di descrivere scientificamente una formazione discorsiva così come le condizioni di passaggio da una formazione all'altra, non può essere limitata a una semantica lessicale (o grammaticale), ma deve avere fondamentalmente per oggetto quello di rendere conto dei *processi* che regolano la disposizione dei termini in una sequenza discorsiva, e questo in funzione delle *condizioni* nelle quali questa sequenza discorsiva è prodotta: chiameremo «semantica discorsiva» l'analisi scientifica dei processi caratteristici di una formazione discorsiva, analisi che tiene conto del legame che lega questi processi alle condizioni nelle quali il discorso è prodotto (alle posizioni alle quali deve essere riferito)¹⁷.

Una formazione discorsiva, che è finalizzata alla posizione di un pre-costruito o di un già-detto, è dunque ciò che rende conto del fatto che la produzione di senso non è consegnata alla creatività arbitraria di un soggetto libero in grado di fare in ogni momento *tabula rasa* e di riprendere il processo enunciativo del senso al suo punto zero. Al contrario, essa determina o condiziona, indipendentemente dalle regole di costruzione degli enunciati in quanto sono fissati dal sistema della lingua, la forma di ciò che «può e deve essere detto» in modo che possa essere assegnato, in un contesto storico dato, un senso identificabile.

Dobbiamo ora chiederci come, nel quadro di questa semantica discorsiva, la questione dell'ideologia rappresenti l'oggetto di un nuovo approccio. Ciò richiede che ci si concentri su due problemi che sono relativi all'uso della nozione di discorso: il problema dell'inconscio e quello del soggetto.

Cominciamo prendendo in considerazione il problema dell'inconscio. Esso ci porta a interrogare il rapporto tra linguistica e psicoanalisi. Nel modo in cui Michel Pêcheux, lettore particolarmente attento di Lacan, elabora la tesi del pre-costruito e, dunque, come abbiamo visto, di qualcosa che lavora al di sotto della lingua e che flette o informa, letteralmente prevenendoli, gli effetti di senso – ebbene, in tutto ciò c'è qualcosa che può fare pensare allo strano concetto de «lalingua», concetto distinto da «la lingua», il quale gioca a un altro livello. Nella sessione del 25 giugno 1973, che conclude il volume XX, *Encore*, della pubblicazione ufficiale del *Seminario*, questo concetto, di cui Lacan ha forgiato il nome forzando l'uso normale della lingua, vale a dire arrischiandosi a dire qualcosa che non si può dire, è giustificato così:

17 C. Haroche, P. Henry, M. Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne*, «Langages» 24 (1971). Il testo è ora in D. Maldidier, *L'inquiétude du discours* cit., p. 149, tr. it. di G. Clemente, *La semantica e il taglio saussuriano: lingua, linguaggio, discorso*, in questo volume p. 301.

Se ho detto che il linguaggio è ciò come il quale l'inconscio è strutturato, è appunto perché il linguaggio, anzitutto, non esiste. Il linguaggio è quel che si cerca di sapere circa la funzione de lalingua. Certo, è così che il discorso scientifico stesso lo affronta, salvo che gli è difficile realizzarlo appieno, perché misconosce l'inconscio. L'inconscio è la testimonianza di un sapere in quanto in gran parte sfugge all'essere parlante. Codesto essere offre l'occasione di accorgersi fin dove arrivano gli effetti de lalingua, per il fatto che esso presenta ogni sorta di affetti che restano enigmatici. Questi affetti sono ciò che risulta dalla presenza de lalingua in quanto questa, per il fatto di sapere, articola cose che vanno ben più in là di quanto l'essere parlante supporta come sapere enunciato. Indubbiamente il linguaggio è costituito di lalingua. È una elucubrazione di sapere su lalingua. Ma l'inconscio è un sapere, un saper-fare con lalingua. E quel che si sa fare con lalingua supera di molto ciò di cui si può render conto a titolo di linguaggio. Siamo affetti da lalingua, anzitutto per tutto ciò che essa comporta come effetti che sono affetti. Se si può dire che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, è in quanto gli effetti di lalingua, già qui come sapere, vanno ben oltre tutto ciò che l'essere che parla è suscettibile di enunciare. È in questo che l'inconscio, in quanto qui lo supporto sulla sua decifrazione, non può strutturarsi che come un linguaggio, un linguaggio sempre ipotetico nei confronti di ciò che lo sostiene, vale a dire lalingua¹⁸.

Leggendo queste righe, si capisce che Lacan ricorse alla nozione di *lalangue* per rispondere alle obiezioni che erano state fatte, anche da persone molto vicine alla sua posizione, alla tesi controversa secondo la quale «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». A un primo livello di lettura pare emergere una grammatica dell'inconscio, cosa che consentirebbe di sottomettere le operazioni dell'inconscio a delle regole obbligate e, al limite, di meccanizzarle. Sottolineando che «l'inconscio è un sapere, un saper-fare con lalingua» e che, se può essere strutturato soltanto come un linguaggio, è a condizione di specificare che è «un linguaggio sempre ipotetico nei confronti di ciò che lo sostiene, vale a dire lalingua», Lacan risolve questa difficoltà postulando la possibilità di un traboccamento permanente dei fatti del linguaggio attribuibili all'essere parlante a causa della presenza differita e di sfondo di «lalangue» che è «già qui come sapere», e i cui effetti «vanno ben oltre tutto ciò che l'essere che parla è suscettibile di enunciare». Ora, ciò che caratterizza il «saper-fare con lalingua» proprio dell'inconscio e che lo distingue da ciò che il linguaggio inevitabilmente ci fa conoscere in modo parziale, è che esso consiste in un gioco con gli affetti e non con rappresentazioni come quelle che trasmette il linguaggio consapevole: «lalingua» rinvia a una forma di espressione affettiva immediata che, senza esserne ridotta, sostiene il fatto di parlare in lingua, forma con la quale l'inconscio ha a che fare direttamente nella misura in cui funziona non sulle rappresentazioni ma sugli affetti. Come aveva visto Freud, l'inconscio – che non è un'altra coscienza –, non è qualcosa che pensa, e questa è la ragione per cui può permettersi di ignorare i principi logici, come ad esempio il principio di contraddizione. In altre parole, in un momento determinato che coincide approssimativamente con quello in cui Michel Pêcheux ha pubblicato *Les vérités de La Palice*, il riferimento a questa «lalingua» originaria è ciò che ha consentito a Lacan di distinguersi dalla posizione strutturalista dura e pura che gli era stata imputata una decina di anni prima, in un momento in cui la tendenza dominante era quella di affermare, senza sfumature, che «tutto è linguaggio»:

18 J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, tr. it. di S. Benvenuto e M. Contri, a cura di G. Contri, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1983, p. 139.

tutto, appunto, e perché non anche l'inconscio? Lacan risponde: no, l'inconscio non è un linguaggio, anche se è «strutturato come» un linguaggio. Vale a dire: se il linguaggio è ciò che «dà al sapere la sua struttura», sapere con il quale però non deve confondersi nella misura in cui ha una relazione non con il linguaggio in quanto tale ma con ciò che lo sostiene, ossia lalingua, allora quel primo strato affettivo al quale dà accesso solo l'analisi dei sogni e dei lapsus, e che non è essa stessa una lingua, condiziona il fatto di parlare una lingua. Da qui, la conseguenza che «l'inconscio è la testimonianza di un sapere in quanto in gran parte sfugge all'essere parlante», dove il verbo «sfuggire» va preso in un doppio senso – gli rimane cioè sconosciuto e non lo padroneggia: questo sapere dell'inconscio è un «saper-fare con lalingua» (l'espressione «saper-fare», con la dimensione pragmatica che comporta, non è manifestamente scelta per caso), e lo si lascia sfuggire se ci si attiene al solo piano del linguaggio e delle formazioni enunciative che gli sono proprie. In concreto, tutto questo vuol dire: è necessario fermare i linguisti che hanno cercato di appropriarsi della conoscenza dell'inconscio che, a causa del rapporto che intrattiene con lalingua, va oltre il loro campo di indagine. Lasciare loro il campo libero significherebbe tornare di nuovo al punto di vista del soggetto cosciente.

C'è uno specialista di linguistica che ha ascoltato l'appello di Lacan: è J.-C. Milner, autore di *L'amour de la langue*, pubblicato nel 1978 da Éditions du Seuil nella serie diretta da Lacan, «Connexions du Champ freudien», libro basato su relazioni presentate nel 1974 nel dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Vincennes che erano state già pubblicate nella rivista *Ornicar*. L'obiettivo di questi colloqui era di riesaminare «la linguistica in quanto la sfiora la possibilità della psicanalisi»¹⁹, possibilità che va a inquietare profondamente le sue certezze. L'idea sviluppata da Milner è sostanzialmente la seguente: i linguisti, che siano d'osservanza saussuriana o chomskiana, che siano dunque strutturalisti o generativisti, sono alla ricerca di un ordine della lingua, il che presuppone che le attribuiscono proprietà di coerenza e di isotopia in quanto proprietà che rendono calcolabili le sue operazioni. Essi, così, sono condotti a ignorare metodicamente il caos che bolle sotto la superficie di questo ordine e che di volta in volta scoppia distruggendone le forme stabilite. Cosa che, in tal senso, testimonia la presenza di un disordine fondamentale legato alla costituzione originaria di ciò che Lacan chiama, con una parola atta a designare l'innominabile, il «parlessere»: la venuta all'esistenza nel e attraverso il linguaggio del soggetto parlante che, prima di assimilare le regole della lingua, nasce nell'elemento primordiale de «lalingua» e ci dimora definitivamente immerso, che esso lo voglia o no, che gli piaccia o no. Dobbiamo quindi escludere due tentazioni opposte: la tentazione ermeneutica, che consiste nel cercare di identificare ne lalingua, o attraverso di essa, la presenza di un altro ordine, un ordine nascosto che rappresenterebbe la chiave dell'ordine assunto nella coscienza al livello della lingua e che costituirebbe il senso ultimo di essa; la tentazione formalista, che consiste nel vedere in questo ordine assunto nella coscienza e teorizzato dai linguisti soltanto una costruzione superficiale e fittizia, una pura forma che verrebbe arbitrariamente a coprire un contenuto che barrebbe in modo definitivo attraverso la desostanzializzazione dell'attività parlante da cui dipende la costruzione linguistica dell'oggetto «lingua». Ciò che obbliga il confronto della linguistica con la psicoanalisi è il pensare simultaneamente a ordine e disordine, senso e non-senso – non uno contro l'altro, o separatamente. Pensare simultaneamente

19 J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, tr. it. di G. Amati, S. Dalto, A. Matranga, *L'amore della lingua*, Milano, Spirali Edizioni, 1980, p. 27.

l'ordine e il disordine significa pensare l'ordine nel disordine e il disordine nell'ordine o, in altre parole, comprendere che l'articolazione dalla lingua a lalingua è necessaria e per niente accidentale. Lalingua non è per la lingua una exteriorità che sta al confine, ma le è consustanziale nella misura in cui essa è il principio della sua propria materialità, termine che tuttavia non fa parte del vocabolario di Milner. Lalingua non ha altro linguaggio da parlare se non quello della lingua: ma, parlando in questa lingua, obbliga ad ascoltarla in modo diverso, ciò che fa precisamente la psicoanalisi prestando attenzione al modo in cui le voci dell'altro si mescolano a quelle dello stesso, l'una e l'altra presentandosi al limite come indistinguibili. Per il fatto che tutto comincia con l'essere parlante, ciò che si può dire e ciò che non si può dire, il possibile e l'impossibile, il misurabile e l'incommensurabile, non esistono l'uno al di fuori dell'altro: non solo convivono, ma si sostengono vicendevolmente, cosa che ha per conseguenza che il linguista non ha ragione contro lo psicoanalista, né lo psicoanalista contro il linguista. Essi hanno entrambi ragione, benché non dicano la stessa cosa rispetto a questo ordine di realtà situato all'incrocio tra lalingua e la lingua. Di conseguenza, le variazioni che appaiono sul piano dell'uso della lingua e che introducono nelle sue formazioni una dimensione di incertezza, non risultano dall'intervento di un soggetto cosciente, libero di servirsi a modo proprio di questo strumento ma, più profondamente, sono spiegati dal legame indistruttibile che unisce la lingua come forma e la base affettiva rappresentata in ultima istanza dal parlessere, ciò che ne rende impossibile la completa neutralizzazione.

Sebbene queste speculazioni sul tema de *lalangue* non lascino spazio alla nozione di discorso, esse nondimeno non potranno che interessare Michel Pêcheux in quanto evidenziano la presenza-assenza dell'inconscio in tutto ciò che si enuncia nella lingua e che ne perturba le evidenze, e dunque sospende le varie figure di normatività a cui ci si aggrappa per parlare, come si dice, normalmente: in realtà, il fatto di parlare non ha nulla di normale, nel senso di una sottomissione a delle norme che non farebbero problema, che cioè non sarebbero oggetto di una lotta ineludibile di tutte le anomalie che segnano il corso del linguaggio ordinario. Se esiste ciò che Foucault chiama un «ordine del discorso» in quanto fa segno a qualcosa che dà a ciò che si dice la possibilità che un senso, o del senso, vengano riconosciuti in un dato momento, è proprio perché questo ordine rientra in una logica che in realtà è una logica profondamente illogica – cioè quella dell'inconscio –, una logica ignorata dai grammatici e dai logici. Dobbiamo concludere che ciò che Michel Pêcheux cerca di comprendere con la categoria del «discorso» è identico a quello che la tradizione psicoanalitica iniziata da Lacan designa sotto il nome di «lalingua»? Non del tutto, per il seguente motivo: lalingua, nella misura in cui è direttamente legata all'essere parlante, pertiene al primordiale e all'originario, il che la rende ancora una figura dell'inizio assoluto o di una naturalità [*naturalité*] la cui sostanza non è lavorata dalla storia. Ciò che Michel Pêcheux ha tentato di rintracciare nelle pieghe di ciò che si enuncia nella lingua sono i segni di un inconscio storico che, di conseguenza, non interviene, almeno in un primo momento, sul piano dell'esistenza individuale o di ciò che i lacaniani chiamano «soggetto», di cui il meno che si possa dire è che esso è in solitudine nel suo parlessere, sotto l'orizzonte del quale resta sempre confinato. Vi è certamente in Lacan, in risposta a Foucault, lo schema di una teoria delle figure del discorso che consente di identificare le quattro forme fondamentali del discorso del Padrone, dell'Università, dell'Isterica, dell'Analista, cosa che porta a ristabilire un certo tipo di legame sociale tra i parlesseri: e dal fatto che il discorso è diviso tra queste diverse posizioni, ne consegue che è uno spazio di dibattito e, quindi, che è il luogo di tensioni che non trova-

no subito un esito garantito. Ma cosa assicura che la divisione dell'ordine del discorso tra queste quattro figure abbia un carattere eterno e che sia dato per sempre, come sembra suggerire lo psicoanalista? Questo è il motivo per cui Michel Pêcheux, se è vero che sta cercando a lato della psicoanalisi un chiarimento per la questione del discorso per come egli la pone, non si attiene però a ciò che essa dà per scontato, nei termini di ciò che resta, qualunque cosa dica: una teoria della natura umana eterna e dei suoi vincoli immutabili.

Il secondo problema implicito nello sviluppo di una semantica discorsiva, quello del soggetto, ci avvicinerà al tema dell'ideologia, tema che non può direttamente intervenire nel quadro di una discussione su la lingua. Cosa ha portato la rivoluzione saussuriana riguardo alla questione del soggetto? Essa ha espulso il soggetto dall'ordine della lingua per farne il fulcro centrale a partire dal quale si distribuiscono le variazioni introdotte dalla *parole* vivente, affermando che spetta al soggetto decidere come usare la lingua, con un margine di arbitrarietà che fa di lui un soggetto libero. In altre parole, essa ha sì provocato uno spostamento del soggetto, ma non ha in nessun modo modificato il suo carattere di principio originario, avendo questo a disposizione una facoltà di iniziativa che gli appartiene e che, dunque, lo rende capace di cominciare in modo assoluto una azione della quale porta la piena e intera responsabilità. Il riferimento al discorso ci consente di andare oltre, in una direzione completamente diversa: conduce infatti a mettere in discussione questa rappresentazione di un soggetto-origine, punto di partenza di un'azione, come ad esempio un'azione linguistica dipendente soltanto da esso. In effetti, se si può parlare di un soggetto del discorso è, secondo Michel Pêcheux, soltanto in un senso completamente diverso da quello in cui il linguista saussuriano parla del soggetto della *parole*: il soggetto del discorso non è il soggetto che ha il discorso in quanto questo dipende da lui ma è, proprio al contrario, il soggetto avuto dal discorso, nella misura in cui proietta davanti ad esso la figura, che letteralmente lo pre-figura, stabilendo le condizioni della sua produzione-riproduzione. Ciò avviene esattamente allo stesso modo, e possiamo anche dire nello stesso momento, in cui emerge la produzione-riproduzione dell'effetto di senso. In altre parole, senso e soggetto sono generati insieme sulle basi fornite da una determinata formazione discorsiva, basi che sono simultaneamente materiali e formali. Ciò ammesso, la nozione di discorso è posta al centro di ciò che Michel Pêcheux chiama «una teoria (non soggettivista) della soggettività»²⁰.

Raggiunto questo punto del suo ragionamento, Michel Pêcheux ritorna al passaggio sulle ipotesi avanzate nel 1968 da Thomas Herbert nelle *Osservazioni per una teoria generale delle ideologie*, da cui attinge

gli elementi materialistici che si possono secondo noi rilevare oggi, cioè: 1) la concezione del processo della metafora come un processo socio-storico che serve come base per la «donazione» degli oggetti per dei soggetti, e non come un semplice modo di parlare che si svilupperebbe secondariamente sulla base di un senso primario, non metaforico, per il quale l'oggetto sarebbe un dato «naturale», letteralmente pre-sociale e pre-storico; 2) la distinzione tra le due figure articolate del soggetto ideologico, nella forma, da un lato, dell'identificazione-unificazione del soggetto con se stesso (il «vedo quello che vedo» della «garanzia empirica») e, dall'altro, dell'identificazione del soggetto con l'universale, attraverso il supporto dell'altro come discorso riflesso, fornendo la «garanzia speculativa» («tutti sanno che...», «è chiaro che...», ecc.), che introduce l'idea della simulazione speculativa della conoscenza scientifica attraverso l'ideologia; 3) infine, e soprattutto,

20 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 120.

l'abbozzo (incerto e incompleto) di una teoria non soggettivista della soggettività, designante i processi di «imposizione-dissimulazione» che costituiscono il soggetto «collocandolo [*mettent en place*]» (significandogli ciò che è) e dissimulandogli allo stesso tempo questa «collocazione» (questo assoggettamento) mediante l'illusione dell'autonomia costitutiva del soggetto, in modo tale che il soggetto «marche tout seul», secondo l'espressione di Louis Althusser che, in *Ideologia e apparati ideologici di stato*, ha veramente posto le basi reali di una teoria non soggettivista del soggetto, come teoria delle condizioni ideologiche della riproduzione/trasformazione dei rapporti di produzione: il rapporto tra inconscio (in senso freudiano) e ideologia (in senso marxista) [...] comincia così ad essere illuminata dalla tesi fondamentale che «l'ideologia interpella gli individui come soggetti»²¹.

Il primo punto riprende in modo condensato ciò che Thomas Herbert aveva avanzato in merito alle ideologie forgiate sulla scia delle pratiche tecniche che gradualmente installano le condizioni della «'donazione' degli oggetti per dei soggetti», eliminando così la rappresentazione dell'oggetto come dato naturale esistente anteriormente alla sua presa nel quadro fornito da un sistema di conoscenza. In altre parole, ciò che si può sapere di un oggetto non è preso dall'oggetto, come se la sua realtà precedesse la sua conoscenza a opera di un soggetto; ma la conoscenza e il suo oggetto, o più precisamente la conoscenza in quanto conoscenza di un oggetto che è quell'oggetto e non un altro, sono entrambi generati in un contesto determinato storicamente e socialmente. Ciò significa che il carattere «metaforico» incollato alla conoscenza, vale a dire la rappresentazione di questa come conoscenza che si rapporta a qualcosa di esterno ed esistente indipendentemente dal pensiero, non ha nulla di naturale o spontaneo: esiste solo oggettività prodotta e riprodotta in un determinato contesto semantico, in cui tale oggettività acquisisce coerenza e contorni definiti in condizioni che allo stesso tempo ne rendono possibile il recupero mediante la conoscenza in quanto oggettività conoscibile nella sua forma, e non solo nel suo contenuto. Bisogna, di conseguenza, rinunciare alla mitologia dell'oggetto puro, dell'oggetto nudo, dell'oggetto che si offrirebbe fin dall'inizio all'impresa della conoscenza, vale a dire alla sua riappropriazione da parte di un soggetto di pensiero che sarebbe esso stesso un soggetto puro, un soggetto nudo, un soggetto in grado di condurre liberamente un'operazione di conoscenza che, condotta con massima attenzione e buona volontà, riuscirebbe ad adeguarsi il più possibile alle condizioni date nell'oggetto. Lì, sorge il problema davanti al quale Thomas Herbert si è fermato: che cos'è che spiega che l'effetto di realtà generato nel quadro del processo della conoscenza, il quale rende possibile assegnare alla conoscenza così prodotta lo statuto di conoscenza oggettiva, sia un effetto «ideologico», ciò che, nella prospettiva che si è appena abbozzata, esclude che sia naturale e che trovi le sue garanzie nell'immediata materialità del suo contenuto? Si dovrebbe allora attribuirgli i caratteri dell'artificialità e della fattualità e, di conseguenza, rifiutare di riconoscerlo come una necessità? Ora, la nozione di discorso proposta da Michel Pêcheux fornisce a questa domanda una risposta quantomeno germinale. Tale nozione permette infatti di avanzare la tesi che è nel contesto di un regime di discorso storicamente e socialmente attestato che prende forma, e forma necessaria, questa dimensione metaforica della conoscenza in funzione della quale essa si rapporta a un contenuto oggettivo di cui non è soltanto un riflesso indifferente e neutro. Si apre così il campo di indagine di una sociologia della conoscenza che prende come strumento di

21 *Ibidem*, pp. 121-122.

analisi il concetto di formazione discorsiva. Un concetto a proposito del quale bisognerebbe dunque domandarsi fino a che punto si avvicini o si discosti da quello kuhniano di «paradigma».

Il secondo punto concerne il soggetto della conoscenza in quanto è preso nell'alternativa che oppone l'io empirico (che è radicato nella particolarità della sua posizione personale e che prende da questo radicamento le garanzie del successo dei suoi interventi nel campo della realtà e delle certezze legate a questi interventi) e il soggetto razionale (che trova in se stesso le condizioni di un accesso all'universale, e che allo stesso tempo si afferma come soggetto di verità che non si esprime più soltanto a proprio nome, ma parla con una voce impersonale e trova in questa impersonalità la garanzia della sua oggettività). Ora, questa alternativa costituisce, secondo le parole impiegate da Michel Pêcheux lettore o ri-lettore di Thomas Herbert, «le due figure articolate del soggetto ideologico». È un problema davanti al quale, ancora una volta, Thomas Herbert si era fermato: cosa fa sì che queste due figure, invece di essere indipendenti l'una dall'altra, si rispondano e si articolino nella struttura propria del soggetto ideologico, un soggetto che è contemporaneamente io empirico e soggetto razionale? Questa articolazione è naturale, nel senso di una determinazione eterna e immutabile dell'esistenza umana? Oppure il fatto che il soggetto, in quanto soggetto ideologico, non sia un soggetto semplice ma un soggetto doppio e forse un soggetto sdoppiato, dunque diviso, può essere spiegato allo stesso modo della «donazione» d'oggetto che abbiamo appena visto, cioè ricorrendo all'insieme di tutte le determinazioni storico-sociali legate alla costituzione di una formazione discorsiva determinata? (È un'interrogazione, questa, che è anche al centro dell'approccio di Foucault quando in *Le parole e le cose* si è impegnato nell'impresa di una archeologia delle scienze umane, cosa che lo ha portato a mettere in evidenza la coppia empirico-trascendentale, che è ciò di cui parla qui Michel Pêcheux). Qualunque sia la risposta a questa domanda, resta il fatto che il soggetto diviso, il quale si trova al crocevia di due percorsi, uno dei quali riguarda la parte della particolarità dell'esperienza e l'altro quella dell'universalità razionale, è il «soggetto ideologico» in quanto soggetto catturato dall'ideologia o esposto ad esserlo: è il soggetto che apprende la realtà nella forma prescritta dall'ideologia, tra esperienza e razionalità, secondo un rapporto di cui deve costantemente rinegoziare l'equilibrio attraverso figure più o meno stabili o instabili, diviso tra i due poli della convinzione soggettiva e della verità oggettiva. Questo soggetto ideologico, notiamo soltanto di sfuggita, ricorda fortemente la coscienza di cui Hegel ha ricostituito l'odissea nella *Fenomenologia dello Spirito*, la quale resta presa nell'alternativa tra soggettività e oggettività e che (anche) essa non riesce a risolvere.

Ma da dove viene questo soggetto ideologico? Come viene «istituito», dato che non è un essere naturale già tutto dato, ma esiste solo nella situazione e relativamente alle condizioni che essa impone, e non come un atomo isolato e autosufficiente? È questo il problema che, precisamente, evoca il terzo punto che delinea una teoria dell'assoggettamento, cioè della costituzione dell'individuo in soggetto. La terza parte di *Les vérités de La Palice* è interamente dedicata a questo tema che essa sviluppa sulle basi fornite dalle due tesi esposte da Althusser nel suo articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*: «1. Non vi è pratica che per opera e sotto un'ideologia; 2. Non vi è ideologia che per opera del soggetto e per dei soggetti»²².

22 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato (Note per una ricerca)*, in *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p.107.

«Non vi è pratica che per opera e sotto un'ideologia»: in tutte le modalità del suo intervento nella e sulla realtà, l'attività umana è informata dall'ideologia nella misura in cui si svolge sempre in un contesto secondo un orientamento che è determinato, in ultima istanza, da un rapporto di forze che ne distorce le manifestazioni e che rende inevitabile il loro recupero per un regime discorsivo adeguato a questo contesto. «Non vi è ideologia che per opera del soggetto e per dei soggetti»: perché l'ideologia incorporata in un regime di discorso produca sull'attività umana questo effetto di informazione e orientamento, deve essere resa effettiva una posizione di soggetto che, secondo Althusser, deriva dal fatto che «l'ideologia interpella gli individui in soggetti». Ciò significa che il soggetto non è tutto già dato, ma si presenta ed esiste soltanto in risposta a una «interpellazione» che ha la sua origine nell'ideologia, vale a dire in un certo sistema di rappresentazioni che dispongono, al proprio livello, una realtà a pieno titolo [*à part entière*] e che, secondo la definizione data da Althusser, ha per contenuto il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni reali di esistenza. Questo rapporto è immaginario, non reale o frontale. E questo, dal momento che si sviluppa in prospettiva, cioè nelle condizioni fissate dalla situazione storica e sociale dell'individuo, una situazione alla quale, nel quadro proprio di un dato regime del discorso, si rapportano tutte le sue rappresentazioni, comprese quelle relative alla realtà esteriore. È perché intrattengono un rapporto immaginario con le loro reali condizioni di esistenza – relazione immaginaria che rappresenta l'ideologia senza avere nulla di immaginario in quanto tale – che gli individui si riconoscono e si fanno riconoscere come soggetti, vale a dire si identificano in modo irrefutabile. Ciò fa apparire la loro esistenza di soggetti come un'evidenza sottratta a ogni possibilità di dubbio, come espresso dall'interiezione: «Sono io!», la cui semplicità biblica ricopre un meccanismo straordinariamente complesso e il cui funzionamento può essere perturbato in qualsiasi momento. Essere un soggetto significa venire e occupare un luogo in cui, nel senso forte del termine, si è chiamati. La conseguenza è che si è degni di essere chiamati, di avere un nome che sia il proprio, soltanto in riferimento alla posizione unica che si è autorizzati a mantenere. Ma tale posizione, tuttavia, è situata in uno spazio che è tutto tranne che neutrale, e questo nella misura in cui risulta essere organizzato per poter ospitare posizioni di soggetto in attesa di quegli individui che verranno a riempirle effettivamente e dei quali anticipa la venuta. In concreto, ciò significa che non si nasce soggetti ma lo si diventa al prezzo di un difficile processo di formazione che coinvolge una molteplicità di parametri la cui regolazione viene raggiunta più o meno precariamente, rimuovendo o limitando le possibilità di deviazione o di fallimento. Ciò che porta a caratterizzare questo processo formativo come «ideologico» è che, nel momento stesso in cui produce degli effetti – il primo dei quali è la posizione del soggetto –, nasconde la sua natura di processo e, assorbendosi nel suo risultato, lo fa apparire come un cominciamento o un punto di partenza, alla maniera di un dato indipendente, di una natura primaria o di un già-là la cui realtà si offre ad una apprensione immediata, diretta, che come tale è sottratta ad ogni tentativo di messa in dubbio. In tal modo si annoda una certa relazione tra l'ideologia e l'inconscio: l'ideologia supporta la formazione di rappresentazioni nella coscienza e, prima di tutto, la rappresentazione di sé come soggetto, ma lo fa in modo tale che le condizioni reali di questa formazione siano respinte dalla coscienza e quindi anche forcluse [*forcluses*].

Ne *Les vérités de La Palice*, Michel Pêcheux riprende senza discuterle queste tesi formulate da Althusser, le quali hanno lo svantaggio, se ne renderà conto in seguito – sarà anche la principale obiezione sollevata da Judith Butler alla teoria althusseriana della

costituzione del soggetto in *La vita psichica del potere* – di non tenere sufficientemente conto dei fallimenti del meccanismo di interpellazione, vale a dire i margini di resistenza e di indecisione che aprono il gioco delle sue regole. Tali margini fanno sì che il soggetto costituito nella e dalla ideologia non stia con le mani e i piedi legati, ma conservi, anche poco, la facoltà di discutere e di mettere in discussione, da solo o in accordo con altri, la posizione che gli è assegnata all'interno dello spazio ideologico, in modo da trasgredirne le norme applicandole mediante una ripetizione innovativa, creatrice di differenze e di scarti, del tipo di quelli evocati da de Certeau sotto il concetto di «invenzione del quotidiano». Ma ciò che per il momento interessa a Michel Pêcheux è l'arricchimento che la teoria dell'interpellazione apporta alla sua concezione del discorso, nella misura in cui consente di comprendere che le due questioni della costituzione del senso e del soggetto si pongono insieme e sono le due facce della stessa medaglia. L'interpellazione che «significa» al soggetto ciò che è, chi è e, allo stesso tempo, lo mette in condizione di rendere conto del modo più o meno conforme di occupare la posizione che gli viene così assegnata, è anche ciò che costituisce l'origine di ogni significato per come si produce nel quadro offerto dall'ordine del discorso che, sotto le condizioni fissategli da un determinato rapporto ideologico, costituisce il quadro in cui vi è sia la posizione del soggetto che l'assegnazione di senso. Il soggetto che, in un contesto che non dipende solo da lui, è portato a dichiarare: «Sono io!», è anche colui che è portato a dire: «Io parlo!», immaginando di essere padrone del senso delle parole, mentre ne è, da un certo punto di vista, il cieco servitore, se non altro perché, come chiunque, ha bisogno della parola «Io» per affermare e far riconoscere, e quindi designare, la propria identità a se stesso. Ora, questa parola «Io», che vorrebbe essere il solo a possedere, appartiene di fatto a tutti, e non è altro che il punto cieco attraverso il quale si inserisce, si insinua, addirittura si intrufola nell'ordine globale del discorso in cui sono anticipati o pre-costruiti tutti gli effetti del significato raccolti dalla sua coscienza in quanto soggetto parlante. Una formazione discorsiva è quindi sia appellante [*appellante*], vista dal lato del soggetto, sia significante, vista dal lato del senso, vale a dire della qualificazione del contenuto linguistico che non si effettua in modo neutro o automatico nella misura in cui riguarda anche la costituzione del soggetto in quanto tale.

Allo stesso tempo, la tesi dell'interpellazione viene precisata. Cosa interpella l'individuo in soggetto? Non si tratta certamente di un altro soggetto che interverrebbe nel quadro proprio di uno spazio di dialogo in cui si dispiegherebbero, da soggetto a soggetto, degli scambi intersoggettivi. Secondo Althusser, l'interpellazione viene dall'intervento di apparati ideologici di Stato (come la scuola, la chiesa, l'esercito, il sindacato, la stampa o i media in generale, ecc.) che funzionano nel quadro di una formazione sociale determinata, e che costituiscono il quadro all'interno del quale gli individui sono chiamati a diventare i soggetti che sono, con i segni e le qualificazioni che fanno di loro dei soggetti a pieno titolo, capaci di rispondere delle loro parole e dei loro atti, nonché di dare un senso alle parole che impiegano o che sono impiegate dagli altri. Questa spiegazione ha per scopo di spersonalizzare il processo dell'interpellazione imputando la causa a meccanismi il cui regolamento dipende in ultima istanza dall'intermediazione dello Stato, dei rapporti di forza – che sono rapporti di classe, rapporti sociali, non solo rapporti tra individui. Ma come fanno gli apparati ideologici di Stato in quanto strumenti dell'interpellazione a compiere la loro missione? Quali voci usano per apostrofare gli individui al fine di incoraggiarli ad occupare la posizione di soggetto a cui sono chiamati? Oppure l'interpellazione sarebbe muta, vale a dire consegnata al gioco degli automatismi

che operano silenziosamente nell'ombra, il che consente loro di nascondere il proprio intervento e di cancellarne il carattere violento [*abusif*], anche fraudolento? Tra le due ipotesi estreme – quella della voce che parla in modo vivace e quella del meccanismo o dell'apparato che opera in modo cieco –, il riferimento al discorso introduce una sorta di termine medio: il discorso è un protocollo o dispositivo linguistico che non ha bisogno di esprimersi attraverso una voce che parla ad alta voce, in modo intelligibile, eventualmente in nome di un'autorità superiore come la ragione. Sembra piuttosto una pagina pre-iscritta, forse cancellata, sulla cui superficie vengono raccolte tracce identificative. Ciò che rende possibile il processo dell'interpellazione è la presenza di una griglia la cui complessa rete organizza [*agence*] e distribuisce dei posti, mobilita delle possibilità di scelta suscettibili di essere rinegoziate a condizione di non uscire dal quadro così fissato.

Ciò conferma che l'ideologia intrattiene una relazione fondamentale con il discorso nella misura in cui offre, come forma, le sue basi materiali ai processi attraverso i quali vengono prodotti l'effetto-soggetto e l'effetto di senso, effetti che sono correlati l'uno all'altro:

Possiamo riassumere quanto sopra, dicendo che, al di sotto dell'evidenza in cui «io sono proprio io» (con il mio nome, la mia famiglia, i miei amici, i miei ricordi, le mie «idee», le mie intenzioni e i miei impegni), c'è il processo di interpellazione-identificazione che produce il soggetto nel posto rimasto vuoto: «quello che...», cioè X, il *quidam* che si troverà là; e questo sotto le diverse forme imposte dai «rapporti sociali giuridico-ideologici». Il futuro anteriore della legge giuridica «colui che avrà causato un danno...» (e la legge trova sempre qualcuno da mettere sotto i suoi denti, una «singolarità» a cui applicare la sua «universalità») produce il soggetto sotto la forma del soggetto di diritto. Quanto al soggetto ideologico che lo raddoppia [*redouble*], esso è interrogato-costituito nell'evidenza della costatazione che veicola e maschera la «norma» identificatrice: «un soldato francese non si tira indietro» significa infatti «se sei un vero soldato francese, cosa che sei, non puoi/devi tirarti indietro». Attraverso l'«abitudine» e l'«uso», è dunque l'ideologia che designa sia ciò che è sia ciò che deve essere, con talvolta degli «scarti» linguisticamente marcati tra la costatazione e la norma, e che funziona come un dispositivo di «recupero del gioco [*rattrapage de jeu*]». È essa a fornire le evidenze per le quali «tutti sanno» che cos'è un soldato, un operaio, un capo, una fabbrica, uno sciopero, ecc., l'evidenza che fa sì che una parola o un'affermazione «significhino proprio ciò che dicono» e che mascherino così, nella «trasparenza del linguaggio», ciò che chiameremo il carattere materiale del senso delle parole e degli enunciati²³.

Il discorso è, così, una macchina che fabbrica formalmente l'evidenza e che cela al contempo il fatto che essa sia fabbricata secondo le esigenze e le norme che definiscono uno stato di fatto, vale a dire un dato stato di fatto sociale, con i suoi rapporti ideologici, le sue stratificazioni di senso, i suoi *topoi*, le sue convenzioni e i suoi costumi, nonché le posizioni particolari a cui i suoi soggetti sono convocati in quanto soggetti, ovvero come soggetti che, dopo aver risposto alla chiamata dell'ideologia, sono o si suppone che siano. Tuttavia, questo modo di argomentare implica un inconveniente: esso porta a vedere i meccanismi di produzione dell'effetto di senso e dell'effetto-soggetto come operanti in un ciclo chiuso, in modo reificato, nel quadro definito una volta per tutte dalla forma di discorso, dunque con un carattere di costruzione che ne congela le manifestazioni. È, precisamente, per rispondere a questa obiezione che Michel Pêcheux introduce, al fine

di affinare la sua concezione del discorso, le due nozioni di interdiscorso [*interdiscours*] e intradiscorso [*intradiscours*]. L'interdiscorso è questa organizzazione complessa a dominante, dunque potenzialmente conflittuale, che fa sì che, lì dove si parla, vi sia obbligatoriamente un rapporto di forza generatore di tensioni e di ambiguità di senso e, possibilmente, di scarti di condotta, tensioni e ambiguità totalmente ignorate sul piano dell'intradiscorso. Quest'ultimo, infatti, è il piano in cui non giocano che le regole della lingua in un modo che non soffre la contraddizione e che discrimina tra ciò che è corretto e ciò che non lo è, tanto in relazione a ciò che bisogna dire, quanto a ciò che bisogna fare, adattandosi l'uno e l'altro, automaticamente.

Torniamo a un esempio che è già stato utilizzato: dal punto di vista dell'intradiscorso è indifferente dire «Giovanni ama Maria» o «Maria è amata da Giovanni», essendo questi due enunciati letteralmente sostituibili l'uno all'altro. Nessuna possibilità di discussione – essi dicono la stessa cosa in ragione della loro equivalenza. Eppure, come abbiamo sottolineato, non è esattamente la stessa cosa presentare la relazione amorosa che lega Giovanni a Maria nella direzione che va da Giovanni a Maria, come fa la formulazione che utilizza la forma attiva del verbo amare, o presentarla in senso contrario, utilizzando questa volta la forma passiva «essere amato». Tale differenza è un fatto dell'interdiscorso. «Maria è amata da Giovanni» può significare che Maria si lascia amare da Giovanni senza avere nulla da dire, come donna e oggetto d'amore, fatta quindi per essere amata e non per amare, cosa che resta prerogativa del cosiddetto sesso forte. Può anche significare che essa sia totalmente indifferente a questo amore il quale, come si dice, non è corrisposto, il che significa che Giovanni è solo nell'amore che prova per Maria, un'amore infelice, destinato forse a trasformarsi in odio. Può ancora lasciare intendere tante altre cose, come per esempio la possibilità che ha Maria d'essere eletta come supporto dei sentimenti amorosi di Giovanni o, ancora, può indicare la fatalità che ne ha fatto il bersaglio non consenziente di questo amore che la infastidisce, con tutte le interpretazioni supplementari che vengono a surdeterminare il fatto oggettivo che tra Giovanni e Maria stia accadendo qualcosa che forse è a senso unico, come suggerisce il fatto che l'enunciato «Maria ama Giovanni» non appare nella successione di queste interpretazioni, tranne forse che se fosse seguito da un punto interrogativo, nel quadro di una sequenza più complessa, del tipo: «Sì, Giovanni ama Maria, ma Maria ama Giovanni?». Ciò che dice l'intradiscorso è chiaro e non è aperto alla discussione. Ciò che dice l'interdiscorso è invece crivellato [*bourré*] di punti di sospensione, di spazi lasciati vuoti nei quali altre affermazioni o supposizioni possono prendere posto. L'intradiscorso segue la logica della lingua e non ha nient'altro da fare per farsi ascoltare, in un modo che non fa apparire alcun eccesso, alcun residuo di senso. Ma non è affatto la stessa cosa con l'interdiscorso, il quale sembra obbedire a una logica completamente diversa dal momento che lascia il posto a conflitti di interpretazione o a fraintendimenti che a volte possono degenerare in veri e propri scontri: questi conflitti di interpretazione hanno la loro origine, nell'esempio appena riportato, in una certa concezione dell'amore che dà adito ai dilemmi a volte crudeli che sono stati appena evocati e che non avrebbero ragion d'essere in un diverso contesto in cui il discorso sul soggetto della relazione amorosa, vista a lato dell'interdiscorso, si presenterebbe altrimenti e suggerirebbe altre prospettive di scelta concretamente abbinate a delle condotte diverse. Dopotutto, amare non è un fenomeno puramente naturale che si riprodurrebbe automaticamente in tutti i luoghi e in tutti i tempi e nelle stesse forme, ma rientra in un determinismo storico-sociale che carica il verbo amare di valori eterogenei, di valori soggetti a evoluzione, la forma dei quali non può essere defi-

nitivamente stabilizzata. Ad esempio, nel contesto specifico di un sistema monogamico, la formula «Giovanni ama Maria» lascia intendere che la pronuncia dell'enunciato «Giovanni ama (anche) Marta» sia probabilmente problematico dal momento in cui è dato in un sistema precostruito dove ciò che è normale è amare solo una persona alla volta. In un contesto in cui la poligamia è qualcosa di ammesso o che costituisce addirittura la regola, invece, un amore diffuso tra più persone non ha nulla di sorprendente o di illecito, il che lascia supporre che, in questo caso, il verbo amare potrebbe non avere lo stesso significato. «Giovanni ama Maria»: questa formula che apparentemente dice tutto sotto forma di una constatazione oggettiva, non fa luce per niente sulla natura dell'amore che Giovanni prova per Maria, lasciando anche nell'ombra quella dei sentimenti che Maria può provare per Giovanni nel quadro di questa relazione duale, in cui si sente, sebbene nulla si dica in modo esplicito, intimamente coinvolta. L'interdiscorso è dunque ciò che viene detto un po' più o un po' meno di ciò che viene detto nella forma artificialmente stabilizzata dall'intradiscorso. O ancora, l'intradiscorso è ciò che rende un enunciato, una semplice frase per esempio, suscettibile di essere estrapolato dal contesto, mentre, dal punto di vista dell'interdiscorso, un enunciato, sia esso semplice o complesso, ha senso soltanto nel contesto proprio in cui diviene oggetto di discussione, e questo nella misura in cui il suo senso è aperto all'interpretazione.

Ora, il discorso è ciò che funziona allo stesso tempo nell'intradiscorso e nell'interdiscorso secondo un rapporto polarizzato in cui, ogni volta, uno dei due poli detiene la posizione dominante, in modo tale che nella lingua non vi sia nessun enunciato che appartiene puramente all'uno o all'altro, vale a dire che non mette in gioco queste due forme insieme e contemporaneamente, soppesando le rispettive influenze. Persino delle proposizioni logiche apparentemente neutre come «il tutto è più grande della parte» o «una cosa non può essere allo stesso tempo il suo contrario» – le cui regole linguistiche sono sufficienti per fissar loro il significato fuori dall'ideologia perché, per definizione, esse devono valere altrettanto bene sia per la società monarchica che per la società borghese, il che significa che nessuna rivoluzione può cambiare loro di significato – sono gravate, sul piano del loro uso, dalle domande dell'ordine o del disordine dell'interdiscorso: ci si può sempre chiedere chi ha interesse a formularle, a evidenziarle, per quali scopi: ad esempio per una dimostrazione scientifica, per una decisione giuridica, per un ammonimento morale o per una campagna politica – cose che obbediscono a delle norme che non sono le stesse, dove la prova interviene sotto forme e scopi diversi. Ed è legittimo chiedersi se, nella bocca di un democratico o in quella di un fascista, una proposizione come «il tutto è più grande della parte» significhi davvero la stessa cosa. E viceversa, le proposizioni più cariche ideologicamente come «Abbasso i padroni!» o «Morte agli ebrei!» devono, al fine di produrre i loro effetti devastanti, avere una base nell'intradiscorso. Senza di essa, la vittima dei propositi antisemiti non comprenderebbe l'aggressione di cui è fatta oggetto e non sarebbe in grado di prenderne coscienza, così come i datori di lavoro rimarrebbero sordi alle minacce a loro indirizzate, minacce di cui non capirebbero la portata. Anche se le due formule menzionate vengono valutate in modo diverso, a seconda che ci si trovi nella posizione del mittente o in quella del destinatario del messaggio sconvolgente che trasmettono. La questione è quindi, in ogni caso, di sapere ciò che prevale in un atto d'enunciazione, l'intradiscorso o l'interdiscorso. Possiamo sostenere che la scienza cerca di parlare un linguaggio che partecipa meno all'interdiscorso e che sia legato il più possibile alla forma dell'intradiscorso – Thomas Herbert avrebbe detto che, in questo caso, si ha a che fare con delle ideologie

di tipo A il cui funzionamento è metaforico –, mentre la politica ha bisogno, per farsi intendere, di dare il più possibile libero corso all'interdiscorso, possibilmente dissimulandolo come intradiscorso, vale a dire dandogli l'apparenza del rigore e della neutralità, apparenza che poi tocca decrittare ai destinatari dei suoi messaggi – nel quadro proprio di quelle che Thomas Herbert avrebbe chiamato ideologie di tipo B, il cui funzionamento è metonimico.

Abbiamo dato così una prima idea della fecondità dell'approccio che ha condotto le indagini di Thomas Herbert a quelle di Michel Pêcheux, un approccio che altresì ha fornito alla riflessione sul tema dell'ideologia delle nuove basi, incrociando con un ingegno sconcertante riferimenti presi in prestito dalla filosofia, dalla logica, dalla linguistica, dalla psicoanalisi e dalla teoria delle formazioni sociali ispirate dal marxismo. Senza dubbio, il tono veemente e tumultuoso, a volte perentorio, con il quale i risultati di questa ricerca in costante rielaborazione sono comunicati nei testi che ne hanno conservato la testimonianza, un tono caratteristico di un'epoca di grande creatività teorica, è in parte invecchiato. Oggi saremmo portati a raccogliere con la massima prudenza le acquisizioni teoriche, distinguendo tra ciò che sembra ragionevole e ciò che è dovuto a una inventiva portata al massimo limite di rischio e avventura, ciò che lo stesso Michel Pêcheux non ha mai smesso di fare, ripercorrendo incessantemente i suoi passi, rettificando la sua traiettoria e spostando le sue tracce. Ma si sarebbe colpevoli se si ignorasse che egli è riuscito a porre nuovi problemi di interesse indiscutibile. Oggi dobbiamo rileggere Thomas Herbert e Michel Pêcheux!

[Traduzione dal francese di Giacomo Clemente]

DALL'EPISTEMOLOGIA DELLE SCIENZE UMANE ALLA TEORIA GENERALE DELL'IDEOLOGIA. IL DEBUTTO INTELLETTUALE DI MICHEL PÊCHEUX (1966-1969)

GIACOMO CLEMENTE

1. *L'epistemologia delle scienze umane (I). La pratica tecnica e l'ideologia pre-scientifica*

I primi testi di Michel Pêcheux sono dedicati a una critica delle scienze umane. Faccio riferimento a *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, apparso con lo pseudonimo Thomas Herbert nel secondo numero dei «Cahiers pour l'Analyse» nel febbraio '66¹; *Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale*, apparso nel «Bulletin de psychologie» nel '69; *Les sciences humaines et le «Moment actuel»*, apparso nello stesso anno su «La Pensée»². Si potrebbe già indicare senza troppa fatica la tesi generale che da prospettive differenti attraversa i tre interventi: le scienze umane, campo costituito da due settori rappresentati dalle scienze sociali e dalle scienze del comportamento, stanno in un rapporto di continuità con ideologie pratiche e ideologie teoriche. È una tesi epistemologica: è infatti relativa a una riflessione sullo «statuto di una pratica che pretende al rango di scienza» e ha a che fare con «le condizioni attuali della divisione del lavoro intellettuale»³. È una tesi anti-filosofica (se ci si riferisce, quantomeno, a una certa filosofia idealistica): questa, sebbene (o proprio perciò – è uguale) rappresenti il sapere del sapere (è un «sapere supremo»⁴), fa della distanza essenziale rispetto al proprio oggetto qualcosa che è lontano dall'essere imparziale («i suoi interessi sono profondamente impegnati nella battaglia»). Provocazione di un dislocamento: lo scontro lascia il campo della metafisica per occupare quello della scienza. In ultimo, è una tesi althusseriana (o, quantomeno, è un'articolazione delle tesi dell'Althusser di *Sulla dialettica materialista*⁵) perché l'individuazione di quel rap-

1 Per un inquadramento storico-teorico di questa importante rivista cfr. *Concept and Form. Volume Two. Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, ed. by P. Hallward and K. Peden, London, Verso, 2012.

2 Degli stessi anni sono *Analyse de contenu et théorie du discours*, apparso nel «Bulletin du CERP» nel '67 e *Vers une technique d'analyse du discours*, uscito per «Psychologie française» nel '68. I due articoli confluiranno nella prima monografia di Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, apparsa per Dunod nel '69. Motivo sufficiente per escluderli dall'analisi di questo studio.

3 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di Thomas Herbert), *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'Analyse» 2 (1966), p. 139.

4 Ivi, p. 140.

5 L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste*, in *Pour Marx*, Paris, Édition La Découverte, 1996, tr. it. a cura di M. Turchetto, *Sulla dialettica materialista*, in *Per Marx*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2008.

porto pertiene al lavoro della Teoria: è questa che consente «di discernere dove ci trovavamo e, per una parte, dove ci troviamo ancora»⁶, dal momento che il suo presupposto è quello del «tutto complesso» nel quale «le pratiche scientifiche così come la filosofia come pratica specifica sono implicate tra altre determinazioni teoriche e non teoriche».

Rapporto di continuità tra l'ideologico e il (supposto) scientifico, dunque. Vediamo più da vicino.

Posto un modo di produzione determinato è posta la necessità di una «pratica tecnica» (intesa come pratica trasformativa di materie prime in oggetti mediante una strumentazione tecnica di produzione) e di una «pratica politica» (intesa come pratica trasformativa di rapporti sociali in nuovi rapporti mediante una strumentazione politica), nella misura in cui tali pratiche rappresentano le estensioni necessarie dei fattori costitutivi di quel modo di produzione. Dato un modo di produzione, è data una pratica tecnica perché date sono le forze di produzione (strumenti di produzione e forze produttive). Dato un modo di produzione, è data una pratica politica perché dati sono dei rapporti di produzione (rapporti sociali tra capitale e forza lavoro). Distinzione in seno all'unità: il modo di produzione, in quanto organizzazione complessa di due fattori, *implica pratiche diverse funzionali alla sua operatività*.

L'ideologia, in questo senso, è tutto fuorché qualcosa che cada dall'alto e, soprattutto, è tutto fuorché qualcosa di generalizzato: *la specificità di una pratica è a modo proprio costitutiva della specificità di un'ideologia*. Ideologie determinate sono l'effetto specifico di pratiche determinate («i contenuti ideologici esistono in continuità con le pratiche tecniche e politiche»⁷). Si può anche dire che la pratica ideologica (intesa come pratica trasformativa di una «coscienza») è in un rapporto di continuità con la pratica empirica (intesa come «rapporto concreto tra la pratica tecnica e la pratica politica in una data società»⁸), a patto di intendere, di nuovo, quelle determinazioni singolari come determinazioni plurali – distinzione tra pratiche tecniche e politiche in seno all'empirico; distinzione tra ideologie, vedremo quali, in seno all'ideologico: «il segreto che circonda l'ideologia, e che ci proponiamo di esaminare, ha dunque qualcosa a che vedere con le pratiche stesse».

È il riferimento all'esteriorità a rendere peculiare la pratica tecnica. Questa, infatti, «ha una struttura teleologica esterna»⁹ perché ha a che fare con la produzione di un oggetto richiesto altrove da una domanda sociale («essa riempie un bisogno, una mancanza, una domanda che si definisce al di fuori della tecnica stessa»). Ciò tuttavia non toglie che la domanda sociale come fattore determinante della produzione sia necessariamente condizionata dalle possibilità tecniche della sua realizzazione. Tra domanda e risposta c'è un rapporto di inter-determinazione: lungi dal cadere a vuoto, la domanda è necessariamente in un rapporto subordinato con la risposta che essa subordina, e la risposta è sempre subordinata nel momento stesso in cui condiziona la realizzabilità tecnica della domanda sociale («le pratiche tecniche sono determinate in quanto ricevono da altrove una domanda, e determinanti in quanto è il ventaglio delle risposte possibili che essa propone che rende possibile l'esistenza della domanda»¹⁰).

Ciò conduce a una concatenazione di domande e risposte collocate in una linea orizzontale: la domanda sociale provoca una risposta tecnica che necessariamente deve

6 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 141.

7 Ivi, p. 144.

8 Ivi, p. 142.

9 Ivi, p. 145.

10 Ivi, p. 149.

porre le proprie questioni alla realtà esterna. Il punto interessante, qui, sta nel tipo di relazione che corre tra la domanda tecnica e la realtà esterna come materiale da lavorare: la risposta della «realtà» alle questioni che la tecnica le pone è infatti una risposta collocata nel suo stesso campo d'azione. È la nozione di «realizzazione del reale»¹¹: con essa si intende «l'operazione che la pratica tecnica effettua [...] all'interno del suo proprio campo pratico» attraverso un apparato di regole operatorie-nozioni-strumenti tecnici produttivi dell'oggetto richiesto: «la necessità di rispondere a una domanda sociale induce ogni pratica tecnica a porre le proprie domande al reale in modo tale che essa realizzi il proprio reale come un sistema coerente relativamente autonomo»¹². Tutto fuorché naturale, la realtà tecnica è un'elaborazione. L'autonomia relativa del sistema tecnico pertiene, precisamente, proprio al fatto che, da una parte, la pratica tecnica dipende da una domanda esterna (la sua relatività), dall'altra, al fatto che la realtà realizzata è sempre, per definizione, una «realtà» interna al *suo* campo di applicazione (la sua autonomia). Primato della riflessione tecnica sull'appercezione e della preparazione dei fenomeni tecnicamente costituiti su quelli semplicemente dati. La procedura tecnica avanza attraverso una dialettica di domande e di risposte simulate che fa sì che il rapporto con il reale appaia come rovesciato: nel processo di adeguazione progressiva tra domanda (tecnica) e risposta (reale) è la risposta a doversi piegare alle determinazioni di ciò che è richiesto dalla produzione. Le risposte della realtà sono risposte addomesticate a partire da tentativi progressivi di idoneità guidati da un apparato strumentale e nozionistico che perciò è in via di costruzione: tecnicamente, bisogna far sì che la realtà esterna parli la lingua che deve parlare – una lingua che in ultima istanza è una lingua sociale. Per dirla ancora in termini bachelardiani («bisogna porre sistematicamente il problema in termini di oggettivazione piuttosto che di oggettività»¹³) – bisogna porre sistematicamente il problema tecnico in termini di realizzazione piuttosto che di realtà.

L'autoreferenzialità del dominio oggettuale dell'apparato tecnico è un aspetto importante. È questo, infatti, a rappresentare il fattore formale per il quale «*in certe circostanze*» (fattore materiale sul quale Pêcheux non dice altro perché ogni circostanza è una circostanza singolare) la «realizzazione del reale» *si separa dalla domanda sociale*. La pratica tecnica di trasformazione degli elementi naturali ha rappresentato un caso esemplare: estensione delle forze di produzione, è stata la risposta alla domanda sociale della distillazione, delle miscele e della fusione dei metalli. Ma, ecco il punto cruciale segnalato da Pêcheux. In certe circostanze è accaduto che l'apparato di regole operatorie si siano *staccate* dalla domanda sociale per diventare, *da apparato operativo di produzione strumentale, apparato simbolico di interpretazione del reale*. In gioco è una vera e propria metamorfosi dello *statuto* dell'apparato che, d'altro lato, mantiene intatto il suo contenuto materiale – il contenuto della «realizzazione del reale» staccata è il *medesimo* della «realizzazione del reale» adeguata alla domanda sociale. Rovescio (e premessa) della rottura epistemologica, si potrebbe definire l'effetto di metamorfizzazione come un *effetto di rottura ideologica* (ciò che è rotto, evidentemente, è il legame con la produzione: togliimento della relatività, assolutizzazione dell'autonomia¹⁴): *il campo di applicazione*

11 Ivi, p. 147.

12 Ivi, p. 148.

13 G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929, p. 242.

14 «Rottura ideologica», da non confondere con quella «*intra-ideologica*». Si discuterà di quest'ultima nozione, del suo rapporto con quelle di «rottura [*rupture*] epistemologica» e «taglio [*coupure*] epistemologico», nel paragrafo 2.

tecnica è diventato un'ideologia – ad esempio, un'ideologia alchemica – *pre-scientifica funzionale all'interpretazione (inessenziale alla pratica sociale dalla quale ha preso il largo*¹⁵) *della realtà: «anche quando pretendeva d'agire, l'Alchimista si collocava in realtà nel punto di vista interpretativo che 'dice il reale', il punto che 'sempre-già' parla per dire ciò che è, come se fosse il reale stesso a parlare»*¹⁶.

Se, dunque, l'origine dell'ideologia pre-scientifica è la pratica tecnica, la rottura ideologica è la premessa di quella epistemologica: *la pratica teorica è sempre una pratica che lavora su un'ideologia pre-scientifica* (allo stato libero). La genesi di tale ideologia che germina da una pratica estensiva delle forze di produzione rappresenta, in tal senso, un'approfondimento della tesi althusseriana sulle generalità (lavorare su generalità ideologiche con generalità «teoriche» per produrre generalità scientifiche). Il riferimento a *Sulla dialettica materialista*, in effetti, è esplicito:

Una scienza, come campo di generalità scientifiche, nasce sempre dalla trasformazione di una generalità ideologica iniziale, per mezzo di una generalità intermedia che sparisce nel risultato: da ciò, la pratica scientifica entra nella definizione generale di pratica poiché c'è del materiale da lavorare (l'ideologia incontrata), uno strumento di lavoro (la generalità GII) e un prodotto (la generalità scientifica GIII)¹⁷.

Sono necessarie due puntualizzazioni.

La prima.

Il lavoro teorico di trasformazione o di disarticolazione dell'apparato ideologico pre-scientifico da parte di GII *non* copre l'intera pratica scientifica. La tesi si può enunciare anche diversamente: una scienza sviluppata non è una scienza in stato nascente. La distinzione sta tutta nel rapporto con l'oggetto o, meglio ancora, con la topologia dell'oggetto rispetto alle età del dominio scientifico in cui è collocato: se la scienza sviluppata si presenta come un sistema il cui oggetto è *omogeneo* al metodo scientifico perché è espressivo di una relazione di reciprocità (il metodo di una scienza è il metodo *dell'oggetto* di quella scienza: stessa struttura formale della realizzazione del reale della pratica tecnica, qui, a lato della pratica teorica con il suo oggetto teorico), quella in stato nascente si presenta come un sistema aperto con un metodo in via di definizione perché è occupata nel lavoro di trasformazione del suo presupposto oggettuale pre-scientifico (cioè ideologico – dunque esterno: «l'accesso all'oggetto è ottenuto per cammini non ancora spianati in cui non sono esclusi passi falsi»¹⁸). Il metodo scientifico esclude il lavoro di trasformazione perché questo è il suo presupposto (logico e cronologico) – è soltanto attraverso la lavorazione di un oggetto ideologico che è possibile instaurare un rapporto di omogeneità tra metodo e oggetto scientifico («non può esserci riproduzione metodica dell'oggetto a meno che non sia stata già compiuta una trasformazione produttiva di questo oggetto»¹⁹). Risultato: «è dunque alla scienza nascente che sembra convenire il lavoro di trasformazione designato da GII [...] ben più che alla scienza sviluppata».

Ciò conduce alla seconda puntualizzazione.

15 «[La] loro distruzione non mette [il tutto complesso] immediatamente in questione: si incontra dunque semplicemente una resistenza locale dell'ideologia in questione, che tenta di *farsi passare* per una scienza» (M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 158).

16 Ivi, p. 148.

17 Ivi, p. 157.

18 Ivi, p. 160.

19 Ivi, p. 161.

Tra la pratica tecnica, sebbene questa rappresenti l'origine fattuale dell'ideologia pre-scientifica, e la pratica scientifica, sebbene questa rappresenti la rottura con quella stessa ideologia, non c'è un rapporto di esclusione. La tesi si può enunciare anche diversamente: la pratica tecnica, qui si intende il suo apparato strumentale, è in un rapporto *retro-determinato dal processo del lavoro teorico* (in tutte le età operatorie del suo sviluppo – in quella metodologicamente riproduttiva e, in particolare, in quella trasformativa). La scienza consolidata parla e la scienza in stato nascente balbetta: la prima dice il suo oggetto, la seconda sta per farlo. Bene, ma ciò non basta. Le scienze *devono sentirsi parlare*. Tanto la riproduzione metodica dell'oggetto quanto il processo della sua individuazione necessitano di una *riflessione* funzionale alla convalidazione e alla coesione del loro discorso: «dicendo che il discorso teorico si riflette su sé stesso, vogliamo dire che usa un *riflettore* che gli permette di mettersi alla prova: riteniamo che gli *attuali esperimenti scientifici* rispondano a questa funzione»²⁰. È per questo che stanno in un rapporto di retro-determinazione (peculiare della scienza nascente): la sperimentazione scientifica necessita infatti di una strumentazione (che la scienza sviluppata è in grado ormai di produrre autonomamente come «teoria realizzata»²¹). Pêcheux porta l'esempio della bilancia. Da mezzo di interrogazione del «reale» (i suoi risultati «fornivano una 'realizzazione del reale' sotto le diverse forme biologiche, meteorologiche ecc.)), diviene, con l'uso galileiano, uno strumento di sperimentazione: «la ri-appropriazione degli strumenti si effettua per lo più non su uno strumento già scientifico ma su uno strumento tecnico che esiste come tale anteriormente»²². In questo senso si potrebbe dire, e la tesi che Pêcheux suggerisce non è affatto innocua, che il lavoro di convalidazione sperimentale consiste, nell'atto stesso della sua funzione (in particolare per la scienza nascente), *in un continuo processo di ri-semantizzazione, di appropriazione e di «aggiustamento» della strumentazione necessaria alla produzione sociale*²³. Se la pratica tecnica è estensi-

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 162. Cfr. G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (essai de classification)*, Paris, Boivin, 1933, p. 140, e G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, tr. it. di M. Giannuzzi Bruno e L. Semerari, *Il razionalismo applicato*, Bari, Edizioni Dedalo, 1975, p. 135.

22 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 162.

23 Non faccio uso del termine di semantica accidentalmente. Sul punto sarebbe infatti interessante articolare la posizione di Pêcheux con la tesi bachelardiana che riguarda la metamorfosi delle pratiche e degli usi linguistici e culturali relativi a un oggetto tecnico. Di pertinenza di una vera e propria psicoanalisi della scienza, Bachelard definirebbe il processo di risemantizzazione messo all'opera da una procedura teorica come un «conflitto dei *significati*: significato usuale e significato scientifico» (G. Bachelard, *Il razionalismo* cit., p. 190). Sul punto si vedano, ad esempio, le implicazioni della formulazione del concetto di «capacità elettrica» sulla risemantizzazione pratica e linguistica della bottiglia di Leyda: «Quando oggi, per ricorrenza, si ritrovano nella bottiglia di Leyda le caratteristiche di un condensatore, si dimentica che questo condensatore fu prima una vera bottiglia; un oggetto della vita quotidiana» (ivi, p. 189). Sembiante di un oggetto ordinario, la bottiglia di Leyda è espressiva di una *impasse* dettata dalla «cecità» (linguistico-culturale) relativa alle sue *variabili tecniche* (superficie attiva delle lamine metalliche, spessore del vetro e vetro come materia): «occorre far comprendere che la *capacità* della bottiglia di Leyda non è la *capacità* d'un recipiente, che non *contiene* veramente l'elettricità in funzione della sua *grandezza* e che non se ne valuteranno le *dimensioni* in funzione dell'avidità di un bevitore» (ivi, p. 190). Su quelle che Dominique Lecourt definisce «trappole del linguaggio» (mi riferisco all'antologia di testi scelti e commentati da D. Lecourt in G. Bachelard, *Epistémologie. Textes choisis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, tr. it. di F. Lo Piparo, *Epistemologia. Antologia di scritti epistemologici*, p. 198), cfr. anche *Il materialismo razionale*: «la parola goccia, temperatura, eva-

va del modo di produzione, per la scienza in via di sviluppo si tratta di «aggiustare» (semanticamente) *un oggetto già dato nel campo delle forze di produzione*²⁴: «gli strumenti sono incontrati dalle scienze sotto la loro forma tecnica ed esse li re-inventano sotto la loro forma scientifica»²⁵.

Giro di vite tecnologico: da base materiale di un'interpretazione ideologica, la pratica tecnica viene recuperata per essere trasformata da una pratica teorica che rompe con l'ideologia pre-scientifica dopo una rottura epistemologica.

1.1. *L'epistemologia delle scienze umane (II). La pratica politica e la formazione ideologico-discorsiva*

Il riferimento alle estensività delle pratiche con i fattori della produzione implica che esse, è chiaro, *non* siano in un rapporto di posizione diacronica (al modo del «prima la pratica tecnica, poi la pratica politica»), quanto in quello di surdeterminazione («la rappresentazione della causa immanente al modo di produzione ci obbliga a pensare nella loro struttura conflittuale comune le forze di produzione e i rapporti di produzione»²⁶). La pratica politica è articolata alla pratica tecnica e questa è articolata alla prima: successione, sì, ma soltanto sul piano della riflessione (Teorica).

Oggetto della pratica politica sono i rapporti sociali tra individui.

È qui che corre la differenza essenziale con la pratica tecnica: se, infatti, questa è in una relazione di inter-determinazione (la «realizzazione del reale» è in un rapporto di autonomia relativa con la pratica sociale), la materia da lavorare dalla prima è *un già-dato che non è possibile ovviare*. Se si immagina il rapporto della pratica tecnica con il modo

porazione devono naturalmente essere messe tra virgolette. Per i fisici nucleari queste parole sono in qualche modo tacitamente ridefinite. Rappresentano dei concetti che sono totalmente differenti dai concetti della fisica classica, *a fortiori* molto differenti dai concetti della conoscenza comune [...] Il linguaggio scientifico è, per principio, un neo-linguaggio» (G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, tr. it. di L. Semerari, *Il materialismo razionale*, Bari, Dedalo libri, 1975, p. 264).

24 È possibile individuare una linea teorica di questo tipo in C. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelle études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, tr. it. di P. Jervis, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia Editrice, 1992. Nello studio intitolato *Che cos'è un'ideologia scientifica?* (pubblicato nel '70), si legge: «È vero che la formazione dell'astronomia nel XVII e XVIII secolo è dipesa dalla fabbricazione di strumenti ottici e cronometrici. La determinazione della longitudine in mare era nel XVIII secolo un problema teorico che faceva ricorso alla tecnica dell'orologeria a fini commerciali [...]. Dire che la scienza della natura non è indipendente dalle successive modalità di sfruttamento della natura e di produzione delle ricchezze non significa negare l'autonomia della sua problematica e la specificità del suo metodo, non significa relativizzarla, come l'economia o la politica, rispetto all'ideologia dominante della classe dominante, in un dato momento, nei rapporti sociali» (ivi, p. 30). In *L'effetto della batteriologia sulla fine delle «teorie mediche» nel XIX secolo* (del '71), si legge invece: «Due delle condizioni per la possibilità di esistenza della chemioterapia e la sua sostituzione alle terapeutiche nate dall'applicazione dei teorie mediche, e cioè una nuova rappresentazione simbolica delle cose chimiche e una nuova tecnica che sostituisce all'estrazione delle sostanze la fabbricazione di 'prodotti', sono avvenimenti datati, che hanno il loro posto in un divenire non deducibile in anticipo. Niente chemioterapia senza una data società scientifica, senza una società industriale» (ivi, p. 68).

25 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 162.

26 Ivi, p. 149.

di produzione come una pratica situata su una linea orizzontale (teleologia dell'oggetto da produrre a partire da una vera e propria delegazione), quello della pratica politica con i rapporti sociali è rappresentabile da una circolarità che, di fatto, rende indistinguibili i loro contorni: «la pratica politica ha per funzione quella di trasformare i rapporti sociali riformulando la domanda sociale (domanda [*demande*] e anche ordine [*commande*], nel doppio senso che ormai intendiamo), per mezzo di un discorso»²⁷.

«Discorso» è, nell'uso che qui ne fa Pêcheux, una parola chiave che *sta in un rapporto sinonimico con formazione ideologica*. Ciò implica che se il discorso è lo strumento immediato dell'agire politico («ogni decisione, ogni 'misura' in senso politico, ha luogo nella pratica politica *come* una frase in un discorso»²⁸), l'agire politico è un agire che lavora con un elemento ideologico. Dunque, se tra domanda sociale e risposta politica, come visto, non c'è *nessun* rapporto di exteriorità (o, più radicalmente, nessuna reale distinzione), allora, collocati in un ordine che è anche un ordine imposto (della/dalla divisione sociale), gli agenti della produzione sono *già* situati, in quanto agenti socialmente divisi, nel quadro di una *discorsività funzionale alla «giustificazione» ideologica della loro collocazione sociale*: «la pratica politica ha per funzione di trasformare i rapporti sociali all'interno della pratica sociale in modo tale che la struttura globale di essa non si modifichi»²⁹.

Per la pratica politica, in altri termini, non si tratta di *alterare* i contenuti del suo oggetto (i rapporti di produzione), come se la sua funzione fosse anche solo formalmente sovrapponibile a quella della pratica tecnica (una pratica che fa della dialettica tra domanda e risposta il motore produttivo di una «realtà» sempre contenuta nel *suo* piano operativo); proprio al contrario, per le formazioni ideologico-discorsive, siano esse quelle del diritto, della morale, della religione ecc., si tratta «soltanto» di metamorfosare un contenuto già-dato come materia della sua esecuzione. E tuttavia, di nuovo, si tratta di fare attenzione a questa materia già-data: lungi dall'essere qualcosa che *preceda* l'operazione della sua messa in forma discorsiva, essa si dà sempre come materia *già* ideologicamente formata (sia moralmente, sia giuridicamente, sia religiosamente, ecc.). Non si tratta di dire che prima c'è una materia (una domanda) e poi la sua informazione discorsiva (la sua risposta politica), ma che la materia è *già* discorsivamente formata – quella politica è, per dire così, una risposta a una domanda mai avvenuta. Tra il regno della Natura (il fatto bruto dei rapporti sociali) e il regno della Ragione (ideologico-discorsiva), si è sempre *già* nel regno della Ragione in quanto regno prodotto ideologicamente a partire da una domanda che, semmai, è possibile riconoscere soltanto retroattivamente. Un modo per dire che la distinzione, più che essere un che di originario, è prodotta nell'atto stesso della sua eliminazione: le pratiche discorsive «sembrano avere per funzione quella di *annullare uno scarto producendolo*, opponendo il *factum* della 'Natura' al '*Sollen*' della Ragione»³⁰. È in questo senso che sopra si è detto che la circolarità rende indistinguibili i contorni della pratica e dei rapporti (o della domanda e della risposta): i rapporti di classe derivano *già* da risposte ideologico-discorsive che sono funzionali alla spartizione degli agenti sociali nella divisione di classe.

In sintesi, dunque, si può dire che se l'ideologia pre-scientifica è del tutto inessenziale alla pratica tecnica dalla quale ha preso il largo perché la sua distruzione (ad opera di

27 Ivi, p. 150.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 151.

30 *Ibidem*.

una scienza reale) non mette in discussione il tutto complesso nella quale essa è nata, l'ideologia politica, in quanto ideologia strutturata come un discorso, è il motore stesso della pratica politica in quanto è estensiva dei rapporti di produzione. Il fattore ideologico di una formazione sociale è, in questo senso, a forma «zoppicante»: solo le ideologie politiche le sono indispensabili. Se la prima è come una *nuvola* (ha «carattere fluttuante e inessenziale»³¹), la seconde sono come *cemento* («mant[engono] tutto al suo posto»): l'ipotesi di uno scenario sociale senza pratica ideologico-discorsiva non esiste (a differenza dell'ideologia pre-scientifica, che niente ha a che fare con la pratica tecnica in quanto pratica produttiva di un oggetto richiesto altrove).

Pare sensato, allora, riprendere un enunciato di Pêcheux che si è riportato in apertura del paragrafo: «le pratiche scientifiche così come la filosofia come pratica specifica sono implicate tra altre determinazioni teoriche e non teoriche»³². Si badi a quella che per ora è stata la grande esclusa: la filosofia (come pratica specifica). Il suo ruolo non solo è quello di intromettersi, come accennato all'inizio, nella designazione di una analitica trascendentale (come meta-sapere di un sapere). Più radicalmente, essa, con la produzione di una nozione particolare, detiene un ruolo principale per quanto riguarda la funzione stessa della pratica politica: la filosofia ha infatti a che fare con la *nozione di soggetto* – ed è nel soggetto che, all'interno dell'ideologia, avviene la dimenticanza essenziale dell'ordine in quanto ordine imposto (essendo il soggetto un soggetto sempre in situazione): «diremo che il luogo in cui si oblia [*oublie*] la domanda [*demande*] è la soggettività filosofica»³³. Soggetto e formazioni ideologiche-discorsive rappresentano le facce della stessa scrittura³⁴ – è nel soggetto che il discorso diventa effettuale (il discorso accade perché è il discorso impersonale rivolto a qualcuno); è nel discorso che il soggetto riconosce il posto che deve occupare nella divisione sociale (e riconosce l'altro soggetto secondo una logica metonimica. Ci torneremo più avanti).

Una funzione ideologica veicola, così, una nozione ideologica: «Tutte le filosofie della coscienza e del soggetto (vale a dire tutta la filosofia, ad eccezione di alcuni dissidenti come Spinoza, Marx, Nietzsche e Freud) trovano qui la loro funzione ideologica, che è di respingere [*refouler*] nel soggetto la realizzazione-irrealizzabile dell'ordine [*commande*]»³⁵.

1.2. *L'epistemologia delle scienze umane (III). La critica alle scienze umane*

Risulta ora possibile indicare la tesi che sostiene l'intervento di Pêcheux: la divergenza tra l'ideologia pre-scientifica e l'ideologia politica, infatti, cambia radicalmente la posizione stessa della pratica teorica. La domanda è semplice: le scienze sociali, in quanto settore delle scienze umane, possono candidarsi, quantomeno al loro stato attuale, al rango di scienza? Possono fare quello che fanno le scienze della natura che lavorano su una ideologia pre-scientifica? Altrettanto semplice è la risposta: no.

31 *Ibidem*.

32 Ivi, p. 140.

33 Ivi, p. 151.

34 Sul punto, che meriterebbe una analisi dedicata, cfr. L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions STOCK/IMEC, 1993, tr. it. di G. Piana, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994.

35 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation cit.*, pp. 151-152.

Né soltanto tecniche, né puramente ideologiche, le scienze sociali limitano infatti il proprio campo d'azione all'applicazione di una strumentazione tecnica di esplorazione-trasformazione dell'ordine in quanto ordine imposto (inchieste, analisi qualitative e scale di valutazione) a un'ideologia dei rapporti di produzione che, ecco il punto, *informa il loro statuto supposto teorico*: «le 'scienze sociali' sono nel prolungamento diretto delle ideologie che si sono costituite a contatto della pratica politica»³⁶. Le scienze della natura rompono (con una ideologia distaccata), quelle sociali proseguono (l'ideologia vincolata). Più che il loro oggetto, l'ideologia politica è il loro soggetto. Semplice ritraduzione o, meglio ancora, semplice riproduzione supposta scientifica di una formazione discorsiva, la pratica attuale delle scienze sociali è quella di (im)mutare un discorso ideologico in un altro discorso ideologico. Ma la ritraduzione non è una semplice ripetizione: la supposta scientificità è infatti funzionale a una migliore realizzazione – esse cambiano tutto per non cambiare niente: «si tratta in ogni caso di trasformare in apparenza l'ordine [*commande*] sociale al solo fine di realizzarlo meglio»³⁷.

Un caso esemplare è rappresentato dalla psicologia gruppale come ramo della psicologia sociale. Essa modella i rapporti sociali secondo quattro varianti formalmente identiche delle quali quella *biologica* (che «consiste nell'applicare al gruppo la forma (ideologizzata) dell'individuo organizzato»³⁸) rappresenta quella in posizione di matrice. L'esempio di Pêcheux ha una funzione strategica. Non è un caso, infatti, che la psicologia gruppale faccia ampio uso della nozione filosofica di «soggetto» che, come si è appena visto, rappresenta il rovescio del discorso impersonale (essa «è la versione tecnica adeguata dell'ideologia filosofica»). Bisogna ristabilire l'origine aurea di una soggettività in relazione, limpida e trasparente, dopo l'avvenimento di una misteriosa caduta che ne opacizza i contorni: «è necessario che i 'soggetti concreti' compiano gli atti che, ristabilendo la trasparenza relazionale, effettueranno il ritorno all'origine». Movimento (supposto) teorico piuttosto scontato, se si tiene a mente che le scienze sociali stanno in un rapporto di prosecuzione: il ritorno all'origine relazionale non è che un ritorno ai posti sociali che si devono occupare («Non c'è quasi bisogno di mostrare il significato che un tale discorso nasconde quando viene applicato all'organizzazione delle imprese e delle amministrazioni, alla pedagogia o al disadattamento sociale»).

Lo statuto della psicologia sociale è l'oggetto di un altro breve intervento di Pêcheux cui si è fatto riferimento all'inizio, *Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale*, del '69. Variazione sul tema che non cambia di molto la sostanza della sua argomentazione (a parte per un punto). La psicologia sociale è infestata da due regioni (supposte) teoriche che confliggono tra loro per l'occupazione dell'intero campo disciplinare (cosa che dà vita alle sue variazioni «scolastiche») – quella dell'animalità (che passa dalla biologia alla psicologia comportamentale), in cui è «compresa l'animalità umana», e la regione della socialità in quanto supporto (etnologico, politico, economico ecc.) implicito nella definizione dell'animale umano come essere in relazione (è questa, precisamente, la psicologia sociale: lo studio dell'interdipendenza tra individui). Qui, l'ipotesi di Pêcheux: «*nello stato attuale di queste due regioni*, esse non sono in grado di intervenire l'una sull'altra secondo la modalità dello scientifico, ma intrattengono dei rappor-

36 Ivi, p. 155.

37 Ivi, p. 156.

38 *Ibidem*.

ti per l'intermediazione di ideologie teoriche e pratiche che le sono legate»³⁹. Regioni (supposte) teoriche, dunque, perché nell'uso che ne fa la psicologia sociale la scienza biologica è piuttosto «una ideologia biopsicologica» e la sociologia rinvia piuttosto a «ideologie politiche, morali, religiose di origini storiche diverse». Variazioni scolastico-disciplinari determinano, tra le regioni, un rapporto differenziale: o l'ideologia teorica tende a sottomettere l'ideologia pratica, o quest'ultima tende a sottomettere la prima. Il risultato non cambia: in ogni caso si tratta di togliere la separazione tra le norme sociali «come contenuto storico specifico» e l'animale umano «nei suoi rapporti con i suoi congeneri». Siamo, esattamente, sullo stesso punto accennato sopra, quello della festa umanitaria per la trasparenza relazionale: integrazione del soggetto delle norme a quello in quanto animale (o viceversa, è uguale) – integrazione fondata sul «fantasma dello scarto annullato» come fantasma organizzabile tanto dal sistema sociale «come forma della razionalità umana», tanto dall'animalità umana «come fonte di questa razionalità». Insomma, se la «Psicologia Sociale si dà qualche volta in termini quasi religiosi la missione di salvare il mondo riorganizzandolo, ciò non avviene senza essere costantemente invitata [a farlo] dall'ideologia dominante»⁴⁰.

C'è un punto che al momento mi limito a segnalare: il riferimento alle ideologie teoriche (qui, dell'ideologia biopsicologica come ideologia della biologia e dei risultati scientifici della psicologia). Pare che Pêcheux suggerisca che la biopsicologia *non* rappresenti un'ideologia pre-scientifica al modo delle ideologie sconnesse da una pratica tecnica, quanto, piuttosto, la convergenza di due *scienze effettive* che, per così dire, diventano ideologiche *nell'uso* (in ultima istanza filosofico) che ne fa la psicologia sociale. È un nuovo fattore di ideologizzazione? Rispetto a ciò che infatti sappiamo – e cioè, che le scienze sociali stanno in un rapporto di prosecuzione con le ideologie politiche, cosa che del resto avviene anche nella psicologia sociale –, ciò che qui viene suggerito è che *anche una scienza costituita* (come la biologia e i risultati scientifici della psicologia) può, in alcuni casi, costituire un fattore ideologico di una pratica (supposta) teorica. Un modo per dire che i prodotti di una rottura epistemologica non sono qualcosa di automaticamente esportabile. Di fatto, è una delle tesi che sostiene l'intervento di Pêcheux sugli effetti della rottura galileiana in fisica e in biologia al *Cours de philosophie pour scientifiques* di Althusser, di due anni prima. Ci torneremo più avanti.

Se fino ad ora il posto d'onore era stato occupato dalla psicologia sociale, nell'altro articolo di Pêcheux che si è richiamato in apertura, *Les sciences humaines et le «Moment actuel»*, del '69, quel posto, come da titolo, è occupato dalle scienze umane in generale. Anche qui, variazione sul tema. Le scienze umane sono un dominio occupato da due settori: quello delle discipline che si dicono scientifiche (apparentemente basate su parametri matematici, sperimentali e operazionali), delle quali fanno parte le scienze sociali e le scienze del comportamento (tra cui la psicologia sociale), e dal settore delle discipline che si dicono critiche delle prime, delle quali fa parte la filosofia. La suddivisione disciplinare, in base a ciò che si sta dicendo, lascia già intuire la tesi di Pêcheux che qui mi interessa isolare e che riporto per intero:

Il modo di produzione reprime [*réprime*] e orienta la ricerca in scienze umane, non soltanto per l'intermediazione di criteri politici ed economici (come nel caso delle scienze

39 M. Pêcheux, *Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale*, «Bulletin de psychologie» 23 (1969), 4-5, p. 291.

40 Ivi, p. 293.

della natura), ma anche per l'intermediazione dell'*ideologia pratica dominante* [...]. Più precisamente, le «concezioni del mondo» legate all'ideologia pratica dominante intervengono massivamente sulla ricerca in scienze umane per l'intermediazione di una «filosofia spontanea» che seleziona i problemi pertinenti; le scienze umane, in quanto *elemento sociale* del «progresso scientifico e tecnico», sono di fatto strettamente dipendenti dalla classe al profitto della quale si accompagna questo progresso⁴¹.

Tesi formalmente identica a quella dell'Althusser della *Filosofia spontanea degli scienziati*, una tesi che qui è piegata a quella che è facilmente definibile come «filosofia spontanea delle scienze umane» – una tesi, insomma, che per brevità si può riassumere con un semplice enunciato: *la filosofia è una pratica congiunturale*. È sufficiente riportare questo passaggio althusseriano e confrontarlo con il brano di Pêcheux appena citato:

Le scienze non sono mai prese per ciò che sono realmente, ma sia la loro esistenza, sia i loro limiti, sia le loro difficoltà di crescita (battezzate «crisi»), sia il loro meccanismo, interpretati alla luce delle categorie idealistiche meglio indottrinate, vengono *utilizzate* dall'esterno, in modo grossolano o in modo più sottile, ma utilizzate per servire come argomenti o garanzie di «valori» extrascientifici che le filosofie in questione *servono* attraverso la loro pratica, attraverso le loro «questioni» e attraverso le loro «teorie». Questi «valori» appartengono alle *ideologie pratiche*, che giocano il loro ruolo nella consistenza e nei conflitti sociali delle società di classe⁴².

La dominazione dell'ideologia politica sulle scienze umane è dunque una dominazione per filosofizzazione – la filosofia (nella sua variante idealistica) è una pratica che opera per delega ricevuta: è in questo senso che, lungi dal cadere dall'alto, è un che di profondamente interessato (perché è congiunturale). In effetti è ciò che accade anche per quella filosofia che, allo stato attuale, si dice critica delle discipline che si dicono scientifiche. Se queste ultime sono infatti informate da una filosofia spontanea di tipo positivista e utilitarista («ess[e] riposa[no] sul presupposto che lo sviluppo della scienza ha luogo in quello della società, ciascuno dei due termini adattandosi all'altro»⁴³), la filosofia critica si riduce a una filosofia di tipo bergsonista di sinistra («il rapporto tra la scienza e la società è di nuovo al centro del dibattito, segnato qui dal progetto di rompere la relazione d'adattamento reciproco che le unisce»⁴⁴). Una filosofia antropologica mira all'autonomizzazione dell'individuo (come «soggetto libero»⁴⁵) nella società industriale (in una forma qualitativamente trasformata) e, così, si trova a rovesciare la tesi opposta *soltanto in modo apparente*: la filosofia critica (il cui paradigma è per Pêcheux rappresentato da Marcuse), infatti, nel movente teorico del disadattamento tra scienza e società *presuppone una opposizione disciplinare contenuta nel settore che intende attaccare* («sembra che il pensiero 'critico' sia attraversato da parte a parte dalle categorie del suo

41 M. Pêcheux, *Les sciences humaines et le «Moment actuel»*, «La Pensée» 143 (1969), p. 74.

42 L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Librairie François Maspéro, 1974, tr. it. di F. Losi, con una introduzione di M. Turchetto, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati. Corso di filosofia per operatori scientifici*, Milano, Edizioni Unicopli, 2000, p. 86.

43 M. Pêcheux, *Les sciences humaines* cit., p. 66.

44 Ivi, p. 67.

45 Ivi, p. 69.

avversario»⁴⁶) – quella tra scienze comportamentali (a lato delle individualità) e scienze sociali (a lato della società): «l'opposizione società/individuo [...] si sovrappone almeno parzialmente all'opposizione scienze sociali/scienze del comportamento».

Le discipline del settore che si dice scientifico rappresentano il presupposto *concettuale* del settore che si dice critico, in quanto settore *filosoficamente* presupposto nel primo.

Dopo quanto si è detto, si può dire che il punto di Pêcheux sta in una ridefinizione programmatica delle forme della pratica teorica che sia funzionale alla rimozione dell'ostacolo epistemologico in quanto ostacolo ideologico.

Ridefinizioni puntuali.

In *Les sciences humaines*, ancora con un gesto di tipo althusseriano (quello della sostituzione di una filosofia idealistica con una filosofia materialista come fattore di una «giustezza» teorica⁴⁷), si tratta, appunto, di intromettere nel settore delle discipline critiche una filosofia marxista «come arma in grado di intervenire nelle filosofie spontanee e nelle ideologie teoriche che sviluppano le scienze umane»⁴⁸. A partire da qui, il duplice intervento nel settore che si dice scientifico: a lato del suo *empirismo ingenuo* – «pensiamo che sia importante, su questo punto, schierarsi contro l'idea che vi siano dei 'dati' primi a partire dai quali si immaginerebbero delle teorie»⁴⁹; a lato della sua *ingenua formalizzazione* – «ci schieriamo per l'intervento del discorso matematico nella problematica delle scienze umane contro l'ideologia della 'formalizzazione', in cui la matematica funziona spesso sia come semplice mnemotecnica, sia come tecnica di misura o di verifica»⁵⁰.

46 Ivi, p. 70.

47 Sul punto cfr. la nozione althusseriana di «forza d'appoggio»: «La F.S.S. [filosofia spontanea degli scienziati] è in linea generale incapace di autocriticarsi attraverso il gioco del proprio contenuto. Quale può essere questo appoggio esterno? questa forza esterna capace di cambiare il rapporto di forza interno alla F.S.S.? Può essere solamente una forza della medesima natura delle forze che in questo luogo si affrontano: una forza *filosofica*. Ma non una qualsiasi forza filosofica: una forza filosofica capace di criticare e di ridurre le illusioni idealiste dell'Elemento 2 [i valori o le istanze che sono esterni alla pratica scientifica], appoggiandosi sull'Elemento 1 [elemento di origine «intrascientifica» che pertiene all'oggetto, al metodo e alla conoscenza scientifica]; dunque una forza filosofica apparentata all'Elemento 1, in breve una forza filosofica materialista che, in luogo di sfruttarla, rispetta e serve la pratica scientifica» (L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 96).

48 M. Pêcheux, *Les sciences humaines* cit., p. 77.

49 Ivi, p. 75. Un problema scientifico origina sempre, infatti, da un campo concettuale e sperimentale. La tesi di Pêcheux mi pare che rinvii manifestamente a quella di Bachelard sulla nozione di «fatto scientifico»: «Un problema scientifico si pone a partire da una correlazione di leggi. In mancanza di un protocollo preliminare di leggi, un *fatto* limitato a una constatazione rischia di essere mal compreso. Più esattamente, affermato dogmaticamente da un empirismo che si dà la zappa sui piedi nella sua constatazione, un fatto si assoggetta a dei tipi di comprensione senza rapporto con la scienza attuale» (G. Bachelard, *Il razionalismo* cit., p. 68).

50 Ivi, p. 76. Anche ora cfr. G. Bachelard, *Il razionalismo* cit., p. 9: «Non si tratta dunque più, per giudicare il pensiero scientifico, di appoggiarsi su un razionalismo formale, astratto, universale. Bisogna raggiungere un razionalismo concreto, solidale con esperienze sempre particolari e precise, e occorre anche che questo razionalismo sia sufficientemente *aperto* per ricevere dall'esperienza nuove determinazioni. Vivendo un pò più da vicino questa dialettica, ci si convince della realtà eminente dei *campi di pensiero*. In questi campi epistemologici si scambiano i valori del razionalismo e dello sperimentalismo». Il bersaglio teorico di Pêcheux è esplicitamente rappresentato dalla grammatica generativa e trasformazionale della linguistica chomskiana.

Stesse vie di fuga in *Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale*. Si tratta infatti di dissipare due illusioni legate tra loro: «l'illusione d'autonomia», che è un'illusione empirica che consiste nel «credere che si *scelga* una problematica a partire dai problemi che ci pone la realtà»⁵¹; quella della formalizzazione: la matematica non deve collocarsi in un campo meta-teorico «che si sovrappone alla domanda su non importa quale problematica 'in generale'», ma per non produrre un effetto di conoscenza ideologica deve «intervenire al livello dei concetti dai quali si definisce la problematica»⁵². Stesse vie di fuga di *Les sciences humaines*, ma lo sfondo teorico di tali operazioni, qui, ha più specifiche connotazioni. Trattandosi della psicologia sociale, si tratta di rifondarne teoricamente le discipline regionali su una base antifilosofica o anti bio-psicologica. Due, i nomi fondatori: Freud (la sua «teoria del soggetto» in quanto teoria non riducibile a una pratica terapeutica); Marx (il «materialismo storico in quanto Teoria delle Formazioni Sociali e delle loro trasformazioni» in quanto Teoria non riducibile a una pratica politica).

In ultimo, stesse vie di fuga in *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales*, il testo da cui abbiamo iniziato. Riporto un brano per riprendere la tesi di fondo:

Diremo dunque che, *nel loro stato attuale*, il gruppo complesso della psicologia, della sociologia e della psicologia sociale non ha prodotto delle conoscenze scientifiche [...] e che, al contrario, questo gruppo complesso produce attualmente una ideologia espressiva della pratica sociale globale; mette così in evidenza, senza volerlo, il nodo ideologico nel tutto complesso, sotto la forma di *discorsi a brandelli [en lambeaux]*, *aventi la coerenza di una nevrosi, e che supportano una funzione determinante riguardo al tutto complesso strutturato*⁵³.

Marx e Freud saranno, come appena visto in *Sur la conjoncture théorique*, i due nomi che stanno alla base della rifondazione della psicologia sociale. Riferimenti già presenti nel '66, a lato delle scienze umane: «la coerenza di una nevrosi»⁵⁴ rinvia infatti alla psicoanalisi «come scienza dell'inconscio»⁵⁵; la «funzione determinante nel tutto complesso» rinvia invece alla storia come «scienza delle formazioni sociali». Freud e Marx, appunto. Ma è il riferimento ai «discorsi» che qui *sostiene l'intera operazione di trasformazione delle scienze sociali*, un riferimento, e perciò una via di fuga, che manca nei due interventi del '69. Esso fa segno alla *linguistica*. In effetti, allo stato della situazione, a parte che per la sua relazione sinonimica con quella di formazione ideologica, la nozione di discorso sembra qualcosa di soltanto esibito. È soltanto con il capolavoro filosofico di Pêcheux, *Les vérités de la Palice* del '75⁵⁶, che avverrà la sua piena concettualizzazione. Tuttavia, elementi teorici che vadano in questa direzione si possono già intravedere nel grande proseguo di *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales* che porta il titolo di *Remarques pour une théorie générale des idéologies*, firmato ancora Thomas Herbert e apparso nel '68 nel nono numero dei «Cahiers pour l'Analyse».

È a questo testo che ci rivolgeremo nella seconda parte di questo studio.

Non prima di essere passati per un breve *détour*.

51 M. Pêcheux, *Sur la conjoncture théorique* cit., p. 294.

52 *Ibidem*.

53 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 163.

54 Le formazioni ideologico-discorsive, essendo vincolate alla pratica politica, hanno infatti «una coerenza autonoma invisibile (analogo su questo punto alla nevrosi)» (ivi, p. 158).

55 Ivi, p. 164.

56 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspéro, 1975.

2. *Un détour sulla storia delle scienze. Michel Pêcheux e François Regnault al Cours de philosophie pour scientifiques di Louis Althusser*

Era il 1967 quando Louis Althusser organizzava una serie di interventi nell'ambito di un corso di filosofia che portava il nome, divenuto subito celebre, di *Cours de philosophie pour scientifiques*⁵⁷. Il programma stilato da Althusser⁵⁸ prevedeva un suo intervento di apertura, il 20 novembre '67, intitolato *La philosophie et les Sciences*; uno di Pierre Macherey, il 27 novembre e il 4 dicembre⁵⁹, intitolato *L'object de la Science*; uno di Michel Pêcheux, l'11 e il 18 dicembre, intitolato *Pratique sociale et histoire des sciences*; uno di Michel Fichant, l'8 e il 15 gennaio '68, su *Epistémologie et histoire des sciences*; uno di François Regnault, il 22 e 29 gennaio, dal titolo *Y a-t-il des précurseurs dans les sciences?*⁶⁰; uno di Étienne Balibar, il 5, il 12 e il 19 febbraio⁶¹, su *La méthode expérimentale*; l'ultimo, di Alain Badiou, il 4, l'11 e il 18 marzo, dal titolo *Qu'est-ce qu'un modèle?* Di questi interventi furono pubblicati per la collana «Théorie» di Maspéro soltanto quello di Althusser cui si è fatto riferimento sopra⁶², nel '74, quelli di Pêcheux e Fichant, contenuti in un unico volume intitolato *Sur l'histoire des sciences*⁶³, nel '69, e quello di Badiou, uscito nello stesso anno e intitolato *Le concept de modèle*⁶⁴.

Nell'avvertenza alla parte di Pêcheux contenuta nel testo edito c'è scritto, a firma «Théorie»: «Il testo di M. Pêcheux, pubblicato qui di seguito, tratta un problema autonomo, ma è necessario tuttavia il riferimento a certi elementi teorici sviluppati da F. Regnault»⁶⁵. Indicazione rilevante: effettivamente si potrebbe già dire che entrambi gli interventi pertengono ad un certo aspetto della *coupure* galileiana – la sua fisionomia storico-epistemologica, in Regnault, i suoi effetti dentro e fuori il dominio della fisica, in Pêcheux. Ragione sufficiente per rivolgersi rapidamente a *Qu'est-ce qu'une coupure épistémologique?* dal momento che il breve resoconto che ne fanno Pêcheux e Balibar dopo l'avvertenza, benché contenga degli elementi interessanti sui quali può essere utile ritornare, risulta essere soltanto parziale.

57 Queste, come si può leggere nelle due pagine dattiloscritte di Althusser che introducono gli interventi, sono le sue linee programmatiche: esso è «d'initiation à la philosophie» (è cioè una filosofia elementare trasmessa «à un auditoire très divers»); è, appunto, «réservé aux non-philosophes» (cioè, a specialisti «de disciplines autres que la philosophie»); più precisamente, «aux Scientifiques» (essendo l'oggetto del corso quello dei «rapports de la philosophie et des sciences»), (ALT2. A12-03.01, p. 1). Riporterò le citazioni tratte da documenti d'archivio ancora inediti in lingua originale. I documenti si trovano presso l'*Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC).

58 ALT2. A12-03.01, p. 2.

59 In realtà è stato tenuto, a tener conto della data riportata sul dattiloscritto (ALT2. A12-03.03), l'8 il 15 e il 22 gennaio 1968.

60 In realtà è stato tenuto il 26 febbraio con il titolo *Qu'est-ce qu'une coupure épistémologique?*, ALT2. A12-03.05.

61 In realtà è stato tenuto in gennaio. Il dattiloscritto (ALT2. A12-03.04) non riporta le date.

62 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit.

63 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, Librairie François Maspéro, 1969, tr. it. di D. Mascolo, *Sulla storia delle scienze*, Milano, Gabriele Mazzotta editore, 1974. La parte di Pêcheux, diversamente dal corso, è intitolata *Ideologia e storia delle scienze* (pp. 23-48); quella di Fichant, invece, *L'idea di una storia delle scienze* (pp. 49-137).

64 A. Badiou, *Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris, Librairie François Maspéro, 1969, tr. it. a cura di F. Francescato, *Il concetto di modello. Introduzione a una epistemologia materialista della matematica*, Trieste, Asterios, 2011.

65 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze* cit., p. 17.

La ricostruzione storiografica della fondazione galileiana della dinamica proposta da Alexandre Koyré in *Etudes galiléennes*⁶⁶ e ripresa nelle sue linee essenziali da Regnault risulta essere esemplare per ricavare (e vedere all'opera) le nozioni (epistemologiche) di *coupure* e *rupture* nel quadro di una radicale discontinuità (storica)⁶⁷.

La linea diacronica che da Aristotele arriva a Galileo può essere schematizzata come segue:

1) fisica aristotelica. Essa poggia su quattro tesi fondamentali che pertengono alla natura del movimento («Le mouvement est un processus de changement qui affecte les corps. Le repos est un état»⁶⁸); alla sua causa («Tendance du corps à rejoindre son lieu naturel»); ai suoi luoghi («Il y a des lieux hauts et des lieux bas. Il y a un point d'arrivée, le centre du monde»), in ultimo, alle qualità dei corpi mossi («Il y a des corps lourds absolut, et des corps légers absolut. Plus les corps sont lourds, plus ils tombent vite»). L'astronomia tolemaica è la sua implicazione astronomica («Il n'y a pas de vide. La terre est immobile. Le monde est clos»); il rifiuto della matematizzazione della realtà, invece, è la sua implicazione epistemologica («La physique ne peut se servir de la mathématique comme modèle»);

2) fisica dell'*impetus*. Con esso si intende la quantità (misteriosa⁶⁹) di moto di un corpo e rappresenta un semplice *perfezionamento* della fisica aristotelica. Riformulazione della risposta alla domanda sulla causa del movimento («Les impetus sont causes de mouvement») e quella sui luoghi («Tout corps va d'autant plus vite u'il s'éloigne du départ et s'approche de l'arrivée»). Quella sulla natura resta invariata;

3) fisica di Benedetti. Rappresenta una *rottura intra-ideologica* [*rupture intra-idéologique*]. È una rottura: riformulazione della risposta alla domanda sui luoghi del movimento («Tout corps va d'autant plus vite qu'il s'éloigne du départ (il gagne des impetus)»), quella sulla qualità dei corpi mossi («Les corps de même poids spécifique tombent à la même vitesse»). Riformulazione delle implicazioni astronomiche («Il faut supposer le vide. Favorable à Copernic»). Riformulazione delle implicazioni epistemologiche («Essai de mathématisation di mouvement. Recours au modèle archimédien»). Ma è una rottura intra-ideologica. Il dominio della sua articolazione teorica è rappresentato ancora da quello aristotelico: permane l'idea di affezione, permane l'idea di causa del movimento e, anche se riformulata, permane l'idea di spazio;

66 A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, tr. it. di M. Torrini, *Studi galileiani*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1976. Regnault guarda in particolare al primo capitolo intitolato *All'alba della scienza classica*, pp. 5-78.

67 Per un approfondimento della nozione bachelardiana e della sua ricezione in Althusser, cfr. É. Balibar, *Le concept de coupure épistémologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser*, in *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, tr. it. di A. Catone, *Il concetto di «rottura epistemologica» da Gaston Bachelard a Louis Althusser*, in *Per Althusser*, Roma, manifestolibri, 1991, pp. 67-110.

68 ALT2. A12-03.05, p. 4.

69 «Che cos'è quest'*impetus*, questa forza motrice causa del movimento immanente al mobile? È difficile dirlo. È una specie di qualità, potenza o virtù che s'imprime al mobile o, meglio, che lo permea, per effetto, e in conseguenza, della sua unione con il motore (il quale, il motore, la possiede), per effetto e in conseguenza della sua partecipazione al moto. È anche una specie di *habitus* che il mobile acquista, e in misura maggiore tanto *più a lungo* è sottoposto all'azione del motore [...]. In fondo la nozione dell'*impetus* non è che la traduzione in termini 'scientifici' di una concezione basata sull'esperienza quotidiana, su un dato del senso comune. In effetti che cos'è l'*impetus*, la *forza*, la *virtus motiva*, se non una concentrazione, se si può dire, dello sforzo muscolare e dello slancio?» (A. Koyré, *Studi galileiani* cit., pp. 42, 44).

4) fisica galileiana. È un *taglio epistemologico* [*coupure épistémologique*]. Cambia la risposta a ogni domanda. Quella sulla natura del movimento (esso è «une relation» la cui logica è formalizzata dal principio di relatività e dal principio di inerzia); quella sulla causa (con una non-risposta: «Refus de répondre à la question» – la natura del moto non origina cioè né dai corpi, né dall'ambiente); quella sui luoghi («Vitesse calculée en fonction du temps, non de l'espace»); quella sulle qualità dei corpi («Dans le vide, tous les corps tombent à la même vitesse. *L'accélération est constante*»). Cambiano le implicazioni astronomiche («La terre se meut autour du soleil. L'Univers doit être infini»); cambiano quelle epistemologiche (matematizzazione necessaria⁷⁰).

I principi galileiani secondo i quali nel vuoto i corpi hanno una stessa velocità di caduta, e la caduta di un corpo è un movimento rettilineo uniformemente accelerato i cui spazi percorsi sono proporzionali al quadrato dei tempi, segnano un punto di non ritorno. *La fisica aristotelica (inclusa la rottura intra-ideologica di Benedetti), diventa da questo momento, e solo da questo momento, e per sempre, un'ideologia scientifica.* C'è distinzione tra la procedura teorica galileiana, che è necessariamente situata, e la sua implicazione storica, che in un certo senso sovra-determina la sua posizione rispetto alla fisica anteriore (ai suoi discorsi). Non è un caso che Regnault utilizzi il termine di *coupure* (che traduco con «taglio») e quello di *rupture* (che traduco con «rottura»), e che utilizzi il primo per descrivere la logica situata (per così dire, *ex inferis*) della scoperta galileiana, e il secondo per i suoi effetti storici (per così dire, *ex supra*) sulla fisica anteriore. Ogni rottura epistemologica è una rottura storica (qui, dalla fisica aristotelica e dell'*impetus*) che si effettua attraverso un taglio situato in una congiuntura teorica (qui rappresentato dalle leggi di accelerazione e della caduta dei corpi). *Se l'operazione di taglio è una operazione di produzione concettuale, la rottura epistemologica, effetto immediato del primo, innesca simultaneamente una invalidazione.*

Dire che la scoperta galileiana è una scoperta congiunturale, cioè situata, significa dire, al di là del mito individualista del «genio» scientifico, che *ogni operazione di taglio origina e proviene da un processo di accumulazione* (qui, di tipo teorico): «Personne ne peut, par simple critique, effectuer une coupure épistémologique sur commande. Personne ne peut vouloir fonder une science»⁷¹; o ancora, «il serait erroné, et finalement empirique, de croire qu'on puisse faire une épistémologie de la vie quotidienne»⁷². Nella scansione (crono)logica dei quattro tempi Regnault sembra prendere a prestito il famoso schema althusseriano dei tre momenti (in quanto forme di esistenza) della surdeterminazione – spostamento, condensazione o accumulazione, esplosione⁷³. Aristotele, la fisica dell'*impetus* e la fisica di Benedetti rappresentano, precisamente, i momenti dell'accumulazione teorica *entro* la quale e *con* la quale Galileo, ecco il punto, intrattiene un rapporto di surdeterminazione: *lungi dall'essere il soggetto della propria scoperta, Galileo*

70 «Quando, in generale, studia il moto nel vuoto, ecc., egli si pone fin dall'inizio e con coscienza al di là della realtà. Un piano assolutamente liscio, una sfera assolutamente sferica, ambedue assolutamente incorruttibili: non sono cose che si trovano nella realtà fisica [...]. Di fronte all'empirismo astrattivo, Galileo rivendica il superiore diritto del matematico platonico» (A. Koyré, *Studi galileiani* cit., p. 73-74). Come alternativa alla lettura platonizzante di Koyré è necessario segnalare quella atomista (Democrito, Epicuro, Lucrezio) di Pietro Redondi nell'ormai classico, P. Redondi, *Galileo eretico*, Torino, Einaudi, 1983.

71 ALT2. A12-03.05, p. 10.

72 ALT2. A12-03.05, p. 16.

73 Cfr. L. Althusser, *Sulla dialettica materialista* cit., p. 189.

è un effetto del suo accadimento. È a partire cioè da un processo di accumulazione che è possibile parlare di taglio epistemologico – un taglio che verte su un punto determinato, cioè su un punto che, ecco ancora una immagine althusseriana (ripresa da Lenin), «à force d'avoir été surchargé de déterminations juste avant Galilée, est le maillon le plus faible de la chaîne»⁷⁴; ed è a partire dal taglio che è possibile parlare (come suo effetto) di una rottura storica «avec la physique des impetus, avec celle des Parisiens, avec celle d'Aristote, c'est-à-dire que leurs discours sont devenus impossibles désormais»⁷⁵. Puntuale, in questo senso, è ciò che scrivono Balibar e Pêcheux nel breve *résumé* che segue l'avvertenza di *Sur l'histoire des sciences*: «Il processo di accumulazione deve essere preso non come una fase di pura e semplice aberrazione prescientifica di cui non ci sarebbe niente da dire, ma come il *tempo di formazione* della congiuntura in cui si produrrà [la *coupure*]»⁷⁶. Ed è altrettanto puntuale, inoltre, la loro istituzione della distinzione (assente in Regnault, ma soltanto nominalmente) tra *origine* e *inizio* di una scienza⁷⁷: se l'*inizio* di una scienza avviene con una operazione singolare di taglio («par la production d'un ou de plusieurs nouveaux concepts, par la substitutions d'un nouvel espace de problèmes à l'ancien espace»⁷⁸), essa *origina* però in un contesto congiunturale di cumulazione che a condizione di taglio, e soltanto a condizione di taglio, si dirà essere ideologico. Ciò che può essere riassunto dal semplice enunciato (ricorrente nel circolo althusseriano di quegli anni): *la scienza è scienza dell'ideologia (da cui è nata)*.

Tuttavia, dire che c'è un'operazione di taglio non significa che tale operazione si concluda nel momento stesso della sua inaugurazione. Piuttosto è necessario parlare di un differimento dell'inizio e del *compimento* di ciò che ha inizio – tolta di mezzo la validità dell'origine (in quanto essa è posta dal taglio nel dominio cronologico di una anteriorità avvizzita), *l'inizio di una scienza implica una durata che la sospende ai suoi perfezionamenti (posti dal taglio nel dominio cronologico di una posteriorità aperta)*. Un modo per dire che più che «Galileo», ciò che può essere nominalmente attribuito alla rottura è «galileismo»: il taglio epistemologico è, sempre e necessariamente, una posta in gioco scientifica.

74 ALT2. A12-03.05, p. 7. Cfr. L. Althusser, *Sulla dialettica materialista* cit., p. 184: «Ma questa contraddizione principale prodotta per *spostamento* diventa 'decisiva', esplosiva, soltanto per *condensazione* (per 'fusione'). È questa a costituire l'«anello decisivo» che bisogna cogliere e tirare dalla propria parte nella lotta politica, come dice Lenin (o nella pratica teorica...), perché venga dietro tutta la catena o, per usare un'immagine meno lineare, è questa che occupa la posizione nodale strategica che bisogna attaccare per «smembrare l'unità» esistente», e L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in *Per Marx* cit., p. 89: «L'ineguaglianza dello sviluppo del capitalismo conduce, attraverso la guerra del 1914, alla Rivoluzione russa perché la Russia era, nel periodo rivoluzionario che si apriva dinanzi l'umanità, l'anello più debole della catena degli Stati imperialisti».

75 ALT2. A12-03.05, p. 7.

76 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze* cit., p. 21. Da qui in avanti, metto tra parentesi quadre il termine originale utilizzato da Pêcheux nell'edizione francese, dal momento che la traduzione italiana riporta «*coupure*» come «rottura» e «*rupture*», con termine perfettamente sinonimico al primo, come «frattura».

77 Ivi, p. 20. Il rapporto tra tali nozioni sembra essere una rielaborazione di quello presentato in P. Macherey, *La philosophie de la science de Georges Canguilhem*, «La Pensée» 113 (1964), ora in P. Macherey, *Da Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009, tr. it. di P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 54-55.

78 ALT2. A12-03.05, p. 8.

Per un verso, infatti, «il faut attendre des expériences mieux faites»⁷⁹. Un'implicazione del taglio – e qui è inutile dilungarsi – è infatti quella della separazione tra osservazione e sperimentazione perché dire che la scienza classica è una scienza sperimentale (ed è sperimentale perché è matematizzata), significa dire «qu'elle rompt avec l'expérience sensible»⁸⁰. Insomma, è necessario che l'osservatore nella sua veste di soggetto empirico (finanche dotato di un corpo) si tolga di mezzo per farsi spazio come soggetto protesico a supporto di una strumentazione (e non il contrario). Galileo, scrive Regnault,

avait exigé comme première opération astronomique la défalcation de la hauteur de la pupille dans les observations à la lunette. Facile correction, avec un petit bout de carton, pour réduire l'oeil à un point, mais qui marque ceci: c'est un oeil annulé en tant qu'oeil humain. Dans l'aristotélisme, l'idée d'une telle défalcation est impensable⁸¹.

Più interessante, del taglio, è il secondo punto di fuga.

«De la même façon que la coupure galiléenne avait été précédée par une longue phase d'accumulation, la refonte einsteinienne n'a pas été un coup de tonnerre dans un ciel serein, mais le dénouement d'une crise longue et croissant»⁸². *Refonte* – revisione epistemologica. Sia che si tratti di una revisione *parziale* (come quella portata da Newton con il concetto di massa come concetto espressivo del rapporto tra forza e accelerazione), sia che si tratti di revisione *totale* (come quella di Einstein la cui relatività ristretta ridefinisce gli assiomi fondamentali della meccanica classica), resta il fatto che, allo stesso modo dell'accumulazione (ora ideologica) pre-galileiana, una revisione del taglio accade nel quadro di una congiuntura (ancora teorica) – come nel caso del taglio, essa preclude qualsivoglia predeterminazione.

Affinché il principio galileiano di relatività potesse essere conciliato con la legge di propagazione della luce (legge e principio qui rappresentano, precisamente, la fase «critica» di accumulazione surdeterminata al principio di relatività ristretta einsteiniana), era infatti necessario rifondare i presupposti filosofici e ideologici (congiunturalmente) impliciti nella già avvenuta operazione di taglio e, nel caso in questione, nella già avvenuta operazione di revisione parziale. La revisione einsteiniana della rottura galileiana pertiene, precisamente, al togliimento di questi presupposti – spazio e tempo assoluti della meccanica newtoniana in quanto nozioni necessarie alla verifica del galileismo – cioè, all'introduzione di ciò che nella meccanica classica era rimasto impensato: «Ces présupposés, la mécanique de Newton les disait, et donc elle excluait, en les disant, leurs contraires. Pensant une chose, elle en 'impensait' une autre. Einstein fait retour à ce qu'on appellera les impensés de la mécanique classique. A quoi on donnera le nom de *refonte*»⁸³. *La revisione epistemologica è dunque una operazione teorica di (ri)convalidazione retroattiva dell'operazione di taglio: Einstein, nella prospettiva di Regnault, (rap)presenta la verità di Galileo (dopo*

79 ALT2. A12-03.05, p. 10.

80 ALT2. A12-03.05, p. 6.

81 ALT2. A12-03.05, p. 7.

82 ALT2. A12-03.05, p. 11.

83 ALT2. A12-03.05, p. 12. Con la nozione di «impensato» Regnault guarda, verosimilmente, all'ottavo volume dei «Cahiers pour l'Analyse», dell'ottobre 1967, intitolato *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*. Sul punto cfr. l'introduzione di J.-A. Miller e J.-C. Milner, *Nature de l'impensé*, pp. 3-4. Cfr. anche il testo di L. Althusser contenuto nel volume, *Sur le Contrat Social (Les décalages)*, pp. 5-42, ora in L. Althusser, *L'impensato di J.-J Rousseau*, a cura di V. Morfino con una introduzione di A. Illuminati, Milano, Mimesis Edizioni, 2003.

quella di Newton). Se l'effetto immediato del taglio è quello della rottura, quello della revisione (parziale o totale) è quello della rettifica (parziale o totale). In tal senso si potrebbe dire che la relazione tra la revisione e l'inizio, sul presupposto che l'*integralità* della fisica (galileiana) rinvia sempre e necessariamente a un atto di *integrazione*, induce un movimento che presenta una direzione logica esattamente inversa a quella semplicemente cronologica («la science, comme la société, est toujours en crise, mais cette crise alors se confond avec son progrès»⁸⁴): *si parte dalla revisione ma si risale verso l'operazione di taglio in quanto la prima rappresenta il compimento della seconda*. Il taglio epistemologico, per confermarsi come taglio epistemologico, è necessariamente sospeso a una procedura di ritorno (nel suo impensato) che lo effettua come nuovo punto di non ritorno collocato «accanto» a quello (che era) inaugurato con il taglio, il quale però, da una prospettiva di accumulazione teorica e soltanto da una prospettiva di accumulazione teorica (nel caso in questione: di crisi scientifica), risulta essere ingombrato da presupposti ideologici e filosofici⁸⁵. L'operazione di revisione è un'operazione (posteriore) di «ripulitura» che è condizione di possibilità della giustezza teorica di una tesi scientifica (anteriore): «*C'est du point de vue d'une refonte, qu'on est en droit d'assigner une coupure. Dans une science quelconque, sa refonte épistémologique assigne rétrospectivement sa coupure*»⁸⁶. Come appena detto – inversione della linea cronologica.

84 ALT2. A12-03.05, p. 15.

85 A partire dall'esempio galileiano e dalle sue verificazioni (o revisioni parziali) newtoniane, si può dire che ogni operazione di taglio *implica un'infezione di tipo ontologico: il problema dell'inaugurazione scientifica pertiene cioè a un'infestazione d'essere* che, nel caso in questione, è rappresentato dalla metafisica dello spazio e del tempo assoluti ed è tolta dalla revisione einsteiniana. Sul punto ci si può riferire al delirio teorico che Regnault presenta, a pochi mesi di distanza dall'intervento al *Cours* di Althusser, in un articolo intitolato *Dialectique d'épistémologies* e contenuto nel nono volume dei «Cahiers pour l'Analyse», dell'estate '68, intitolato *Généalogie des sciences*. Si tratta di un esercizio dialettico che utilizza la combinatoria platonica tra l'Uno e gli Altri come matrice del rapporto tra scienza (l'Uno) ed epistemologia (l'Altro). Dietro alla seconda Ipotesi (l'Uno che è come Uno relativo) pare nascondersi, in termini ontologici, la relazione sul taglio epistemologico che qui si sta discutendo: «l'unità della scienza è, ma non in quanto è una» (F. Regnault, *Dialettica di epistemologie*, ora in *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, a cura del Centro Ricerche 2, Torino, Editore Boringhieri, 1972, p. 98). Non è un caso che in tale Ipotesi spicchi il nome di Bachelard: «questa Ipotesi induce quindi un'epistemologia regionalizzante, come quella di Bachelard, ma non permette la dispersione, garantisce delle proprietà comuni ad ogni scienza particolare, e precisamente le proprietà che ci era consentito di conferire immediatamente alla scientificità in generale» (ivi, p. 99); la nozione di rottura epistemologica (legata, ancora, al nome di Bachelard): «diremo ad esempio, per usare i concetti di Bachelard, che la scientificità (quello che egli chiama lo spirito scientifico) si istituisce per rottura epistemologica rispetto al 'tessuto di errori' che la precede e si dovrà contrassegnare questa rottura per ogni scienza particolare, e ogni scienza particolare possederà la scientificità per sé (sono appunto gli *uno* generati dall'Uno)» (*ibidem*); e il nome di Newton, in un contesto del tutto riconducibile, a livello ontologico, a quello del *Cours*: «Newton dà allo spazio e al tempo il carattere puramente matematico di variabili indipendenti dal movimento del corpo di riferimento (nella scientificità), ma aggiunge loro il carattere metafisico di assolutezza (nell'essere)» (ivi, p. 100). Ogni uno generato dall'Uno per via di una operazione di taglio implica cioè la generazione di una tara ontologica in quanto elemento che, nell'atto stesso della sua funzione scientifica (qui, la revisione parziale del galileismo), *non coincide con la scientificità stessa del principio che rende scientifico*. In questo senso, *la storia di una scienza e delle sue revisioni*, siano esse parziali o totali, *è la storia dei rigetti d'essere della scienza in questione: «È solo l'Uno primo a funzionare come ideale della scienza, tutto il resto è gravato di essere»* (*ibidem*).

86 ALT2. A12-03.05, p. 14.

È allora forse utile riprendere la definizione di rottura intra-ideologica – la si è vista di sfuggita riguardo alla fisica di Benedetti rispetto a quella aristotelica – e confrontarla con quella di revisione epistemologica.

Ecco la prima:

Etant donné une science quelconque, on appellera démarquages ou ruptures intra-idéologiques les perfectionnements, corrections, critiques, réfutations, négation de certaines idéologies ou philosophies par les idéologies ou philosophies précédant logiquement la coupure épistémologique de cette science⁸⁷.

Ecco la seconda:

Alors que la coupure entraînait une rupture avec des idéologies ou des philosophies *incompatibles* avec la science, la refonte entraîne une rupture avec des philosophies ou des épistémologies *compatibles* avec la dite science, ou du moins avec l'état précédant la refonte⁸⁸.

Per quanto empio possa sembrare l'accostamento, i brani di Regnault non suggeriscono forse che lo statuto *formale* della revisione epistemologica einsteiniana sia equivalente a quello della rottura intra-ideologica di Benedetti, ma che ciò differenzia la prima è che essa è collocata (ancora) in un dominio scientifico – un dominio che cioè è equivalente a quello di Benedetti, *prima* del taglio galileiano? La rottura intra-ideologica sta al dominio dei presupposti filosofici e ideologici della scienza anteriore alla rottura epistemologica, come la revisione scientifica sta ai presupposti filosofici e ideologici dei concetti prodotti dall'operazione di taglio (e delle sue revisioni parziali). Ciò che cioè distingue la revisione dalla rottura intra-ideologica *sembra essere soltanto la loro posizione all'interno della linea storica* (è cioè una distinzione determinata da una specificità topologica): se è vero che un dominio scientifico diviene ideologico soltanto a cose fatte, cioè a taglio avvenuto, cos'era quella di Benedetti se non una revisione (almeno parziale) della fisica aristotelica che è possibile definire come una rottura intra-ideologica soltanto *dopo* l'avvenimento del taglio galileiano? Una rottura che, proprio in quanto semplice rottura (cioè, come rottura *non* preceduta da una operazione di taglio), era compatibile con la scienza aristotelica (allo stesso modo della revisione einsteiniana della fisica di Galileo)? Entrambe sono rotture (e non tagli), ed entrambe hanno a che fare con la filosofia o l'ideologia anteriore alla loro revisione – quella che precede il taglio epistemologico di una scienza, nel caso di Benedetti; quella implicata nell'operazione di revisione minore, nel caso di Einstein. Un modo per dire, forse, che la rottura epistemologica che seguirà quella galileiana, definirà la revisione einsteiniana come una rottura intra-ideologica collocata (ormai) in un dominio d'ideologia scientifica.

È questo il quadro in cui è finalmente possibile collocare il brevissimo intervento di Pêcheux sul quale sarò rapido: «Il mio proposito è di presentare gli *effetti della [coupure] galileiana* all'esterno del dominio della dinamica»⁸⁹. Più precisamente: si tratterà di effetti esterni al dominio della dinamica, ma interni a quello della fisica (come nel caso dell'elettromagnetismo); di effetti esterni al dominio della dinamica, ed esterni a quello della fisica (come nel caso della biologia).

87 ALT2. A12-03.05, p. 8.

88 ALT2. A12-03.05, p. 13.

89 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze* cit., p. 23.

Di che tipo di effetti si tratta?

La risposta, almeno a prima vista, può sembrare paradossale – si tratta tuttavia di un vero e proprio lavoro di opacizzazione dell'operazione di taglio: oltre a essere ontologicamente infetto esso infatti è *gravato dalla propria rappresentazione*. È ciò che è accaduto, precisamente, con la ripresa del meccanicismo galileiano da parte del materialismo cartesiano per spiegare i fenomeni di attrazione magnetica (essa è l'effetto «di movimenti vorticosi sui canali da cui i corpi sono attraversati»⁹⁰), contro la teoria aristotelica (secondo la quale «il magnete è considerato come un vivente, cioè come un essere dotato di un'anima che lo spinge a precipitarsi sul ferro per nutrirsene»⁹¹). Lo si è visto brevemente in Regnault: implicazione del taglio galileiano è la separazione tra soggetto empirico e apparato strumentale; lo si è visto anche nel Pêcheux di *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales*: la pratica scientifica (soprattutto quella in stato nascente) risemantizza la strumentazione tecnica funzionale alla produzione sociale per le sue procedure di verifica. Insomma, se è vero che la dinamica galileiana ha prodotto un taglio specifico in cui «i concetti di estensione, grandezza, figura e moto prendevano un posto nuovo»⁹², è altrettanto vero, proprio perciò, che effetto di tale dislocamento è stato quello «di intervenire nella *tecnologia dei meccanismi*, in quanto dominio di applicazione». Il punto è cruciale⁹³: nella lettura che ne fa Pêcheux, la relazione tra il cartesianesimo e il galileismo è infatti una *relazione mediata dall'apparato strumentale (separato dai concetti) e non da quello concettuale (legato agli strumenti)*. Insomma, *il galileismo dei cartesiani è un galileismo delle macchine e non dei concetti*. Pêcheux è esplicito: «La posizione epistemologica dei cartesiani, su questo punto, si definisce con il fatto che *ciò che viene importato* non sono i *concetti appartenenti alla scienza meccanica*, ma *immagini che riflettono la tecnologia dei meccanismi*»⁹⁴.

Il rapporto tra la meccanica galileiana e il materialismo cartesiano «è quello che esiste tra il *reale* teorico e l'*immaginario*»⁹⁵. Breve e importante indicazione che sbirchia nel linguaggio lacaniano. È possibile ricavarne una doppia definizione: quella del rapporto *reale* con una scienza (meccanica) da parte di un'altra scienza (elettromagnetismo in quanto scienza *costituita*), in quanto rapporto produttivo che la seconda intrattiene (per la sua costituzione) con l'apparato concettuale della prima; quella del rapporto *immaginario* tra una scienza (meccanica) da parte di un'altra «scienza» (il magnetismo cartesiano), in quanto rapporto esteriore che la seconda intrattiene con la rappresentazione spontanea della prima (che nel galileismo è strumentale). In altri termini, il galileismo dei cartesiani è rappresentativo di una ideologia teorica in quanto è determinata dal rapporto immaginario che una «scienza» non costituita in quanto scienza intrattiene con il reale di una scienza costituita a partire da una operazione di taglio⁹⁶. Così, se Regnault aveva sottolineato il momento althusseriano della condensazione, Pêcheux sembra rinviare a quello dello spostamento come sua anticipa-

90 Ivi, p. 27.

91 Ivi, p. 26.

92 Ivi, p. 29.

93 Manifesta la propensione di Pêcheux a pensare fino in fondo le implicazioni della pratica tecnica.

94 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze* cit., p. 29.

95 *Ibidem*.

96 Lo stesso rapporto che intercorre, per riprendere un punto rimasto in sospenso nel paragrafo 1.2., tra la psicologia sociale, da un lato, e la biologia e i risultati scientifici della psicologia, dall'altro.

zione. Il cartesianesimo si limita infatti a togliere un'ideologia specifica come quella dell'animismo aristotelico mediante un'altra ideologia di tipo meccanico – l'immagine della macchina prende il posto dell'immagine della vita (e domina la congiuntura teorica nella quale si produrrà la vera e propria rottura scientifica): «l'impresa dei cartesiani può allora definirsi come un tentativo per annullare il nocciolo di immagini (il fantasma teorico) proprio di una di queste ideologie per mezzo delle immagini proprie dell'altra ideologia (cioè il meccanicismo). È dunque in causa uno spostamento intra-ideologico»⁹⁷. Una sostituzione di immagini «scientifiche», ovvero di ideologie teoriche, che oltre a definire la necessità positiva dell'accumulazione congiunturale come cornice entro la quale avrà luogo l'istituzione scientifica dell'elettromagnetismo (in quanto istituzione determinata da un rapporto reale: «l'elettricità e il magnetismo prendono il loro posto nella fisica costruendosi su una scienza anteriore (la meccanica)»⁹⁸); indica altresì che l'ostacolo animista di tipo aristotelico ha giocato un ruolo di ostacolo ideologico insieme al materialismo meccanicista originato dal taglio galileiano (un taglio vincolato in un rapporto di tipo immaginario): «la combinazione di questi due elementi definisce la congiuntura in cui le discipline si sono costituite [l'elettricità e il magnetismo], cioè lo stato surdeterminato in cui si è prodotta la [coupure] che le inaugura»⁹⁹. Ciò che, in forma di tesi, suona: «La [coupure] epistemologica non si importa da una scienza all'altra».

Diverso è il caso della biologia.

«In rapporto all'elettricità e al magnetismo, questa disciplina ha seguito strade differenti per rompere la sua dipendenza rispetto a una formazione ideologica teorica che pure era, per l'essenziale, la stessa con cui hanno rotto l'elettricità e il magnetismo»¹⁰⁰. Animismo e meccanicismo rappresentavano il quadro cumulativo entro il quale e contro il quale si è prodotta l'operazione di taglio dell'elettromagnetismo – animismo («molti buoni spiriti hanno creduto a lungo che il vero nome della vita fosse l'elettricità») e meccanicismo (come ideologia teorica che «penserà dunque il vivente come un meccanismo o come una combinazione di meccanismi»), sono il quadro cumulativo entro il quale e contro il quale si è prodotto il taglio biologico. Stesse le istanze, stessi i motivi dello spostamento: il meccanicismo «prende spunto [...] dagli effetti della trasformazione tecnologica indotta dalla scienza meccanica»¹⁰¹, in quanto effetti della rottura galileiana.

Il punto sul quale si deve insistere, allora, è quello sulle «strade differenti»: perché la biologia, nel momento della sua posizione come scienza costituita, si trova ad occupare un posto esteriore al dominio della fisica, dal momento che la sua operazione di taglio è surdeterminata a una congiuntura ideologica equivalente a quella dell'elettromagnetismo? La domanda è radicale – Pêcheux non sembra essere tanto interessato alla modalità della rottura (a definizione avvenuta dei suoi elementi, essa è evidentemente delegata alla sua storia), quanto alla specificità del luogo della sua fondazione: «Qui è il rapporto differenziale tra le forme di applicazione tecnica alla produzione materiale che costituisce l'elemento dominante a partire dal quale si definisce il problema del rapporto

97 M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze* cit., p. 33.

98 Ivi, p. 34.

99 *Ibidem*.

100 Ivi, pp. 37-38.

101 Ivi, p. 39.

storico tra le due discipline»¹⁰². Tesi fondamentale che rinvia al fatto che la topografia delle scienze costituite sta in un rapporto di *riflessione con una esteriorità che la precede e che la determina in ultima istanza*.

La fisica e le branche che le sono connesse, compresa la chimica, trovano storicamente il loro dominio di applicazione nella *trasformazione degli strumenti di lavoro (mezzi di produzione) messi in opera nel processo di produzione economica* e che la biologia trova il suo nella pratica medica in quanto *mantenimento e riattamento della forza-lavoro* che si combina con lo strumento di lavoro nel processo di produzione economica. La pratica di applicazione della biologia si riferisce dunque al posto specifico dell'animale umano come elemento delle forze produttive¹⁰³.

La separazione di biologia e fisica fa segno, dunque, a quella tra forze produttive e mezzi di produzione. Se si pensa a ciò che si è detto su *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales*, la risposta suona in modo davvero sorprendente. Non è infatti, questa di Pêcheux, una vera e propria opera di revisione epistemologica delle proprie istanze teoriche? Se in *Réflexions* forze produttive e mezzi di produzione rinviano a una pratica tecnica che, staccata dalla domanda sociale, diveniva ideologia pre-scientifica in quanto campo applicativo di uno specifico taglio epistemologico, qui *sono le stesse scienze costituite ad essere funzioni del mantenimento (biologia della forza-lavoro) e dell'operatività (fisica della trasformazione strumentale) delle forze di produzione*. In questo senso, a lato della fisica, si potrebbe dire che l'operazione di risemantizzazione strumentale della scienza sulla tecnica (si pensi all'esempio della bilancia), subisce necessariamente un'inversione di rotta: non solo il lavoro di convalidazione sperimentale consiste in un continuo processo di appropriazione e di aggiustamento della strumentazione necessaria alla produzione, *ma è questa stessa strumentazione ad essere continuamente trasformata e aggiustata dal lavoro di convalidazione*: «Dopo la [coupure], si assiste a una trasformazione del campo strumentale (congegni e dispositivi), sia nel *processo di produzione delle conoscenze* che nel *processo di produzione economico*»¹⁰⁴.

Insomma, a differenza di *Réflexions*, che *a fortiori* faceva della pratica scientifica qualcosa di inessenziale alla produzione perché inessenziale era l'ideologia pre-scientifica (essa era utile se non come modello applicativo delle scienze umane), qui non solo la scienza diviene una pratica sociale, ma la stessa storicità dei tagli epistemologici in quanto tagli di fondazione, è sussunta radicalmente a un'esteriorità che, per così dire, strappa i tagli dal dominio isolato del loro accadimento congiunturale – la congiuntura storico-scientifica riflette, in ultima istanza, la congiuntura storico-economica.

Questa differenza riguardante il posto delle pratiche di applicazione non risulta dunque da un'immutabile «natura delle cose», appare anzi legata alla trasformazione storica del processo di produzione economica: il XIX secolo, che rappresenta il momento in cui si definiscono i rapporti tra la *fisica* e la *biologia* è anche quello in cui l'uomo diviene il servo di macchine-utensili nel processo di lavoro, e in cui la divisione del lavoro viene a implicare la cooperazione dei lavoratori come parti di un tutto¹⁰⁵.

102 Ivi, p. 44.

103 Ivi, pp. 44-45.

104 Ivi, p. 37.

105 Ivi, p. 45.

3. Sull'amicizia tra metafora e metonimia

Esplicitamente pensato come continuazione di *Réflexions sur la situation*, lo studio di Pêcheux sul quale ora ci soffermeremo, apparso nei «Cahiers» nel '68 e intitolato *Remarques pour une théorie générale des idéologies*¹⁰⁶, rinvia già in apertura alla tesi minimale secondo la quale l'ideologia si dice in due modi. Da un lato essa è l'effetto distaccato della pratica tecnica in quanto estensione necessaria delle forze di produzione (Pêcheux chiama questa ideologia, ideologia di tipo A: ci ritornerò brevemente poco più avanti); per l'altro è la stessa condizione della pratica politica in quanto meccanismo di funzionamento dei rapporti di produzione (Pêcheux chiama questa ideologia, ideologia di tipo B). A partire da qui, l'introduzione e lo sviluppo di una concatenazione concettuale di tipo linguistico binario che, anche se schematicamente, è necessario seguire da vicino.

Si chiama «effetto di conoscenza ideologica di tipo 'A'»¹⁰⁷ l'effetto di conoscenza che deriva dalla ricombinazione degli operatori tecnici espressivi dell'apparato di regolazioni-strumenti funzionale alla produzione dell'oggetto richiesto dalla domanda sociale. Si chiama invece «effetto di conoscenza ideologica di tipo 'B'» il meccanismo produttivo delle differenze essenziali al collocamento degli agenti nella divisione sociale – «e anzitutto la 'differenza' fondamentale: lavoratore/non lavoratore»¹⁰⁸.

Perché si tratta di effetti di conoscenza? Perché se è vero che l'ideologia di tipo A proviene da quella che è stata definita una «realizzazione tecnica del reale» (la risposta della «realtà» alle questioni che la tecnica le pone è infatti una risposta collocata nel suo stesso campo d'azione), allora l'effetto della ricombinazione degli operatori funzionali alla produzione ha un effetto di referenza verso una esteriorità. È precisamente in questo senso che l'ideologia derivante da quella che all'inizio ho definito una «rottura ideologica» (la pratica tecnica rompe il legame con la produzione per diventare un'ideologia pre-scientifica) funge da punto di vista interpretativo della realtà. È forse utile riprendere l'enunciato di Pêcheux sull'ideologia alchemica riportato sopra: «anche quando pretende d'agire, l'Alchimista si è posto in realtà nel *punto di vista interpretativo* che 'dice il reale', il punto che 'sempre-già' parla per dire ciò che è, come se fosse il reale stesso a parlare»¹⁰⁹. L'ideologia di tipo A è dunque una conoscenza ideologica di un'esteriorità.

D'altro lato, se è vero che l'ideologia di tipo B rappresenta lo strumento immediato della pratica politica in quanto è funzione necessaria dei rapporti di produzione, allora essa ha un effetto di conoscenza, ovvero di riconoscimento, di una posizione nella divisione sociale. L'ideologia di tipo B è dunque una conoscenza ideologica di una collocazione.

La prima guarda fuori (verso la realtà), la seconda guarda di lato (verso i rapporti sociali). Distinzione che induce alla loro diversa conformazione (in quanto effetti di conoscenza): se la prima «rimanda alla *forma empiristica* dell'ideologia, il cui nucleo centrale è la produzione di un adeguamento tra un 'significato' e la 'realtà' che gli 'corrisponde'», la seconda «rimanda alla *forma speculativo-fraseologica*, il cui nucleo centrale è la coerenza dei rapporti sociali di produzione sul modello di un discorso articolato che contiene in trasparenza la legge di adattamento dei soggetti tra loro»¹¹⁰. Il punto è

106 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di Thomas Herbert), *Note per una teoria generale delle ideologie*, ora in *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza* cit., pp. 174-199.

107 Ivi, p. 178.

108 *Ibidem*.

109 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 148.

110 M. Pêcheux, *Note per una teoria generale* cit., pp. 179-180.

importante. Si potrebbe dire che la differenza tra una forma ideologica è l'altra è *quella che corre rispetto alla funzione del significante (in una forma ideologica e nell'altra)*. Nella forma empiristica il rapporto è infatti tra un significante e un significato (la referenza a un'esteriorità è la referenza del primo al secondo). In quella speculativa è invece tra un significante e un altro significante (la speculatività della forma ideologica è la speculatività di un adattamento dei significanti tra loro). La prima, allora, «mette in gioco una *funzione semantica* – la coincidenza tra il significante e il significato»¹¹¹, la seconda «mette in gioco una *funzione sintattica*, connessione di significanti tra di loro».

Per proseguire è necessaria una puntualizzazione. Riguardo alla forma empiristica dell'ideologia Pêcheux scrive che «il processo di produzione viene descritto come la combinazione specifica dell'oggetto (materia prima), dello strumento e della forza lavoro, armata di concetti operatori adeguati»¹¹². Fin qui, si ripete ciò che già sappiamo... È la seconda parte del brano che però mi interessa sottolineare: «si vede proprio in questo operare ciò che abbiamo prima chiamato la *realizzazione tecnica del 'reale'* sotto il controllo di un'ideologia di forma tecnico-empirica che *assicura il senso dell'oggetto prodotto*». Diversamente da ciò che si è detto finora, la «realizzazione del reale» sta già «sotto il controllo di un'ideologia di forma tecnico-empirica». La tesi su questo tipo di assicurazione di senso fa eco ad un enunciato contenuto anche in *Réflexions sur la situation* (che precedentemente, in sede di commento, ho volutamente lasciato in disparte). Qui siamo nel contesto dell'analisi dell'ideologia pre-scientifica come effetto di separazione: «è sufficiente allora che, *in certe circostanze*, la domanda della pratica sociale sia 'respinta' perché la pratica ideologica sullo sfondo [*sur fond*] tecnico possa liberarsi»¹¹³. I due brani riportati sembrano stabilire, di quella che finora è stata definita come ideologia pre-scientifica, un *doppio statuto*. Uno, già operativo (essa controlla e assicura), ma in stato *latente* (è sullo sfondo della pratica tecnica); l'altro, operativo (è un punto di vista sulla realtà), e in stato *manifesto* (perché è l'effetto di una rottura ideologica). Un modo per dire che dietro un tecnico che ha a che fare con la trasformazione degli elementi naturali, c'è un alchimista che sonnecchia (e a cui capita di essere risvegliato)... L'ideologia pre-scientifica, in altri termini, è la *stessa* ideologia tecnico-empirica (certamente ricombinata perché la ricombinazione è funzionale alla produzione di un discorso originale: l'alchimista risvegliato non è il tecnico degli elementi naturali) in quanto ideologia distaccata dalla pratica tecnica. Bisogna sostenere, allora, che l'ideologia pre-scientifica sarà riconosciuta come tale *soltanto* nel momento del distacco dalla domanda sociale. È cioè soltanto il respingimento della domanda sociale a far sì che l'ideologia che sta già a supporto della pratica tecnica, e cioè l'ideologia tecnico-empirica, cambi forma e statuto per divenire ideologia pre-scientifica. Tra l'una e l'altra, ciò che cambia è la relazione di dipendenza: una è vincolata, l'altra è libera – ma l'una e l'altra sono, *grosso modo*, la medesima cosa. Ciò che, evidentemente, non invalida in nessun modo tutta l'analisi condotta precedentemente da Pêcheux – quanto alla rottura epistemologica che congiunturalmente si pone contro una ideologia pre-scientifica in stato libero, quanto all'esteriorità del suo referente (come si vede nell'esempio del punto di vista interpretativo della «realtà» dell'alchimia). Né, d'altro lato, toglie all'ideologia in stato latente (ed essa è in stato

111 Ivi, p. 181.

112 Ivi, p. 179.

113 M. Pêcheux, *Réflexions sur la situation* cit., p. 148.

latente soltanto a partire da quella in stato manifesto: essa, infatti, è già operativa) lo stesso carattere di esteriorità che è stato finora assegnato a quella in stato manifesto (la quale – quella in stato latente – mantiene dunque il suo carattere semantico: essa, infatti, «assicura il senso dell'oggetto prodotto»¹¹⁴).

È una puntualizzazione, questa, che mi pare necessaria per due ordini di motivi. In primo luogo, serve per evitare un certo tipo di deformazione concettuale: sarebbe piuttosto inverosimile pensare che Pêcheux faccia di ogni agente sociale il portatore di un'ideologia pre-scientifica, così da concepirlo, in buona sostanza, come un falso scienziato, così come sarebbe riduttivo (e incoerente) pensare l'ideologia A come ideologia che si pone soltanto «in alcune circostanze» attraverso una operazione di rottura ideologica (per quanto tale rottura possa essere essenziale per la pratica scientifica: se fosse così, scaturirebbe infatti soltanto da un'evenienza). Ma soprattutto serve per dire che, lungi dall'essere un che di separato dall'ideologia di tipo B, l'ideologia di tipo A è un'ideologia inseparabile dalla prima così come sono inseparabili forze di produzione (ideologia A) e rapporti di produzione (ideologia B) come fattori di un modo di produzione. In quanto ideologia in stato latente essa è essenziale quanto la pratica che sostiene – contrariamente, come visto più volte, all'ideologia pre-scientifica che è inessenziale alla pratica sociale perché è una ideologia che ha preso il largo dalla pratica tecnica in quanto pratica sociale. Insomma, non si può dire ideologia A (cioè, una funzione semantica) senza dire ideologia B (cioè, una funzione sintattica), e viceversa.

Le cose, riguardo a tale rapporto di inseparabilità semantico-sintattica, cominciano a farsi davvero interessanti. Le critiche alle ideologie teoriche delle conformazioni ideologiche giocano in questo senso un ruolo esemplare. L'ideologia empiristica in quanto teoria ideologica della forma empiristica dell'ideologia mette al centro della funzione semantica un certo tipo di abilità soggettiva che Pêcheux chiama «funzione del reale»:

L'uomo in questa prospettiva è l'*animale ecologico* che organizza il proprio ambiente etichettandolo per mezzo di significazioni, il che ci porta al problema dell'«ancoraggio» delle significazioni sulla realtà, che la psicologia tenta di risolvere in termini di apprendimento e di condizionamento, mentre fonda il ritaglio semantico sui bisogni e sulle tensioni vitali dell'animale umano: ciò cui si tende è la genesi della significazione all'interno della relazione di connaturalità tra l'organismo e il suo *Umwelt*, e si suppone che l'«intelligenza» sia capace di rendere conto di questa pan-denominazione suscitata dai bisogni che tendono a soddisfarsi nel modo più sicuro ed economico possibile¹¹⁵.

Diversamente dalla prima, l'ideologia speculativa in quanto teoria ideologica della forma speculativa dell'ideologia mette al centro della funzione sintattica un certo tipo di abilità soggettiva che Pêcheux chiama «funzione di riconoscimento»:

La teoria ideologica speculativa dell'ideologia [...] [enuncia] che l'«uomo» è sempre implicato come elemento in un sistema di comunicazione delle significazioni (Gestaltismo e funzionalismo sociologico) il quale svolge la funzione di un codice che controlla le «interazioni sociali» dei soggetti tra loro: l'«uomo» diventa in questo caso l'*animale sociale*, cioè l'animale dotato di linguaggio e che si controlla da sé grazie al linguaggio.

114 M. Pêcheux, *Note per una teoria generale* cit., p. 179.

115 Ivi, p. 182.

La teoria ideologico-speculativa dell'ideologia arriva perciò necessariamente a considerare i 'rapporti tra i soggetti' come relazioni 'naturali', la cui natura sarebbe appunto la natura linguistica dell'animale umano come animale sociale atto a scambiare delle significazioni codificate¹¹⁶.

Da una parte c'è un animale ecologico con funzione di realtà perché è portatore di una facoltà originaria di tipo distributivo – un'unità semantica sarebbe, allora, il prodotto dell'erogazione soggettiva di un significante su un'esteriorità. Dall'altra, c'è un animale sociale con funzione di riconoscimento perché è portatore di una facoltà originaria di tipo comunicativo – una sequenza sintattica si produrrebbe, così, attraverso un sistema di codificazioni che rapporta tra di loro i soggetti parlanti. La critica di Pêcheux a tali rappresentazioni è radicale – essa pertiene a una *completa desoggettivazione* delle istanze semantiche e sintattiche e, con ciò, *alla completa svalutazione di ogni (reale) progettualità*.

Per un verso, infatti, *la catena sintattica assegna già al soggetto un posto nel sistema di produzione*. Non c'è un soggetto originario (in questo caso, un animale sociale) che si trovi a stabilire dei rapporti comunicativi con altri soggetti in modo da delinearne, mediante tali rapporti, una socialità determinata dalla condivisione di un codice linguistico trasversale. Il soggetto, in altri termini, lungi dall'essere la causa del proprio agire (in questo caso, di un agire comunicativo), è *l'effetto del proprio posizionamento sintattico nella divisione sociale*. Pêcheux riporta esplicitamente il celebre enunciato che Lacan formula «a fini (parzialmente) diversi – 'il significante rappresenta il soggetto per un altro significante'»¹¹⁷. Ciò che indica che il processo specifico della forma speculativa dell'ideologia è un processo *metonimico* (di connessione del significante con il significante) nella misura in cui esso rappresenta «l'effetto attraverso il quale i 'soggetti' sono presi nell'organizzazione sintattica significante, che dà loro lo statuto di soggetto»¹¹⁸. Per compendiare ciò che si sta sviluppando, allora, si può dire che l'ideologia B, in quanto ideologia dei rapporti di produzione, è un'ideologia con effetto di conoscenza di forma speculativa e, perciò, è un'ideologia a funzione sintattica (lo speculativo è dato dall'adattamento di un significante con un altro significante), il cui processo specifico è un processo metonimico (desoggettivante) di produzione (ideologica) soggettiva. Il soggetto in quanto soggetto è posto nella divisione sociale perché è preso (e rappresentato) metonimicamente in una catena significante.

Per altro verso, *l'unità semantica è un'unità prodotta a partire dalla catena sintattica*. Non c'è un soggetto originario (in questo caso, un animale ecologico) che si trovi a generare un sistema di significazioni nella cornice del proprio ordine biologico, in modo da rapportare un significante generato a una realtà già data: «non c'è *genesì del significante* (la qual cosa annulla l'idea della produzione-distribuzione dei significanti che caratterizza l'ideologia empiristica)»¹¹⁹. La realtà esterna, in altri termini, lungi dall'essere il presupposto materiale del suo agire (in questo caso, un agire distributivo), è *l'effetto di una proprietà della catena significante*. Ciò che indica che il processo specifico della forma empiristica dell'ideologia – qui Pêcheux guarda a Jean Laplanche e a Serge Leclaire,

116 *Ibidem*.

117 *Ivi*, p. 185.

118 *Ibidem*.

119 *Ivi*, p. 183.

esegeti di Lacan – è un processo *metaforico* (di sostituzione del significante al significante) nella misura in cui esso rinvia al fatto che «il rapporto significante-significato deriva da una proprietà della catena significante che produce [...] i punti di innesto [*points de capiton*] attraverso cui si fissa sul significato»¹²⁰. Per riassumere, quindi, si può dire che l'ideologia A, in quanto ideologia delle forze produttive, è un'ideologia con effetto di conoscenza di forma empiristica e, perciò, è un'ideologia a funzione semantica (l'empirismo è dato dall'adeguazione di un significante a un significato), il cui processo specifico è però un processo metaforico (desoggettivante) di produzione (ideologica) di realtà: «è l'effetto di similarità metaforica che permette di porre correttamente il problema della 'realtà esterna' e della *prova* di questa realtà, e non è la realtà che permetterebbe, a partire da un legame originario e non metaforico con l'«oggetto reale», di edificare a posteriori delle metafore»¹²¹.

Tornerò tra poco sulle nozioni di metonimia e metafora. Per il momento ciò che mi interessa sottolineare pertiene all'inseparabilità delle forme ideologiche cui si è fatto riferimento poco sopra. Il togliimento della capacità distributiva, togliimento decretato dal fatto che ogni processo di significazione deriva da una proprietà della catena significante, implica che *l'ideologia A sia un risultato dell'ideologia B* (implica cioè «l'impossibilità di porre l'esistenza di forme 'A' al di fuori dell'esistenza di forme 'B'»¹²²), e che, *proprio perciò*, la specificità operativa dell'ideologia B *sia rivolta alle unità semantiche dell'ideologia A* (ma, come vedremo presto, non solo). Tra le due forme ideologiche vige cioè una relazione di doppia implicazione – una relazione che tuttavia è *governata, in ultima istanza, da quella speculativa* (e non potrebbe essere altrimenti se la forma A è un risultato della forma B): da una parte, tale relazione rinvia al fatto che il sistema di referenza metaforica sia un sistema prodotto a partire da un sistema metonimico di riconoscimento; dall'altro, invece, implica che il sistema metonimico operi sulle unità semantiche che esso stesso produce. È in questo senso che ho detto che la catena metonimica governa in ultima istanza l'unità metaforica nel quadro di una relazione a doppia implicazione: se l'ideologia A è un risultato dell'ideologia B, l'ideologia B, proprio perciò, lavora sull'ideologia A (che produce).

Ciò significa, allora, che se è la catena sintattica a reggere in ultima istanza l'unità semantica, allora i punti di condensazione (o di innesto, o di capitone) metaforica collocati nella catena significante *sono i punti di condensazione di quei significanti che sono funzionali al mantenimento dei rapporti di produzione*. Si potrebbe dire, così, che ogni unità semantica funzionale al mantenimento dei rapporti di produzione rappresenta la materia prima di una significazione sintattico-metonimica che, dunque, unisce e include i semantemi che produce (e, lo vedremo tra poco, che incontra).

Ma cos'è che si deve intendere per unità metaforico-semantica, e cosa per catena sintattico-metonimica? Di cosa cioè le nozioni importate dalla linguistica rappresentano la formalizzazione?

120 «Ciò che impedisce ad un termine di capovolgarsi – e questo senza fine – in un altro, non è il legame empirico con la cosa ma il fatto che il termine non è univoco, che comporta più definizioni; è l'insieme dei sensi di b, c ecc., ad impedire a un vocabolo x di filar via per la porta che gli apre il senso a» (J. Laplanche, S. Leclaire, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, Paris, Desclée de Brower, 1966, tr. it. di L. Boni, *L'inconscio. Un saggio psicanalitico*, Parma, Pratiche Editrice, 1980, p. 39).

121 M. Pêcheux, *Note per una teoria generale* cit., p. 183.

122 Ivi, p. 187.

Con la nozione di «realtà» va inteso qualcosa di più esteso della semplice intenzione oggettuale. Nell'unità metaforico-semantic, infatti,

l'ideologia potrà essere descritta come un sistema di *marche*: diremo che l'uomo come animale metaforico si individua in un *sistema di segnali* che orientano il suo 'comportamento', cioè l'insieme dei *gesti* e delle *parole* effettuabili. Citiamo, a titolo di esempio, delle opposizioni marcate del genere possibile/impossibile, accessibile/inaccessibile, permesso/proibito, ragionevole/irragionevole, conveniente/sconveniente ecc. che sono altrettante porte suscettibili di aprirsi e chiudersi, proprietà iscritte sugli oggetti empirici, designanti quello che ci possiamo attendere da questi [...]. Stabiliremo di parlare qui dell'ideologia come *sistema di segnalazione*¹²³.

Per la catena sintattico-metonimica, invece,

l'ideologia è fondamentalmente un sistema di operazioni [...]. In opposizione ai *gesti* e alle *parole* appartenenti al livello semantico diciamo che le 'strutture reali' (i nuclei costruttori dell'ideologia di forma 'B') sono le *istituzioni* e i *discorsi*¹²⁴.

Il processo specifico di tipo metaforico ha dunque come referente un sistema di segnalazione (di gesti e di parole), quello di tipo metonimico si incarna invece in un sistema di discorsi e di istituzioni¹²⁵. L'«animale metaforico» toglie di mezzo quello ecologico sul presupposto dello spiazzamento dell'«animale sociale» da parte di discorsi e istituzioni reali. La tesi di Pêcheux non va davvero sottovalutata: se infatti è posta una reggenza in ultima istanza della catena metonimica sull'unità metaforica, allora *ogni* ordinamento soggettivo, sia essa di tipo orizzontale (l'ordine del sistema di produzione), o di tipo verticale (quello del rapporto con la realtà), è *preso dalla specificità di una forma ideologica*: ogni comportamento, in quanto collocato in un sistema di segnalazione «che fornisce il ritaglio fondamentale della 'realtà' in elementi sintagmatici minimi separabili»¹²⁶, è cioè un comportamento ideologico perché è fondato su un ventaglio di possibilità discorsive che sono espressive di un sistema ideologico di operazioni «che contiene le leggi di combinazione degli elementi sintagmatici, sotto forma di un repertorio di operatori suscettibili di produrre combinazioni». Per farla breve: il soggetto (in quanto effetto) *dice* e il soggetto *fa*, ciò che *deve* dire e ciò che *deve* fare in base alle possibilità discorsive concesse e determinate dal proprio posizionamento sociale¹²⁷: «la combinazione variata di queste diverse istanze

123 Ivi, p. 188.

124 Ivi, pp. 188-189.

125 Un modo per dire che l'ideologia, già per Pêcheux, ha esistenza materiale. Sul punto cfr. L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, tr. it. di M. T. Ricci, a cura di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

126 M. Pêcheux, *Note per una teoria generale* cit., p. 189.

127 Si ricordi ciò che si diceva relativamente alla forma speculativa dell'ideologia: essa ha un effetto di conoscenza nella misura in cui rinvia al riconoscimento della posizione nella divisione sociale, in particolare, attraverso la «'differenza' fondamentale: lavoratore/non lavoratore». Ciò significa che tale opposizione, in quanto è collocata nell'ordine dei rapporti di produzione, struttura sintatticamente lo stesso livello del sistema di segnalazione. Utilizzando un termine equivoco (essa infatti non è collocata nella forma metaforico-semantic), si potrebbe nominare quella «'differenza' fondamentale» come «*marca fondamentale*». La differenza lavoratore/non lavoratore, in altri termini è *la marca che non compare nel sistema delle marche* («possibile/impossibile, accessibi-

permette di rendere conto delle differenza e del rapporto esistente tra il *comportamento religioso rituale* e il *discorso religioso (o teologia)*, tra il *comportamento morale* e la *teoria morale ecc.*»¹²⁸.

Da tutto ciò emerge che se il soggetto, come visto sopra, è un effetto ideologico, esso dice ed esso fa ciò che crede di dire liberamente e ciò che liberamente crede di fare, *misconoscendo, nell'atto di dire e nell'atto di fare*, il carattere socialmente imposto di ogni sua operatività oltre che della sua collocazione nella divisione sociale: «I meccanismi dell'ideologia istituisc[o]no i soggetti umani nel posto assegnato loro, dissimulando il fatto che si tratta di un'istituzione»¹²⁹. Insomma, il meccanismo ideologico, producendo soggettività mediante collocazione metonimica e operatività metaforica, colloca tale soggetto in quelle che Pêcheux chiama «forme ideologiche della garanzia»¹³⁰. Se, dell'ideologia, c'è una forma empiristica e una forma speculativa, viene da sé la posizione di una «garanzia empiristica» e di una «garanzia speculativa».

Con la prima, con ogni evidenza, si allude (e si critica) ogni filosofia dell'intenzionalità:

La garanzia 'empirica' (forma A) permette all'ideologia di riflettersi nei 'fatti', nel 'dato'. Così viene messo in funzione il sistema percezione-coscienza che garantisce che si veda bene ciò che si vede: in questo caso l'assicurazione che il significato è proprio 'dietro' il significante è il punto essenziale: ci troviamo nell'ordine di tutto quanto è 'dato in persona', del fatto come fatto compiuto, della visione del soggetto 'che vede con i suoi stessi occhi', dello spettacolo visto 'dai primi posti' ecc¹³¹.

La seconda, invece, allude (e critica) ogni filosofia dell'alterità:

La garanzia 'speculativa' (di forma B) permette all'ideologia di riflettersi con il supporto dell'altro, in quanto discorso riflesso. Qui vengono messi in gioco i meccanismi della credenza comunicata, del 'quasi-dato' della testimonianza, del racconto, della prova o del mito che identifica le soggettività con il discorso che esse pronunciano, cioè che si pronuncia in esse¹³².

È a questo punto che risulta possibile accostarsi alla tesi fondamentale dello studio di Pêcheux. Essa può essere riassunta con l'enunciato che segue: *esiste un'ideologia generale – cioè singolare, proprio per la sua forma plurale. Oppure: l'ideologia è un che di processuale che funziona a cadute metaforiche e a risignificazioni discorsive.*

Provo a commentare lo schema generale di Pêcheux (Fig. 1):

le/inaccessibile, permesso/proibito, ragionevole/irragionevole, conveniente/sconveniente ecc.) e che, tuttavia, organizza ideologicamente le condotte materiali degli agenti sociali. Da qui, si potrebbe stilare una combinatoria incrociata che fa, ad esempio, del «permesso» e del «proibito» un'opposizione marcata materialmente declinata a seconda dell'appartenenza in una delle estremità della marca fondamentale: ciò che è proibito per il lavoratore è permesso per il non lavoratore, ecc.

128 M. Pêcheux, *Note per una teoria generale* cit., p. 189.

129 Ivi, p. 196.

130 Ivi, p. 193.

131 *Ibidem*.

132 *Ibidem*.

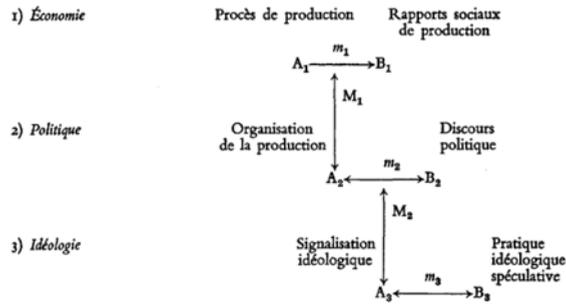


Fig. 1

A un primo sguardo lo schema può sembrare alquanto spiazzante. Se finora, infatti, si è parlato di ideologia, non si capisce: 1) l'introduzione dell'economico e del politico; 2) l'assimilazione della forma A e della forma B nell'economico e nel politico, oltre che nell'ideologico; 3) l'assimilazione del processo di tipo metaforico (Mx) e del processo metonimico (mx) nell'ordine dell'economico e del politico, oltre che in quello ideologico; 4) soprattutto, il motivo per cui l'ideologico sia collocato nella posizione terminale.

L'equivoco può essere sciolto dicendo che il soggetto si rappresenta metonimicamente e agisce e dice individualizzandosi in un sistema di marche soltanto perché rappresenta il risultato di «cadute» metaforiche e risignificazioni discorsive che, per così dire, precedono e condizionano la sua posizione. La metafora, lo si è visto brevemente sopra, consiste nella sostituzione di un significante da parte di un altro significante a partire dalla proprietà della catena significante. Bene. E tuttavia – ecco la chiave (lacaniana) dello schema generale –, il significante sostituito non è un significante semplicemente soppresso¹³³: il significante che viene sostituito, cioè, «cade» in un'altra catena significante che, a modo proprio, lo risignificherà metonimicamente attraverso una propria sintassi e, in quanto catena significante ulteriore, produrrà una nuova «caduta» metaforica per sostituzione di significazione. In questo senso, allora, la riga B1→A1 produrrà e suscumerà, con una metonimia di tipo economico (m1), delle unità semantico-metaforiche che, in quanto tali, faranno «cadere» i significanti sostituiti (M1) in un'altra riga B2→A2 che, oltre a risignificare con una metonimia di tipo politico (m2) il significante «caduto», produrrà e suscumerà, in quanto espressiva di un nuovo regime discorsivo, nuove unità semantico-metaforiche che, in quanto tali, faranno «cadere» (M2) a loro volta...cosa?

133 Ipotizzo che alle spalle di questa tesi vi sia una ripresa del seguente brano di Lacan: «Bisogna definire la metafora come l'impianto in una catena significante di un altro significante, per cui quello che quest'ultimo soppianta cade al rango di significato, e come significante latente vi perpetua l'intervallo in cui un'altra catena significante può essere innestata» (J. Lacan. *À la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, tr. it. a cura di G. B. Contri, *Sulla teoria del simbolismo di Ernest Jones*, in *Scritti. Volume II*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2002, pp. 705-706). Non è un caso che le righe appena riportate siano state commentate da Laplanche e Leclaire in *L'inconscio* cit., intervento verso il quale, come visto, guarda Pêcheux in relazione alla negazione della genesi del significante da parte dall'animale ecologico. Sul rapporto generale di Lacan con l'althusserismo e, più in particolare, con il circolo di giovani studiosi legato ai «Cahiers», resta esemplare *Concept and Form. Volume Two* cit.

Semplicemente, ciò con cui abbiamo avuto a che fare fino ad ora: *i significanti espressivi del sistema di marche collocate sotto l'ordine del discorso ideologico B3→A3*. Riporto il brano di Pêcheux:

È chiaro che l'esistenza del modo di produzione economico deriva dall'applicazione di B1 su A1 (effetto metonimico *m1* indicato B1→A1). Lo spostamento metaforico M1 «fa cadere» certi elementi del sistema B1→A1 in A2 dove diventano elementi semantici separabili: per esempio, in una formazione sociale di struttura capitalista, 'capo d'azienda', 'controllo delle produzione', 'salario del lavoro prestato', 'operaio', 'controllo di lavoro' sono frammenti del sistema B1→A1 che prendono un nuovo senso a livello del campo semantico A2 dell'*organizzazione della produzione dell'impresa* [...]. Questi elementi sono simultaneamente oggetto dell'effetto metonimico *m2* attraverso il quale significati di 'direzione dell'impresa', 'salario', 'retribuzione del lavoro prestato', 'contratto di lavoro' ecc. sono organizzati *secondo una sintassi differente* B2, cioè il gruppo degli *operatori giuridici* che sono alla base dei codici, leggi e istituzioni legali che caratterizzano una formazione sociale determinata, e che costituiscono quella che si potrebbe chiamare la sua assiomatica *giuridico-politica* [...]. Il passaggio alla riga 3) si effettua per un nuovo spostamento metaforico M2 effettuato in rapporto al sistema giuridico-politico B2→A2: da questo sistema «cadono» dei termini isolati (per esempio il 'giusto' e l'«ingiusto», l'«adeguato» ecc.) che costituiscono il campo semantico della segnalazione ideologica A3 sul quale si esercita la pratica ideologica speculativa B3. L'applicazione B3→A3 determina così l'apparizione di forme teoriche speculative del giuridico, del morale, del teologico ecc. che riorganizzano nella sintassi B3, appartenente alla teoria speculativa, gli elementi semantici A3 (gesti e parole di significato morale e religioso ecc.)¹³⁴.

Posto un ordine economico – ed esso deve esser posto perché è questo che rinvia alla «*collocazione dei soggetti*»¹³⁵ – e posto un ordine politico – ed esso deve essere posto perché è questo che fa segno alla «*dimenticanza di questa collocazione*» –, il sistema di segnalazione ideologica in cui il soggetto (in quanto effetto) *già da sempre* dice e fa ciò che *già da sempre* crede di dire e crede di fare, è gravato da un *processo «anteriore» di spostamenti metaforici e risignificazioni discorsive*. In altri termini – il punto è fondamentale – se è vero che è la legge economica ad assegnare a un agente sociale la sua posizione nel sistema di produzione, allora tale posizione, attraverso uno spostamento metaforico, viene letteralmente «*rimossa e travestita*» in altre catene significanti «che hanno l'effetto sia di *significare* questa posizione al soggetto-agente di produzione, senza che egli vi possa sfuggire, sia di *dissimulargli* che tale posizione gli viene assegnata»¹³⁶. Si può anche dire così: se si è parlato dell'ordine ideologico come di un ordine in cui il soggetto dice e il soggetto fa ciò che deve dire e ciò che deve fare in base al proprio posizionamento sociale – se cioè, in definitiva, si è parlato di tale ordine come quello in cui il soggetto è posto in un regime di garanzie, è *proprio perché* esso è *già* basato su una dissimulazione politica (in cui cioè un discorso politico ri-metonimizza i semantemi pertinenti all'organizzazione della produzione) della collocazione economica (in cui il processo di produzione è strutturato da specifici rapporti di produzione). Una collocazione e una dissimulazione che, *proprio perciò*,

134 Ivi, pp. 191-192.

135 Ivi, p. 185.

136 Ivi, p. 193.

sono già prese dalla conformazione ideologica. Il settore ideologico, in altri termini, lungi dall'essere qualcosa di situato alla *fine* delle procedure metaforico-metonymiche (come induce a pensare lo schema generale), è, proprio al contrario, *il fattore che anima l'intero processo di spostamenti e risignificazioni* – e ciò, a ben vedere, non può essere altrimenti, se è vero che il soggetto, come appena sottolineato, è *già da sempre* situato in un regime di garanzie che, proprio perciò, fa sì che «l'ideologia [sia] necessariamente vissuta come una condizione naturale»¹³⁷.

Insomma: la verità dell'ideologico, tanto del sistema di segnalazioni, quanto del sistema di operazioni, è rappresentata, tanto dallo spostamento metaforico tra l'economico (in quanto istanza di posizione) e il politico (in quanto istanza di dissimulazione¹³⁸), quanto dalla specifica risignificazione discorsiva operata da ogni livello (economico e politico) della struttura sintattica. *Forme specifiche di ideologia strutturano, dell'ideologico, la forma generale.*

137 Ivi, p. 196.

138 Sarebbe interessante articolare la tesi di Pêcheux sulla relazione tra economico e politico con quella contenuta in un articolo che, in modo piuttosto rivelatore, viene citato in più occasioni anche in *Remarques pour une théorie générale*. Si tratta di *Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État*, di Nicos Poulantzas (N. Poulantzas, *Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État*, «Les Temps modernes» 234-235 (1965), tr. it. *Il concetto di 'egemonia' e la teoria dello Stato*, in *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Francia*, a cura di R. Descendre, F. Giasi, G. Vacca, Bologna, Società editrice il Mulino, 2020, pp. 91-130). Una delle tesi che sostengono questo intervento (il primo di Poulantzas), pertiene al rapporto di sostituzione che vige tra società civile (intesa come dominio molecolare degli interessi privati: è un dominio economico) e Stato (inteso come dominio istituzionalmente strutturato secondo una forma generale: è un dominio politico). Diversamente dalle conformazioni statuali premoderne in cui la funzione dell'ideologia consisteva nella «giustificazione del rapporto reale complessivo delle classi dominate con le classi dominanti», ovvero, nella «semplice razionalizzazione e giustificazione [della] disuguaglianza e [dell']asservimento» (ivi, p. 108), nello Stato moderno l'esistenza dell'agente sociale è un'esistenza differenziata in base all'appartenenza alla società civile e allo Stato. Riporto un brano che potrebbe essere inserito senza riserve nello studio di Pêcheux che si è commentato: «Il ruolo specifico delle ideologie consisterà in questo caso nel risolvere, attraverso numerose mediazioni, la scissione reale degli uomini-produttori fra esseri privati ed esseri pubblici, nel fatto di presentare [...] i loro rapporti reali nella società civile come una replica dei loro rapporti politici, di convincerli quindi che gli esseri umani sono fondamentalmente i loro rapporti politici all'interno dello Stato. Le ideologie, quindi, rivestono attualmente una funzione oggettiva, propriamente politica, di primaria importanza nel funzionamento dello Stato moderno (funzione etico-politica dello Stato) e nella costituzione egemonica della classe dominante, quella di sostituire un rapporto reale a un altro (il rapporto politico al rapporto economico-sociale), di ricostruire quindi su un piano 'immaginario' l'unità ideale di una scissione reale tra due piani di realtà, lo Stato e la società civile» (ivi, p. 109).

DISCORSO E DECRETO: SPINOZA, ALTHUSSER, PÊCHEUX¹

WARREN MONTAG

1.

Althusser ha definito il materialismo dell'incontro la corrente «sotterranea» della filosofia (*courant souterraine*)², impiegando quel tipo di rappresentazione topografica di cui era solitamente critico, ma che era incapace di evitare. La figura topografica suggerisce un movimento o un flusso sotto la superficie, una corrente la cui direzione può contrapporsi al movimento della filosofia *à contre-courant*, ma sotto copertura, fuori dalla vista. Tali metafore sono probabilmente inevitabili in qualsiasi tentativo di spiegare il fatto che alcuni filosofi e alcune filosofie sono stati costretti a vivere nel sottosuolo, a condurre un'esistenza clandestina, come se la loro sopravvivenza filosofica dipendesse dal non essere notata o letta fino a quando non fosse finalmente possibile venire in superficie senza pericolo. Ma tali schemi topografici possono essere fuorvianti. In effetti, i filosofi che per Althusser appartengono a questa corrente (con la parziale eccezione di Epicuro e Lucrezio, le cui opere rimasero «in custodia» per secoli) «si nascondevano in bella vista», come ne *La lettera rubata* di Poe, celati proprio nell'ovvietà del significato attribuito alle loro opere, come se, per parafrasare lo stesso Althusser, non fossero davvero letti nell'atto della loro lettura, né davvero visti mentre li si vedeva. Se seguiamo la corrente sotterranea nel suo corso, ci renderemo conto che non è affatto sotterranea, che l'opposizione di superficie e profondità maschera la specifica materialità della lettura e della scrittura e persino del significato e del non-significato. Di conseguenza, dobbiamo applicare il «materialismo dell'incontro» alla sua stessa esistenza letterale, alle lettere, parole ed espressioni nelle quali soltanto questa nozione esiste tra altre nozioni, i suoi significati resi leggibili o illeggibili da altrettante linee di forza.

-
- 1 L'articolo è originariamente apparso in inglese con il titolo *Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, «Cahiers du GRM» 7 (2015). [Nota alla traduzione: i termini nel testo tra parentesi quadre sono gli originali inglesi dell'autore, oppure i termini originali francesi dei testi cui l'autore fa riferimento, quando ciò si sia reso necessario per esigenze di chiarezza di traduzione. Tra parentesi quadre, ma in tondo, si trovano piccole aggiunte o modifiche dettate da esigenze di traduzione dall'inglese all'italiano. Nelle note, invece, si troveranno tra parentesi quadre le aggiunte del traduttore, perlopiù riferimenti bibliografici non presenti nell'originale inglese].
- 2 [L'autore di riferisce a L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. e cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, pp. 37-75].

2.

La semplice assenza di una parola può in alcuni casi (non tutte le assenze sono uguali) produrre effetti in una determinata espressione o in un determinato testo. La parola «ideologia», ad esempio, parola a cui più di ogni altra il nome di Althusser è forse più frequentemente associato, non appare mai ne *La corrente sotterranea*. Ma prima di tentare di assegnare un significato a questa assenza, come se, ad esempio, rappresentasse un rifiuto del concetto da parte sua, dobbiamo riconoscere e confrontare lo sviluppo diseguale e contraddittorio del concetto althusseriano di ideologia. Le formulazioni discontinue dell'ideologia nel breve periodo da *Marxismo e umanesimo* (1963)³ alle *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966)⁴ e infine a *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970)⁵ potrebbero apparire come fasi di sviluppo nella progressiva appropriazione della materialità dell'ideologia. Secondo tale prospettiva, la teoria dell'ideologia di Althusser sarebbe guidata dal superamento delle contraddizioni sulla strada del saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*. Le concezioni precedenti dell'ideologia si trasformano così in anticipazioni, versioni più deboli e meno coerenti, di quelle successive. Tale visione, tuttavia, priva i tentativi di teorizzare l'ideologia prima del saggio sugli apparati dell'interesse e della forza loro propri, specialmente quando sono in conflitto con, o semplicemente complicano, le tesi del saggio del 1970. Appare così un'altra assenza. Non nel lavoro di Althusser, ma attorno ad esso, in ciò che è stato scritto al riguardo: nei vent'anni dalla sua pubblicazione postuma, le «Tre note» sono state generalmente trascurate, e ciò nonostante si concentrino sull'ideologia, l'aspetto più celebrato dell'opera di Althusser nel mondo anglofono⁶. In parte, questo testo è stato trascurato poiché deriva dal tentativo di Althusser di sviluppare, come mezzo per concettualizzare l'ideologia, una teoria dei discorsi. Per la maggior parte di coloro che leggono Althusser (nel mondo anglofono), «discorso» ha ormai un'aria datata, come se fosse sopravvissuto alla sua utilità o non fosse mai stato altro che un segnaposto per altri concetti più raffinati. Ma forse un tale momento, cioè il momento in cui un concetto un tempo onnipresente viene evitato e ignorato, è proprio il momento in cui diventa possibile pensarlo in un modo nuovo.

3.

Di conseguenza, vorrei sostenere, andando contro la cronologia, che la discussione su discorso e ideologia che si è svolta tra Althusser e alcuni suoi colleghi (Balibar, Macherey, Badiou, Duroux, e, soprattutto, Pêcheux) nel periodo 1966-67 non solo non è stata superata dal testo successivo di Althusser, ma offre di fatto «soluzioni» ad alcuni dei suoi problemi più difficili e persistenti. Così, il fatto che Althusser abbia abbandonato piuttosto rapidamente questo progetto non dovrebbe dissuaderci – o esentarci – dal leg-

3 [In L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, pp. 193-211].

4 [In L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 101-154].

5 [In L. Althusser, *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, pp. 65-123]

6 Ci sono alcune eccezioni: P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009; W. Montag, *Philosophy's perpetual war: Althusser and his contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2014.

gere le «Tre note». Inoltre, mentre Althusser si è allontanato da questa linea di indagine, Pêcheux (il cui nome circola di rado oggi negli studi anglofoni, anche in concomitanza con quelli su Althusser) ha continuato a svilupparlo con modalità che conferiscono notevole interesse al lavoro prodotto nel corso di quello scambio. Come ha osservato Pierre Macherey, l'opera di Pêcheux presenta notevoli difficoltà per il lettore, e non solo perché si sviluppa all'interno dell'elemento della linguistica e deve quindi confrontarsi con le contraddizioni proprie delle teorie della sintassi e della semantica che possono, soprattutto in quest'ultimo caso, differire radicalmente l'una dall'altra nelle loro ipotesi⁷. Un'opera come *Les vérités de La Palice*⁸ mostra fino a che punto Pêcheux fosse disposto a perseguire diverse linee di indagine nell'ipotesi di una loro convergenza senza mai forzare o inventare questa convergenza, anche quando essa restava da scoprire. Leggere i suoi testi oggi, tuttavia, significa vedere fino a che punto la sua opera, non *nonostante* ma *per* la sua specificità teorica, costituisce un dialogo continuo con Althusser, dialogo che è importante per il nostro tempo e che inizia con la solitamente trascurata discussione sul concetto di discorso che ebbe luogo nel 1966-1967.

4.

Intendo proporre una lettura di due testi, le «Tre note» di Althusser (scritte nel 1966) e le «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale» di Pêcheux, apparse sui «Cahiers pour l'analyse» (sempre nel 1966, con lo pseudonimo Thomas Herbert), nell'ipotesi che essi illuminino un elemento critico, ma poco analizzato, che ha assillato la discussione sull'ideologia che ha avuto luogo intorno ad Althusser negli anni '60⁹. L'elemento in questione è proprio quello di un legame essenziale tra ideologia e inconscio, non solo per gli attributi che condividono (trans-storicità, decentramento del soggetto, transindividualità, ecc.), ma perché sono impensabili se non in relazione al linguaggio, non in quanto esso rappresenti un sistema formale (o sistema di sistemi) ma come discorso (il punto di indistinzione tra sistema e storia che risiede proprio nelle crepe e fessure che aprono il linguaggio verso l'esterno). L'identificazione di questo legame è stata certamente una conseguenza di quella che Pêcheux ha chiamato la «triplice intesa» tra marxismo (althusseriano), psicoanalisi (lacaniana) e linguistica. Ma l'incontro teorico che ha prodotto i testi di cui sopra non avrebbe potuto avvenire in assenza di una lettura specifica di Spinoza: quella emersa intorno a *Leggere il Capitale* (1965) e *Per una teoria della produzione letteraria* di Macherey (1966)¹⁰. Come aveva annunciato Althusser in apertura di *Leggere il Capitale*, era allora necessario sviluppare quello che Spinoza aveva posto come problema: il senso dei semplici e (troppo) ovvi atti di lettura, e di conseguenza, di scrittura¹¹.

7 [P. Macherey, *Langue, discours, idéologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux*, «Décalages» 4 (2014)].

8 [M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975].

9 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit.; T. Herbert, *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'Analyse» 2 (1966), pp. 139-165.

10 P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, tr. it. di P. Musarra e L. M. Cesaretti, Bari, Laterza, 1969.

11 [L. Althusser, *et. al.*, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 19].

5.

L'importanza di Spinoza per lo sviluppo di una teoria del discorso o dei discorsi è stata sottolineata quando Pêcheux, un decennio più tardi, nel 1977, ha cercato di differenziare la sua nozione di discorso da quella sviluppata nell'*Archeologia del sapere* da Foucault utilizzando i capitoli 7-15 del *Trattato teologico-politico* di Spinoza come mezzo di contrasto. *Remontons de Foucault à Spinoza*, il breve testo di una presentazione che Pêcheux fece in Messico nel 1977 e che fu pubblicato solo dopo la sua morte, è meno significativo per la sua critica della nozione di discorso di Foucault che per la sua concisa – troppo concisa – estrapolazione di una teoria del discorso dalla discussione di Spinoza sulle scritture e sulle forme discorsive dell'ebraico classico¹². L'uso del verbo *remonter* da parte di Pêcheux è di per sé notevole, in quanto suggerisce sia un ritorno [*return*] o un «andare indietro» [*going back*] sia, contemporaneamente, un'ascesa, e quindi un «ritorno in alto» da un livello inferiore ad un livello superiore. Pêcheux ha così offerto una versione leggermente diversa dei famosi pellegrinaggi teorici dell'epoca: il ritorno di Lacan a Freud e, naturalmente, il ritorno di Althusser a Marx. Ritornare a Spinoza, quindi, significa risalire fino al punto panoramico che occupa e vedere ciò che si può vedere solo da lì. Continuare il viaggio di Pêcheux, tuttavia, richiede una leggera deviazione attraverso l'*Etica*, dove le questioni di linguaggio e forse di discorso non sembrano occupare il posto centrale che occupano nel *Trattato teologico-politico*. Mi riferisco a uno dei suoi momenti più provocatori e produttivi, ma anche – indubbiamente perché riguarda la produzione stessa dell'ovvietà – meno ovvi del suo trattamento del «discorso», un momento in cui Spinoza esplora l'atto del parlare proponendo quella che chiamerò una «teoria del decreto (*decretum*)» che ci *obbliga* a pronunciare certe parole disposte in determinate frasi e ci *permette* di pronunciarne altre. Fatto ancora più importante, il decreto riguardante ciò che non possiamo dire è determinato da una dimenticanza (di parole e frasi) che è a sua volta dimenticata e vissuta dall'individuo come la libertà di decretare per se stesso ciò che dice e non dice. Il passaggio in questione, lo *scholium* alla seconda proposizione del terzo libro dell'*Etica*, non ha mai cessato di ispirare e affascinare Althusser. L'essenziale della sua teoria dell'ideologia, e così, per certi versi, anche l'essenziale dei tentativi di Althusser, Pêcheux e altri nel 1966-1967 di sviluppare una teoria del discorso, proveniva da lì.

6.

Per cominciare a cogliere l'importanza per Althusser e Pêcheux di uno dei passi più ellittici e difficili di Spinoza, o forse semplicemente per comprenderlo, dobbiamo identificare uno dei suoi interlocutori chiave: Cicerone, e in particolare il Cicerone del *De finibus bonorum et malorum*, con il suo autorevole esame critico della scuola epicurea e stoica. L'epicureismo era per lui di gran lunga il maggiore dei due mali per due ragioni fondamentali: il rifiuto delle cause finali (e quindi l'idea di provvidenza) e la sua insistenza nel legare la moralità ai piaceri e ai dolori del corpo. Queste preoccupazioni da sole rendono il testo di Cicerone pertinente per Spinoza e per il progetto dell'*Etica*:

12 M. Pêcheux, *Remontons de Foucault à Spinoza*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions de Cendres, 1990, pp. 245-260.

è una sintesi eloquente delle stesse posizioni che Spinoza intende demolire. Tuttavia, come tutti i testi, anche quello di Cicerone ha le sue contraddizioni: che Cicerone cerchi coraggiosamente di ridurre l'insegnamento di Epicuro a una caricatura indifendibile di se stesso per confutarlo non gli impedisce, proprio in questo sforzo, mentre fruga tra i materiali filosofici a portata di mano alla ricerca di [altro] materiale, di incespicare e di presentare un discorso di cui riesce a comunicare il significato e il valore, ma che forse non riesce a cogliere fino in fondo.

7.

Nel suo attacco alle dottrine degli epicurei nel *De finibus* II, soprattutto all'idea che il bene e il male non sono altro che nomi di ciò che ci porta piacere corporeo o, in opposizione, dolore corporeo, Cicerone cita l'ultima lettera di Epicuro, presumibilmente scritta sul letto di morte al suo discepolo Ermarco. Qui Epicuro non solo dichiara di essere vicino alla morte, ma di «sentire grandi mali alla vescica e all'intestino che non si può aggiungere più nulla alla loro intensità»¹³. Se davvero il dolore corporeo è il *summum malum*, dice Cicerone, allora l'afflizione di Epicuro deve essere completa e non può essere alleviata. Ma Epicuro nega che questo sia il caso: il suo dolore, ci dice, è infatti «compensato (*compensabatur*) dalla letizia (*laetitia*) dell'anima, che io provo al ricordo della nostra dottrina e delle nostre scoperte»¹⁴. Ma il compenso per il dolore e la sofferenza che Epicuro descrive non può essere «in natura», secondo Cicerone, in quanto le teorie e le scoperte che ricorda non hanno nulla a che vedere con i piaceri del corpo. Sembra allora che sul letto di morte Epicuro ammetta l'esistenza di un piacere, e quindi di un bene, separato e indipendente dal corpo e, allo stesso tempo, neghi che il dolore corporeo sia il più grande male. Di conseguenza, conclude Cicerone, Epicuro si allontana contemporaneamente dalla vita, dalla vita del corpo, e dalla sua stessa dottrina del piacere corporeo come *summum bonum*.

8.

Anche se Cicerone abbandona il racconto della morte di Epicuro a questo punto della sua narrazione, vi ritornerà bruscamente qualche pagina più tardi, come se avesse momentaneamente dimenticato il suo tema e si ricordasse improvvisamente di qualcosa che gli era sfuggito nel tentativo di rivelare la discrepanza tra la teoria di Epicuro e la sua pratica reale. Cicerone ricorda ciò che la lettera a Ermarco dice, o almeno implica, sulla memoria. Epicuro non ha forse semplicemente riaffermato il vecchio adagio secondo cui «per il sapiente i beni passati non svaniscono dalla memoria, i mali non si devono ricordare»¹⁵? Se è così, se secondo la testimonianza contenuta nella sua ultima lettera Epicuro è stato in grado di contrastare o addirittura diminuire un dolore corporeo attuale della più grande entità attraverso l'atto di volontà con il quale è in grado di ricordare le sue teorie e scoperte, e soprattutto la loro verità, ma anche il plauso che hanno prodotto

13 Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, II.96, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, vol. 2, a cura di N. Marinone, Torino, Utet, 2010, p. 209.

14 Ivi, pp. 209-211.

15 Ivi, II.104, p. 215.

come loro effetto, ha allora concesso all'individuo umano il potere, forse il potere assoluto, *absolutum imperium*, di determinare cosa ricordare e cosa dimenticare. Ma, chiede Cicerone, è davvero «in nostro potere scegliere i ricordi (*in nostrane potestate est, quid meminimus*)»¹⁶? Temistocle, quando gli fu data l'opportunità di imparare l'arte della memoria, non dichiarò che avrebbe «preferito quella della dimenticanza; poiché ricordo ciò che non voglio, ma non riesco a dimenticare ciò che voglio (*Nam memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo*)»¹⁷? Non è possibile qui esplorare le connessioni tra questa sezione del *De finibus* e la ben nota difesa dell'*ars memoriae* di Cicerone nel *De oratoria*; basti dire che il suo postulare un'arte dell'oblio nel testo precedente serve a ricordarci che la sfida di un'arte della memoria non è semplicemente quella di recuperare ciò che è scomparso nell'oblio (o di impedirne la scomparsa), ma di mettere ordine di fronte a un eccesso di memorie singolari, come se la dimenticanza volontaria di alcune fosse necessaria alla concatenazione razionale di altre. Qui emerge un problema che né Cicerone né la maggior parte dei suoi primi lettori moderni riconoscerebbero o potrebbero riconoscere.

9.

Se seguiamo la concatenazione di idee o, più propriamente, di enunciati, che emerge a questo punto, ci troveremo nel bel mezzo dell'*Etica*, dove Spinoza offre una lunga serie di argomentazioni che potrebbero essere utilizzate per formulare una confutazione della critica piuttosto sommaria di Cicerone nei confronti di Epicuro. Dalla posizione di Spinoza, è possibile vedere quasi *per nebulam*, cioè anche nella forma troncata e travestita in cui appaiono nel *De finibus*, idee epicuree che diventano intelligibili solo retroattivamente, come se Cicerone tentasse preventivamente di chiudere il cammino che portava da Epicuro a Spinoza. Infatti, l'appropriazione di Cicerone da parte di Spinoza, dell'argomento epicureo di Cicerone contro Epicuro, costituisce un tentativo di sviluppare le osservazioni un po' sbrigative sulla memoria e la dimenticanza in direzione di una teoria del decreto, della causa immanente alla distribuzione del ricordo e dell'oblio che non è solo anteriore alla volontà individuale, ma determina le decisioni o i decreti di un individuo attraverso la dimenticanza delle cause. Lo *scholium* alla proposizione 2 del terzo libro dell'*Etica* («né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete [...]»¹⁸) non solo esplora alcune delle conseguenze dell'argomento di Spinoza secondo cui solo i corpi determinano i corpi a muoversi o riposare, ma amplia la definizione di «corpo». Egli riconosce che il «pregiudizio» secondo cui la mente esercita il «comando» (*imperium*)¹⁹ sul corpo e può determinarlo a muoversi o a non muoversi, a svolgere compiti intricati e complicati e, soprattutto, a parlare o a tacere è così tenace nella sua ovvietà che solo con grande difficoltà riuscirà a persuadere gli uomini anche solo a metterlo in dubbio. Egli prevede che mentre «essi»

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 [B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano, Bompiani, p. 241.]

19 La traduzione italiana cit., p. 244-245, riporta «dominio» per «*imperium*». Traduco invece «comando» seguendo l'autore, che utilizza l'inglese «*command*», anche per mantenere il parallelo con il termine «comando» che l'autore discute più avanti a partire dal testo di Pêcheux [fr. «*commande*»].

ricosceranno che la mente non ha il controllo del sistema circolatorio e respiratorio, concepire il corpo che dipinge un ritratto o costruisce un tempio senza essere determinato a farlo dalla mente sembra impossibile. Seguendo gli esempi di Cartesio sulla potenza del corpo come macchina che si muove da sola, Spinoza deve fare appello a fenomeni come il sonnambulismo (alludendo alle cose «sorprendenti» che i sonnambuli hanno compiuto mentre erano incoscienti) per dimostrare «che cosa [...] il corpo possa e che cosa non possa, [quando] non sia determinato dalla mente»²⁰.

10.

Ma di tutte le azioni che sembrano confermare questo pregiudizio, nessuna è così «ovvia», e quindi difficile da mettere in discussione con successo, come quella del parlare, ed è nello spazio di questa ovvietà che Spinoza assumerà la sua posizione. Nessuna azione sembrerebbe avere una relazione più intima, cioè spazialmente e temporalmente immediata e non-mediata, con il pensiero che il discorso. Esso è una trascrizione/traduzione istantanea del pensiero in un sistema convenzionale di suoni e come tale subisce meno interferenze da parte del corpo rispetto ad altre azioni. Inoltre, la mente è presente alle sue proprie parole per garantire la loro corrispondenza ai pensieri che esprimono. Quale individuo potrebbe essere convinto di credere di non essere egli stesso l'autore del proprio discorso e di non determinare le parole che pronuncia? Per misurare la forza dell'argomentazione di Spinoza, potremmo cominciare col notare la specificità della sua terminologia nello *scholium*. Quando descrive o «chiarisce» la specifica natura della capacità della mente di determinare il movimento del corpo o il riposo in senso generale, Spinoza usa i termini «*imperium*» («*mente quæ imperium in corpus habet*»²¹), o «*nutus*» («*corpus ex solo mentis nutu jam moveri jam quiescere*»²²) che significano entrambi «comando». Quando parla della credenza che «solo nella mente c'è il potere di parlare o di tacere», utilizza il termine «*potestas*» («*in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere*»²³), che può significare «potere» nel senso di autorità legale, distinto dal potere fisico, e che quindi introduce, per quanto surrettiziamente, una connotazione peggiorativa. Infine, sorprendentemente, mentre si avvicina alla conclusione dello *scholium*, Spinoza si concentra sulla credenza che la mente attraverso un atto di volontà porti a quel movimento di respirazione, accompagnato dai movimenti delle labbra e della lingua, che chiamiamo discorso. Per descrivere questa determinazione del movimento corporeo da parte della mente, Spinoza, con una sola eccezione, usa il termine «*decretum*» (una decisione in senso giuridico la cui stessa natura richiede che prenda la forma di un'enunciazione fondata su una disuguaglianza sia di diritto che di forza, forse meglio resa in inglese con «*decree*»), di solito nella seguente frase: «*ex libero mentis decreto*», «per un libero decreto della mente». La parola *decretum* ricorre 14 volte nello *scholium* e 13 delle 14 occorrenze sono concentrate nelle ultime 10 frasi – quindi più di una volta per frase. Qual è l'effetto di questa ripetizione?

20 [B. Spinoza, *Etica* cit., p. 243].

21 [Ivi, p. 244].

22 [Ivi, p. 242. La tr. it. cit. ha «*al solo cenno della mente*» per «*ex solo mentis nutu*», sebbene *nutus* significhi sia «cenno» che «ordine» e «comando»].

23 [Ivi, p. 244].

11.

In parte, essa permette a Spinoza, sfruttando appieno la reversibilità teorica del termine, il fatto che anche in latino è di solito riservato ai giudizi o ai proclami giuridici, di offrire il termine al lettore come strumento di pensiero. Se, secondo il pregiudizio, la mente emette decreti al corpo, l'esperienza, suggerisce Spinoza, mostra invece che il contenuto di questi decreti «liberi» è esso stesso «decretato». Come può una tale idea, così opposta a quella cui quasi tutti gli uomini credono, derivare dall'esperienza? È qui, verso la conclusione dello *scholium*, che Spinoza evoca Cicerone: non c'è niente che possiamo fare per decreto della mente, a meno che non ci ricordiamo prima di cosa speriamo di decretare esattamente. Invece di spiegare questa affermazione piuttosto oscura, Spinoza fornisce un esempio tratto dalla vita quotidiana: «non possiamo dire una parola se non ce ne ricordiamo»²⁴. Un decreto, anche quello che decretiamo a noi stessi, è, a differenza di altre azioni del corpo, composto da parole che non hanno origine in noi e i cui significati (passato, presente o futuro), come sostiene Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, non possiamo determinare, e in realtà potremmo non comprendere appieno. Pronunciare una parola non equivale a creare o inventare, ma piuttosto ad entrare in un mondo che assomiglia più a una pioggia di atomi nel vuoto che a un sistema, in cui i collegamenti tra le parole si formano, persistono e poi si frantumano, privando di significato parole, testi e, come suggerisce l'ebraico, intere lingue, rendendole segni su una pagina o semplici suoni senza senso. Ma anche il nostro accesso a un determinato insieme di parole è determinato da cause che vanno al di là della nostra conoscenza o del nostro controllo: «non è nel libero potere della mente ricordarsi di una cosa, o dimenticarsene»²⁵. Ciò che «viene in mente» è di per sé «decretato», l'effetto di un decreto rivolto a una comunità di oratori, di credenti, ma uno ad uno, individualmente, dall'interno, in modo che ciascuno lo riceva separatamente.

12.

In queste righe, sia l'atto di ricordare che l'atto di dimenticare sono privati del loro carattere «soggettivo» e il problema che Spinoza identifica, ben distinto da quello della capacità della mente di muovere il corpo, è quello del dicibile e dell'indicibile, e di conseguenza del pensabile e dell'impensabile. L'estensione del rituale ad ogni aspetto della vita, che Spinoza nel *Trattato teologico-politico* attribuisce allo stato ebraico, si applica soprattutto alla parola, salvo che al popolo ebraico è stato ordinato di ricordare che i decreti che osservava quotidianamente erano stati emessi da Dio, e non da un uomo, nemmeno da Mosè, pena costituire letteralmente idolatria. La loro consapevolezza sia dei comandamenti che della fonte ha fatto della loro obbedienza un atto cosciente, anche se, come suggerisce Spinoza, obbedendo a Dio, di fatto obbediscono a se stessi. Nel caso dei decreti a cui si riferisce Spinoza, l'obbedienza al decreto riguardante ciò che può e non può essere detto è assicurata attraverso la dimenticanza del decreto, che viene vissuto come una libera decisione dell'individuo. E il concetto di rituale è qui particolarmente importante in quanto il suo potere non è semplicemente negativo, come insieme dei divieti che diventano abitudine o consuetudine. Ci sono parole e sequenze di parole che

24 [Ivi, p. 249].

25 [Ibidem].

non possono essere dimenticate o non possono essere ricordate. Sono gli enunciati che non possiamo non produrre e, inoltre, non vogliamo non produrre. Quello che pensiamo che sia un nostro decreto, un decreto che abbiamo decretato a noi stessi di decretare, è in realtà il decreto a cui siamo soggetti riguardo a ciò che deve, può e non può essere detto. Il soggetto, quindi, in senso moderno, emerge solo attraverso la dimenticanza e la negazione dell'assoggettamento che, indirizzato a lui, lo chiama all'esistenza. Il libero decreto della mente è quindi un atto di sottomissione alla liturgia del corpo che è il fondamento della servitù umana: «i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del corpo (*mentis decreta nihil sint præter ipsos appetitus, quæ propterea varia sunt pro varia corporis dispositione*)»²⁶. Da ciò deriva l'irriducibile contraddizione che sta alla base della figura del sonnambulo che ricorre nelle pagine dell'*Etica*: è sia lo schiavo che sogna di aver liberamente decretato la propria servitù, sia l'individuo che, liberandosi dalle disposizioni prescritte del corpo, dalle azioni che è chiamato a compiere e dalle parole che è costretto a pronunciare, può dimenticare il decreto di assoggettamento. Come avviene tale liberazione? Come sostiene Pêcheux, ogni rituale, nella misura in cui deve essere eseguito o ripetuto, resta minacciato dalla possibilità di «infedeltà [*infelicités*]», i passi falsi, le inesattezze, gli errori, le scivolate e gli inciampi, le deviazioni dal testo del decreto che non solo lo rendono visibile nella risposta che provocano, ma, come la deviazione dell'atomo per Lucrezio, diventano la causa di qualcosa di nuovo: *il n'y a cause que de ce qui cloche*²⁷. E quando le deviazioni dal rituale si uniscono al loro movimento, nasce un mondo: il mondo della resistenza.

13.

Anche solo questo breve resoconto del tentativo di Spinoza di smantellare il pregiudizio secondo cui la mente è (o potrebbe o dovrebbe) essere padrona del corpo basterà a mostrare il modo in cui Althusser ha assunto sia i problemi posti esplicitamente nel testo, sia quelli derivanti dalle sue elisioni e dai suoi silenzi, i punti in cui le sue argomentazioni sono state sospese e abbandonate anche mentre le parole continuavano. I tentativi di Althusser di pensare con Spinoza si possono vedere più chiaramente nelle *Tre note*, così come nel saggio sugli apparati (e quindi nell'intera sezione di *Lo stato e i suoi apparati* intitolata «Sull'ideologia»²⁸). Inoltre, è chiaro che le *Tre note*, scritte come suo contributo a una discussione sul concetto di discorso, sono servite come una sorta di esperimento, uno dei cui risultati è stata l'idea di interpellazione ideologica, la «tesi centrale» del testo sugli apparati. Lo stesso non si può dire del termine «discorso» in sé, che appare solo 12 volte nel testo successivo. Di tutti i 12 passaggi contenenti il termine, uno in particolare ci aiuterà a «remonter» sia a Spinoza che alle *Tre note* di Althusser:

Diremo dunque, considerando un solo soggetto (questo individuo), che l'esistenza delle idee della sua credenza è materiale, in quanto le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato

26 [Ivi, pp. 247-249].

27 [L'autore si riferisce qui a M. Pêcheux, *Il n'y a cause que de ce qui cloche*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquietude du discours* cit., pp. 261-272, il cui titolo riprende una nota frase di Lacan].

28 [L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 174-210].

ideologico materiale da cui dipendono (come per caso!) le idee di questo soggetto. Naturalmente, i quattro aggettivi «materiali» riportati nella nostra proposizione devono essere caratterizzati da modalità differenti: la materialità di uno spostamento per andare alla messa, dell'inginocchiarsi, del gesto del segno della croce o del *mea culpa*, di una frase, di una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, di un discorso verbale esterno o di un discorso verbale «interno» (coscienza), non sono una sola e unica materialità. [...] lasciamo in sospeso la teoria della differenza delle modalità della materialità²⁹.

14.

La prossimità teorica di questo passaggio allo *scholium* della proposizione due del terzo libro dell'*Etica* è davvero sorprendente. Il suo assunto guida è che «i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del corpo» e che la disposizione del corpo è determinata da rituali di cui la messa cattolica è solo l'esempio più evidente. Non c'è nulla dello spirito in questa scena. Anche la fede del singolo credente è materiale in quanto le sue «idee sono i suoi atti materiali» stessi, «inseriti in pratiche materiali, regolate da rituali materiali». È nell'invocare le diverse «modalità» della materialità che Althusser è condotto, partendo dalla sequenza di azioni richieste dalla partecipazione alla messa, a riferirsi al discorso. La credenza del credente, la sua fede o fedeltà, esiste nei movimenti corporei di andare a messa, inginocchiarsi, fare il segno della croce, battere tre volte il petto nel momento preciso in cui pronuncia le parole «mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa». Qui la modalità è quella di un discorso verbale esterno, in questo caso un discorso molto specifico, le cui parole e la cui sequenza sono prescritte e che occupa una posizione tra le altre azioni materiali in un rituale che richiede che ogni individuo lo reciti.

15.

Quello che Althusser chiama discorso verbale esterno, tuttavia, è seguito nella sua lista da quello che egli chiama «discorso verbale 'interno' (coscienza)». Il suo uso della punteggiatura, ormai familiare ai suoi lettori, serve come una sorta di stenografia. Il termine «interno», a differenza di «esterno» nella frase precedente, che Althusser non mette tra virgolette, non va quindi preso alla lettera, nel suo senso spaziale, come se il mondo umano fosse divisibile in interno ed esterno, soggettivo e oggettivo. La punteggiatura di Althusser si limita a sottolineare ciò che la ripetizione di «discorso verbale» già suggerisce: che ciò che è considerato come interno è in realtà una continuazione dell'esterno, come se avesse preso in prestito l'affermazione di Lacan secondo cui, seguendo il discorso silenzioso del pensiero, si ritorna alla superficie che dovrebbe essere il suo rovescio³⁰. Il riferimento di Althusser alla «coscienza» (una parola che dichiarerà «scomparsa» meno di una pagina dopo), racchiusa com'è tra parentesi, ci obbliga a tradurla – così come abbiamo tradotto «interno» – nel linguaggio della pura esteriorità.

29 L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati* cit., p. 189.

30 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2003, p. 230.

D'ora in poi, la «coscienza» può essere intesa come la continuazione di una superficie esterna che non ha né dentro né sotto. Nell'idea di riflessività contenuta nella nozione di coscienza di Locke come un raddoppiamento che permette la «percezione di ciò che passa nella mente di un uomo»³¹, l'aggettivo «*own*» segna essenzialmente la mente come uno spazio interno irriducibilmente separato da tutti gli altri spazi interni, e la percezione di ciò che passa in essa, cioè la coscienza, appartiene a quella mente, a quel sé, a quella persona e a nessun altro. La nozione di discorso, sociale e transindividuale per sua stessa natura, esclude l'idea di un interno, del pensiero, del credo e della fede come prodotti dell'attività «propria» di una mente autonoma, della persona giuridica la cui separazione dagli altri serve a garantire la sua libertà – il pregiudizio stesso denunciato da Spinoza. Discorso, quindi, contro la coscienza, contro l'interiorità, contro le forme dell'idealità. Il problema può essere ora posto: come si costituiscono gli individui come soggetti e qual è la funzione del discorso in questo processo?

16.

È significativo il fatto che la teoria che Althusser propone nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi* non sia una teoria del discorso al singolare, ma una teoria dei «discorsi». Nonostante Althusser si riferisca a quattro discorsi, il discorso dell'inconscio, il discorso ideologico, il discorso estetico e il discorso scientifico, nulla nel suo testo suggerisce che questi siano i soli discorsi possibili o reali (alla maniera dei quattro discorsi di Lacan in *Il rovescio della psicoanalisi*³²). Ma resta un problema: cosa ci permette di parlare assieme di un discorso della scienza e di un discorso dell'inconscio, come fa Althusser, come se fossero modi di un'unica sostanza? La risposta, naturalmente, sta in ciò che è comune a entrambi e, soprattutto, nell'elemento stesso in cui esistono: la lingua (con ciò intendo quella che viene intesa come la «*langue*» francese). Infatti, a un certo punto del testo, quando parla della «struttura di questi differenti discorsi», e della «natura dei significanti particolari che costituiscono gli elementi di ciascuna di queste strutture», il primo discorso di una lista di cinque, piuttosto che dei quattro finora menzionati, non è altro che «*langue*»: «i significanti della lingua sono i morfemi (materia: i fonemi)»³³. In un certo senso, il termine *langue* indica generalmente il sistema, il sistema di tre sistemi (il fonologico, il morfologico e il sintattico) che forniscono il fondamento (o la base) per le lingue particolari. Così, mentre il discorso scientifico potrebbe certamente esistere senza il discorso estetico e viceversa, nessun discorso, in quanto espresso in una *langue*, potrebbe esistere se non sulla base della *langue* (intesa come il sistema dei sistemi necessariamente mobilitati nell'enunciazione anche del più semplice enunciato) che lo «genera». Come può l'origine del discorso in quanto tale essere essa stessa un altro discorso, uno tra tanti, senza che questo metta in pericolo lo stesso schema esplicativo che assegna alla *langue* la sua priorità?

31 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II.1.19, tr. it. a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, Bompiani, p. 179 [La frase originale è «Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind». Va segnalato che la traduzione italiana riporta «consapevolezza» anziché «coscienza» per «*consciousness*», scelta filosoficamente fuorviante, per non dire errata]. Vedi É. Balibar, *Identité et différence: l'invention de la conscience*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

32 [J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001].

33 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 120.

17.

Questo problema si presenta ad Althusser, ma solo come ripensamento scritto a margine del manoscritto: «La funzione della lingua non è sullo stesso piano = poiché non c'è una funzione della lingua!, ma *del discorso* cui essa fornisce dei significanti o degli *elementi* (segmenti) costitutivi (come 1° piano) *dei significanti*»³⁴. Qui egli sembra avallare la rappresentazione topografica della lingua, delle lingue e del discorso come una gerarchia di livelli (piani) per cui la *langue* fornisce gli elementi al discorso, rispetto al quale deve rimanere tuttavia al di fuori, e in relazione al quale non ha alcuna funzione (esplicativa). Questo modello è per certi aspetti chiave simile a quello della base e della sovrastruttura, compresa la necessità (che nasce anch'essa come ripensamento) di difendere la «relativa» autonomia dei «piani superiori» della struttura. Ma l'insoddisfazione di Althusser per tali modelli, e soprattutto per la nozione di causalità emanativa che incarnano, lo riconduce all'idea di causalità strutturale e al concetto di causa immanente o assente che aveva cominciato a sviluppare in *Leggere il Capitale*. Il suo *addendum* si conclude con un'affermazione sorprendentemente generale, ma che ci permette di dare un senso alla sua idea che la *langue* è un discorso: «[i]n questo senso non ci sono quindi *funzioni* della lingua, perché la lingua *non esiste*: esistono soltanto *dei discorsi*»³⁵. Questa nota coglie in modo chiaro e sintetico il movimento o i movimenti propri del pensiero di Althusser, la lotta per eludere la cattura da parte delle forze dominanti della filosofia, la sua percezione delle trappole sempre presenti e dei tranelli tesi agli incauti: stratagemmi e trappole che il più delle volte hanno successo, ma che la sua accresciuta consapevolezza e l'accettazione della necessità di pensare attraverso la lotta gli permettono, in certi casi spettacolari, di eludere. E in questa guerra, una guerra di resistenza, la sopravvivenza – la sopravvivenza di una linea di pensiero – è vittoria sufficiente. La conclusione dell'*addendum* non solo non segue dalla spiegazione topografica che lo precede, ma annulla tale spiegazione. Non può esistere una topografia in cui la *langue* occuperebbe il piano terra, perché «la *langue* non esiste». Inoltre, poiché non esiste, scompare l'idea del discorso in generale, di un discorso di discorsi. Se la *langue*, tuttavia, non è presente «in persona», è perché è scomparsa nei suoi effetti, dispersa non nel discorso, ma nell'irriducibile pluralità dei discorsi. È diventata, come hanno detto Pêcheux e Gadet più di un decennio dopo, «la *langue introuvable*»³⁶. La linguistica, il cui oggetto è proprio la *langue* al singolare e in persona, è, secondo Althusser, «incapace da sola di produrre una teoria dei differenti discorsi, e questa impotenza è mascherata dalla sua *pretesa* di fornire questa teoria col pretesto di poter fornire una teoria *del* discorso; ma nessuna teoria *del* discorso può fungere da teoria *dei* discorsi, né può sostituirla o dedurla da sé»³⁷. Inoltre, l'incapacità di pensare non l'unità del discorso, ma la sua diversità, è legata all'esistenza della *langue* come discorso. La *langue* può essere pensata come un discorso in un doppio senso: perché è la causa che non può esistere al di fuori dei suoi effetti, in questo caso i discorsi, ma anche perché la *langue*, sparsa tra i discorsi, essi stessi inseriti nell'esistenza materiale di ideologie soggette alla temporalità aleatoria e plurale della storia³⁸, non

34 Ivi, p. 121 nota 11.

35 *Ibidem*.

36 F. Gadet, M. Pêcheux, *La langue introuvable*, Paris, Maspéro, 1981.

37 L. Althusser, *Tre note cit.*, p. 144.

38 Vedi V. Morfino, *Plural temporality: transindividuality and the aleatory in Spinoza and Althusser*, Leida, Brill, 2014.

può mai essere semplicemente un sistema governato da regole la cui espansione segue un modello giuridico di coerenza basato su una sequenza di precedenti (anche quando si basi sulla neurobiologia). Come affermeranno più tardi Pêcheux e Gadet, in un certo senso completando o almeno estendendo le analisi di Althusser, sia che questo sistema venga inteso come un «ordine proprio della *langue*, immanente nella struttura dei suoi effetti» (la tradizione che si estende da Port Royal a Hjelmslev e Chomsky), o come un ordine derivante dall'accrescimento delle decisioni e quindi imposto dall'esterno (sociolinguistica), come una costruzione artificiale che serve l'ordine politico più ampio – cioè, sia che il fondamento del modello sia o razionale o empirico, esso può esistere solo attraverso una repressione sistematica di ciò che Gadet e Pêcheux chiameranno in seguito, seguendo Jean-Claude Milner³⁹, il «reale della *langue*»: le falle (*failles*), le lacune e le contraddizioni che mettono questo ordine contro se stesso in una produzione perpetua di equivoci. Esiste «in ogni *langue* un segmento» che può essere «se stesso e allo stesso tempo altro da sé, attraverso l'omofonia, l'omosemia, la metafora, i *glissement* del lapsus e del gioco di parole, e il doppio senso dei suoi effetti discorsivi»⁴⁰. Così, il processo di produzione degli effetti discorsivi è contemporaneamente e necessariamente una produzione di effetti collaterali. È questo fatto che rende l'esistenza storica dei discorsi qualcosa di diverso dall'attualizzazione di possibilità logiche già esistenti, cioè, per usare una frase familiare, un processo senza un soggetto o fine.

18.

Le riflessioni di Pêcheux sulla *langue* e sul discorso per come le abbiamo qui citate possono, direi, essere considerate come l'effetto differito non solo delle «Tre note» di Althusser, ma di tutta la discussione di cui portano l'impronta. Althusser ci ricorda la centralità, in questa discussione, della psicoanalisi e del suo concetto fondamentale, l'inconscio, anche se il suo obiettivo ultimo è lo sviluppo di una teoria dell'ideologia. È stato proprio il tentativo di spostare il concetto di coscienza dalla posizione centrale, che ogni tentativo di sviluppare una teoria dell'ideologia le aveva attribuito, a costringere Althusser a rivolgersi al campo in cui questa lotta era più intransigente: il lavoro di Lacan sulla psicoanalisi. Il rifiuto di ogni concetto di interiorità, e soprattutto di ogni identificazione dell'Io con la coscienza, la volontà o la soggettività, è stato possibile grazie alla «svolta linguistica» di Lacan, che gli ha permesso di abbandonare tali nozioni a favore di una logica del significante. Da quel momento, l'inconscio è apparso come poco più di un termine arcaico conservato come un monumento all'epoca eroica della psicoanalisi, l'equivalente teorico di Charing Cross nell'aneddoto di Freud, una croce eretta dall'ordine di Edoardo I in memoria della sua *chère reine*, ma il cui scopo commemorativo, da tempo dimenticato, rimane sconosciuto ai londinesi contemporanei. Althusser, tuttavia, sostiene che la storia della psicoanalisi è stata segnata dal persistente ritorno di una filosofia della coscienza che traduce i concetti psicoanalitici nell'idioma del soggetto dei bisogni o dell'alienazione, come se la cura fosse un processo di ripristino del proprio sé attraverso il ricordo, l'esercizio della volontà (l'Io) in un'alleanza con l'analista che rafforza la sua determinazione ad appropriarsi degli «istinti» socialmente proibiti in un

39 J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

40 F. Gadet, M. Pêcheux, *La langue introuvable* cit., p. 51.

caso, e del suo sé alienato nell'altro. Mentre la dichiarazione di Lacan che l'inconscio è il discorso dell'Altro opera, in un primo senso, per escludere la possibilità stessa di una distinzione interno/esterno, e quindi il ricorso a una coscienza prima del discorso, il fatto che il discorso sia attribuito all'Altro non può non suggerire che questo Altro funziona come un soggetto che è al tempo stesso causa ed è proprietario di questo discorso. L'uso che Lacan fa del «soggetto dell'inconscio», anche se non è riferito all'Altro, sembrava ad Althusser costituire un ritorno del represso nella sua stessa negazione.

19.

La questione del soggetto è al centro delle «Tre note», un centro non solo in conflitto con se stesso ma che nella sua stessa divisione si muove in direzioni diverse. Althusser inizia definendo il discorso in parte come la disposizione dei significanti secondo le regole o le leggi proprie di ciascuno dei quattro discorsi (inconscio, estetico, scientifico e ideologico). Ma ciò che davvero contraddistingue un discorso come discorso e permette ad Althusser di produrre una teoria della loro differenza è che ognuno a suo modo produce il soggetto che gli è proprio. Il soggetto proprio del discorso della scienza è un soggetto assente, un soggetto che è sempre scomparso. Infatti, l'assenza del soggetto è ciò che lo distingue dall'ideologia, in cui cadrebbe se il soggetto fosse presente sulla scena. Il soggetto del discorso estetico appare sempre sotto forma di «interposte persone» (sempre al plurale). Il discorso dell'inconscio si differenzia dagli altri in quanto il significante che funziona come soggetto è sempre un «rappresentante» [*stand-in*] o «*lieu-tenant*» per un soggetto mai presente in persona ma rappresentato dai suoi emissari. Solo il discorso ideologico produce una forma di soggetto che richiede che il suo *Träger* individuale sia presente in persona. Alla fine delle *Tre note*, Althusser rifiuterà l'idea del soggetto proprio di ciascuno dei quattro discorsi, per sostenere che esso esiste solo nel discorso ideologico: dopo aver scritto la prima nota, ci dice: «mi sembra che *non si possa utilizzare la nozione di soggetto in modo univoco* neppure come indice per ognuno dei discorsi. Sono sempre più convinto che la nozione di soggetto appartenga solamente al campo del discorso ideologico, del quale è costitutiva. Non credo che si possa parlare di 'soggetto della scienza' o di 'soggetto dell'inconscio' senza fare un gioco di parole e senza provocare gravi equivoci teorici»⁴¹.

20.

L'effetto di questa conclusione è di permettere ad Althusser di comprendere la forma-soggetto dell'ideologia non come la posizione preesistente propria di ogni discorso, disponibile ad essere colmata, come nello schema quasi formalista dei quattro discorsi che aveva abbozzato in precedenza, ma come un processo di sottomissione/soggettivazione e quindi come un luogo di lotta e di contestazione. Deviando dalla sua stessa versione del modello linguistico, Althusser propone un nuovo concetto: l'interpellazione. «L'ideologia interpellata l'individuo rendendolo soggetto (ideologico: perciò soggetto del suo discorso)»⁴². Ci sarebbe molto da dire sul verbo «interpellare», sul suo significato e sulla sua funzione sia

41 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 149.

42 Ivi, p. 121.

in generale che all'interno del testo di Althusser. Qui mi riferirò solo ai suoi significati e alle sue associazioni più immediatamente rilevanti. In latino e nel linguaggio giuridico e politico francese, «interpellare» indica un atto (tipicamente un'interruzione, inaspettata e solitamente sgradita) con cui la persona interpellata viene separata da un gruppo e «chiamata a rispondere» per se stessa e per le sue azioni. L'interpellazione è oggi intesa anche come una versione del dispositivo retorico dell'apostrofe, in cui un oratore si rivolge direttamente a una persona o a una personificazione assente come se fosse presente (come in «mio Signore, mio Signore, perché mi hai abbandonato?»)⁴³. Nelle *Tre note*, l'ideologia, o più propriamente discorso ideologico, separa ogni individuo da ogni altro individuo e in un unico e medesimo movimento chiama l'individuo a rispondere di sé, fornendo nel processo le «ragioni» o argomenti che, una volta articolati, confermano lo *status* di soggetto e di agente dell'individuo. Il soggetto chiamato è rigorosamente assente fino a quando la chiamata non lo rende presente. In questo senso, il discorso ideologico interPELLA l'individuo «imputando» l'*agency* all'individuo e designandolo come la causa non causata del suo discorso e delle sue azioni, di cui è quindi l'unico responsabile: sono proprio queste le caratteristiche che definiscono il soggetto. Ma questo discorso gli fornisce contemporaneamente le «ragioni-di-soggetto», i significanti e gli enunciati la cui stessa materialità permette di produrre l'effetto della soggettività, il ripiegamento del discorso su se stesso per produrre un «dentro» che è di fatto una continuazione/estensione dell'esterno.

21.

Ma non possiamo non notare le resistenze che impediscono ad Althusser di affrontare e superare le esitazioni e le incongruenze del suo argomento e quindi di sviluppare la sua teoria dei discorsi. Ho discusso altrove il momento, verso la fine del suo testo, in cui Althusser, come se tentasse di negare o sminuire ciò che ha scritto, si ritira dalla nozione di materialità dei discorsi dichiarando che i discorsi non sono pratiche⁴⁴. Le pratiche producono effetti che trasformano il reale, mentre i discorsi producono tali effetti solo nella misura in cui questi effetti passano attraverso una o più pratiche, che quindi mediano tra discorso e realtà, unico mezzo di contatto tra di loro. Ma questo non è l'unico punto in cui Althusser si ritrae dalle stesse conclusioni a cui conducono le sue argomentazioni.

22.

L'ideologia non si limita ad interpellare gli individui come soggetti, autori e responsabili delle loro opere. Essa, ci dice Althusser, li «recluta» e li «coscrive» [*requisition*] come *Träger*, e quindi come sostegno per la base economica di ogni formazione sociale. L'uso ripetuto di questi termini come sinonimi da parte di Althusser evidenzia la contraddizione che è qui all'opera. Entrambi sono termini militari (anche se «coscrizione» ha una portata lessicale più limitata rispetto a «reclutamento») che denotano l'atto con cui l'esercito ricostituisce i suoi ranghi o aumenta il numero dei soldati. Quando Althusser

43 Cfr. F. Torterat, A. Thibault, *L'interpellation: un objet discursif singulier... et pluriel*, «Corela» 8 (2010), numero tematico sull'interpellazione, pubblicato online il 23/11/2010. L'intero numero è dedicato all'interpellazione come atto discorsivo. [<https://doi.org/10.4000/corela.798>].

44 Cfr. W. Montag, *Althusser and his contemporaries* cit. pp. 131-140.

sostiene che la base economica di ogni formazione sociale «richiede» ai singoli individui di occupare le posizioni necessarie al suo funzionamento, usa il termine «*réquisition*»⁴⁵. Il verbo *requérir* in francese come in inglese [*requisition*] significa un comando che in quanto tale non cerca il consenso dell'individuo, della cui proprietà o persona si appropria senza tollerare alcun rifiuto: tutti sono tenuti a prestare attenzione all'ordine quando vengono «chiamati» [*called up*]. Mentre i mezzi di appropriazione possono variare, l'idea di «coscrizione» [*réquisition*] presuppone la resistenza del proprietario alla perdita della proprietà e quindi porta con sé la minaccia sempre presente della forza. Al contrario, l'ideologia che nasce da questa base proprio per assicurare la sua persistenza (Althusser scrive qui in una «stenoграфия» funzionalista che sostituisce troppo facilmente la teoria per la quale doveva servire da sostituto temporaneo) «recluta» gli individui che le permetteranno di adempiere l'ordine di «coscrizione» che emana dalla base. Il «reclutamento» presuppone tipicamente il consenso dell'individuo che è convinto di «arruolarsi», «iscriversi» o entrare nell'esercito, in una società, in un'organizzazione, ecc. Anzi, ci dice, forse in risposta all'idea di Pêcheux del «comando» sociale, che esamineremo tra un attimo, «l'ideologia non è un ordine [*commandement*]» né una «ingiunzione pura e semplice» realizzata come «violenza nuda (questa non esiste)»⁴⁶. Se l'ideologia interpellata gli individui costituendoli come soggetti per soddisfare la domanda della base economica, ai soggetti che essa costituisce viene data la garanzia che essi sono effettivamente soggetti (agenti e autori separati da ogni altro agente e autore), proprietari del loro discorso e della loro azione e quindi responsabili delle loro conseguenze: cioè viene loro fornita la loro identità. Ad essi ci si rivolge come identici a se stessi e a nessun altro, e come tali diventano identificabili. Althusser ha aggiunto la seguente allegoria a margine del testo: quando la polizia ferma (interpella) un individuo per strada per interrogarlo, il suo primo ordine è inevitabilmente che l'individuo in questione produca la prova della sua identità, prova la cui unica forma legittima è l'«identificazione» che essi stessi gli hanno fornito⁴⁷.

23.

Ma questa garanzia ha una funzione sia interna che esterna: verificando l'identità del soggetto interpellato, essa allo stesso tempo richiede e permette al soggetto individuale di «riconoscersi» come soggetto, cioè non semplicemente di essere, di agire e di sentirsi soggetto, ma di sapere che lo fa e di sapere che lo sa; questa è esattamente la definizione di coscienza di Locke. L'atto stesso di riconoscersi (ri-conoscere [*re-cognizing*,

45 [Conviene qui riportare il passo originale: «La structure *requiert* des *Träger*: le discours idéologique le lui *recrute* en interpellant les individus *en sujet* pour assumer les fonctions des *Träger*. La *réquisition* de la structure est blanc, abstraite, anonyme» (L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, STOCK/IMEC, 1993, p. 138) Nella traduzione italiana, le sfumature lessicali cui si riferisce Montag vengono perse, poiché «*réquisition*», che nel testo francese althusseriano è associato al verbo «*requérir*», viene tradotto semplicemente con «richiesta», eliminando così il riferimento all'area semantica militare che invece è evidente in francese e inglese. Il verbo «coscrivere», sebbene forse desueto, permette invece di mantenere un tale riferimento semantico. Anche «precettare» renderebbe bene l'idea su cui Montag sta insistendo, ma manca in italiano la forma sostantivale, che invece esiste per il verbo coscrivere].

46 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 121.

47 Ivi, p. 125.

re-knowing], ricordare) richiede qualcosa di più di una semplice garanzia esterna di identità: Althusser afferma che il soggetto deve duplicare se stesso sotto forma di un altro onnipotente e onnisciente che sa quello che non può sapere di se stesso, compreso tutto ciò che ha dimenticato, e a cui deve rendere conto. È a questo tribunale interno che l'ideologia deve presentare il suo caso: per vincere, l'ideologia deve usare la «persuasione» per «convincere» il soggetto a rispettare i requisiti della base economica. Althusser ha così dimenticato il compito di concettualizzare quella materialità dei discorsi che sola gli permetterà di sfuggire alla trappola dell'interiorità soggettiva. Se questa fosse la conclusione della sua indagine, Althusser avrebbe paradossalmente prodotto una teoria del soggetto interpellato la cui interpellazione gli conferisce la libertà di rifiutare la domanda della base economica – se non trova «persuasivi» i suoi argomenti – e quindi il potere di decretare se egli (il suo corpo) sarà o meno a disposizione della base economica che lo richiede. Fortunatamente non è questo il caso: Althusser si salva dall'*impasse* grazie al potere del concetto di inconscio, come Lacan lo ha spiegato soprattutto nei *Quattro concetti fondamentali*. Si tratta della nozione di discorso dell'inconscio, non di soggetto dell'inconscio, ma proprio la lacuna o il buco che l'interpellazione «induce» (come se inducesse l'amnesia) nel soggetto stesso che chiama in essere. Non dobbiamo dimenticare che l'«imputazione», l'attribuzione legale del libero arbitrio e della personalità a un corpo le cui parole e azioni rimangono talmente opache che l'esistenza stessa della responsabilità legale dipende dal fatto che gli individui siano trattati «come se» fossero liberi e quindi responsabili delle «proprie» azioni, possiede una doppia materialità: da un lato l'ostinata resistenza del corpo all'interpretazione, e dall'altro la materialità piuttosto cinica di un discorso senza referente, un discorso che non rappresenta lo stato interno dell'individuo accusato ma compensa la sua irriducibile mancanza fornendo in forma protesica l'attribuzione che la legge richiede [*demand*]. La facoltà della coscienza, la percezione della percezione e il pensiero del pensiero, la garanzia che ciò che pensiamo è ciò che pensiamo realmente, è emersa dal concetto di «coscienza» che già implicava non una semplice facoltà morale, ma una capacità unica dell'individuo di «supervisionare» (*super-videre* o sovrintendere [*oversee*]) non solo le azioni, ma i pensieri e le passioni. È possibile recuperare dall'iniziale, ma subito abbandonata, discussione di Althusser sulle forme-soggetto proprie di ciascuno dei quattro discorsi l'idea che l'interpellazione, secondo la sua interpretazione, sia l'effetto combinato del discorso dell'ideologia e del discorso dell'inconscio: «l'interpellazione degli individui umani in quanto soggetti ideologici produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio, che permette loro di assumere la funzione di *soggetti ideologici*»⁴⁸. Se qui sorvoliamo sulla riflessione funzionalista aggiunta in un secondo tempo (e che Althusser negherà essere funzionalista una pagina dopo), e ci asteniamo dall'assegnare all'inconscio un ruolo nella produzione del soggetto imputato/interpellato, potremmo dire che l'inconscio è un effetto necessario della discorsività realizzata nell'atto dell'interpellazione, di quella materialità discorsiva che è solo uno dei modi [di esistenza] della materia mobilitata in questa complessa operazione. Lungi dal sorgere per soddisfare un bisogno sociale, l'inconscio indotto dall'interpellazione è la riproduzione dell'impossibile proprio del «soggetto del discorso», l'impossibilità della sua coincidenza con se stesso, del suo essere presente a se stesso per essere conosciuto con un atto di co-scienza [*con-scientia*], il pensiero di ciò che pensa e sente. Così, l'interpellazione postula un soggetto la cui capacità di appropriarsi di sé è

garantita dalla concomitante presupposizione di un Soggetto assoluto, il Soggetto di ogni conoscenza che, non dimenticando nulla, esige che si renda conto di tutto. Allo stesso tempo e con lo stesso gesto, gli atti discorsivi con cui si compie producono come effetto collaterale un «*abîme*» o buco dove il soggetto cosciente dovrebbe scoprire se stesso, ma non può, come se l'interpellazione aggiungesse soggettività al corpo, ma solo a costo di una sottrazione che priva questa soggettività di ciò che è suo.

24.

Il saggio di Pêcheux, apparso sei mesi prima che Althusser iniziasse a scrivere le *Tre note*, forse in parte, come ho suggerito, in risposta proprio a quel testo, suggerisce una via d'uscita da alcune delle *impasse* che Althusser incontra nelle *Tre note*. Ma ciò non perché abbandoni il concetto di discorso, come fa Althusser nel saggio sugli apparati ideologici di stato (AIS), per evitare i problemi che esso genera nelle *Tre note*, ma proprio stabilendo la materialità ad esso propria, una materialità che il concetto stesso di linguaggio (in senso lato) tende a negare. Il punto di partenza di Pêcheux è identico a quello di Althusser: la riproduzione di una formazione sociale (anche se egli insisterà, quasi dal momento in cui il saggio sugli AIS apparirà su «*La Pensée*», sulla formulazione «riproduzione/trasformazione», come misura preventiva contro il funzionalismo⁴⁹). A differenza di Althusser, tuttavia, anche in questo primo testo Pêcheux non solo non è disposto a usare argomenti funzionalisti come una sorta di stenografia o di «*lieu-tenant*» *faute de mieux*, ma rifiuta di classificare il funzionalismo come un nemico secondario con il quale si possono tranquillamente concludere alleanze tattiche. La sua percezione della minaccia funzionalista, soprattutto nella congiuntura teorica del periodo pre-1968, lo porta non solo a rettificare alcune formulazioni di Althusser, ma lo spinge anche a teorizzare il disordine specifico della *langue* e del discorso (di fronte alla forza quasi irresistibile del formalismo delle teorie linguistiche emergenti) fin dai primi momenti della sua carriera. L'ideologia, ci dice all'inizio del saggio, non è prodotta dalla causa finale della riproduzione sociale, ma appare prima di tutto come un «*sous-produit*» (sottoprodotto) di quella che chiama «pratica tecnica», una pratica che applica «gli strumenti e le forme di lavoro umano da essi implicate» su una data «materia prima» per ottenere determinati prodotti⁵⁰. Questa pratica mostra quella che Pêcheux chiama «una struttura teleologica esterna»: cerca «di soddisfare un bisogno, una mancanza, una richiesta» che viene dall'esterno. La «legge della risposta tecnica a una domanda sociale è costitutiva della pratica tecnica»⁵¹. Ma non dobbiamo lasciarci fuorviare dal termine «costitutiva»; poiché l'ideologia tecnica «appartiene allo stesso processo» della pratica tecnica e quindi è ad essa coestensiva, il mezzo stesso attraverso il quale la pratica tecnica «risponde» alla domanda sociale apre la possibilità sempre presente che il sottoprodotto possa sopraffare il prodotto, che l'effetto collaterale neutralizzi l'effetto desiderato e che una data risposta alla domanda sociale possa rappresentare una sorta di interferenza che reprime o sposta un'altra risposta.

49 [Il riferimento è qui al testo di M. Pêcheux più tardo, *Les vérités de La Palice* cit., p. 127, in cui si trova la formulazione «riproduzione/trasformazione»]

50 T. Herbert, *Reflexions* cit, p. 145.

51 *Ibidem*.

25.

Anche quando Pêcheux passa alla pratica politica e al suo rapporto con un determinato modo di produzione, evita accuratamente l'idea che una base economica produca i mezzi della propria riproduzione, come se fosse un soggetto deliberante (collettivo) che agisce in vista di un fine. Si riferisce invece alla «causa immanente» che rende intelligibile l'unità conflittuale, o addirittura di rottura, delle forze diseguali che costituisce ogni modo di produzione, e la sottopone non alla legge di una teleologia interna, ma a un movimento aleatorio di incontro e di lotta. La pratica politica lavora sulle «relazioni sociali», ma lo fa in risposta alla «domanda sociale» che «emana» da esse. La «domanda», per quanto le scienze sociali lavorino per negarla, è prima di tutto una parola e come tale appartiene a un campo discorsivo che ne determina i possibili sinonimi, e quindi il significato. Anche in questo primo testo, Pêcheux tratta il significato come una questione di (ri)formulazione e parafrasi basata su una catena finita di possibili sostituzioni. Qui proporrà un sinonimo di domanda che, correndo il rischio reale di rimanere illeggibile, gioca sulla visibilità di una radice comune (il *mando* latino) per esibire la determinazione ideologica di ciò che può e non può essere sostituito alla «domanda». Così, la pratica politica cerca di «trasformare le relazioni sociali riformulando la domanda sociale (domanda e anche comando, nel doppio senso in cui va intesa d'ora in poi) attraverso un discorso. Dicendo questo, non pretendiamo che la politica sia riducibile ai discorsi, ma che ogni decisione, ogni 'misura' in senso politico prende il suo posto nella pratica politica come una frase in un discorso»⁵². Si tratta di un passaggio denso ed ellittico che suggerisce una serie di linee d'indagine, alcune delle quali collegano direttamente l'analisi di Pêcheux all'uso che Spinoza fa del termine «decreto» nello *scholium* già citato, e che propone idee e concetti il cui sviluppo Pêcheux rimanda ad altri testi, soprattutto a *Les vérités de La Palice*. Il suo intervento critico, che costituisce un punto di svolta nella discussione sul discorso, è la sua insistenza sul fatto che ogni decisione politica, ogni misura presa, comprese le misure estreme che la guerra e la rivoluzione richiedono, cioè anche l'uso della forza stessa, deve sempre anche, per essere efficace, prendere la forma di una frase (*une phrase*) legata ad altre frasi di un discorso. Ogni «decisione» politica (il *decretum* di Spinoza) esiste in una forma materiale che è allo stesso tempo fisica e discorsiva, senza che l'una modalità sia riducibile o causata dall'altra: entrambe sono determinate nella loro unità consustanziale da una causalità immanente.

26.

Ma questo passo pone un problema: come dare conto della «riformulazione» che conduce, senza spiegazione, da «domanda» a «comando», trattando le due parole, almeno nel contesto sottinteso dalla «domanda sociale», come sinonimi? In inglese, entrambi sono esempi di illocuzione che indicano non semplicemente il desiderio dell'oratore che il destinatario compia una certa azione, ma la sensazione che l'oratore abbia il potere di costringere questa azione. In francese, invece, il senso «ordinario» del termine, «*demande*», è quello di chiedere o chiedere qualcosa a qualcuno dotato della capacità di fornire ciò che viene richiesto (un lavoro, la mano di qualcuno nel matrimonio, ecc.) In

52 Ivi, p. 150.

entrambe le lingue, però, «domanda» funziona anche come un termine quasi tecnico che potrebbe benissimo apparire come niente più che un omonimo di «domanda» in inglese [*demand*] o in francese [*demande*]: come nella legge della domanda e dell'offerta («la loi de l'offre et de la demande»). Ma il collegamento di Pêcheux tra i due termini produce altri effetti: ci ricorda che la domanda in questo senso non è una domanda, una richiesta o addirittura, come in inglese, un ordine, o un'espressione di necessità. Non è né un atto illocutorio né uno *speech act*: quando i produttori vengono descritti come «rispondenti» a segnali di mercato che indicano un aumento o un calo della domanda, la loro risposta è, da un punto di vista statistico, automatica e istantanea, come se «domanda» fosse sinonimo di «stimolo»; il «fattore soggettivo», nella misura in cui non è altro che la trasparenza della domanda a se stessa, è epifenomenico, nient'altro che un insignificante *bit* di statica nel flusso delle informazioni. Infatti, si dice comunemente che «il mercato risponde» alla domanda, piuttosto che i consumatori o i produttori, che, salvo in circostanze inconsuete, servono solo come *Träger* dell'ordine del mercato. Questo ordine è concepito come naturale e invariante e, per di più, come una perfetta coincidenza di ciò che è e di ciò che dovrebbe essere. Se da questo schema emerge una psicologia, non è certo dedotta da individui o da un gruppo. Si tratta invece di una psicologia «imputata» agli individui o ai gruppi dopo il fatto, che discende dal mercato come totalità agli ipotetici (o metodologicamente derivati) individui che ne sono le funzioni.

27.

Ora possiamo capire perché Pêcheux collega la domanda in questo senso al comando: non solo entrambi i termini hanno la loro origine nel verbo latino *mando* (che significa ordinare a qualcuno di fare qualcosa), ma la loro comune radice storica è visibile nella materialità grafica delle parole stesse. Questo fatto è un sintomo, una traccia dell'opera di «riformulazione/parafrasi» che ha imposto una separazione tra questi termini che è cruciale, e forse necessaria, per l'esistenza di quello che oggi chiamiamo neoliberalismo, che deve negare la propria esistenza come «economia del comando», una frase usata esclusivamente per indicare gli altri sistemi sociali ed economici «non liberi». Parafrasare la domanda sociale come comando sociale (forse mettendo a repentaglio l'intelligibilità) significa mostrare che i significati sono imposti da una necessità che è allo stesso tempo interna ed esterna al discorso. In genere, come ha spiegato Pêcheux in un testo successivo, gli enunciati prodotti dal soggetto parlante sono «spostamenti all'interno del formulabile» determinati da una data formazione discorsiva essa stessa determinata da un esterno che, poiché la determina, «rimane strettamente informulabile»⁵³. L'esterno informulabile è tuttavia presente nel discorso in quanto barriera che limita ciò che si può dire e pensare, e che perciò stesso si rende impensabile. Con ciò che fa e con ciò che dice, Pêcheux dimostra che se qui è possibile parlare di illusione, essa non si trova nella coscienza o nella soggettività, prima dell'uso del linguaggio, ma nel discorso stesso, nei rapporti tra i suoi elementi, parole e frasi, in particolare nei rapporti di sostituibilità che sono normalmente imposti agli individui a loro insaputa o senza il loro consenso.

53 M. Pêcheux, C. Fuchs, *Mise au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, «Langages» 37, marzo (1975), pp. 7-80, qui p. 21.

28.

Come può allora una «riformulazione/parafrasi» sfuggire ai significati imposti dalla formazione discorsiva in cui si produce una parola o un enunciato? La risposta, naturalmente, sta nel fatto che le formazioni discorsive sono esse stesse luoghi di lotta, di lotta per il significato, oltre che contro la sottomissione. Il discorso, come la fortuna teorizzata da Machiavelli, porta il bene con il male e nella sua variabilità presenta alcune aperture per un intervento che può ribaltare un regime discorsivo esistente. Se «il significato di una parola, proposizione, non esiste in sé» ma è costituito dal discorso, cioè da ciò che Pêcheux chiamerà in seguito formazione discorsiva, attraverso «i rapporti di sostituzione, parafrasi, sinonimie, ecc. che sono operativi tra elementi linguistici»⁵⁴, è proprio in questa dislocazione che l'esterno ideologico è presente all'interno del discorso, effetto dell'equilibrio delle forze nelle grandi lotte che avvolgono il e sono avvolte dal discorso. In questo modo, le relazioni discorsive e i processi discorsivi sono soggetti a periodi alternati di stabilità in cui si mantengono le relazioni tra gli elementi e a periodi di instabilità che permettono di far emergere nuove formulazioni e quindi nuovi significati. Anche in quest'ultimo caso, però, la prassi politica può riformulare la «domanda sociale» per darle un'esistenza contemporaneamente discorsiva e ideologica in modo chiaramente apologetico: la domanda sociale non è semplicemente una domanda di ciò che è socialmente «necessario» (il cui significato è una delle poste in gioco più importanti della lotta di classe), ma una domanda di ciò che dovrebbe essere, di ciò che è razionale e giusto. Ma l'analisi di Pêcheux è essa stessa una «riformulazione» della domanda (sociale) resa possibile da un'apertura che non solo gli ha permesso di darle un nuovo significato, ma di rendere leggibile e udibile il comando di cui la domanda esegue il mandato.

29.

Leggere la forma discorsiva, le parole e le frasi che danno alla domanda la sua realtà discorsiva equivale per Pêcheux a riformularla come comando, inscrivendola così in una scena di disciplina e di punizione: non si può ignorare un comando impunemente. Freud ha osservato una volta che i suoi pazienti ossessivi non conoscevano la formulazione delle loro idee ossessive; in un senso simile, coloro che obbediscono al comando sociale non conoscono la sua formulazione precisa, cioè ciò che viene loro comandato di fare esattamente, anche se lo fanno, né il comando si presenta come un atto di forza illocutoria o fisica: si esprime in frasi come «tutti sanno che...» o «come tutti possono vedere». L'atto discorsivo di rendere visibile l'esistenza discorsiva di una domanda sociale quasi naturale come, simultaneamente, comando sociale, e quindi decisione, *decretum*, non è più limitato nei suoi effetti al discorso di quanto non lo sia il comando stesso, che può essere prodotto solo in un contesto istituzionale di forze disuguali. Formulare il comando come comando, tradurlo in se stesso, significa disobbedire a uno dei suoi ordini più importanti: è quindi sia la causa che l'effetto di un cambiamento nei rapporti di potere.

54 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 112.

30.

Per mostrare la posta in gioco nella riformulazione della domanda come comando, Pêcheux indica l'esperienza storica: la pratica politica delle organizzazioni rivoluzionarie, anche quando facevano parte di un ampio movimento di massa, non è riuscita a raggiungere il loro obiettivo di trasformare le loro società, facendo invece ricorso a misure che, nonostante l'intenzione e l'apparenza, hanno preservato la disuguaglianza e lo sfruttamento sotto la copertura del cambiamento. Hanno preso per natura e necessità naturali quelle che sono in realtà decisioni espresse sotto forma di comandi. Come è successo? Hanno «dimenticato» il (l'esistenza del) comando, il contenuto del quale vivono come natura o ragione («tutti sanno che...»), e la cui forma e forza la formulazione del comando stesso comanda di attribuire a un decreto che ha origine nella loro *agency*.

31.

Pêcheux ha descritto la sua opera come definita dal collegamento «della questione della costituzione del significato [...] a quella del soggetto», un collegamento situato «all'interno della 'tesi centrale' stessa, nella figura dell'interpellazione»⁵⁵. Citando Althusser, Pêcheux osserva che sia la questione del significato che quella del soggetto sono costruite come «ovvie» (*évidentes*), cioè immediatamente visibili e davanti a noi, «in the way» (latino: *ob-via*), inevitabili: 1) ogni parola ha un significato, una nozione basata sul fatto altrettanto ovvio della «trasparenza del linguaggio»⁵⁶ e 2) tutti noi, voi che siete come me, siamo soggetti liberi e morali. È necessario, quindi, rendere conto dell'effetto dell'ovvietà dell'ovvio, ma anche delle sue cause, i mezzi con cui si produce attorno a certe parole e frasi e con cui è mantenuto al suo posto o ripetuto. Lo vediamo non solo nei vincoli della sinonimia, ma anche in costruzioni come la proposizione appositiva in cui, soprattutto nel discorso politico, sociale ed economico, gli effetti del comando sono più visibili e quindi più esposti alla contaminazione per ironia: «gli Stati Uniti, la nazione sulla terra che più ama la pace, hanno inviato ieri più truppe in Iraq» o «X, una nota organizzazione terroristica, ha operato impunemente e deve essere eliminata». Per Pêcheux, l'ovvio è una conseguenza di quella che si può ritenere la sua «tesi centrale» sul primato dell'oblio. Le parole e le frasi sono «sempre già» dotate di un significato o correlate a una cosa, così come l'individuo è «sempre già» un soggetto separato dagli altri e unico responsabile delle proprie libere scelte: nel regno del «sempre-già» i processi causali sono oscurati dall'effetto di ovvietà che essi stessi producono. Pêcheux propone un'immagine visibile di questa «fantasia» teorica: le *Mani che disegnano* di Escher, in cui due mani disincarnate vengono catturate nel processo di disegnare la propria esistenza.

32.

Dimenticare in questo senso, tuttavia, deve essere inteso in modo del tutto non soggettivo e quindi inerente al discorso stesso. «Non significa la perdita di qualcosa un tempo

55 Ivi, pp. 137-138.

56 Ivi, p. 137.

conosciuto, come quando si parla di perdita della memoria, ma l'occlusione della causa del soggetto all'interno del suo stesso effetto»⁵⁷. Dimenticare in questo senso non è affatto una perdita, certamente non una negazione della memoria; è invece un movimento, forse una pulsazione, interamente interna al discorso, di sinonimia e di sostituzione, di ciò che può e non può essere detto e pensato, anche e soprattutto di se stessi come cosa pensante. È dunque nel comando, nel decreto che l'individuo come soggetto (e la storia del significato del termine «soggetto» stesso, l'inversione del suo significato, il passaggio da chi è soggetto alla volontà di un altro a chi è agente e autore di un'azione, è qui sicuramente rilevante) emerge come colui la cui autonomia e libertà sono gli effetti del decreto che decreterà liberamente il proprio discorso e la propria azione di cui è causalmente e moralmente/legalmente responsabile. È in questo movimento, come aveva già notato Spinoza, che esistono sia la memoria discorsiva che la dimenticanza discorsiva, e quindi la materialità discorsiva. Tali processi non sono né funzioni di un sistema o di sistemi formali, né sono fondati sulla psicologia di un soggetto che «usa» il linguaggio bene o male. Per capire l'opera della dimenticanza, Pêcheux si riferisce direttamente a Spinoza (tra gli altri) e l'argomento riprende dove lo *scholium* alla seconda proposizione del terzo libro dell'*Etica* si arresta:

Tutte le filosofie della coscienza e del soggetto (cioè quasi tutte le filosofie, ad eccezione di alcuni dissidenti come Spinoza, Marx, Nietzsche e Freud) hanno qui la loro funzione ideologica, che è quella di reprimere nel soggetto la realizzazione irrealizzabile del comando⁵⁸.

33.

Il soggetto diventa, o viene interpellato come, soggetto in risposta ad un comando di dimenticare il comando cui obbedisce comunque. Il comando o decreto non esiste prima dei suoi effetti né può esistere senza di essi: ciò che è presente nel discorso sotto forma di dimenticanza di ciò che non gli è mai stato presente perché non potrebbe essere il discorso che è se non nella misura in cui incarna questa dimenticanza e, allo stesso tempo, le parole, le frasi e le parafrasi che non possiamo non scegliere di pronunciare, come se ripetessimo le parole di una liturgia o di un catechismo un tempo insegnatoci e da tempo dimenticato come tale, ora impostoci come l'ovvio. È qui, come suggerisce Pêcheux seguendo Althusser, che ideologia e inconscio si incontrano: in una dimenticanza più profonda di qualsiasi memoria, perché la memoria non è altro che la dimenticanza del dimenticare, il rendersi assente dell'assenza che ci permette di essere sostituiti di noi stessi, la scomparsa di ogni lacuna nella densità di un discorso senza spazi vuoti, la scrittura senza margini che copre la pagina, il mormorio ininterrotto di voci incessanti. Esse esistono nella prigionia del soggetto parlante, nella prigionia di ciò che non si può dimenticare o che siamo determinati a dimenticare. Se l'ideologia, nella forma concreta di una specifica formazione ideologica, poggia su una «dimenticanza primordiale o originaria», come l'*Urverdrängung* di Freud, essa «libera» il soggetto dalla memoria del comando che determina ciò che può e deve dire, un comando il cui significato è sempre una pluralità di significati uniti in modo congiunturale per produrre un effetto che, poiché

57 Ivi, p. 148, n. 31.

58 M. Pêcheux, *Réflexions* cit., pp. 152-153.

non ha origine in nessuno, vale per tutti. La dimenticanza del comando/decreto produce l'individuo assoggettato il cui assoggettamento assume la forma dell'imputazione della soggettività: è sottoposto alla condizione di essere soggetto o, più precisamente, il soggetto dell'imputazione che arriva a riconoscere che la sua colpa deriva dalla sua libertà originaria di aver pensato, detto e fatto altrimenti.

34.

Nella discussione precedente, i nomi di Spinoza, Althusser e Pêcheux hanno cessato di riferirsi a particolari individui o a distinte opere, limitandosi invece a indicare punti di dispersione in uno spazio teorico collegato che non potrebbero esistere se anche uno solo di questi punti non fosse contenuto in esso. Ciascuno dei tre ha tentato di restituire alla spiegazione della sottomissione come processo corporeo la materialità del discorso, del decreto, del comando, non come rappresentazione del reale, ma come parte di esso, necessaria alla sua potenza e agli effetti che produce. Ma con questi tentativi venne il timore che l'esattezza stessa della spiegazione non fosse che un ingranaggio in più in una macchina di assoggettamento che non poteva non riprodursi. Ognuno è inciampato a questo punto, come in un unico e medesimo gesto, forse temendo che anch'essi stessero sognando ad occhi aperti, per citare la frase conclusiva dello *scholium* che Althusser ha ripetutamente invocato. Le loro ultime opere, manoscritti incompiuti nel caso di Spinoza e Althusser, il *Tractatus Politicus* e «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», sono state segnate soprattutto da un'appropriazione del concetto di fortuna di Machiavelli (a sua volta profondamente segnato da Lucrezio) per resistere alle filosofie dell'ordine e del sistema che servivano a garantire la persistenza dell'assoggettamento. È stato lasciato a Michel Pêcheux nel suo testo finale, «Discorso: struttura o evento?», scritto pochi mesi prima della sua morte, il compito di rivolgersi al flusso delle parole e delle frasi, all'omofonia, al senso che sfugge al non-senso, all'equivoco che divide ogni significato da se stesso, all'evento che in un istante permette all'indicibile di essere detto e agli enunciati prescritti di essere dimenticati. Lo ha fatto non per abbandonarsi a un caos che sarebbe semplicemente l'inverso di un ordine infallibile, ma per tracciare le unità finite e le forme provvisorie a cui dà origine l'esistenza pratica del discorso, e le *impasse* e le aperture che esso produce sia per il pensiero che per l'azione. Ha aperto attraverso questo deserto un sentiero e, sebbene esso si sia richiuso dietro le sue spalle, ha lasciato dietro di sé le tracce che abbiamo cercato di seguire.

[Traduzione dall'inglese di Stefano Pippa]

LA CRITICA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ E LA «TRANSINDIVIDUALITÀ» IMPLICITA DI MICHEL PÊCHEUX

VITTORIO MORFINO

1. *Althusser e il «transindividuale» implicito*

In un testo recente dedicato alla questione del transindividuale – in un certo senso conclusione di una riflessione trentennale sull'argomento cominciata con alcune intuizioni della *Philosophie de Marx*¹ – Étienne Balibar istituisce una scena originaria in cui vengono confrontati tre discorsi sul transindividuale, quello di Spinoza, di Marx e di Freud. Questi tre discorsi sono presi in considerazione ogni volta non in termini generali, ma a partire da un luogo testuale estremamente preciso: i primi due capitoli del *Capitale*, la IV parte dell'*Etica*, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. L'ipotesi di lavoro che Balibar ci propone è che «il sociale o l'essere sociale deve essere fondato sulla categoria di *relazione*». Tuttavia, aggiunge immediatamente, la relazione, come l'essere secondo Aristotele, *legetai pollakos*, si dice in molti modi, e questi discorsi, nella loro specificità, esibiscono alcuni dei modi in cui questa può essere detta. Balibar insiste sul fatto che nessuno degli autori convocati detiene la verità sul transindividuale, né i tre autori esauriscono le possibilità di declinarlo: tuttavia è significativo che alla triade proposta da Jason Read nel suo bel libro, Spinoza-Hegel-Marx², Balibar risponda, pur non dicendosi in disaccordo, sostituendo Hegel con Freud:

Se tuttavia sostituisco qui Freud a Hegel (non escludendo la possibilità di rileggere Hegel alla luce di Freud) – scrive Balibar – è perché voglio mostrare in tutti gli autori selezionati la presenza di una determinazione specificamente *inconscia*, o, se vogliamo, di un *doppio fondo* nella definizione del rapporto sociale. Ciò conferisce in qualche modo un privilegio a Freud (senza ridurre la posizione degli altri alla sua). D'altra parte, forse non è casuale che in lui l'enunciazione del *doppio rifiuto* sia la più esplicita³.

1 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994. Le successive tappe della ricerca balibariana a proposito del transindividuale sono il testo su Spinoza del 1997 (É. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Delft, Eburon, 1997, tr. it. a cura di L. Di Martino – L. Pinzolo in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, pp. 103-148) e il testo su Marx del 2014 (*Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation? Que faire de la VI^e Thèse sur Feuerbach*, in *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014³, pp. 193-250, tr. it. a cura di V. Morfino in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 147-177).

2 J. Read, *The politics of transindividuality*, Leiden, Brill, 2016.

3 É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, tr. it. di A. Barone, Milano, Mimesis, 2020, p. 22.

Naturalmente la stessa selezione operata da Balibar potrebbe essere letta come una implicita rivendicazione di un'eredità althusseriana. Tuttavia in due note del testo Balibar si spinge più in là, suggerisce, *à la cantonade* certo, un Althusser filosofo del «transindividuale». Commentando il paragrafo dedicato alla teoria marxiana del feticismo della merce, Balibar usa l'espressione «effetto di società» e aggiunge:

Prendo in prestito l'espressione «effetto di società» da L. Althusser, che ne ha fatto uso nella *Prefazione* al volume collettivo *Lire le Capital* del 1965, per indicare la differenza filosofica tra l'analisi di Marx e le teorie sulla società come soggetto collettivo o come aggregato di condotte individuali, dunque in modo implicitamente «transindividualista», ma senza sviluppare quest'indicazione⁴.

Più oltre, commentando il testo di Freud afferma che prendendo come esempio di masse organizzate l'esercito e la chiesa, egli «nomina metonimicamente lo Stato» e aggiunge in nota:

Nella terminologia di Althusser (che evidentemente si è molto ispirato a questo testo di Freud), si potrebbe dire che l'esercito e la Chiesa costituiscono due grandi «apparati ideologici di Stato» la cui spinta interna è la struttura libidinale dell'amore per il «capo» reale o immaginario (*Führer*); essi formano insieme ciò che si dovrebbe chiamare l'*Apparato ideologico dello Stato*, sulla base di spinte essenzialmente inconscie⁵.

Che cosa ci vuole indicare Balibar attraverso questi riferimenti? Nella prima nota Balibar offre un'indicazione chiara: Althusser ha pensato la differenza delle analisi di Marx da individualismo e olismo senza usare espressamente il termine transindividuale, e tuttavia in un modo «implicitamente transindividualista». Ma l'insieme delle due note richiama sulla scena principale, non incidentalmente, ma al contrario in modo essenziale, quel tratto della produzione teorica althusseriana che va da *Leggere il Capitale* a *Ideologia e apparati ideologici*. Se in questi testi il «transindividualismo» è implicito, vi è invece espressa in modo esplicito tanto una critica dell'intersoggettività, quanto una teoria dell'ideologia come intersoggettività immaginaria.

2. Dalla critica dell'intersoggettività alla teoria dell'intersoggettività immaginaria

Vediamo in primo luogo la critica esplicita dell'intersoggettività che Althusser propone in *Leggere il Capitale*. Ma, prima, facciamo un passo indietro, all'articolo poi pubblicato in *Per Marx* su *Marxismo e umanismo* in cui il termine intersoggettività compare in una nota che acquisterà tutto il suo senso *après coup*, alla luce del testo sugli apparati ideologici di Stato. Il testo, che ha per oggetto una critica dell'umanesimo socialista, quello sovietico ma anche quello propugnato dal marxismo occidentale, ripropone nel secondo paragrafo una periodizzazione dell'opera del giovane Marx: una prima fase dominata da un umanesimo razionalista liberale, una seconda fase

4 Ivi, p. 31.

5 Ivi, p. 73. Il riferimento è al celebre articolo di J.A. Miller, *Action de la structure*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 93-105.

dominata da una nuova forma di umanismo, l'umanismo comunitario feuerbachiano, poi, nel 1845, la rottura. Il termine interviene per definire la discontinuità tra la prima e la seconda fase:

Questo incontro di Feuerbach con la crisi teorica in cui la storia aveva gettato i giovani radicali tedeschi spiega il loro entusiasmo per l'autore delle *Tesi provvisorie*, dell'*Essenza del cristianesimo* e dei *Principi della filosofia dell'avvenire*. Feuerbach rappresenta infatti la soluzione teorica alla crisi teorica dei giovani intellettuali. Nel suo umanesimo dell'alienazione egli offre loro in effetti i concetti teorici che permettono di pensare l'alienazione dell'essenza umana, come momento indispensabile della realizzazione dell'essenza umana; la sragione (la realtà irrazionale dello Stato) come momento necessario della realizzazione dell'essenza umana. Egli permette di pensare ciò che, altrimenti, avrebbero subito come l'irrazionalità stessa: il legame necessario tra la ragione e la sragione. Beninteso, tale rapporto resta chiuso entro un'antropologia filosofica che lo fonda, con la seguente riserva teorica: la rielaborazione del concetto di uomo, indispensabile per pensare il rapporto storico della ragione e della sragione storica. L'uomo cessa di essere definito attraverso la ragione e la libertà: diviene, nel suo principio stesso, essere «comunitario», intersoggettività concreta, amore, fratellanza, «essere generico»⁶.

Dall'intersoggettività «astratta» della prima fase, Marx approda dunque all'intersoggettività «concreta» del periodo feuerbachiano. Tuttavia, come è ben noto, questa non è l'ultima posizione filosofica di Marx secondo Althusser: con questo umanismo Marx rompe nel '45.

Benché il termine intersoggettività non sia affatto frequente sotto la penna di Althusser (in tutto *Leggere il capitale* si possono contare 6 occorrenze, sommando l'uso come sostantivo e come aggettivo e comprendendo anche le occorrenze presenti nei testi di Balibar e Rancière), il concetto ha un'importanza decisiva: costituisce il modello di relazione sociale con cui Marx ha rotto e in cui il marxismo non deve ricadere.

Il capitolo di *L'oggetto del «Capitale»* è dedicato allo storicismo che, com'è noto, secondo Althusser vede in Gramsci la sua espressione paradigmatica all'interno della tradizione marxista. In conclusione del capitolo, analizzando le differenti varianti dello storicismo, Althusser afferma che è l'unione dello storicismo con l'umanesimo che costituisce la tentazione «più seria» per il marxismo poiché permette la riduzione dei rapporti di produzione a rapporti umani: è sufficiente pensare la natura umana come «storica». Scrive Althusser:

La storia diviene allora trasformazione di una natura umana, che rimane il vero soggetto della storia che la trasforma. Si sarà così introdotta la storia nella natura umana, per rendere gli uomini contemporanei degli effetti storici di cui sono i soggetti, ma – ed è qui che tutto si decide – si saranno ridotti i rapporti di produzione, i rapporti sociali, politici e ideologici a dei «*rapporti umani*» storicizzati, cioè a dei rapporti interumani, intersoggettivi. Tale è il terreno d'elezione di un umanismo storicistico. Questo è il suo grande vantaggio: mettere Marx dentro la corrente di un'ideologia ben anteriore a lui, nata nel XVIII secolo; togliergli il merito dell'originalità di una rottura teorica rivoluzionaria e spesso anche renderlo accettabile alle forme moderne

6 L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, pp. 231-232, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, p. 197.

dell'antropologia «culturale» e altro. Chi, ai nostri giorni, non invoca questo umanismo storicistico, credendo veramente di richiamarsi a Marx, mentre una tale ideologia ci allontana da Marx⁷?

Il concetto di intersoggettività è evidentemente strategico: non solo definisce la filosofia marxiana prima della rottura e alcune tendenze che l'accompagnano anche successivamente⁸, ma definisce tutta una serie di varianti filosofiche del marxismo che ricadono al di qua della rivoluzione teorica di Marx. Non è un caso che il termine ritorni proprio per definire la critica marxiana all'oggetto dell'economia politica la cui struttura è costituita dall'unità di un campo omogeneo in cui si danno i fenomeni economici con l'antropologia ideologica dell'*homo oeconomicus*. Si tratta di un passaggio giustamente celebre:

Se i rapporti di produzione ci appaiono ormai come una *struttura* regionale, essa stessa *inscritta* nella struttura della totalità sociale, essa ci interessa anche per la sua natura di *struttura*. Qui, vediamo dissiparsi il miraggio di un'antropologia teorica, nello stesso istante in cui si dissipa il miraggio di uno spazio omogeneo dei fenomeni economici *dati*. Non solo l'economico è una regione strutturata che occupa un posto proprio nella struttura globale del tutto sociale, ma nel suo stesso luogo, nella sua autonomia (relativa) regionale, funziona come una *struttura* regionale che determina in quanto tale i suoi elementi. Ritroviamo qui i risultati degli altri studi di questo Libro: cioè che la struttura dei rapporti di produzione determina i *posti* e le *funzioni* che sono occupati e assunti dagli agenti della produzione, che sono gli occupanti di questi posti solo nella misura in cui sono i «portatori» (*Träger*) di queste funzioni. I veri «soggetti» (nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti né questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le «evidenze» del «dato» dell'antropologia ingenua, gli «individui concreti», gli «uomini reali», ma *la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni. I veri «soggetti» sono dunque questi definitori e questi distributori: i rapporti di produzione* (e i rapporti sociali politici e ideologici). Ma siccome questi sono dei «rapporti» non li si può pensare sotto la categoria di *soggetto*. E se per caso, si osasse provare a ridurre questi rapporti di produzione a rapporti tra gli uomini, cioè a «*rapporti umani*», si farebbe torto al pensiero di Marx, che mostra con la più grande profondità, a condizione d'applicare a qualcuna delle sue rare formule ambigue una lettura veramente critica, che i *rapporti* di produzione (tanto quanto i rapporti sociali politici e ideologici) sono irriducibili a ogni intersoggettività antropologica, poiché non fanno altro che combinare agenti e oggetti in una struttura specifica di distribuzione di rapporti, di posti e funzioni, occupati e «portati» dagli oggetti e dagli agenti della produzione⁹.

7 L. Althusser, *L'objet du «Capital»*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³, p. 339, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 219.

8 Althusser fa degli esempi riguardo alle *Tesi su Feuerbach* e all'*Ideologia tedesca*: «L'*Ideologia Tedesca* non trabocca forse di formule su questi 'uomini reali', questi 'individui concreti' che, 'ben ancorati con i piedi per terra', sono i veri soggetti della storia? Le *Tesi su Feuerbach* non dichiarano forse che l'oggettività stessa è il risultato, tutto umano, dell'attività 'pratico-sensibile' di questi soggetti? È sufficiente assegnare alla natura umana gli attributi della storicità 'concreta', per sfuggire all'astrazione e al fissismo delle antropologie teologiche o morali e per scovare Marx nella sua tana: il materialismo storico» (*ibidem*).

9 Ivi, pp. 292-293, tr. it. cit., pp. 250-251.

La rivoluzione teorica di Marx si fonda dunque secondo Althusser sul netto rifiuto di pensare il legame sociale in termini di intersoggettività. I veri soggetti sono i rapporti di produzione, che tuttavia non possono essere pensati sotto la categoria di soggetto né attraverso la categoria di intersoggettività.

Tuttavia, tanto la categoria di soggetto quanto quella di intersoggettività, verranno recuperate ad un altro livello in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (benché quella di intersoggettività non appaia «in persona» nel testo). Mi riferisco in particolare alla seconda parte del testo intitolata da Althusser «À propos de l'idéologie». Com'è noto, qui Althusser afferma la necessità di forgiare un concetto di ideologia differente rispetto a quello marxiano, secondo cui l'ideologia non sarebbe che pura illusione, «come costruzione immaginaria il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud»:

Per questi autori, il sogno era il risultato puramente immaginario, cioè nullo, di «resti diurni», presentati secondo una composizione e un ordine arbitrario, talvolta anche «invertiti», in breve «in uno stato di disordine». Per loro, il sogno era il vuoto e il nulla immaginario [*l'imaginaire vide et nul*], messo insieme arbitrariamente [*«bricolé»*], ad occhi chiusi, con resti della sola realtà piena e positiva, quella del giorno. Questo è precisamente lo statuto della filosofia e dell'ideologia (perché la filosofia è l'ideologia per eccellenza) nella *Ideologia tedesca*. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria [*un bricolage imaginaire*], un puro sogno, vuoto e vano, costituito dai «resti diurni» della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza¹⁰.

Per riassumere schematicamente la posizione marxiana, Althusser la sintetizza in due tesi: «1) l'ideologia non è nulla in quanto puro sogno [...]; l'ideologia non ha storia [nel senso] che non ha una *sua* storia»¹¹. Ad esse oppone la sua propria concezione:

Credo [...] di poter sostenere, da una parte, che le ideologie hanno una propria storia [...]; e, dall'altra, credo di potere sostenere allo stesso tempo che l'ideologia in generale non ha storia, non in senso negativo (la sua storia è fuori di essa), ma in senso assolutamente positivo¹².

Affermare che l'ideologia non abbia storia in senso positivo significa affermare che essa è dotata di una struttura e di un funzionamento la cui realtà è «non-storica», «onnistorica», «immutabile». E qui di nuovo il parallelo con il sogno, questa volta in senso freudiano:

Per fornire qui un punto di riferimento teorico, riprendendo il nostro esempio del sogno, questa volta nell'accezione freudiana, dirò che la nostra tesi, l'ideologia non ha storia, può e deve [...] essere messa in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui *l'inconscio è eterno*, cioè non ha storia. Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta

10 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, in *Penser Althusser*, Paris, Les Temps des Cerises, 2006, p. 121, tr. it. in *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 97 (dove mi è parso necessario, ho leggermente modificato la traduzione).

11 *Ibidem*.

12 Ivi, pp. 121-122, tr. it. cit., p. 98.

l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna* proprio come l'inconscio. E aggiungerò che questo accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale¹³.

L'affermazione è celebre: l'ideologia è eterna come l'inconscio. Quel «come» istituisce un parallelo tra la struttura intemporale dell'ideologia e dell'inconscio, e questo permette ad Althusser di costruire una teoria dell'ideologia in generale così come Freud costruisce una teoria dell'inconscio in generale: questa teoria ruota, come è noto, intorno alle due tesi fondamentali: 1) nell'ideologia è rappresentato il rapporto immaginario degli individui con il sistema dei rapporti reali che governano la loro esistenza; 2) l'ideologia ha un'esistenza materiale nel senso che esiste sempre dentro un apparato, cioè dentro pratiche codificate da riti. Riguardo alla prima tesi è importante sottolineare il contributo che porta alla teoria formulata in *Leggere il Capitale*: se infatti i rapporti di produzione non possono essere pensati attraverso la categoria di intersoggettività, l'intersoggettività mantiene tuttavia un rapporto con essi, essendo l'effetto immaginario, meglio, il rapporto immaginario «ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano»¹⁴. Quanto alla seconda tesi essa produce quello che Althusser definisce un «remaniement» di quella che egli chiama rappresentazione ideologica dell'ideologia, secondo cui un soggetto conforma liberamente le proprie azioni alle idee che la propria coscienza gli ispira:

Diremo [...] che, non considerando che un soggetto (un certo individuo), l'esistenza delle idee della sua credenza sono materiali, in quanto le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolati da dei rituali materiali essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale da cui derivano le idee di questo soggetto. Naturalmente i quattro aggettivi «materiali» iscritti nella nostra proposizione devono essere declinati in modi differenti: la materialità di uno spostamento per andare alla messa, d'un inginocchiarsi, di un gesto del segno della croce o di un mea culpa, d'una frase, d'una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, d'un discorso verbale esterno o di un discorso verbale «interno» (la coscienza), non essendo una sola e stessa materialità [...] Appare dunque che il soggetto agisca in quanto è agito dal sistema seguente (enunciato nel suo ordine di determinazione reale: ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, pratiche che esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la sua credenza¹⁵.

All'incrocio tra le due tesi, tesi del misconoscimento immaginario e tesi della materialità, detto in sintesi, Althusser pensa la struttura dell'ideologia in generale: l'interpellazione degli individui in quanto soggetti. La funzione dell'ideologia è precisamente, secondo Althusser, quella di trasformare degli individui concreti in soggetti: l'effetto soggetto è un'evidenza ideologica elementare, l'evidenza che gli individui concreti sono soggetti, evidenza che fonda la funzione del riconoscimento ideologico. Dopo aver rappresentato l'interpellazione in quello che Althusser stesso definisce come un teatro teorico, attraverso l'esempio del poliziotto che interPELLa un individuo per strada che rispondendo riconosce che era proprio lui che era stato interpellato, aggiunge:

13 Ivi, p. 122, tr. it. cit., p. 98.

14 Ivi, p. 125, tr. it. cit., p. 101.

15 Ivi, pp. 129-130, tr. it. cit., pp. 106-107.

Dato che l'ideologia è eterna, dobbiamo [...] sopprimere la forma della temporalità, nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre già-soggetti*. Gli individui sono dunque «astratti» riguardo ai soggetti che sono sempre-già¹⁶.

Il funzionamento di questo meccanismo di interpellazione è garantito dalla struttura centrata e speculare, doppiamente speculare, dell'ideologia:

Constatiamo che la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui in quanto soggetti in nome di un Soggetto unico e assoluto, è speculare, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare costituisce l'ideologia e assicura il suo funzionamento. Il che significa che ogni ideologia è *centrata*, che il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interPELLA intorno a sé l'infinità di individui in quanto soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può contemplare la propria immagine (presente e futura), la garanzia che è proprio di loro e di Lui che si tratta e che, visto che tutto avviene in Famiglia [...], 'Dio vi *ricoscerà* i suoi', cioè coloro che avranno riconosciuto Dio e si saranno riconosciuti in lui, proprio costoro saranno salvati¹⁷.

È proprio questa struttura centrata e doppiamente speculare che sta alla base dell'intersoggettività immaginaria, la cui evidenza, lungi dal poter fondare la relazione sociale, è un effetto ideologico secondario rispetto all'evidenza primaria del soggetto.

Tuttavia tra l'individuo come semplice *Träger* dei rapporti di produzione del testo del '65, e l'individuo già-da-sempre soggetto del testo sugli apparati, vi è un passaggio intermedio rilevante che troviamo in un testo del 1966, passaggio teorico tanto più rilevante perché pone al cuore della questione il concetto di discorso e l'articolazione dei discorsi dell'ideologico e dell'inconscio. Mi riferisco alle *Trois notes sur la théorie des discours*, pubblicato postumo nel 1993, un testo che ha uno statuto del tutto particolare: non si tratta cioè solo di un inedito che l'autore scelse di non pubblicare, ma di una nota scritta in vista di un lavoro collettivo pensato con Badiou, Balibar, Duroux e Macherey¹⁸, uno scritto dunque in cui il rischio preso è, in modo programmatico, in vista della immediata rettifica teorica del gruppo. Mi limiterò qui a riprendere il passaggio chiave di quel testo in cui è definita l'articolazione di discorso ideologico e inconscio:

In tutte le formazioni sociali la base richiede la funzione-supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da tenere nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta resta astratta: la base definisce le funzioni-*Träger* (la base economica, e la sovrastruttura politica e ideologica *in equal modo*), ma riguardo a *chi* deve assumere ed eseguire questa funzione, e come questa assunzione può aver luogo, la struttura (base o sovrastruttura) che definisce queste funzioni *se ne frega*: «non vuole saperlo» [...]. È l'ideologia che assicura la funzione di *designare* il soggetto (in generale) che deve occupare questa funzione, e per questo deve *interpellarlo* come soggetto, fornendogli le ragioni-

16 Ivi, p. 135, tr. it. cit., pp. 113-114.

17 Ivi, p. 139, tr. it. cit., p. 117.

18 Per una descrizione dettagliata del progetto del gruppo, rinvio alla presentazione di Matheron in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse* cit., pp. 111-116. Da poco è disponibile anche la risposta di É. Balibar, *Note sur la théorie du discours*, «Décalages» 2 (2016) 1.

di-soggetto di assumere questa funzione. L'ideologia interpella l'individuo costituendolo come soggetto (ideologico: dunque del suo discorso), e fornendogli le ragioni-di-soggetto (interpellato come soggetto) di assumere le funzioni-di-*Träger* attraverso la struttura. [...] Avanzerei allora l'idea seguente: che la *funzione-soggetto* che è l'effetto proprio del discorso ideologico, richiede a sua volta, prodotto o indotto [...] un effetto proprio, che è l'effetto inconscio, o l'effetto *soggetto-del-l'inconscio*, cioè la struttura propria che permette il discorso dell'inconscio. Quest'ultima funzione permette alla funzione soggetto d'essere assicurato nel misconoscimento¹⁹.

Mi sembra che questo passaggio, e tutto il testo in generale, costituiscano un perfetto esempio di quella che Balibar ha chiamato «transindividualità implicita» di Althusser e allo stesso tempo una via d'entrata privilegiata per affrontare la problematica di Pêcheux.

3. La critica dell'intersoggettività in Pêcheux

Per introdurre la critica alla categoria di intersoggettività operata da Michel Pêcheux nulla di meglio di questo passaggio del testo di Althusser sugli apparati ideologici:

Come diceva in modo ammirevole San Paolo è nel «Logos», intendiamo nell'ideologia, che abbiamo «l'essere, il movimento, la vita». Ne segue che, per voi come per me, la categoria di soggetto è un'evidenza primaria (le evidenze sono sempre primarie): è chiaro che voi e io siamo dei soggetti (liberi, morali ecc.). Come tutte le evidenze, comprese quelle che fanno sì che una parola «designi una cosa» o «possieda un significato» (dunque comprese le evidenze della «trasparenza»), questa «evidenza» che voi e me siamo dei soggetti – e che questo non faccia problema – è un effetto ideologico, l'effetto ideologico elementare²⁰.

Si potrebbe dire che questo passaggio costituisce il punto di partenza del testo di Pêcheux del 1975, *Le vérité de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Nell'Introduzione Pêcheux pone in discussione il fatto che la semantica sia una branca della linguistica, affermazione contenuta in un testo di Adam Schaff e fondata su ampie citazioni dall'*Ideologia tedesca*, da cui viene estratta la nozione di «funzione comunicativa del linguaggio». Da una citazione dal testo di Schaff Pêcheux estrae una serie di evidenze che permettono la fondazione di un tale campo di ricerca:

- 1) ci sono cose (oggetti, processi materiali) e persone (soggetti dotati dell'intenzione di comunicare);
- 2) ci sono oggetti che diventano segni, oggetti che rinviano ad altri attraverso «il processo sociale di semiosi»;
- 3) vi è un'opposizione tra l'emozionale e il cognitivo (riflesso dell'opposizione tra retorica e logica);
- 4) il pensiero e la conoscenza hanno un carattere soggettivo²¹.

19 L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse* cit., pp. 134-135, tr. it. di G. Piana, Milano, Cortina, 1994, pp. 121-123.

20 L. Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)* cit., p. 131, tr. it. cit., pp. 109.

21 Cfr. M. Pêcheux, *Le vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, Maspéro, 1975, pp. 15-16.

A commento Pêcheux scrive:

Senza risolvere la questione di sapere in quale misura queste differenti «evidenze» sono proiettate da A. Schaff nella sua lettura dell'*Ideologia tedesca*, siamo obbligati di constatare che è quanto meno possibile, e, di più, oggi giorno sempre più frequente, cosicché questo testo, come le *Tesi su Feuerbach* e, a fortiori, i *Manoscritti del '44* appaiono un modo per non riferirsi ai concetti presenti nel *Capitale*²².

Si tratta allora secondo Pêcheux di rimettere in causa le evidenze che fondano la semantica, sviluppando una teoria materialista basata su due assunti fondamentali:

1) la semantica non è semplicemente uno degli ambiti della linguistica insieme ad altri (fonologia, morfologia e sintassi), ma il punto nodale delle contraddizioni che allo stesso tempo attraversano e organizzano la disciplina.

2) Essa ne costituisce il punto nodale proprio perché è il luogo in cui la linguistica ha a che fare con la filosofia a sua insaputa.

Allo scopo di chiarificare l'*enjeu* Pêcheux propone una cartografia della situazione della linguistica a lui contemporanea individuando tre tendenze: quella formalista-logicista, quella storica e infine quella che Pêcheux chiama «linguistica della parola o dell'enunciazione». Di esse Pêcheux fornisce un'analisi dettagliata estraendo un esempio che costituisce una sorta di cartina da tornasole della compenetrazione di linguistica e filosofia: «il fenomeno linguistico designato classicamente attraverso l'opposizione tra 'apposizione esplicativa' e 'determinazione'»²³. La ragione della scelta dell'esempio sta nel fatto che questa opposizione condensa ed esibisce nel campo della linguistica gli effetti del dualismo logico/retorico. Ma, di più,

richiama irresistibilmente nella riflessione linguistica considerazioni sul rapporto tra oggetto e proprietà dell'oggetto, tra necessità e contingenza, tra oggettività e soggettività ecc. che formano un vero e proprio balletto filosofico attorno alla dualità logico/retorica. In termini aristotelici l'opposizione tra spiegazione [*explication*] e determinazione coincide con la distinzione tra due tipi di legami che possono unire un *accidente* a una *sostanza*: nel caso in cui un certo accidente sia legato attraverso un legame essenziale a una sostanza, questa sostanza non può sussistere se l'accidente in questione viene a mancare. [...] Ma esistono degli accidenti che possono essere sottratti a un essere senza che la sua esistenza ne sia toccata. [...] Si vede così come, in questa questione «linguistica», viene ad articolarsi il rapporto tra necessità (in quanto legato alla sostanza) e contingenza (che esprime l'incidenza delle «circostanze», dei «punti di vista» e delle «intenzioni» che possono o no aggiungere una certa proprietà ad un certo oggetto)²⁴.

Ora, secondo Pêcheux, tali questioni della linguistica sono iscritte allo stesso tempo in una problematica filosofica, quella dell'empirismo e del soggettivismo moderno, di cui «il formalismo logico-matematico che oggi è alla ribalta (Chomsky, Piaget, Lévi-

22 Ivi, p. 16 (la traduzione di questo passo e dei seguenti è mia).

23 Ivi, p. 25.

24 Ivi, p. 26.

Strauss) [...] è il prolungamento»²⁵, benché sembri opporsi ad essi. Questione filosofica, che ha delle ripercussioni nella linguistica, dunque. Ma soprattutto questione politica: «i freddi spazi della semantica nascondono infatti una materia infuocata»²⁶. Pêcheux ce lo mostra attraverso un esempio:

gli studiosi di semantica [*sémanticiens*] utilizzano volentieri [...] classificazioni dicotomiche del tipo astratto/concreto, animato/inanimato, umano/non umano, ecc. che se fossero applicate esaustivamente e fino alla fine, costituirebbero una sorta di *storia naturale dell'universo*:

– per esempio, *una sedia* sarebbe, secondo Katz, caratterizzata dai tratti seguenti: (oggetto) – (fisico) – (non animato) – (artificiale) – (mobile) – (portabile) – (con dei piedi) – (con uno schienale) – (con una seduta) – (per una persona);

– allo stesso modo, *un celibe* sarà caratterizzato come (fisico) – (animato) – (umano) – (adulto) – (maschio) – (non-sposato), cosa che autorizza questa molto sospetta affermazione lapalissiana [*lapalissade*] secondo cui chi non è sposato è celibe!

– ma supponiamo che si voglia avvicinare, con i mezzi di questa classificazione – realtà complesse come *la storia*, o *le masse*, o ancora *la classe operaia*... Che cosa dirà lo studioso di semantica? Si tratta di oggetti, cioè di cose? O di soggetti umani o non umani? O di collezioni di soggetti?

Bizzarro come la macchina per classificare si inceppi immediatamente. Funzionava così bene sulle *persone* e le *cose*! Non sarà per caso che per funzionare ha bisogno dell'universale astratto del diritto quale è stato prodotto dal modo di produzione capitalista²⁷?

Citando il passaggio althusseriano con cui abbiamo aperto il paragrafo Pêcheux denuncia la circolarità assurda su cui si fondano le evidenze del soggetto e del senso: se *La Palice* rappresenta la vuota tautologia di queste evidenze (le parole hanno un senso perché hanno un senso), il Barone di Münchhausen, che solleva sé e il suo cavallo tirandosi per i capelli, ne esibisce l'infondatezza. Tuttavia la denuncia di queste circolarità e di questa infondatezza può essere fatta solo a partire da una «teoria del discorso» materialista.

In un rapido sorvolo delle teorie moderne del linguaggio dalla *Logique à Port-Royal* sino alle semantiche strutturali e generative, Pêcheux mette in luce come il caratteristico dualismo logica/retorica si fondi sull'invenzione moderna del soggetto. In particolare, a proposito di queste ultime scrive:

Il primo punto comune alle semantiche strutturali e generative consiste nell'idea di una combinatoria semantica suscettibile di determinare attraverso il calcolo il o i sensi di un enunciato: il sistema dei semantic markers (nel senso di Katz e Fodor) è *de iure* omogeneo al sistema della lingua e presenta le stesse caratteristiche funzionali [...] trasposte a livello concettuale. Ma questa prospettiva cartesio-leibniziana secondo cui il soggetto parlante calcola spontaneamente trova il suo proprio limite nell'esistenza del «contesto» e della «situazione», che impediscono la «chiusura del sistema» costituendo un resto il cui riassorbimento è radicalmente impossibile [...]. Il secondo punto caratteristico delle teorie semantiche attuali ci è disegnato proprio da ciò, in certo modo, per dualità: si tratta infatti della teoria dell'enunciazione come *teoria di ciò che resta* inerente all'esistenza del «soggetto parlante» in situazione.

25 Ivi, p. 27.

26 *Ibidem*.

27 Ivi, pp. 28-29.

[...] Si designa con enunciazione al tempo stesso il fatto che il soggetto sia il supporto degli enunciati e l'insieme degli effetti soggettivi (i vari contenuti psicologici) che sottendono questo enunciato²⁸.

«Il circolo ideologico sistema/soggetto parlante» costituisce secondo Pêcheux la struttura invariante delle varie forme della semantica.

Pêcheux ritiene che la filosofia del linguaggio come «filosofia spontanea» della linguistica sia istituita, sin dalla sua origine cartesiana, su una tensione tra teoria della conoscenza e retorica: da una parte il sogno teologico-metafisico di una caratteristica universale, il «realismo metafisico» nella terminologia di Pêcheux, dall'altro la sua forma inversa, la mente umana intesa come grande macchina per classificare, in cui lo spazio della teoria della conoscenza è subordinato a quello della retorica. In esse Pêcheux coglie il nocciolo filosofico dell'idealismo che nella sua duplice forma si oppone alla posizione materialista:

le teorie empiriste della conoscenza tanto quanto le teorie realiste sembrano avere interesse a dimenticare l'esistenza di discipline scientifiche storicamente costituite a vantaggio di una teoria universale delle idee, che prenda la forma di una rete universale e a priori di nozioni o la forma empirista di una procedura amministrativa applicabile all'universo pensato come insieme di fatti, oggetti, eventi, atti. Questi due tipi di teorie possono essere qualificati come ideologici nella misura in cui sfruttano l'esistenza di discipline mascherando questa esistenza, in modo che la distinzione tra scienza e non scienza sia ricoperta²⁹.

In realtà, aggiunge Pêcheux, questa ignoranza non è l'effetto di un vuoto o di una mancanza, ma di un «pieno» ideologico «attraverso cui l'impensato è dissimulato al pensiero nel pensiero stesso»³⁰. Contro questa posizione, Pêcheux enuncia le tre tesi che definiscono la posizione materialista:

- a) Il mondo «esterno» materiale esiste (oggetto reale, concreto reale);
- b) la conoscenza oggettiva di questo mondo è prodotta nello sviluppo storico delle discipline scientifiche (oggetto di conoscenza, concreto di pensiero, concetto);
- c) la conoscenza oggettiva è indipendente dal soggetto³¹.

Rispetto a queste tesi Frege occupa una posizione ambigua: materialista nella misura in cui rifiuta la riduzione dell'oggettivo al soggettivo, del concetto alla rappresentazione, designando senza nominarlo il concetto di «processo senza soggetto», ma platonizzante nella misura in cui in lui la tesi del mondo esterno è subordinata all'indipendenza della conoscenza in rapporto al soggetto. Correttamente intesa, secondo Pêcheux,

l'essenziale della tesi materialista consiste nel porre l'indipendenza del mondo esterno (e della conoscenza oggettiva delle sue leggi che noi chiameremo ormai processo scientifico-concettuale) in rapporto al soggetto, ponendo simultaneamente la dipendenza del soggetto rispetto al mondo esterno (da cui risulta il carattere necessario degli effetti che esercitano un'azione su questo soggetto, che noi chiameremo ormai processo nozionale-

28 Ivi, p. 57.

29 Ivi, p. 68.

30 Ivi, p. 69.

31 Ivi, p. 70.

ideologico). In altri termini la proposizione materialista «la materia è indipendente dallo spirito» non potrebbe essere convertita in «lo spirito è indipendente dalla materia» senza capovolgere le basi stesse del materialismo³².

Ora, il prolungamento della posizione materialistica in una teoria del discorso implica precisamente una distinzione lingua/discorso, nella misura in cui il sistema linguistico è la base comune di processi discorsivi differenziati. A questo proposito Pêcheux sottolinea il fatto che la coppia lingua/discorso non deve essere sovrapposta a quella saussuriana lingua/parola. Al contrario, proprio il concetto di processo discorsivo permette di prendere le distanze dall'idealismo del concetto di parola e dall'antropologia psicologista che esso porta con sé, così come, per altro verso, dall'errore sociologico di concepire la lingua come «mezzo di comunicazione».

Ritornando su Frege, Pêcheux sottolinea da un lato una sorta di posizione materialista spontanea che, nel costruire una lingua ideografica capace di sbarazzarsi dei limiti della lingua volgare, gli impedisce di confondere «l'oggetto con 'il modo in cui l'oggetto è dato' [*mode de donation*], cioè la denotazione con il senso»³³; dall'altra, il punto cieco della sua riflessione logica, «i limiti del suo materialismo»³⁴, l'incapacità di comprendere «l'efficacia materiale dell'immaginario»³⁵. A questo proposito, citando un passaggio di Frege secondo cui l'espressione «la volontà del popolo» non ha alcuna denotazione generalmente accettata, scrive:

ciò che pone in chiaro qui Frege è che espressioni politiche come «il popolo», «la volontà del popolo», ecc. sono da prendere *cum grano salis*, [...] affette cioè come «Ulisse» da un indice di irrealtà che gli interdice la stabilità referenziale dell'oggetto e ne fa una questione di valutazione [*appréciation*] individuale³⁶.

D'altra parte, secondo Pêcheux la riduzione della politica al registro del gioco o della finzione non è incompatibile con la tendenza di Frege, presente in altre parti della sua opera, di conferire alla storia e al diritto i caratteri dell'oggettività scientifica: si tratta delle due facce complementari dell'idealismo, «rispettivamente il *realismo metafisico* (mito della scienza universale) e l'*empirismo logico* (uso generalizzato della finzione).

Proprio l'incapacità di comprendere l'efficacia materiale dell'immaginario è al cuore della critica all'empirismo logico, che in realtà nasconde (Pêcheux parla di «recouvrement») la discontinuità scienze/ideologie attraverso l'opposizione scienza (logica)/metafisica. Il neopositivismo dà la caccia agli esseri metafisici come «il popolo», «le masse», «la classe operaia», alla cui base vi è l'opposizione tra mondo fisico e mentale (con le sue illusioni), opposizione che non tiene conto del fatto: 1) che le idee sono forze materiali, e 2) che le idee non hanno come fonte il soggetto ma costituiscono gli individui come soggetti. Il *recouvrement* di cui abbiamo parlato si fonda proprio sull'effetto-soggetto:

Abbiamo tentato di sviluppare fino alla fine la concezione idealista che minaccia la «teoria del discorso, da diversi punti d'attacco che possiamo riassumere così: il primo

32 Ivi, p. 73.

33 Ivi, p. 103.

34 Ivi, p. 109.

35 Ivi, p. 108.

36 Ivi, p. 109.

di questi punti risiede in una interpretazione formalistica dei due meccanismi linguistico-discorsivi dell'inclusione [*enchâssement*] (determinazione) e dell'articolazione di enunciati, interpretazione che conduce al secondo punto, consistente nel nascondere [*recouvrement*] l'opposizione scienze/ideologie attraverso la coppia idealista logica (=scienza)/metafisica. Ora noi abbiamo visto come queste interpretazioni e mistificazioni [*recouvrements*] idealistiche trovano il loro fondamento in un terzo punto, cioè l'effetto ideologico «soggetto» attraverso il quale la soggettività appare come fonte, origine, punto di partenza o punto d'applicazione³⁷.

E questo è il punto decisivo avanzato da Pêcheux: «una teoria materialistica del processo discorsivo non può fare a meno di *una teoria (non soggettivistica) della soggettività*»³⁸. Su questo punto è ampiamente citato, da un lato il saggio sugli AIE di Althusser (letto attraverso il saggio del '63, *Sulla dialettica materialista*), dall'altro la posizione freudiana attraverso la rilettura lacaniana, che Pêcheux, senza pretendere di elaborare un'articolazione tra ideologia e inconscio, delinea in questo modo:

Il carattere comune alle due strutture-funzionamenti, che designiamo rispettivamente con *ideologia* e *inconscio*, è di dissimulare la loro propria esistenza all'interno stesso del loro funzionamento producendo un tessuto di *evidenze «soggettive»*, intendendo quest'ultimo aggettivo non nel senso «che esercitano un'azione sul soggetto», ma «nelle quali il soggetto si costituisce»³⁹.

Ora, proprio citando il passaggio althusseriano con cui abbiamo aperto questo paragrafo, Pêcheux sottolinea il legame tra l'evidenza del soggetto e l'evidenza del senso, la trasparenza del linguaggio che fa sì che una parola significhi una cosa. La figura dell'interpellazione (figura, poiché è un esempio sottoposto ad un modo di esposizione particolare) ha il merito, secondo Pêcheux, di mostrare il legame tra il soggetto di diritto e il soggetto ideologico in modo tale che «il teatro della coscienza (io vedo, io penso, io parlo, io ti vedo, io ti parlo ecc.!) è osservato da dietro le quinte [*à partir de l'envers de son décor*], là da dove si può cogliere che *si* parla *del* soggetto, e che *si* parla *al* soggetto, prima che il soggetto possa dire: 'Io parlo'»⁴⁰.

Dopo questo lungo *détour* attraverso la linguistica e la filosofia del linguaggio, troviamo infine la questione dell'intersoggettività a proposito della tesi secondo cui il soggetto è interpellato dall'ideologia:

Ciò taglia alla radice ogni tentativo consistente nel rovesciare puramente e semplicemente la metafora che lega il soggetto e le diverse «persone morali» che, a prima vista, sembrano essere dei soggetti costituiti da una collettività di soggetti, e di cui si direbbe, rovesciando il rapporto, che sia questa collettività, come entità preesistente, che impone un'impronta ideologica ad ogni soggetto sotto forma di una «socializzazione» degli individui nei «rapporti sociali» concepiti come rapporti intersoggettivi. In realtà ciò che designa la tesi «l'ideologia interPELLA gli individui come soggetti» è proprio che «del non-soggetto» è interpellato-costituito dall'Ideologia⁴¹.

37 Ivi, p. 119.

38 Ivi, p. 120.

39 Ivi, pp. 136-137.

40 Ivi, p. 138.

41 Ivi, p. 139.

4. La transindividualità «implicita» in Pêcheux

Con la critica del teatro della coscienza e dell'intersoggettività siamo sul limitare della fondazione della teoria materialistica del discorso. A proposito della questione dell'interpellazione-identificazione ideologica Pêcheux sottolinea ciò che egli chiama «processo del significante» in essa. Così chiarisce il concetto introdotto:

Spieghiamoci: non si tratta di evocare in generale il «ruolo del linguaggio» né il «potere delle parole» lasciando incerta la questione di sapere se si tratta qui del *segno*, che designa qualche cosa per qualcuno, come dice J. Lacan, oppure se si tratta del significante, cioè di ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante (sempre J. Lacan). È chiaro, per quanto ci concerne, che questa seconda ipotesi è quella buona, poiché è qui che è questione del *soggetto come processo (di rappresentazione) interna al non soggetto che costituisce la rete dei significanti, nel senso che gli conferisce J. Lacan: il soggetto è preso in questa rete* – «nomi comuni» e «nomi propri», effetto di «shifting», costruzioni sintattiche, ecc. – *in modo che ne risulti come «causa di sé», nel senso spinozistico dell'espressione*⁴².

Come già detto, Pêcheux definisce questo «effetto fantasmatico» con il nome di «effetto Münchhausen», effetto attraverso cui non solo il soggetto è posto all'origine del soggetto, ma anche attraverso cui «gli individui ricevono come evidente il senso di ciò che intendono e dicono, leggono e scrivono»⁴³:

Attraverso l'«abitudine» e l'«uso» è dunque l'ideologia che designa allo stesso tempo *ciò che è e ciò che deve essere*, con talvolta degli scarti linguisticamente marcati tra la costatazione e la norma, e che funzionano come un dispositivo di «recupero del gioco». È essa che fornisce le evidenze che fanno sì che «tutti sappiano» che cos'è un soldato, un operaio, un padrone, una fabbrica, uno sciopero, ecc., queste evidenze che fanno sì che una parola o un enunciato «vogliono ben dire ciò che dicono» e che mascherino così, nella «trasparenza del linguaggio», ciò che noi chiameremo *il carattere materiale del senso delle parole e degli enunciati*⁴⁴.

Dunque l'ideologia conferisce senso alle parole e agli enunciati e allo stesso tempo maschera il loro carattere materiale. Tuttavia, l'ideologia non è pensata in alcun modo come un tutto omogeneo: la mossa specifica che caratterizza l'athusserismo di Pêcheux è quella di far agire il testo *Sulla dialettica materialista* sul saggio del '70 sugli AIE. Il che fa sì che l'ideologia sia pensata come un tutto complesso strutturato di formazioni ideologiche. L'evidenza, trasparente per il soggetto, del senso di una parola dipende dunque da questo tutto. Questa dipendenza è precisata da Pêcheux attraverso due tesi:

1) Il senso di una parola non esiste in se stesso ma «è determinato dalla posizione ideologica messa in gioco nel processo socio-storico in cui parole, espressioni e proposizioni sono prodotte (cioè riprodotte)»⁴⁵, tesi che Pêcheux formula anche in questi termini: *«le parole, espressioni, proposizioni, ecc. cambiano di senso a seconda delle posizioni*

42 Ivi, p. 141.

43 Ivi, p. 142.

44 Ivi, p. 144.

45 *Ibidem*.

occupate da chi le usa»⁴⁶. Pêcheux specifica questa tesi attraverso il concetto di formazione discorsiva, concetto che indica ciò che in una determinata formazione ideologica data (in una determinata congiuntura, in una determinata configurazione dei rapporti di forza tra le classi), determina ciò che può essere e deve essere detto: «se una stessa parola, una stessa espressione e una stessa proposizione possono ricevere dei sensi differenti – tutti parimenti ‘evidenti’ – a seconda che siano riferiti a una tale o tal altra formazione discorsiva, è perché, ripetiamolo, una parola, un’espressione o una proposizione non hanno *un* senso che sarebbe ‘proprio’ in quanto legato [*attaché*] alla loro letteralità, ma che il loro senso si costituisce in ciascuna formazione discorsiva, nel rapporto che quella data parola, espressione o proposizione ha con altre parole, espressioni o proposizioni della stessa proposizione discorsiva. Correlativamente, se si ammette che le *stesse* parole, espressioni e proposizioni cambiano di senso passando da una formazione discorsiva ad un’altra, si deve ammettere che delle parole, espressioni o proposizioni letteralmente differenti possano, all’interno di una formazione discorsiva data, ‘avere lo stesso senso’, cosa che, se ci si comprende bene, è di fatto la condizione per cui ogni elemento sia dotato di senso»⁴⁷. Sono dunque queste formazioni discorsive, prodotte socialmente e storicamente, che costituiscono dei «punti di stabilizzazione» che *producono* il soggetto «*con*, simultaneamente, ciò che gli è dato a vedere, a comprendere, da fare, da temere e da sperare, ecc.»⁴⁸. Il consenso intersoggettivo è dunque «la *condizione* (e non l’*effetto*) del famoso consenso intersoggettivo attraverso cui l’idealismo pretende cogliere l’essere a partire dal pensiero»⁴⁹.

2) Ogni formazione discorsiva «dissimula, attraverso la trasparenza del senso che vi si costituisce, la sua dipendenza rispetto al ‘tutto complesso a dominante’ delle formazioni discorsive, intricate [*intriqué*] nel complesso delle formazioni ideologiche»⁵⁰. Qui emerge chiaramente il tratto della «transindividualità implicita» di cui ha parlato Balibar a proposito di Althusser, e la parola che ce lo indica è «interdiscours». L’*interdiscours* è la complessa trama delle formazioni discorsive, il «tutto complesso a dominante», sottoposto alla legge dell’«inegalité-contradiction-subordination» come le formazioni ideologiche. E questa trama materiale, l’«oggettività materiale contraddittoria dell’interdiscorso»⁵¹ che produce al tempo stesso l’effetto soggetto, l’effetto senso e l’effetto consenso intersoggettivo. Pêcheux aggiunge: «scopriamo anche che i due tipi di scarti [*décalages*], rispettivamente l’effetto d’inclusione del precostruito [*enchassément du preconstruit*] e l’effetto che abbiamo chiamato *articolazione* – che abbiamo considerato in prima istanza come leggi psico-logiche del pensiero – sono in realtà determinate materialisticamente nella struttura stessa dell’interdiscorso»⁵². In conclusione, secondo Pêcheux, il funzionamento dell’interpellazione dell’Ideologia degli individui come soggetti «si realizza attraverso il complesso delle formazioni ideologiche (e specificamente attraverso l’interdiscorso che vi è intrecciato [*intriqué*]) e fornisce a ‘ogni soggetto’ la sua ‘realtà’ in quanto sistema di evidenze e di significati percepiti-accettati-subiti»⁵³. L’io, il soggetto,

46 *Ibidem*.

47 *Ivi*, pp. 145-16.

48 *Ivi*, p. 146.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ivi*, p.147.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

si costituisce all'interno di questa trama materiale (transindividuale) che tuttavia deve dimenticare precisamente perché la sua «subordinazione-assogettamento si realizza nel soggetto *sotto la forma dell'autonomia*»⁵⁴. E aggiunge: «non facciamo [...] appello ad una qualche 'trascendenza' (un Altro o un Soggetto reali), riprendiamo semplicemente la designazione che, ciascuno per proprio conto, Lacan e Althusser hanno dato [...] del processo naturale e socio-storico attraverso il quale si costituisce-riproduce l'effetto soggetto come *interno senza esterno, e questo attraverso la determinazione del reale ('esterno')*, e specificamente, aggiungeremmo, *dell'interdiscorso come reale ('esterno')*»⁵⁵.

Il soggetto si costituisce nell'interdiscorso e attraverso il suo oblio, dove il termine va compreso specificamente nel senso spinoziano dell'Appendice alla prima parte dell'*Ethica* in cui l'uomo è definito come «conscius sui et ignarus causarum rerum»⁵⁶. Il soggetto si costituisce, nella trama materiale dell'interdiscorso, trama transindividuale «esterna», come un «interno», libero e autonomo, precisamente perché gli effetti dell'interdiscorso sono ignorati (nel senso spinoziano) come tali. Al quadro generale spinoziano Pêcheux aggiunge tuttavia una specificazione importante:

[...] l'interpellazione dell'individuo come soggetto del suo discorso si effettua attraverso l'identificazione (del soggetto) alla formazione discorsiva che lo domina (cioè nella quale è costituito come soggetto): questa identificazione, fondatrice dell'unità (immaginaria) del soggetto, riposa sul fatto che gli elementi dell'interdiscorso (sulla doppia forma, descritta più alto nella doppia forma di «precostruito» e «processo di supporto» [articolazione n.d.A]) che, costituiscono, nel discorso del soggetto, *le tracce di ciò che lo determina*, sono re-inscritte nel discorso del soggetto stesso⁵⁷.

Precostruito e articolazione sono dunque ciò che determinano il soggetto «imponendo-dissimulando» il suo assogettamento sotto l'apparenza dell'autonomia, «cioè attraverso la struttura discorsiva della forma-soggetto»⁵⁸. Le due forme hanno una specificità differenziale:

Diremo infatti che il «precostruito» corrisponde al «sempre-già là» dell'interpellazione ideologica che fornisce-impone la «realtà» e il suo «senso» sotto la forma dell'universalità (il «mondo delle cose»), mentre l'«articolazione» *costituisce il soggetto nel suo rapporto al senso*, in modo che essa rappresenta, nell'interdiscorso, ciò che *determina la dominazione della forma-soggetto*⁵⁹.

54 *Ibidem*.

55 Ivi, pp. 147-148.

56 B. Spinoza, *Ethica*, I, app., in *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925), Bd. 2, pp. 77-83, tr. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 116-122. A questo proposito Pêcheux si riferisce a Spinoza quando scrive: «Il termine 'oblio' [oubli] non designa qui la perdita di ciò che un giorno si era saputo, come quando si parla di 'perdita di memoria', ma ciò che nasconde [recouvrement] la causa del soggetto all'interno stesso del suo effetto» (ivi, p. 148).

57 Ivi, p. 148.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

5. Conclusione

Se dunque ha ragione Balibar nell'intravedere una «transindividualità implicita» nella riflessione di Althusser tra *Leggere il Capitale* e il saggio sugli AIE, in Pêcheux troviamo un approfondimento della riflessione althusseriana precisamente in questa direzione attraverso quella che lui stesso chiama una teoria materialista del discorso. Se l'invenzione cartesiana dello spazio di interiorità è la mossa che fonda la tradizione dominante della modernità (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl), Pêcheux opera una straordinaria decostruzione di questo discorso mostrando come quello che egli chiama «intradiscorso», il filo del discorso del soggetto, ciò che ne costituisce allo stesso tempo l'interiorità e l'identità, è un effetto dell'«interdiscorso» su se stesso, «una interiorità interamente determinata come tale 'dall'esterno'». Ma forse ci si potrebbe spingere un passo oltre e affermare non solo che in Pêcheux è possibile incontrare «una transindividualità implicita», ma, di più, che, da una parte, attraverso il concetto di interdiscorso, Pêcheux dà un contributo fondamentale per sviluppare una teoria del «transindividuale», dall'altro, proprio la categoria di «transindividuale», così come è stata elaborata da Balibar e da altri sulla sua scorta, fornisce la categoria che permette di sviluppare nel modo più perspicuo tanto la critica dell'intersoggettività che la teoria pecheutiana dell'interdiscorso.

ALLA RICERCA DELL'«INTERPELLATION QUI CLOCHE».
COMPLESSITÀ DELL'IDEOLOGICO,
ANTI-FUNZIONALISMO E INTERPELLAZIONE
IDEOLOGICO-DISCORSIVA.
ELEMENTI PER UNA TEORIA
DELLA SURINTERPELLAZIONE IN M. PÊCHEUX

STEFANO PIPPA

I primissimi articoli di Michel Pêcheux, pubblicati tra il 1966 e il 1968 sotto lo pseudonimo di Thomas Herbert, sono entrambi un tentativo di formulare un primo modello per una «teoria generale dell'ideologia»¹. In questi lavori, Pêcheux prende come punto di partenza quelli che resteranno i suoi riferimenti teorici principali anche negli anni a venire: le innovazioni teoriche apportate in quegli anni da Althusser nel campo del marxismo e da Lacan nel campo della psicoanalisi, inscrevendosi a pieno titolo in quella convergenza di «ritorni» paralleli che spinse tutta una generazione di giovani studiosi a ricercare nell'«althussero-lacanismo» una chiave per la reinterpretazione rivoluzionaria del marxismo e, attraverso di esso, della politica *tout-court*². A questi riferimenti, Pêcheux aggiungerà ben presto il riferimento a Saussure, dedicandosi assiduamente negli anni successivi a quella che oggi conosciamo come «teoria del discorso» *à la française*, ambito di studi che ha contribuito a fondare e di cui è stato il più importante esponente³. Qualche anno più tardi, ripercorrendo la sua traiettoria intellettuale, Pêcheux dirà che tutta la sua impresa scientifica si è posta sotto la *Triple Entente* di Althusser, Lacan e Saussure⁴: marxismo, psicoanalisi e linguistica radicalmente reinterpretati in senso anti-umanistico, in un incrocio di riferimenti che testimonia di quanto, come ha sostenuto giustamente P. Macherey, nelle sue ricerche egli abbia giocato «fino in fondo la carta della transdisciplinarietà»⁵, esplorando e

1 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di Thomas Herbert), *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'analyse» 2 (1966), pp. 137-165; M. Pêcheux (con lo pseudonimo di Thomas Herbert), *Pour une théorie générale des idéologies*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 74-92.

2 Mi riferisco qui agli studenti di Althusser e Lacan che si riunirono nel «Cercle d'épistémologie» dell'École Normale Supérieure e fondarono i «Cahiers pour l'analyse». Per una panoramica delle loro attività, con accurate ricostruzioni storico-filosofiche e la versione elettronica dei 9 numeri dei «Cahiers», si veda <http://cahiers.kingston.ac.uk/>, nonché P. Hallward, K. Peden (a cura di), *Concept and form*, 2 voll., London, Verso, 2012.

3 Cfr. D. Maldidier, *(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui*, lunga e dettagliata introduzione al volume da lei curato *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990, pp. 8-91, con ampi riferimenti allo sviluppo delle ricerche di teoria del discorso del gruppo riunito attorno a Pêcheux.

4 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux cit.*, p. 261.

5 P. Macherey, *Langue, discours, idéologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux*, «Décalages» 4 (2014), n.n., tr. it. di G. Clemente, *Lingua, discorso, ideologia, soggetto, senso: da Thomas Herbert a Michel Pêcheux*, in questo volume, pp. 11-40.

incrociando i campi dell'epistemologia, della linguistica, della psicoanalisi, del marxismo, della psicologia sociale. Non si è mai trattato, però, di eclettismo. Se guardiamo al percorso complessivo di Pêcheux, dai primi lavori di T. Herbert fino agli ultimissimi scritti⁶, appare in maniera evidente che ciò che «annoda» questi tre riferimenti principali, il loro centro geometrico, al di là della divisione del lavoro intellettuale da lui spesso lamentata⁷, è proprio la questione dell'ideologia in quanto «istanza» specifica del tutto sociale in cui convergevano, in un modo che restava (e a dire il vero, resta) da chiarire, processi linguistico-discorsivi, psichici e politici. Come si produce, nel processo sociale, l'evidenza di ciò che è evidente? In virtù di quale meccanismo essa si impone ai «soggetti»? E, sulla scorta della decisiva lezione althusseriana e lacaniana: come si produce quell'evidenza primaria cui attribuiamo il nome di «soggetto»? Per Pêcheux, come per molti altri della sua generazione, e come è ancora oggi per noi, in questi interrogativi si nascondeva l'enigma della riproduzione senza sosta del potere e dell'assoggettamento. E dunque anche la via maestra per la resistenza e, eventualmente, per la rivoluzione.

In altri miei lavori ho avanzato l'idea che la teoria althusseriana dell'ideologia dovrebbe essere riletta sulla base del concetto di «surinterpellazione», con il quale ho cercato di mettere a fuoco, contro le critiche di funzionalismo alla sua teoria, l'incidenza dell'antagonismo *interno* al campo degli apparati ideologici di stato (AIS) sulla produzione del soggetto⁸. Dalla prospettiva della «surinterpellazione», la forma di esistenza dell'assoggettamento non è e non può essere quella di un'interpellazione «semplice», piena e unica. Fondato su una rilettura degli scritti postumi di Althusser sulla riproduzione, questo concetto si basa anche, in maniera esplicita, sul recupero della nozione di «discorso», che Althusser propone in una prima formulazione del concetto di interpellazione in cui tenta una torsione in senso materialistico della teoria lacaniana del significante⁹, e introduce la nozione di identificazione con una pluralità di «significanti» centrali come costituiva del soggetto in quanto campo conflittuale. Dal mio punto di vista l'interesse delle riflessioni di Pêcheux sta esattamente qui, nel rapporto con la «problematica» aperta dal concetto di surinterpellazione. Nel suo libro forse più importante, *Les vérités de La Palice* (1975), il suo lavoro teorico si installa infatti proprio all'incrocio di queste due questioni decisive per una teoria non riduzionista dell'interpellazione – anti-funzionalismo e ideologia/discorso – prolungando la riflessione «interrotta» di Althusser e cercando, se non di risolverle, almeno di affrontarne le aporie.

6 Si vedano in particolare i contributi del 1983, anno della sua morte: *Ideology: fortress or paradoxical space*, in S. Hanninen, L. Paldan (a cura di), *Rethinking ideology*, «Das Argument», numero speciale 84 (1983), pp. 31-35; *Ideology and discursivity*, «Canadian Journal of Political Science» 139 (1983), pp. 379-387.

7 Cfr. la nota critica a proposito della «balcanizzazione della conoscenza» in C. Fuchs, M Pêcheux, *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, ora in D. Maldidier (a cura di), *L'inquietude du discours. Textes de Michel Pêcheux* cit., p. 157. L'articolo era originariamente apparso in «Langages» 37 (1975).

8 Cfr. S. Pippa, *Althusser and contingency*, Milano, Mimesis, 2019, capitolo 3, e soprattutto gli sviluppi che ne ho proposto in S. Pippa, *Althusser against functionalism. Towards the concept of overinterpellation*, «Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica» 58 (2019), 152, pp. 53-65.

9 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in Id., *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di R. Piana, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, pp. 101-154.

Centrale in questo senso è la parte III, significativamente intitolata «Discours et idéologie». In questa parte, Pêcheux affronta il problema di pensare la produzione concreta dei soggetti all'interno del processo complessivo della riproduzione di una formazione sociale sulla base di due tesi generali:

1) contro il (rischio di) funzionalismo, il problema della produzione della soggettività va affrontato *a partire* dal primato della lotta di classe all'interno degli AIS, e dalla conseguente complessità contraddittoria dell'istanza ideologica;

2) nella produzione dell'evidenza ideologica (di soggetto, senso, oggetto e intersoggettività) il linguaggio gioca un ruolo fondamentale – ciò che lo conduce ad avanzare l'idea che l'interpellazione sia da intendersi come l'effetto di una «intricazione» tra formazione ideologica e formazioni discorsiva, in cui quest'ultima gioca un ruolo fondamentale.

Queste tesi – che naturalmente affronteremo in dettaglio – mettono in gioco gli stessi elementi che emergono, nella lettura che ne ho proposto, negli scritti postumi di Althusser come alternativa alla «tentazione funzionalista». In tal senso, Pêcheux sembra attuare uno dei più significativi tentativi di difesa e sviluppo della teoria althusseriana in cui ciò che è in gioco è la possibilità di dare conto della complessità antagonista del processo ideologico globale, dove si annodano riproduzione e conflitto, assoggettamento e resistenza. Ovvero, proprio di ciò che si può pensare sotto il nome di «surinterpellazione», che mira precisamente a fornire il concetto (o meglio: ad indicarne la via) di una «interpellazione complessa e antagonista», *in cui l'assoggettamento dell'individuo costituisce* tanto il terreno in cui gli individui vengono resi compartecipi del processo di riproduzione, quanto il campo in cui si annodano contraddizioni e antagonismi, e in cui si può pertanto trovare anche la condizione di possibilità *materiale* della resistenza alla presa del potere.

Nella lettura critica che segue vorrei mostrare come la proposta teorica avanzata da Pêcheux tra il 1975 e il 1978 – cioè gli anni in cui interviene nel dibattito sul funzionalismo, e contro di esso – contenga elementi essenziali allo sviluppo di una teoria dell'interpellazione complessa, fondata su una teorizzazione antagonista del processo ideologico, che non riduca l'assoggettamento ad una interpellazione espressiva. Ma vorrei anche mettere in luce che tale apertura verso la complessità non si trova là dove Pêcheux la pensa esplicitamente, ovvero in *Les vérités de La Palice*, quanto piuttosto in alcuni spostamenti che si verificano, a partire da questo testo, negli anni immediatamente seguenti, e che rimangono in larga parte non sviluppati o non adeguatamente pensati. Leggendo la parte III de *Les vérités de La Palice* si è come colti dalla sensazione che la complessità dell'istanza ideologica, introdotta in senso anti-funzionalista, non produca tutti gli effetti che ci si aspetterebbe che producesse quanto alla teorizzazione dell'interpellazione. La mia tesi è che, nonostante questo testo sia talvolta letto nel senso di una teoria che mette in rilievo la non-contemporaneità dell'ideologico, o della temporalità plurale¹⁰, in linea con le tesi *dichiarate* di Pêcheux, in realtà la complessità contraddittoria che forma il presupposto epistemologico della sua teoria dell'interpellazione ideologico-discorsiva finisca per rimanere «astratta», perché presa in uno schema strutturalista e formalista che pensa

10 Per una interessante lettura in questo senso, che esplora strade interpretative diverse da quella che percorro qui, si veda N. Romé, *Que faire (with discourse)? A materialist approach to discourse, ideology and politics in neoliberal conjuncture*, «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica» 58 (2019), 152, pp. 67-81.

la complessità come una combinatoria di elementi semplici. Il che finisce per giocare un ruolo di ostacolo epistemologico nei confronti della complessità dell'interpellazione. Insomma: Pêcheux vi mette sì in gioco concetti fondamentali per pensare la complessità antagonistica del processo ideologico globale, e dunque anche per superare la concezione dell'interpellazione «semplice» (cosa in cui ricade Althusser nel suo saggio sugli AIS, e che è sempre stata la croce della teoria althusseriana); ma non riesce a pensarne le conseguenze fino in fondo.

Ciò che è davvero fondamentale in *Les vérités de La Palice*, e che innova in maniera significativa rispetto alla teorizzazione althusseriana, è senz'altro l'idea che la produzione di un soggetto ideologico sia in definitiva dipendente da processi discorsivi, dunque linguistici, che ne sono una componente ineliminabile: l'interpellazione, in tal senso, è sempre ideologico-discorsiva e *dipende*, in senso forte, da una formazione discorsiva. La circolazione dell'ideologico all'interno della «società» avviene per mezzo del linguistico, sotto la forma del «discorso» – vedremo in dettaglio cosa ciò significhi – e non può prescindere da esso. Certamente, l'immaginario ideologico non è solo linguistico; ma tutte le rappresentazioni socialmente efficaci, per esserlo, sono sempre inserite in un ordine simbolico in cui il linguaggio gioca un ruolo fondamentale, derivante in ultima analisi dalla specificità dell'essere umano in quanto *zoon logon echon*, per il quale non c'è modo di sottrarsi alla presa del linguaggio in cui è inserito *ab origine*. È questo un aspetto da cui una teoria dell'interpellazione non può effettivamente prescindere, *anche se* in *Les vérités* questa idea, con cui convergo, resta problematica proprio a causa della semplificazione cui è sottoposta l'idea di processo discorsivo globale a partire dallo schema formalista-strutturalista della combinatoria. Come metterò in luce, è nelle riflessioni successive a *Les vérités de La Palice* che Pêcheux apre davvero lo spazio per pensare assieme, in maniera concreta, produzione di soggettività (interpellazione ideologico-discorsiva) e antagonismo sociale (lotta di classe), fornendo una prospettiva utile a ridefinire il concetto della forma di esistenza dell'ideologia nel senso di un «non-uno» antagonistico, sul quale diventa possibile fondare il concetto stesso di surinterpellazione – o, al di là dei termini che si vogliono impiegare, per teorizzare in maniera più precisa la complessità antagonistica del processo ideologico e le sue conseguenze sui soggetti. Ma questa apertura è possibile solo al prezzo di un certo lavoro teorico al di là di Pêcheux, il quale rimane «a metà strada» e ricade in concetti che non permettono di trarre tutte le conseguenze dalle aperture che egli stesso opera.

È noto che questi problemi stanno al centro di una buona parte del pensiero critico contemporaneo e che non hanno smesso di essere discussi – ad intensità alterne – sin da quando sono stati formulati. È però altrettanto evidente che negli ultimi decenni il segno sotto cui sono stati discussi non è quello dell'impresa althusseriana, nel cui solco Pêcheux esplicitamente si colloca; molto più influenti sono state le riflessioni di Foucault, di Deleuze-Guattari e di Lacan (come alternativa ad Althusser), per citarne alcuni. Negli ultimi anni, tuttavia, il dibattito attorno ad Althusser è ripreso con nuova lena; allo stesso tempo, anche la tematica dell'ideologia, prima travolta dalla bancarotta del pensiero critico e poi dall'ermeneutica, o scalzata da altri paradigmi (quello foucaultiano-deleuziano del potere in particolare), ritorna a circolare con sempre più insistenza. In questa doppia ripresa, nuova attenzione è stata dedicata anche a Pêcheux, ad esempio dai lavori di P. Macherey sulle norme (in cui discute dei lavori di T. Herbert) e da P. Gillot, che si sofferma sulla «teoria non-soggettiva della soggettività» elaborata da Pêcheux in

*Les vérités de La Palice*¹¹. Ma mi sembra che questi lavori passino per così dire di lato ai problemi essenziali che il lavoro di Pêcheux pone per un ripensamento generale del processo ideologico, e in particolare per una teoria non riduzionista e non funzionalista dell'interpellazione (due lati della stessa medaglia «espressiva»). Dal mio punto di vista, è proprio su questo terreno che si gioca oggi la possibilità di rilanciare la teoria althusseriana dell'ideologia e dell'interpellazione come strumento concettuale efficace per pensare quella che, con Butler, possiamo chiamare «la vita psichica del potere»¹².

1. La risposta al funzionalismo: riproduzione/trasformazione, formazioni ideologiche, ideologia dominante

Come ripensa dunque Pêcheux, in *Les vérités de La Palice*, la questione dell'ideologia e dell'interpellazione? Per vedere in che modo procede a rivedere la teoria althusseriana è necessario partire innanzitutto dal modo in cui risponde al problema, emerso subito dopo la pubblicazione del saggio althusseriano sugli apparati ideologici di stato¹³, del funzionalismo¹⁴. È questa la vera e propria «problematica» entro cui Pêcheux concepisce il suo intervento teorico-politico nel campo dei processi ideologici di soggettivazione/assoggettamento, non solo in *Les vérités* ma anche negli anni successivi. In un testo di qualche anno posteriore Pêcheux inquadra il suo problema in questi termini:

molti tra di noi hanno avuto la debolezza di prendere questa questione provocatrice sul serio [...] e io continuo ad avere questa debolezza, perché il rischio di una interpretazione politicamente funzionalista degli apparati ideologici di Stato è in effetti troppo grande [...] Ne *Les vérités de La Palice* intrapresi da parte mia lo sviluppo della nozione di lotta ideologica di classe, sulla base dell'articolo di Althusser e delle osservazioni finali di tale articolo, dove gli apparati ideologici di stato sono caratterizzati come la sede e la posta in gioco di una lotta di classe: mi parve allo stesso tempo più corretto caratterizzare la lotta ideologica di classe come un *processo di riproduzione/trasformazione* dei rapporti di produzione esistenti, in modo da inscrivervi il marchio stesso della contraddizione di classe che la costituisce (e mantengo fermamente questo punto oggi)¹⁵.

Riassumiamo brevemente l'«antefatto» a cui Pêcheux si richiama. Althusser, nel poscritto all'articolo in questione¹⁶, aveva attirato l'attenzione sul fatto che la sua espo-

11 P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014; si veda anche P. Macherey, *Lingua, discorso, ideologia, soggetto, senso* cit., P. Gillot, *The Münchhausen effect: subjectivity and ideology*, in *Multistable figures: on the critical potential of ir/reversible aspect-seeing*, a cura di C. F. E. Holzhey, «Cultural Inquiry» 8 (2014), pp. 89-111; P. Gillot, *Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité: Jacques Lacan relu par Michel Pêcheux*, «Savoirs et Clinique» 16 (2013) 1, pp. 36-46.

12 J. Butler, *La vita psichica del potere*, a cura di F. Zappino, Milano, Mimesis, 2013.

13 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in L. Althusser, *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 65-122.

14 Mi sono soffermato su questo problema in S. Pippa, *Althusser against functionalism* cit., a cui rimando. Per una ricostruzione rapida ma esauriente del dibattito sul funzionalismo, si veda J. Rehmman, *Theories of ideology*, Chicago, Haymarket Books, 2014, pp. 152 e ss.

15 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 266, corsivo mio.

16 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., pp. 120-122. Il poscritto è datato aprile 1970, mentre l'articolo porta in calce «gennaio-aprile 1969», ciò che ha rinforzato senz'altro

sizione del funzionamento degli apparati ideologici di stato, supposti «realizzare» l'ideologia dominante (marxianamente intesa come l'ideologia della classe dominante), rimaneva astratta e doveva essere «integrata» da una attenta considerazione degli effetti della lotta di classe che «attraversavano» la regione sovrastrutturale degli apparati. Tuttavia, non andava molto più in là, lasciando pertanto aperta la questione ed esponendosi in tal modo alle critiche, puntualmente pervenute, di aver «dimenticato» la lotta di classe. Accusa che non è del tutto corretta, poiché anche nell'articolo si trovano delle «tracce» del concetto; ma è un fatto che Althusser, *in questo testo*¹⁷, non esplora in maniera consistente tali effetti e presenta una teoria in cui gli AIS erano incaricati di riprodurre l'assoggettamento all'ideologia dominante¹⁸. In tale congiuntura dominata dalla polemica sul funzionalismo, l'intervento di Pêcheux in *Les vérités de La Palice* ha dunque come primo obiettivo la «rottura» con il riproduzionismo insito nella tesi althusseriana. Pensare l'istanza ideologica non in termini di riproduzione, ma di riproduzione/trasformazione, significa dunque, innanzitutto: aprire alla possibilità di pensare il modo in cui l'antagonismo globale che caratterizza una formazione sociale «organizza» questa stessa istanza (o meglio: si articola anche in e attraverso questa specifica istanza, dotata di una sua autonomia relativa).

La mossa teorica di Pêcheux è effettivamente tanto originale quanto semplice. Essa consiste nel riprendere i concetti di complessità e disuguaglianza che Althusser aveva elaborato in *Per Marx* per dare conto della differenza specifica dei concetti marxisti di «contraddizione» e di «totalità» rispetto alla loro controparte hegeliana, nel concepirli come effetto della contraddizione di classe e nell'impiegarli per pensare anche l'articolazione *interna* dell'istanza ideologica stessa, avanzando la tesi seguente:

[le] condizioni ideologiche di riproduzione/trasformazione dei rapporti di produzione [...] [sono] condizioni contraddittorie [...] costituite, in un momento storico dato e per una formazione sociale data, dall'insieme complesso degli apparati ideologici di Stato che tale formazione sociale comporta¹⁹.

La conseguenza teorica da trarre è che l'insieme degli AIS non è pensabile come una «unità espressiva» in cui si riproduce, «senza contraddizioni», l'ideologia dominante, ma invece come un «tutto strutturato a dominante» di «formazioni ideologiche». Una formazione ideologica, a sua volta, non è altro che il modo di esistenza concreto dell'ideologico negli AIS, «un insieme complesso di attitudini e rappresentazioni», «elemento [...] suscettibile di intervenire come una forza confrontata ad altre forze in una congiun-

l'impressione di un *gap* concettuale tra le due parti, che ha fatto per esempio dire a molti che questa aggiunta era soltanto una «cautela» politica, e che comunque il richiamo alla lotta di classe si trovava fuori dello sviluppo concettuale del ragionamento, il che in parte è vero.

- 17 Dico «in questo testo» perché le cose cambiano se si prende come riferimento il lungo manoscritto sulla riproduzione da cui l'articolo è tratto. Cfr. S. Pippa, *Althusser against functionalism. Towards the concept of overinterpellation* cit., a cui qui chiaramente mi ricollego.
- 18 Come esempio possiamo portare questo passo: «Gli apparati ideologici di stato, quali che siano, concorrono tutti allo stesso risultato: la riproduzione dei rapporti di produzione» (L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di stato* cit., p. 83). Nonostante si trovino passi in cui Althusser nota che gli AIS possono anche essere occasionalmente turbati da contraddizioni, la tesi della riproduzione è effettivamente «dominante» in questo testo. Come detto, diversa è la situazione nel manoscritto originale, cui però non è dato sapere se Pêcheux abbia avuto accesso.
- 19 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 129.

tura ideologica»²⁰. Tali formazioni ideologiche, rimarca Pêcheux, hanno al contempo un carattere *regionale*, con il che si deve intendere la loro «specializzazione»: religione, conoscenza, politica, diritto, ecc., con i corrispondenti «oggetti» ideologici, e *di classe*, che investe anche la «natura» degli oggetti ideologici che vi si producono²¹.

A partire da qui, Pêcheux avanza la tesi sulla materialità complessa e «nodalmente-contraddittoria» dell'ideologico:

l'oggettività materiale dell'istanza ideologica si caratterizza per la struttura di inegualianza-subordinazione del tutto complesso a dominante delle formazioni ideologiche di una formazione sociale data. [Ciò che si tratta di pensare a questo livello è] la pluralità differenziata dell'istanza ideologica, sotto la forma di una combinazione (tutto complesso a dominante) di elementi di cui ciascuno è una formazione ideologica²².

Dunque, l'«ideologico» è formato da un insieme contraddittorio di formazioni ideologiche, «riferite agli AIS», strutturato a dominante: all'interno del campo oggettivo degli AIS ciò che si trova «realizzato» è *questa stessa complessità contraddittoria*, pensata come unità differenziata di elementi strutturati organizzati in una combinazione a dominante.

Già a partire da questa breve ricostruzione della prima mossa teorica di Pêcheux, appaiono evidenti le innovazioni rispetto al modo in cui Althusser aveva affrontato il problema del saggio del 1970. Là, il concetto di formazione ideologica non compare con un ruolo teorico definito²³, né tantomeno vi compare l'idea che gli AIS siano un insieme complesso a dominante di tali formazioni ideologiche. Questa *differentia specifica*, esplicitamente pensata e riflettuta teoricamente, sfocia in una ulteriore modificazione – di grande portata potenziale, e che dovremo tenere ben presente nel prosieguo dell'analisi – del sistema concettuale althusseriano. E cioè in un'accurata classificazione tripartita di ciò che in Althusser rimaneva indistinto. Pêcheux propone di tenere distinte: 1) Ideologia in generale; 2) ideologia dominante; 3) formazione ideologica²⁴. Ideologia (spesso scritto con la I maiuscola, o anche indicato come «Ideologia in generale») è naturalmente il concetto che descrive la forma intemporale dell'interpellazione, la produzione del soggetto, e che permette di pensare «l'uomo in quanto animale ideologico», la sua peculiarità in quanto spinozianamente «parte della natura» (e diverso da macchine, animali non umani o cose, specifica Pêcheux²⁵). Si tratta della produzione di un effetto-soggetto come *causa sui*, che Pêcheux ribattezza come «effetto-Münchhausen», in ricordo «dell'immortale barone» che pretendeva di trarsi dalle sabbie mobili tirandosi su per i capelli²⁶: effi-

20 C. Fuchs, M. Pêcheux, *Mises au point et perspectives* cit., p. 158.

21 *Ibidem*.

22 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., pp. 132-133.

23 Quello di formazione ideologica è un termine che certamente circolava negli scritti althusseriani, ma Pêcheux lo promuove al rango di concetto cardine della sua teoria delle forme di esistenza dell'ideologico. Compare con un ruolo più definito nell'articolo di Althusser *Freud e Lacan* (1964), che Pêcheux naturalmente conosceva bene. Cfr. L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit., pp. 15-45, p. 32, nota 11, dove il termine compare all'interno di una critica, ancora latente e benevola, all'assolutizzazione del linguaggio: Althusser specifica infatti che l'Ordine del significante è *formalmente* identico all'ordine del linguaggio, al quale non si riduce proprio per l'incidenza delle formazioni ideologiche via via specifiche. Si può pensare che Pêcheux prenda la via *anche* da queste notazioni di Althusser.

24 Ivi, p. 134.

25 Ivi, p. 135.

26 *Ibidem*.

cace rappresentazione icastica, in effetti, dell'assurda inversione immaginaria che opera al cuore della forma soggetto assunta dagli individui interpellati – giusta la definizione di Althusser, che Pêcheux riprende, rimarcandone il carattere «trans-storico».

Più importanti per la questione dell'anti-funzionalismo dichiarato di Pêcheux sono però gli altri due termini. Rispondendo, senza menzionarli, ai critici che avevano accusato Althusser di aver confuso l'ideologia dominante con l'Ideologia «in generale», egli precisa (ma in realtà innova) che questa va accuratamente distinta da quella: pensare l'ideologia dominante significa effettuare il passaggio alla «forma d'esistenza» dell'ideologico, e allo stesso tempo concepirla – proprio perché ci si pone da un punto di vista delle sue forme di esistenza – in quanto processo complesso e contraddittorio di formazioni ideologiche, pensando la sua modalità di effettuazione storica. Ora, poiché le forme base in cui Pêcheux pensa l'esistenza concreta dell'ideologia all'interno delle formazioni sociali sono, come abbiamo detto, le formazioni ideologiche, l'ideologia dominante va intesa nel seguente modo:

[come il] *il risultato d'insieme, forma storica concreta* risultante dai rapporti di ineguaglianza-contraddizione-subordinazione che caratterizzano, in una formazione sociale storicamente data, il tutto complesso a dominante delle formazioni ideologiche che vi funzionano²⁷.

Ciò che Pêcheux suggerisce qui è che l'ideologia dominante è il risultato storico di volta in volta specifico della strutturazione del processo ideologico globale in forme determinate del «tutto strutturato a dominante». Secondo questa prospettiva, l'ideologia dominante (che *ipso facto* non può più coincidere, se prendiamo sul serio questa definizione, con l'idea marxista classica per cui ideologia dominante = ideologia della classe dominante²⁸) si caratterizza per l'ordine storicamente dato di contraddizione-ineguaglianza-subordinazione instaurantesi tra le formazioni ideologiche; ordine che assicura che la riproduzione dei rapporti di produzione «l'abbia vinta» sulla trasformazione. È in questo senso che Pêcheux può sostenere che ciò che conta, per la riproduzione, è, a livello del processo ideologico, il mantenimento di quest'ordine²⁹, la struttura stessa del tutto strutturato a dominante delle formazioni ideologiche.

Nonostante Pêcheux dedichi in fondo poco spazio alla definizione di ideologia dominante (un paio di pagine scarse), questa definizione è in realtà di grande interesse per la questione generale che ci preoccupa, poiché avanza decisamente verso una impostazione non-riduzionista e non monolitica dell'ideologia dominante. In effetti, quali sono le conseguenze implicite di questa formulazione? A mio avviso, tale modo di caratterizzare l'ideologia dominante suggerisce non solo che essa 1) sia un *insieme* di formazioni ideologiche, ma anche, e *soprattutto*, 2) che esista come *risultato di un rapporto* che si instaura tra esse. Poiché Pêcheux sostiene allo stesso tempo che negli AIS si dà un rapporto «nodalmente contraddittorio»³⁰ di riproduzione/trasformazione,

27 *Ibidem*.

28 E ciò nonostante Pêcheux continui ad asserire questa equivalenza, sia qui che in scritti posteriori, così come continuerà del resto a fare anche Althusser. Mi pare che qui egli non pensi fino in fondo la novità del suo concetto – a meno che non si pensi che non voglia esplicitarla per motivi di opportunità della «lotta ideologico-politica».

29 *Ivi*, p. 130.

30 *Ivi*, p. 127.

allora ciò significa che la «dominazione» dell'ideologia dominante si dà effettivamente come un rapporto contraddittorio. In altre parole, contro un'impostazione riduzionista, Pêcheux avanza l'ipotesi che l'ideologia dominante «includa» necessariamente in sé formazioni ideologiche antagoniste poste in posizione subordinata, non essendo altro che la forma storica di questo *rapporto* in cui consiste la strutturazione stessa dell'istanza ideologica.

Per quanto rimanga in questa sede relativamente non sviluppato, questo è, come vedremo, un punto centrale del discorso pecheutiano, e pertanto vi ritorneremo. Ma ora dobbiamo vedere il modo in cui Pêcheux prosegue, a partire da questo quadro, nella costruzione del suo concetto di interpellazione in senso discorsivo.

2. Il discorsivo come elemento fondamentale dell'ideologico: formazione ideologico-discorsiva e «forma base» dell'interpellazione

Abbiamo detto che Pêcheux prende il concetto di «Ideologia in generale» (la sua struttura trans-storica) da Althusser, ma ciò non è del tutto esatto. O meglio, lo è quanto all'effetto: la produzione, tramite interpellazione, del soggetto come risultato che si pensa come *causa sui*. Quanto però alla struttura dell'interpellazione, le cose stanno diversamente. Come anticipato più sopra, l'interpellazione pecheutiana si caratterizza per essere una interpellazione ideologico-discorsiva, ovvero per il fatto che per Pêcheux il linguaggio ha una funzione niente affatto secondaria nella produzione del soggetto. La ragione ultima di ciò va ritrovata nel ruolo che Pêcheux assegna al «processo del significante» lacaniano, effettivamente messo da parte da Althusser nel saggio del 1970. Come chiarisce Pêcheux in un passo che non lascia dubbi quanto all'importanza per lui della lezione lacaniana:

non si tratta di evocare il ruolo del linguaggio in generale o il potere delle parole, lasciando incerto se si tratti del segno che designa qualcosa per qualcuno, come dice Lacan, oppure se si tratta proprio del significante, cioè di ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante (sempre Lacan). È chiaro che [...] è la seconda ipotesi quella buona, perché è lì che è questione del soggetto come processo (di rappresentazione) interno al non-soggetto che costituisce la rete dei significanti, nel senso che vi attribuisce Lacan: il soggetto è «preso» in questa rete – nomi comuni, nomi propri, effetto di *shifting* – di modo che ne risulta come «causa di sé» nel senso spinozista del termine³¹.

Centralità del significante, e della rete dei significanti, come ciò che *fa avvenire* il soggetto, in cui il soggetto è «preso»: per Pêcheux, come per Lacan, l'ordine del linguaggio è inaggirabile quando si tratta di pensare il soggetto – inaggirabilità che si fonda in ultima istanza a livello antropologico, in quanto, come scrive in una nota, «inerente all'uomo come animale ideologico»³². Tuttavia, non si tratta di seguire Lacan fino in fondo. Piuttosto, si tratta di appoggiarsi su alcuni suoi concetti per procedere ad una loro inserzione in una teoria materialista (opponendosi allo stesso tempo ai tentativi di pensare l'assoggettamento nel senso del solo disciplinamento e *dressage* corporeo – com'era naturalmente il

31 Ivi, p. 141.

32 *Ibidem*, nota 3.

caso, in quegli anni, di Foucault³³). È qui che effettivamente emerge la continuità dell'impresa pecheutiana con la critica che Althusser aveva rivolto nelle *Tre note*³⁴ al concetto lacaniano di «significante», ritenuto da Althusser troppo idealistico³⁵. Ciò che esiste, scriveva Althusser in quelle note, non è la «*langue*», ma i «discorsi» nella loro materialità. Era questa impostazione che aveva sorretto la prima teorizzazione althusseriana del concetto di «interpellazione» come fondamento della teoria dell'ideologia. Concetto che, evidentemente, non può che essere pensato all'interno di atti linguistici; appunto, di discorsi reali e concreti. Ma mentre Althusser abbandona la sua teoria dei discorsi subito dopo averla formulata, Pêcheux pone invece il suo concetto di discorso, più vicino a Foucault che ad Althusser, come vedremo tra un attimo, al centro della «materialità» dell'ideologia. Questa centralità emerge con nettezza maggiore che in *Les vérités* in alcuni scritti coevi, in cui la tesi della materialità complessa dell'ideologico è introdotta per la prima volta e posta in relazione alla specificità dell'animale umano in quanto essere dotato di linguaggio. Certamente, sostiene Pêcheux sulla scorta di Althusser, l'ideologia va pensata nella sua materialità di pratiche e apparati, *ma non si vi si riduce*:

Le formazioni ideologiche [...] *comportano necessariamente, come uno dei loro componenti*, una o più formazioni discorsive intrecciate [*interreliées*]³⁶.

Si deve concepire il discorsivo come uno degli aspetti materiali di quella che abbiamo chiamato la materialità ideologica. Altrimenti detto, la specie discorsiva appartiene secondo noi al genere ideologico, ciò che significa che le formazioni ideologiche *comportano necessariamente come uno dei loro componenti* una o più formazioni discorsive interlacciate, che determinano ciò che può e deve essere detto³⁷.

Qui bisogna interpretare il «necessariamente» di Pêcheux non in senso teleologico, come se l'ideologico producesse per emanazione un suo lato discorsivo, ma «funzionale»: il linguaggio – nei modi che ora vedremo – è affermato come una condizione neces-

33 Questo è il motivo della sua opposizione all'analisi foucaultiana dei meccanismi disciplinari, la cui attenzione ai corpi nasconde, per Pêcheux, un «*biologisme larvé*» che egli condividerrebbe «senza rendersene conto con diverse correnti del funzionalismo tecnocratico» e che «rende la rivolta strettamente impensabile (M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 270). Più in generale, e senza necessariamente dover concordare con Pêcheux sulle critiche che qui rivolge a Foucault (che in effetti non condivido interamente – e peraltro vedremo che è Pêcheux stesso a ricadere nel funzionalismo proprio mentre lo critica), è chiaro che su questo crinale passa tutta la differenza tra l'analisi del potere foucaultiana e l'analisi dell'assoggettamento che guarda alla psicoanalisi e a Lacan. La teoria althusseriana sta effettivamente nel mezzo, *tra* la materialità delle pratiche in cui l'ideologia consiste, e il rapporto concettualmente problematico con la psicoanalisi. Si può notare che questa posizione di Althusser può dare origine a interpretazioni della sua teoria che insistono, alternativamente, sui suoi due lati, quello che vira più verso Foucault (ad esempio l'interpretazione di W. Montag, *Althusser and his contemporaries*, Durham and London, Duke University Press, 2014), e quella che invece la interroga dal punto di vista psicoanalitico (ad esempio quella della scuola di Lubiana. Cfr. tra gli altri M. Dolar, *Beyond interpellation*, tr. it. di G. Clemente in «Quaderni materialisti» 15 (2016), pp. 251-267 e S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, tr. it. di C. Salzani, Milano, Ponte alle grazie, 2014).

34 L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p. 121.

35 Su questo aspetto specifico, cfr. W. Montag, *Discourse and decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, «Cahiers du GRM» 7 (2015), n.n., <https://doi.org/10.4000/grm.600>, tr. it. di S. Pippa, *Discorso e decreto: Spinoza, Althusser e Pêcheux*, in questo volume, pp. 87 e sgg.

36 C. Haroche, P. Henry, M. Pecheux, *La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours* (1971), in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours* cit., 148.

37 C. Fuchs, M. Pêcheux, *Mises au point et perspectives* cit., p. 158.

saria (ma non sufficiente) dell'ideologico, *conditio sine qua non* dell'assoggettamento degli individui e della loro produzione in quanto soggetti.

I passi appena citati introducono anche la risposta alla domanda che non abbiamo ancora formulato, e cioè: se l'operazione di interpellazione e assoggettamento ha a che fare (anche) con il linguaggio, dove (e come) si colloca il «linguistico» all'interno di una formazione sociale? Domanda cruciale, dato che per Pêcheux si tratta di pensare l'ideologia nella sua riproduzione/trasformazione a livello delle forme di esistenza. La nozione chiave di discorsivo, e più precisamente di «formazione discorsiva», che ne costituiscono la risposta, funzionano qui come modificazione specifica del dispositivo lacaniano. La formazione ideologica non comprende in sé «il linguaggio», ma il linguaggio *in quanto* «formazione discorsiva» – il che ovviamente pone il problema di sapere che cosa sia da intendere con tale termine, non tanto a livello strutturale, dato che qui ci viene detto che essa è un aspetto (specie) dell'ideologico e una «componente» della formazione ideologica, ma «in sé».

Com'è ovvio, il concetto è foucaultiano. Anche se non è qui utilizzato da Pêcheux in una prospettiva di epistemologia storica o archeologica, ha nondimeno la stessa portata per quanto concerne almeno questo: la formazione di condizioni di possibilità dello spazio in cui è pensabile la costituzione del senso di enunciati, parole, ecc.³⁸ Tuttavia, a differenza che in Foucault, la formazione discorsiva ha innanzitutto la funzione di descrivere il risultato della «presa» dell'ideologico (concetto con cui Foucault non vuole certo avere a che fare³⁹) sul linguaggio inteso come *langue*⁴⁰. In quanto tale, la formazione discorsiva è infatti ciò che permette a Pêcheux di definire il «carattere materiale del senso», ovvero la sua *dipendenza costitutiva dalla formazione ideologica* e dunque dagli specifici antagonismi sociali in cui essa è presa per definizione. Il carattere materiale del senso – ovvero, nel senso più largo, ciò che Pêcheux definisce in generale come «discorso», «punto di indistinzione tra storia e linguaggio» secondo la bella definizione di Montag⁴¹ – non è altro che questa sua dipendenza dal processo ideologico globale, in cui ciò che è messo fuori gioco «da sempre» è l'idea che si possa dare un senso letterale e «trasparente» di parole, espressioni ed enunciati, o che si possa pensare che il senso si costituisca al di fuori delle posizioni ideologiche che si danno all'interno di una formazione sociale.

Il senso di una parola – scrive Pêcheux –, di una proposizione, di un'espressione, ecc., non esiste «in se stesso» (cioè nel suo rapporto trasparente alla letteralità del significante), ma è determinato dalle posizioni ideologiche messe in gioco nel processo storico sociale in cui parole, proposizioni ed espressioni sono prodotte (cioè riprodotte). Si potrebbe riassumere questa tesi dicendo: le parole, espressioni ed espressioni ecc. cambiano a seconda delle posizioni di coloro che le impiegano, ciò che significa che assumono il loro senso *in riferimento a queste posizioni, cioè alle formazioni ideologiche (nel senso*

38 Su Foucault e Pêcheux, cfr. P. Macherey, *Langue, discours, idéologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux* cit., tr. it. cit., p. 25 sgg..

39 Cfr. ad esempio M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali*, Milano, Feltrinelli, 2019, e le interessanti osservazioni di É. Balibar sul rapporto di Foucault con l'althusserismo nella sua lettera inclusa in appendice, pp. 300-303.

40 Per approfondire la genesi del concetto di discorso a partire da una lettura critica di Saussure, e più in generale a partire da una critica alle tendenze formaliste in semantica, si veda D. Maldidier, *(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui* cit.

41 W. Montag, *Discourse and decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux* cit., tr. it. cit., p. 77.

definito più sopra) in cui queste posizioni si inscrivono. Chiameremo d'ora in poi formazione discorsiva ciò che, in una formazione ideologica data [...] determina «ciò che può e deve essere detto (articolato sotto forma di una arringa, un sermone, un pamphlet, un exposé, un programma, ecc.). Ciò equivale a dire che parole, espressioni, proposizioni ecc. ricevono il loro senso dalla formazione discorsiva in cui sono prodotte [...] il loro senso si costituisce in ogni formazione discorsiva, nei rapporti che tale parola, proposizione o espressione intrattiene con altre parole, espressioni o proposizioni della stessa formazione discorsiva»⁴².

L'idea fondamentale di Pêcheux è quindi che il senso si costituisca non ad un livello astratto di relazioni tra significanti (a livello della *langue*), ma precisamente attraverso i rapporti che si instaurano in una formazione discorsiva esistente «in riferimento» ad una formazione ideologica e dunque, attraverso questa, in riferimento al processo ideologico esistente in una data formazione sociale. Una formazione discorsiva è dunque uno spazio ideologico di senso, caratterizzata (ed è questo che la definisce in senso stretto) da quello che Pêcheux chiama il suo «processo discorsivo» (di cui si noterà l'opposizione con l'espressione «processo del significante»): l'insieme di «rapporti di sostituzioni, parafrasi, sinonimie all'opera tra gli elementi linguistici – dei 'significanti' – in una formazione discorsiva data»⁴³.

Abbiamo a questo punto gli elementi per specificare il concetto già introdotto di interpellazione ideologico-discorsiva. Come avviene l'interpellazione, sulla base del fatto che la formazione discorsiva così definita è una sua «componente» necessaria? Nonostante il termine usato da Pêcheux, non si tratta in realtà di pensare *prima* un'interpellazione ideologica a cui *si aggiunge* una acquisizione di un senso evidente tramite la formazione discorsiva che figura in tale formazione discorsiva come «componente». Si tratta invece, più precisamente, di pensare la loro stretta unità: «la questione della costituzione del senso *si unisce* a quella della costituzione del soggetto, e ciò *niente affatto lateralmente*, per esempio nel caso dei rituali ideologici della lettura e della scrittura, ma all'interno della 'tesi centrale' stessa, nella figura dell'interpellazione»⁴⁴. In queste righe troviamo affermata tutta la centralità dei processi discorsivi per l'interpellazione degli individui in soggetti: non si deve pensare, specifica Pêcheux, soltanto a quei casi «particolari» in cui il discorso appare come la pratica stessa effettuata da un individuo, ma a *tutte* le pratiche ideologiche, cioè di fatto a tutti i «rituali» in cui l'ideologia si realizza come unione di pratiche discorsive e materiali – comportamenti, gesti e rappresentazioni sono di fatto sempre-già operanti sotto un «senso» specifico perché attraversati dal discorso della formazione ideologica in cui tali pratiche si effettuano. E d'altra parte, non è il «rituale», preso da Althusser come riferimento per la materialità dell'ideologia, precisamente questa *unità* di pratiche simboliche e atti/gesti, unità che del resto anche tutti gli esempi che Althusser propone nel suo saggio non mancano di sottolineare⁴⁵? (a parte l'esempio

42 Ivi, p. 145.

43 Pêcheux precisa che tale sostituibilità può assumere due forme fondamentali: (1) quella dell'equivalenza o sostituibilità simmetrica (a o b), e (2) quella dell'implicazione o sostituibilità orientata (a → b), in cui si riconoscono chiaramente i procedimenti della metafora e della metonimia. Ivi, p. 149.

44 Ivi, pp. 137-138.

45 Oltre ovviamente al rituale della teoria althusseriana, e al *Trattato teologico-politico* cui questi si richiamava espressamente, è possibile che Pêcheux avesse in mente anche la descrizione del rituale come forma di restrizione di cui parla Foucault ne *L'ordine del discorso*, per molti aspetti

pascaliano, va notato che anche gli altri esempi forniti da Althusser sono sempre «linguistici», dall'appello del poliziotto alla chiamata di Dio ecc.). Questa strettissima unità, centrale in tutto il discorso di Pêcheux, emerge in maniera evidente nel momento in cui egli si sofferma sul rapporto preciso tra ideologia e discorso, andando oltre la descrizione di tale relazione in termini di inclusione (genere/specie) o composizione discreta (componente). Dopo aver detto, in un passo in verità non troppo felice, che l'interpellazione «del discorso» avviene a livello delle formazioni discorsive che «rappresentano 'nel linguaggio' le formazioni ideologiche che vi corrispondono» (infelice perché lascia la porta aperta ad una concezione dualistica discorso-ideologia), egli precisa in nota:

non risolveremo qui il problema della natura di questa corrispondenza. Diciamo soltanto che non può trattarsi né di una pura equivalenza (ideologia = discorso) né di una semplice distribuzione di funzioni («pratica discorsiva» / «pratica ideologica»). Converrebbe piuttosto parlare di una «intricazione» delle formazioni discorsive nelle formazioni ideologiche, *intricazione il cui principio risiederebbe precisamente nell'«interpellazione»*⁴⁶.

Certamente, questo passo (ed altri in cui usa lo stesso concetto) pone la questione che, se si può parlare di una corrispondenza, si potrà evidentemente parlare anche di una non-corrispondenza: questione questa che potrebbe aprire interessanti scenari sulla disarticolazione tra formazione discorsiva e formazione ideologica, che si potrebbe chiamare anche la loro «disintricazione». Ma Pêcheux non affronta mai questo problema, che rimane anzi impensato all'interno del suo sistema. Ciò che mi interessa qui è però l'idea che emerge di un concetto unitario di interpellazione come ciò che sono tentato di riformulare – per dare al semi-concetto non ben specificato di intricazione il suo statuto – dicendo che l'interpellazione per Pêcheux avviene come *effetto dell'unità surdeterminata di formazione ideologica e formazione discorsiva*, cui si può aggiungere, in considerazione della centralità del processo del significante che Pêcheux deriva da Lacan: *e ciò sotto il primato della formazione discorsiva*.

Possiamo a questo punto trarre la conclusione da quanto sostenuto da Pêcheux. L'interpellazione non ha semplicemente due lati: essa è l'unità surdeterminata di formazione ideologica e formazione discorsiva, *effetto e allo stesso tempo principio di questa unità*. Non si dovrebbe infatti pensare in termini cronologici o di causa-effetto, quanto piuttosto cercare di cogliere ciò che Pêcheux sta tentando di esprimere: il fatto che l'interpellazione è questa stessa unità. In questo senso, possiamo proporre la formula dell'interpellazione «ideologico-discorsiva», formula che ne rappresenta quella che chiameremo la sua forma base: $I(s) = FD/FI$. Ora, è a *questo* livello – a livello di questa intricazione – che avviene l'interpellazione degli individui in soggetti: lo spazio ideologico-discorsivo fornisce al soggetto interpellato la sua «realtà», predisponendo lo spazio di senso del dire, del fare e del pensare, spazio che è ripreso su di sé dal soggetto stesso attraverso una identificazione immaginaria (Pêcheux la definisce anche un «*épinglage*», richiamando da vicino il punto di capitone lacaniano) che lo pone come «centro» e come coscienza,

sovrapponibile a quella proposta da Althusser nello stesso anno e in cui Foucault lo descrive come unità di gesti, comportamenti e segni e, appunto, discorso. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004, p. 22.

46 Ivi, p. 145, nota 25, corsivo mio.

ovvero come «interiorità senza exteriorità»⁴⁷ dotata di pensieri, rappresentazioni, parole ecc.⁴⁸ Si veda infatti ciò che dice Pêcheux, in un passo che riunisce assieme tutte le attività possibili di un soggetto, ivi incluso il suo pensiero, inteso, come quello cartesiano, in senso ampio:

Ciò che chiamavamo «domini di pensiero» si costituisce socialmente e storicamente sotto la forma di punti di stabilizzazione che producono il soggetto con simultaneamente ciò che gli è dato da vedere e da comprendere, da fare, da temere e da sperare, ecc. È così [...] che il soggetto ritrova se stesso, e sta qui anche la condizione, e non l'effetto del famoso consenso intersoggettivo⁴⁹.

È in questo senso che l'interpellazione produce per Pêcheux un «mondo» per un soggetto, uno spazio in cui tutta la «vita» di un soggetto acquista un senso, un senso condiviso in un «essere-con» che, lungi dall'essere una condizione ontologica, è una condizione del tutto ideologica, come appare in queste righe che riscrivono *en matérialiste* il *cogito* (che, come si sa, afferma, nega, vuole e immagina ecc.⁵⁰).

Prima di proseguire, vorrei rimarcare la differenza specifica che emerge in questa idea pecheutiana rispetto ad Althusser e Lacan, al fine di sottolinearne quella che mi sembra esserne l'originalità. Si comprende subito la modificazione che Pêcheux imprime alla struttura dell'interpellazione di Althusser per come essa era stata esposta nel saggio sugli AIS⁵¹. Mentre Althusser non assegna un ruolo specifico al processo del significante, limitandosi solo a ricordare che l'ideologia produce *anche* l'evidenza del senso delle parole e del loro riferimento⁵², per Pêcheux l'interpellazione stessa passa *necessariamente* attraverso di esso, attraverso quel «genere» dell'ideologico che è il discorsivo; è per tale ragione che per Pêcheux l'interpellazione è, di fatto, un processo *eminentemente* discorsivo e che si può dunque parlare, nel suo caso, di interpellazione ideologico-discorsiva. È altrettanto evidente la torsione della prospettiva lacaniana: Pêcheux non mutua da Lacan la centralità del processo significante *così come si trova in Lacan*, poiché procede a pensare l'interpellazione non a livello della sua struttura astratta di pure differenze (quello della *langue* saussuriana), ma a livello delle sue forme di esistenza concreta nel complesso di formazioni discorsive (da lui definito «interdiscorso») «intricato» sul complesso delle formazioni ideologiche – un passo verso la «storicità» che Lacan non compie, e che quando compie (ad esempio, nella teoria dei quattro discorsi), assume fattezze del tutto diverse e lontane dalle preoccupazioni di Pêcheux per la materialità del senso e per la «discorsivizzazione» ideologica dei significanti cui i soggetti sono *epingle*.

47 Ivi, p. 147.

48 Dicibile e pensabile sono per Pêcheux lo stesso processo, perlomeno fintantoché non si prenda in considerazione il pensiero scientifico. Quando si parla di ideologia, Pêcheux identifica parlare e pensare: l'intelletto è, come per Kant, discorsivo... solo che al posto delle categorie troviamo, appunto, il *processo* ideologico-discorsivo.

49 Ivi, p. 146.

50 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, «Meditazione seconda», p. 47.

51 E solo a questo, che è quello che Pêcheux prende come riferimento; per quanto riguarda le *Tre note*, il discorso è diverso, come ho già accennato: la teoria dell'ideologia come discorso in Althusser non utilizza i concetti di formazione discorsiva, ma si concentra solo sull'identificazione immaginaria con un «significante» centrale. Pêcheux, a partire da lì, espande notevolmente l'apparato concettuale con cui pensare tale identificazione ideologica.

52 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 109.

Se c'è, come in Lacan, una valorizzazione del linguaggio, l'identificazione di Pêcheux è pensata a livello delle formazioni discorsive, dunque a livello di «significanti discorsivi», già da sempre presi nella materialità del conflitto ideologico: come ha sottolineato W. Montag, in questa differenza da Lacan si trova una vera e propria «materializzazione» del processo significante⁵³. Su questo punto specifico, Pêcheux sembra prolungare la critica che Althusser aveva rivolto a Lacan; ma allo stesso tempo rettifica la sottovalutazione althusseriana dell'importanza del linguaggio nella sua successiva teorizzazione dell'interpellazione.

3. L'effettuazione dell'assoggettamento. Formula generale, forma effettuale e riduzione della complessità dell'interpellazione

Dopo aver chiarito la struttura ideologico-discorsiva dell'interpellazione pecheutiana, possiamo ora riprendere la questione del funzionalismo. La formula dell'interpellazione che abbiamo ricavato ($I(s) = FD/FI$) rimane «astratta», nel senso che ne costituisce soltanto la forma base, e non ancora la modalità di effettuazione storica all'interno del processo ideologico che coinvolge l'istanza sovrastrutturale degli AIS nella loro complessità. La domanda da porre è ora dunque: come si inserisce l'interpellazione ideologico-discorsiva all'interno del quadro anti-funzionalista proposto da Pêcheux per superare i problemi legati alla teoria althusseriana? È a questo punto che la teorizzazione di Pêcheux inizia a manifestare una serie di problemi che dovremo esplicitare. In effetti, si può dire che Pêcheux *inizia* ad aprire la strada verso una concezione dell'interpellazione complessa, ma allo stesso tempo la richiude attraverso una teorizzazione riduzionista del rapporto tra la «formula generale» dell'interpellazione nella sua forma di esistenza complessa e quella che chiamerò la sua «forma effettuale». Vediamo dunque come si producono, nel corso degli sviluppi teorici de *Les vérités*, questa apertura e poi questa riduzione.

Per ricavare la forma base dell'interpellazione, abbiamo parlato, seguendo del resto Pêcheux, solo di formazione discorsiva al singolare. Ma è evidente che all'interno di una formazione sociale non siamo in presenza di una sola formazione discorsiva: come nel caso delle formazioni ideologiche (e a causa di ciò), anche le formazioni discorsive sono molteplici. Per dare conto di questa complessità all'interno di una formazione sociale, Pêcheux introduce un nuovo concetto, il concetto di «interdiscorso», con il quale intende il «Tutto strutturato a dominante» delle formazioni discorsive. Come nel caso della formazione discorsiva nella forma base, anche l'interdiscorso va ovviamente pensato come «intricato» al complesso delle formazioni ideologiche, di cui riprende la struttura di ineguaglianza-subordinazione, essendo l'effetto della subordinazione-ineguaglianza dell'ideologico sul linguaggio⁵⁴. È al livello dell'intricazione dell'interdiscorso sul complesso ideologico che va pensata l'ideologia in generale:

il funzionamento dell'ideologia in generale come interpellazione degli individui come soggetti (e specificamente come soggetti del loro discorso) si realizza attraverso il com-

53 W. Montag, *Discourse and decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, tr. it. cit., p. 92.

54 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit, p. 146. «Proponiamo di chiamare interdiscorso questo 'tutto complesso a dominante' delle formazioni discorsive precisando che è esso stesso sottomeso alla legge di ineguaglianza-contraddizione-subordinazione che abbiamo detto caratterizzare il complesso delle formazioni ideologiche».

plesso di formazioni ideologiche (e specificamente attraverso l'interdiscorso che vi è intricato) e fornisce ad ogni soggetto la sua «realtà» in quanto sistema di evidenze e significati percepiti-accettati-subiti⁵⁵.

Ciò che Pêcheux afferma qui è che per pensare l'interpellazione degli individui come soggetti è necessario portarsi all'altezza del processo totale che compone l'istanza ideologica: quello dell'intricazione dell'interdiscorso sul complesso delle formazioni ideologiche presenti in una formazione sociale. Nonostante utilizzi l'espressione «in generale», talvolta impiegata anche per la struttura intemporale dell'Ideologia, qui abbiamo a che fare con la generalità della sua effettuazione storica. Siamo sempre, com'è evidente, a livello delle forme di esistenza. Abbiamo dunque qui, nel discorso di Pêcheux, quella che definisco la «formula generale dell'interpellazione», intendendo con ciò la generalità della sua forma di effettuazione storica a livello del processo globale, che possiamo rappresentare in questo modo⁵⁶:

$$I_g(s) = \frac{[FDI - \mathbf{FDx} - \dots - FDn]}{[FI1 - \mathbf{FIx} - \dots - FI_n]}$$

A mio avviso, con questa formulazione Pêcheux non solo si spinge ben oltre Althusser, ma compie un passo significativo e potenzialmente fruttuoso verso una teorizzazione della complessità dell'interpellazione: l'Ideologia in generale è riportata alle sue forme di esistenza; queste forme di esistenza sono, da definizione, «complesse» e contraddittorie; l'interdiscorso è la complessità contraddittoria-ineguale intricata sull'ideologico. In effetti, che cosa indica, presa in tutta la radicalità della sua formulazione, questa tesi? Essa suggerisce che l'interpellazione «si realizza attraverso il complesso» di formazioni ideologico-discorsive, come effetto della loro unità surdeterminata (o intricazione nel linguaggio di Pêcheux), e dunque come il *risultato* di questa stessa complessità ovvero dei rapporti in cui tale complessità consiste: rapporti che Pêcheux ha definito come rapporti nodalmente-contraddittori di ineguaglianza-subordinazione. Sembrerebbe logico dunque aspettarsi uno sviluppo delle conseguenze di tale «complessità» sull'operazione di assoggettamento, cioè sull'interpellazione: la quale sarebbe pertanto posta, contro ogni riduzionismo e nella sua complessità contraddittoria-ineguale ecc., come effetto, «sintesi» se vogliamo (ma è parola pericolosa), della complessità in cui essa «ha luogo». La strada che prende Pêcheux va però in una direzione diversa. Egli non procede a pensare l'interpellazione come il risultato di questa complessità. O meglio: procede a fornire una teoria dell'interpellazione che è sì il «risultato» di tale complessità contraddittoria, *ma nella forma della sua riduzione*. Questa riduzione si opera nel momento, immediatamente successivo, in cui Pêcheux avanza altre due tesi, che per comodità chiamerò Tesi 1 e Tesi 2.

55 Ivi, p. 147.

56 Formula generale dell'interpellazione nella sua effettuazione storica: Interpellazione [I] degli individui come soggetti [s] in generale [g]; FD = formazione discorsiva; FI = formazione ideologica; in grassetto si marca la strutturazione a dominanza del complesso delle FI e delle FD. L'assegnazione a x marca la sua variabilità; le parentesi quadre indicano che il complesso forma un tutto, che raggruppa ciò che vi è all'interno, in cui vige la relazione di ineguaglianza-subordinazione; la barra orizzontale segna il rapporto di intricazione tra ciò che sta sopra e ciò che sta sotto.

Tesi 1

«Riprenderemo qui la distinzione *dominanza/determinazione per porre che la formazione discorsiva che veicola la forma-soggetto è la formazione discorsiva dominante* e che le formazioni discorsive che costituiscono ciò che abbiamo chiamato il suo interdiscalso determinano la dominazione della formazione discorsiva dominante»⁵⁷.

Tesi 2

«Il proprio di ogni formazione discorsiva è di dissimulare, nella trasparenza del senso che vi si forma, l'oggettività materiale contraddittoria dell'interdiscorso, che determina tale formazione discorsiva come tale, oggettività materiale che risiede nel fatto che «*ça parle*» sempre, «prima, altrove e indipendentemente», cioè sotto la dominanza del complesso delle formazioni ideologiche»⁵⁸.

Assieme, queste due tesi forniscono le coordinate essenziali di quella che possiamo definire, in opposizione alla forma base e alla formula generale, la «forma effettuale» pecheutiana dell'interpellazione, con la quale intendo precisamente la modalità di effettuazione reale (cioè: supposta tale da Pêcheux) della formula generale. La prima tesi riprende la distinzione, tipica dell'althusserismo, tra determinazione e dominanza⁵⁹, anche se la applica all'insieme globale delle formazioni discorsive e ne riformula così il senso. Ciò che Pêcheux sostiene è che è il tutto discorsivo globale, come insieme delle formazioni discorsive, che «assegna» la dominanza ad una formazione discorsiva. Ciò però comporta la conseguente tesi, apparentemente banale ma in effetti (come vedremo) decisiva: *c'è una formazione discorsiva dominante*, la cui dominanza è un risultato della strutturazione del tutto discorsivo, a sua volta dipendente dallo stato del complesso di formazioni ideologiche; questa formazione discorsiva dominante è quella che, in una formazione sociale, veicola la forma-soggetto. La seconda tesi invece introduce l'idea che la trasparenza del senso che si ritrova in ogni formazione discorsiva (nelle modalità che abbiamo visto prima) si sostenga non solo sui suoi rapporti interni, ma anche sulla «dissimulazione» della sua dipendenza dal processo globale dell'interdiscorso. Il che significa: ogni formazione discorsiva appartenente (da definizione) all'interdiscorso, esiste bensì all'interno del complesso discorsivo globale, ma dissimula il suo esteriore specifico, separandosi da esso e costituendosi come uno spazio di senso («spazio di riformulazione-parafraresi») in cui vige un processo discorsivo attraverso cui il senso si costituisce in quanto tale come «trasparente». A questo punto del discorso di Pêcheux, non è chiaro come avvenga una tale dissimulazione, la quale necessita di un ulteriore tassello, che Pêcheux inizia a fornire nel passo successivo.

57 Ivi, pp. 148-149.

58 Ivi, pp. 146-147.

59 Il luogo originario di questa distinzione, che aveva l'obiettivo di rigettare la fissazione economicista sull'economico e aprire alla variazione della dominanza all'interno dei processi storici e poi ampiamente usata dagli «althusseriani», sono gli articoli di Althusser sulla contraddizione e la dialettica materialista in L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008. La ripresa che ne fa Pêcheux cambia i termini perché qui non è un elemento che, determinante in ultima istanza, assegna la dominanza, ma l'interdiscorso nel suo complesso.

Sulla base di queste due tesi congiuntamente Pêcheux avanza l'idea che l'interpellazione effettiva dell'individuo si produce come «identificazione» alla formazione discorsiva «che lo domina»⁶⁰, essa stessa identificata con la formazione discorsiva dominante (Tesi 1) (in maniera falsamente tautologica: qualcuno non potrebbe essere dominato da una formazione ideologico-discorsiva non dominante? Forse no, ma Pêcheux dovrebbe almeno chiarire il perché...). Ma ora, poiché siamo a livello della forma effettuale, non della forma base astratta, Pêcheux deve specificare la modalità e gli effetti di questa identificazione in rapporto all'interdiscorso, dunque in rapporto alla complessità in cui essa ha luogo (ciò che non abbiamo visto, perché non era possibile, a livello della «forma base»). Come avviene questa identificazione? Per darne conto, Pêcheux introduce una nuova teoria «importata» dal discorso psicoanalitico freudiano e, assieme lacaniano. L'individuo realmente esistente, sostiene Pêcheux, è preso in un duplice meccanismo di oblii, che consiste in ciò che Pêcheux chiama, rispettivamente, oblio n° 1 e oblio n° 2. Il primo tipo di oblio è «strutturale», e ha a che fare precisamente con la «dissimulazione», ad opera della formazione discorsiva, del suo esteriore costitutivo. Esso concerne il fatto che il soggetto parlante non può, per definizione stessa, «trovarsi al di fuori della formazione discorsiva che lo domina»⁶¹. Pêcheux pensa questo tipo di oblio, in maniera esplicita, in analogia con la repressione inconscia⁶²: il soggetto è separato dal suo esteriore specifico (l'interdiscorso) così come la coscienza è separata dall'inconscio nella prima topica freudiana. Una volta interpellato da una formazione discorsiva, ciò che è esterno a tale formazione è «radicalmente occultato»⁶³. Qui dobbiamo dare a questa formulazione tutta la sua radicalità: ciò significa fundamentalmente che l'individuo può pensare-parlare-agire (= vivere il «suo» mondo) sulla base dello specifico processo discorsivo che è proprio di quella formazione ideologico-discorsiva. Tale processo discorsivo «comanda» dunque l'organizzazione del senso-per-il-soggetto, attribuendo a parole, espressioni, enunciati e via dicendo un senso a partire dal processo discorsivo stesso. Ora, è chiaro che non si tratta di sostenere che una formazione discorsiva rimanga sempre uguale a se stessa e che un soggetto pensi dunque sempre le stesse cose; dopotutto, è un'evidenza «fenomenologica» che ognuno di noi entra in contatto con nuove parole, espressioni, enunciati, idee, rappresentazioni cui sono legati significati, ecc. che provengono da altrove. E Pêcheux riconosce infatti che il processo interdiscorsivo opera un «lavoro continuo», per cui una formazione discorsiva è in effetti in rapporto con altre formazioni discorsive. Ma – e qui troviamo una specifica riduzione della complessità del processo globale – Pêcheux pensa a questo rapporto di una formazione discorsiva con il suo esteriore specifico *nella modalità dell'integrazione*, come mi sembra emergere chiaramente nel passo seguente, curiosamente posto in nota e a un centinaio di pagine di distanza:

L'interdiscorso è in effetti perpetuamente il luogo di un lavoro di riconfigurazione nel quale una formazione discorsiva si trova, in funzione degli interessi ideologici che essa rappresenta, portata ad assorbire degli elementi precostruiti prodotti al di fuori di essa, legandoli metonimicamente ai suoi propri elementi attraverso degli effetti-trasversi che li

60 Ivi, p. 148.

61 Ivi, p. 159.

62 Ivi, p. 163.

63 Ivi, p. 162.

incorporano nell'evidenza di un nuovo senso dove si trovano «accolti» e fondati (su un nuovo terreno di evidenze che li accoglie) attraverso [...] un «lavoro» di unificazione del pensiero, dove *delle subordinazioni si realizzano cancellandosi nell'estensione sinonimica della parafrasi-riformulazione*⁶⁴.

Il che è come dire che il processo discorsivo di una formazione discorsiva sottomette gli elementi provenienti da «altrove» (che rientrano in una formazione discorsiva sotto le forme del pre-costruito, o presupposizione, ed effetto-trasverso, una connessione di sequenze discorsive⁶⁵) per collocarli nel *proprio* spazio di senso, in cui appaiono solo nella forma di una estensione sinonimica, dunque come un già «sensato», per così dire, all'interno alla formazione discorsiva in cui vengono inclusi. È precisamente in tal senso che un individuo assoggettato ad una formazione discorsiva non può trovarsi al di fuori di essa: non perché non possa entrare in contatto con discorsi «altri», come si dice, ma perché il processo discorsivo che lo domina opera già-da-sempre nella modalità dell'integrazione di questo fuori, dissimulandolo costantemente nell'estensione sinonimica (da intendersi non in senso solo lessicale, ma nel senso ampio di riformulazione e parafrasi tra enunciati ecc.).

È in questo spazio che si opera il secondo oblio, di tipo immaginario, di cui abbiamo già dato conto quando abbiamo parlato della «forma base» dell'interpellazione ideologico-discorsiva. Oblio immaginario che corrisponde precisamente all'autoposizione dell'Io come Io, cioè come centro libero e «coscienza» trasparente a se stessa, autore libero dei propri atti, del proprio discorso e del senso delle parole, delle espressioni e delle proposizioni che «sceglie» di usare – ma sempre *all'interno* della formazione discorsiva (dato che, per il primo oblio, non può uscirne). L'identificazione immaginaria produce insomma, come era per Althusser, uno spazio di interiorità come contraccollo della determinazione esterna: un «effetto-soggetto come interiorità senza exteriorità»⁶⁶ grazie al quale il soggetto trova la propria identità e il senso di un «mondo» che accetta «liberamente». Ora, sebbene questo immaginario sia presentato come l'oblio n° 2, bisogna però notare che è precisamente questa «naturale» tendenza (per Pêcheux come per Althusser, Spinoza e Lacan, essa è eterna, non cultural-specifica né storica) all'autocentrimento immaginario che per Pêcheux sorregge l'oblio n° 1:

l'effetto della forma-soggetto del discorso è dunque prima di tutto di occultare l'oggetto di ciò che noi chiamiamo l'oblio n° 1, per mezzo del funzionamento dell'oblio n° 2. Così, lo spazio di riformulazione-parafrasi che caratterizza una formazione discorsiva data appare come il luogo di costituzione di ciò che abbiamo chiamato immaginario linguistico (corpo verbale) [...] nello spazio di riformulazione-parafrasi – spazio in cui, come abbiamo detto – si costituisce il senso – si effettua il ricoprimento dell'impensato (esteriore) che lo determina; [...] questo ricoprimento si effettua proprio nella sfera riflessiva della coscienza e dell'intersoggettività, cioè nella sfera senza bordi né limiti della forma soggetto che, come l'ideologia (e perché ne è il nocciolo) «*n'a pas dehors*», secondo l'espressione di Althusser⁶⁷.

64 Ivi, p. 247, nota 17, corsivo mio.

65 Cfr. ivi, pp. 149-152.

66 Ivi, p. 147.

67 Ivi, p. 163.

In effetti, è attraverso questo secondo oblio (il quale, a rigore, non è solamente un oblio, ma un'inversione che produce oblio) che il soggetto può pensarsi all'origine del suo proprio discorso, dei suoi atti discorsivi stessi: in questo senso, Pêcheux può sostenere che «la famosa problematica dell'enunciazione» trova in questo meccanismo il proprio fondamento che ne svela la persistente dipendenza da una problematica del soggetto autonomo⁶⁸. Ma, inoltre, è tramite questo secondo oblio che si costituisce, per Pêcheux, anche l'assoggettamento al processo discorsivo della formazione che domina l'individuo, il cui funzionamento scompare nell'illusione di essere l'autore dei propri discorsi, così come dei propri atti e dei propri pensieri. In virtù di questo duplice oblio, il soggetto è pertanto preso all'interno della formazione discorsiva che lo domina, separato da ciò che sta al di fuori da e con cui può entrare in contatto soltanto nelle modalità prescritte dal processo discorsivo di cui è ignaro.

A questo punto, e prima di discutere i problemi specifici di questa teoria dell'oblio, dovrebbe risultare chiaro perché ho parlato più sopra di una riduzione progressiva della complessità a partire dall'apertura che si ritrovava nella formula dell'interpellazione in generale. Se ci chiediamo quale può essere la formula della «forma effettuale» dell'interpellazione per come Pêcheux la presenta sulla base delle tesi della formazione discorsiva dominante che veicola la forma-soggetto, della dissimulazione e degli oblii, otteniamo qualcosa di simile:

$$I(s) = [FDx - FDy - \mathbf{FDz} - \dots - FDn]$$

In cui FDz rappresenta quella che per Pêcheux è la formazione discorsiva dominante che domina il soggetto, e le altre, in grigio, sono quelle colpite da oblio. Possiamo senz'altro notare che Pêcheux non menziona più, quando passa a parlare della sua teoria degli oblii e della dissimulazione, la o le formazioni ideologiche alle quali la FD dominante «corrisponde»; tuttavia, ciò non cambia nulla quanto alla riduzione che è qui all'opera, e in ogni caso Pêcheux è sempre piuttosto chiaro nel dire che una FD è sempre intricata su formazioni ideologiche. Si può anzi sostenere che, nel corso di *Les vérités de La Palice*, Pêcheux tenda sempre di più ad affermare la centralità della formazione discorsiva come l'anello decisivo dell'intricazione – tesi che in ogni caso deriva dalla centralità che egli attribuisce al processo del significante (discorsivizzato), restringendo pertanto ad essa la sua teorizzazione dell'interpellazione. Ma il punto importante è che in definitiva, nel passaggio dalla formula generale, che apriva ad una concettualizzazione dell'interpellazione complessa (ciò che ho chiamato surinterpellazione nell'introduzione), questa stessa complessità scompare nella formula dell'interpellazione effettuale per effetto congiunto dell'azione delle Tesi 1 e 2 e della teoria del doppio oblio. Si può dire in effetti che, per tutta la complessità nodalmente-contraddittoria e strutturata a dominante che Pêcheux concettualizza, la *formula finale è identica alla «forma base»* – il che significa però anche dire, allora, che ne condivide l'astrattezza.

68 Ivi, p. 161.

4. *Les vérités dans ses limites*: tre critiche

Questa progressiva riduzione della complessità non può, da un certo punto di vista, che apparire come paradossale. Secondo la lettura che abbiamo proposto, Pêcheux sarebbe partito da una tesi esplicita, quella anti-funzionalista che egli teorizza a partire dalla tesi della riproduzione/trasformazione (ma che fine ha fatto la trasformazione?) e della complessità dell'ideologico strutturato a dominante, per finire in una nuova teoria dell'interpellazione semplice, che, se si colloca effettivamente sul terreno della storia concreta, riproduce, *mutati mutandis*, i problemi che dichiarava di voler risolvere. Com'è possibile un tale capovolgimento? A questo punto, è necessario mettere in luce tre problemi che, a mio avviso, comandano questa progressiva riduzione, e che rendono il sistema di concetti di Pêcheux altamente problematico per quanto concerne una effettiva teorizzazione dell'interpellazione complessa a livello della sua effettuazione reale. Sono problemi che in parte abbiamo già incontrato, ma sui quali è necessario soffermarsi in dettaglio. Anche perché è a partire da una loro identificazione che sarà possibile comprendere le specifiche modificazioni, e le possibili nuove aperture, che Pêcheux effettua in due testi successivi sui quali ci concentreremo tra poco.

Il primo problema si collega alla «contraddizione» più lampante, consistente nel fatto che Pêcheux, nel momento in cui passa dalla tesi della forma di esistenza generale alle Tesi 1 e 2, cade proprio in uno degli errori di cui era stato accusato Althusser: descrive *solo* l'assoggettamento alla formazione discorsiva *dominante*, definita in maniera tautologica come la formazione che «domina il soggetto», tralasciando completamente di discutere qualsiasi tipo di antagonismo, sia interno che esterno, in relazione ad essa⁶⁹. Non c'è qui però solo una semplice «dimenticanza», ma qualcosa di più. Nel caso di Althusser, vari critici avevano sostenuto che egli era caduto nel funzionalismo identificando Ideologia in generale (come struttura onnistorica) e ideologia dominante. In Pêcheux il problema si presenta in maniera diversa. Infatti, egli non descrive, per essere precisi, l'assoggettamento all'ideologia dominante, ma alla *formazione discorsiva dominante*, di cui dovremmo dire, se seguiamo le sue stesse tesi, che «corrisponde» o è «intricata» alla formazione ideologica dominante. È in questo punto preciso del discorso pecheutiano che sembra apparire uno scarto epistemologico che inizia a chiudere la pensabilità stessa dell'antagonismo: perché il concetto di «formazione ideologica dominante», in realtà, *non esiste da nessuna parte* in Pêcheux. Quando egli, all'inizio della parte III, teorizza in senso anti-funzionalista il processo ideologico, è molto più raffinato: distingue accuratamente, come abbiamo visto, tra formazioni ideologiche, come elementi dell'ideologico, e ideologia dominante come forma storica e risultato *d'insieme*. Certo, sostiene che il complesso di formazioni ideologiche è un tutto strutturato a dominante, ma proprio questo è il punto: in questo caso le due occorrenze di «dominante» non stanno al medesimo livello. Nell'espressione ideologia dominante, l'aggettivo designa un effetto globale, mentre nel sintagma «tutto strutturato a dominante» designa un ruolo o una posizione all'interno di un insieme. Il fatto che il sintagma «formazione ideologica dominante» non compaia mai testimonia del fatto che Pêcheux aveva ben chiara questa distinzione: ciò che è dominante, e che domina i soggetti, è per l'appunto, secondo questa impostazione, una configurazione specifica del tutto strutturato a dominante – del resto, se avesse parlato di interpellazione alla formazione ideologica dominante soltanto, avrebbe immediatamente

69 Pêcheux stesso riconoscerà questo limite de *Les vérités* in *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit.

invalidato le sue stesse premesse contenute nella tesi della riproduzione/trasformazione. E tuttavia, nel momento in cui si sposta alle formazioni discorsive, questa distinzione cade: la FD dominante *all'interno* del complesso di formazioni discorsive (interdiscorso) viene elevata a formazione discorsiva *dominante* nel senso che domina, da sola, il soggetto – e questo slittamento concettuale fa sì che la sua teorizzazione non si elevi mai veramente al livello della *complessità* delle formazioni discorsive, pensando solo all'interpellazione-identificazione dell'individuo ad una *singola* formazione discorsiva, detta dominante⁷⁰. A ciò si ricollega un altro aspetto dello stesso problema, ovvero il fatto che Pêcheux può pensare il rapporto di dominanza orizzontale, cioè la dominanza della singola formazione discorsiva dominante sulle altre formazioni discorsive, *nel senso della forclusione*, attraverso la tesi del doppio oblio, e in particolare l'oblio n° 1, che colpisce tutto il restante insieme di formazioni discorsive; ciò che, in cambio, gli garantisce di poter continuare a parlare di identificazione del soggetto ad una sola formazione discorsiva. Senza questo scarto epistemologico, infatti, Pêcheux sarebbe stato costretto a porre il problema dell'interpellazione-identificazione che «domina il soggetto» a livello del *rapporto* della formazione discorsiva dominante *all'interno* del processo ideologico-discorsivo *con* le altre formazioni discorsive, ovvero a livello dell'equivalente discorsivo (concetto che in effetti gli manca⁷¹) di ciò che ha definito come ideologia dominante, risultato di insieme di rapporti di subordinazione-ineguaglianza; ciò avrebbe reso perlomeno molto più complicato pensare poi il rapporto di dominanza in termini di forclusione. La riduzione che è qui all'opera mi pare peraltro essere scarsamente giustificabile sul piano della concretezza storica: dire che una formazione discorsiva è dominante all'interno del complesso diseguale delle formazioni discorsive non significa *ipso facto* annullare la loro esistenza, ma pensare precisamente che cosa significhi il fatto che è dominante sulle altre, cioè l'articolazione specifica delle FD sotto la dominanza di una tra esse. Ma è indebita anche a livello dell'ordine dei concetti di Pêcheux: poiché una FD è definita da Pêcheux sulla base della sua «corrispondenza» con una FI, la quale è a sua volta definita come un «elemento» (all'interno degli AIS) avente proprietà regionali, essa non potrebbe essere dominante «da sola», data la sua «specializzazione» stabilita a livello di definizione e dato che gli AIS sono molteplici. È ovvio che si può ben dire che una FD regionale è dominante all'interno di una formazione sociale, ma, ancora una volta, questo significa soltanto dire che sta *in un certo rapporto* con le altre FD, e non che essa si impone come l'unica esistente. Si può certamente avanzare l'ipotesi, per esempio, che la formazione ideologico-discorsiva religiosa sia stata dominante in un certo periodo in una data formazione sociale (ad esempio nel modo di produzione feudale, ma più precisamente in alcune specifiche congiunture della formazione sociale dominata dal modo di produzione feudale), ma questo vorrebbe dire specificare in che modo essa ha «informato» le altre formazioni discorsive, ad esempio di tipo politico o morale o giuridico, con i loro specifici apparati e i loro processi di-

70 C'è un punto in cui Pêcheux pare riconoscere la complessità delle formazioni discorsive, ma è un'osservazione che egli non «sfrutta» a livello teorico per pensare la contraddittorietà-complessità delle interpellazioni e non entra, come mezzo di produzione teorico, nel modo in cui la teorizza. Ivi, p. 106.

71 Possiamo rappresentare l'ordine dei concetti pecheutiani in questo modo. 1) Formazione ideologica – formazione discorsiva; 2) Tutto strutturato a dominante di formazioni ideologiche – interdiscorso; 3) ideologia dominante – ? Il posto vuoto viene occupato dalla «formazione discorsiva dominante», che scivola dal livello 2 al 3. Il concetto adeguato sarebbe stato forse «discorso dominante», definito in relazione al concetto di ideologia dominante come «forma storica concreta» di 2.

scorsivi, distinti in termini di specializzazione e con i propri specifici processi discorsivi. È chiaro infatti che i rapporti di dominanza si esercitano continuamente tra formazioni discorsive (nel caso in questione, il complesso discorsivo del teologico-politico potrebbe essere un buon esempio, oppure la relazione in epoca moderna tra il diritto e la filosofia cartesiano-kantiana, ecc.), ma sarebbe una mossa riduzionista contraria alle premesse di Pêcheux pensare la complessità dell'istanza ideologica come *reductio ad unum* (senza contare la sua insistenza iniziale sulla «trasformazione», che ammette per principio la presenza di formazioni ideologico-discorsive *antagoniste*). Si potrebbe forse avanzare l'ipotesi che Pêcheux pensi alla formazione discorsiva «che domina il soggetto» come una formazione discorsiva complessa che è il risultato di insieme? A rigore, secondo i concetti di Pêcheux, no, perché allora non si tratterebbe più di una *formazione discorsiva*: dovrebbe per l'appunto essere un insieme complesso, e starebbe quindi su un piano di generalità superiore (e se così fosse la teoria dell'oblio, che funziona sull'identificazione ad una formazione discorsiva e sull'oblio dell'interdiscorso, perderebbe la sua cogenza). Il limite della teorizzazione di Pêcheux, a questo livello, è che essa fornisce solo un modello di interpellazione di una formazione discorsiva, posta, con un salto di livello epistemologico di generalità dei concetti, al livello che spetterebbe all'equivalente discorsivo del concetto di ideologia dominante, dunque di quel particolare stato dell'interdiscorso «intricato» all'ideologia dominante come ridefinita dallo stesso Pêcheux.

Il secondo problema, «intricato» al primo, è che Pêcheux identifica la formazione discorsiva con uno spazio chiuso su se stesso. In effetti, lo abbiamo visto, la FD è il luogo in cui si costituisce la trasparenza del senso, del soggetto e dell'intersoggettività come effetto dell'assoggettamento e il soggetto non può, «per definizione stessa», avere accesso al suo esterno⁷². Ora, questa trasparenza è, per così dire, «senza resto»: la FD è il luogo in cui si costituisce l'ovvietà senza crepe del mondo del soggetto e dei soggetti. Certamente, Pêcheux non nega che l'interdiscorso sia un processo contraddittorio; ma il rapporto di una formazione discorsiva con il suo esterno è pensato sotto la modalità dell'*integrazione*, e di un'integrazione che non modifica il processo discorsivo: il processo discorsivo è uno spazio omogeneo di costruzione del senso, non attraversato in sé da antagonismi, ed è «rigido» nei confronti di ciò che gli è esterno. Credo che sia a questo specifico problema che Pêcheux fa riferimento in un testo molto più tardo, in cui critica la tendenza, all'interno del gruppo dell'analisi automatica del discorso, a concepire una formazione discorsiva come una «macchina strutturale» chiusa, *nonostante* l'introduzione del concetto di «interdiscorso»⁷³, da cui risulta che «il soggetto del discorso continua ad essere concepito come puro effetto di assoggettamento alla *machinerie* della FD alla quale si identifica»⁷⁴. Questo è senz'altro vero, ma vi è anche qualcosa di più, che si pa-

72 Ivi, p. 159.

73 M. Pêcheux, *Analyse du discours: trois époques*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours* cit., p. 298.

74 *Ibidem*. Va notato anche un altro problema, e cioè la difficile relazione che si instaura nel discorso pecheutiano tra la teoria dei due oblii e la dissimulazione della formazione discorsiva. Pêcheux attribuisce da un lato la dissimulazione all'*agency* della formazione discorsiva, il che si spiega con l'integrazione da parte del processo discorsivo di elementi esterni attraverso la loro ricollocazione in spazi già dati di riformulazione (estensione di sinonimia). Questo tipo di lavoro del processo discorsivo è quello che effettivamente rende possibile dire che il soggetto è preso nel primo oblio strutturale. Ma poi Pêcheux dice che è il secondo oblio, immaginario, che sostiene il primo: il che non è del tutto esatto, poiché un oblio immaginario non può impedire che altri elementi esterni irrompano in uno spazio discorsivo e lo turbino, non più di quanto la conoscenza immaginaria

lesa nel modo (anche qui, in effetti conseguente con le premesse) in cui Pêcheux pensa a rapporti *tra* FD nell'interdiscorso: come una giustapposizione di processi discorsivi rigidi senza alcuna «sovrapposizione». La chiusura su di sé delle formazioni discorsive è garantita dalla rigidità dei processi discorsivi, e questa a sua volta implica che queste formazioni discorsive siano necessariamente l'una con l'altra in rapporti di esteriorità (è anche per questo che egli può agevolmente pensare in termini di dissimulazione e introdurre la tesi dell'oblio n° 1). Ma pensare le formazioni discorsive in questo modo significa concepirle come degli spazi semplici, come «elementi» all'interno del processo globale: significa in definitiva abbracciare una posizione di tipo strutturalista-formalista a livello della posizione della complessità. Il che ci conduce al terzo problema.

Nel testo citato poco sopra, Pêcheux fa riferimento ad un modo errato di concepire le formazioni discorsive all'interno della scuola dell'Analisi automatica del discorso nella sua seconda fase. Ma in *Les Verités de La Palice* questo modo di intendere le FD, e l'impossibilità di andare oltre una concezione della formazione discorsiva come spazio chiuso e omogeneo dipende in maniera non secondaria dal modo stesso in cui Pêcheux pensa, fin dall'inizio, la complessità del processo ideologico e le formazioni ideologiche. È al livello stesso della sua teoria del processo ideologico che si opera la «scena primaria» della «chiusura», nel momento stesso della sua posizione, del problema della complessità. Il punto in cui ciò si trova fondato è, effettivamente, la stessa definizione delle formazioni ideologiche come «elementi» che si «combinano» in un insieme complesso e contraddittorio. Abbiamo già visto questo aspetto più sopra, ma è necessario ora riprenderlo criticamente. Vediamo i due passi seguenti:

diciamo proprio *ensemble* complesso, cioè con delle relazioni di contraddizione-disuguaglianza-subordinazione *tra i suoi «elementi»*⁷⁵.

[le tesi di Althusser] invita[no] a pensare la pluralità differenziata dell'istanza ideologica sotto la forma *di una combinazione di elementi* di cui ciascuno è una formazione ideologica⁷⁶.

Tralasciamo l'idea, in sé discutibile, che le tesi althusseriane invitassero a pensare in termini di combinazione ed elementi, termini che Althusser ha sempre associato con la tendenza alla combinatoria propria del formalismo strutturalista e che il concetto di surdeterminazione, se preso sul serio, mette fuori gioco. Il punto decisivo è che è perché Pêcheux concepisce le formazioni ideologiche come «elementi» che egli può eliminare il problema dell'antagonismo *interno* alle formazioni ideologiche stesse, effetto della loro appartenenza ad un complesso ideologico – come se *un* elemento contribuisse alla riproduzione, *un altro* alla trasformazione, ognuno con la sua identità piena; ed è perché vede l'istanza ideologica come una «combinazione» che è poi condotto a pensare in termini di rapporti *esterni* tra gli elementi, senza mai porre il problema dei rapporti interni costitutivi derivanti da una relazione antagonistica con gli altri. È qui surrettiziamente all'opera una concezione «espressiva», derivante da un sottofondo strutturalista, delle formazioni

spinoziana possa impedire che una pietra mossa da una causa efficiente ci colpisca in testa e ci ammazzi, o che eventi di diversa natura minaccino di estinzione il nostro popolo, per quanto ci consideriamo il fine della creazione. È vero che l'oblio n° 2 nasconde immaginariamente il processo discorsivo, ma resta che l'oblio n° 1, cioè la chiusura della formazione discorsiva, deve darsi anche oggettivamente perché il secondo oblio possa continuare a funzionare come sostegno del primo.

75 M. Pêcheux, *Les verités de La Palice* cit., pp. 129-130.

76 Ivi, p. 133.

ideologiche, essa stessa combinata con una concezione distributiva dell'antagonismo della lotta di classe. Ma questo significa allora che le formazioni di cui parla Pêcheux, e che egli vede come elementi di un processo complesso diseguale e nodalmente-contraddittorio, sono in una relazione di contraddizione soltanto estrinseca. Si scopre dunque la profonda ragione epistemologica che comanda il problema delle formazioni ideologiche e discorsive come spazio omogeneo: il processo nodalmente contraddittorio impiegato da Pêcheux sulla base della formulazione althusseriana non è un processo di surdeterminazione, poiché la relazione tra gli elementi è esterna agli elementi stessi e non entra nella loro costituzione, non si «riflette» in essi, come è il caso nella formulazione althusseriana. La complessità è una combinazione di elementi semplici. Ciò è però non solo contraddittorio con l'intento dichiarato di Pêcheux di pensare l'istanza ideologica sotto il primato della relazione antagonista; è anche difficile da sostenere in riferimento a qualsiasi formazione sociale: dove esiste una formazione ideologica «pura»? Certo, alcuni AIS contribuiscono alla riproduzione più di altri, e viceversa; ma ciò non avviene forse in ragione dei rapporti di forza *interni* ad ogni AIS, cioè del rapporto congiunturalmente definito all'interno della formazione ideologica in questione? Credo che si possa sostenere che è questa mossa primaria, che concettualizza il processo ideologico nella forma di elementi semplici che si combinano, che sorregge in qualche modo la catena di tutte le altre riduzioni e i problemi che ne derivano. È solo a partire da questa idea di formazioni ideologiche in sé chiuse e non contraddittorie, ma a cui la contraddizione passa «a fianco», che si può sostenere che a tali formazioni «corrispondono» delle formazioni discorsive, pensate automaticamente e in tutta naturalezza in maniera altrettanto semplice e omogenea; ed è su questa base che si innesta poi la surrettizia identificazione di una formazione discorsiva dominante con quello che dovrebbe piuttosto essere il discorso-ideologia dominante, continuando a pensarlo, sul modello della prima, come spazio privo di contraddizioni. La conseguenza di ciò (e degli altri problemi messi in luce, che si «combinano» con questo) è Pêcheux riduce l'interpellazione-identificazione alla sua semplicità più estrema, quella di una formazione discorsiva dominante richiusa su se stessa e senza crepe. In questo senso, l'uscita dal funzionalismo resta astratta, soltanto una dichiarazione di intenti che non riesce a riflettersi nel sistema dell'interpellazione.

5. Avec Spinoza. *Formazione ideologica divisée e sue conseguenze*

Nonostante le critiche che ho rivolto al modo in cui Pêcheux affronta la questione del funzionalismo e dell'interpellazione, ritengo che nella sua elaborazione teorica immediatamente successiva a *Les Verités de La Palice* si trovino alcuni spostamenti concettuali che aprono prospettive feconde per la teorizzazione della complessità del processo ideologico e dell'interpellazione. Spostamenti che non solo mostrano il suo tentativo di portare fino in fondo la sua critica al funzionalismo – e dunque la crescente coscienza di non essere riuscito nell'intento che si era prefissato – ma che permettono anche di avanzare verso una teoria più completa dell'ideologia e della surinterpellazione. Vorrei ora mettere in luce questi elementi ed estrarne alcune conseguenze teoriche, cercando di chiarire in che senso possano contribuire all'elaborazione di una teoria dell'ideologia anti-funzionalista. Il primo punto da analizzare è la modificazione, a mio modo di vedere decisiva, della definizione di formazione ideologico-discorsiva. Ci chiederemo poi quali siano gli effetti di tale modificazione.

Nel testo di una conferenza intitolato *Remontons de Foucault à Spinoza*⁷⁷, Pêcheux procede ad una critica del concetto di formazione discorsiva elaborato da Foucault ne *L'archeologia del sapere*. La critica riprende quella avanzata da D. Lecourt⁷⁸ pochi anni prima: Foucault pensa la formazione discorsiva soltanto come uno spazio di «distribuzione e ripartizione», cadendo in una tipologia distributiva, e non «riesce» a fare spazio alla contraddizione. Non ci interessa qui valutare tale critica a Foucault, del resto piuttosto scontata dal punto di vista marxista e anche comprensibile nel quadro dei rapporti tra diverse scuole nella Parigi degli anni '60 e '70. L'aspetto per noi rilevante dell'intervento di Pêcheux emerge se lo si considera alla luce dei problemi che abbiamo visto nel paragrafo precedente, interpretandolo come una *autocritica non dichiarata*.

Nel corso di questo intervento, egli propone una lettura di Spinoza *contra* Foucault che ha l'obiettivo di far emergere come in Spinoza i «regimi di materialità dell'immaginario» (= l'ideologia, giusta la formulazione althusseriana) siano pensati *ante litteram* sotto il segno della contraddizione. Mossa sorprendente, se vogliamo, dato che proprio in quegli anni Althusser aveva fatto pubblica ammenda di spinozismo, concedendo ai suoi critici che la deviazione attraverso Spinoza era responsabile dell'assenza, in *Leggere il Capitale*, del concetto di contraddizione. Ma Pêcheux si muove in una direzione diversa da quella in cui si era mosso Althusser. Al centro del suo interesse non sono né il concetto di causalità immanente, né la teoria esplicita dell'immaginario e della sua materialità negli apparati dello stato ebraico, quanto piuttosto la pratica politico-ideologica di scrittura di Spinoza e le sue implicazioni. Partendo dal fatto che Spinoza ha prodotto, nel *Trattato Teologico-Politico*, un attacco alla religione sulla base della religione, Pêcheux osserva:

Se non c'è in Spinoza, come è stato abbondantemente constatato, una teoria della contraddizione esplicitamente formulata, c'è nondimeno una messa in opera spontanea della contraddizione, che costituisce una straordinaria lezione politica che concerne il nostro argomento: perché se il primo attacco conseguente contro l'ideologia religiosa e la religione si è largamente effettuato in nome della religione, attraverso di essa e suo malgrado, ciò significa che *l'ideologia religiosa (e il discorso che vi si realizza)* non può in alcun modo essere compreso come un blocco omogeneo identico a se stesso, con il suo nocciolo, la sua essenza, la sua forma tipica⁷⁹.

A partire da qui, Pêcheux trae una conclusione che, così almeno mi sembra, rovescia in maniera tanto radicale quanto silenziosa *la sua stessa idea* che una formazione ideologico-discorsiva possa mai essere concepita come un «elemento»:

un'ideologia è non-identica a se stessa, essa non esiste che sotto la modalità della divisione, essa non si realizza che nella contraddizione che organizza in essa l'unità della lotta dei contrari⁸⁰.

L'idea fondamentale che Pêcheux trova «realizzata» nella pratica di scrittura di Spinoza è l'esatta confutazione della prospettiva che si trova nella sua stessa teoria: e cioè che non si può dare uno spazio perfettamente omogeneo in cui un processo ideologico-discorsivo non possa essere sovvertito a partire *dai suoi stessi processi interni* di soste-

77 M. Pêcheux, *Remontons de Foucault à Spinoza*, in D. Maldidier, *L'inquiétude du discours* cit.

78 D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, 1972.

79 M. Pêcheux, *Remontons de Foucault à Spinoza* cit., p. 255.

80 Ivi, p. 255.

tuzioni e sinonimie, la cui «rigidità» non possa essere scalfita. Ora, sebbene Pêcheux in questo testo non operi nessun ritorno autocritico su *Les vérités*, il modo in cui riformula i concetti di formazione ideologica e formazione discorsiva mi sembra rivelativo. Pêcheux infatti prosegue:

Ciò conduce a pensare che ogni formazione ideologica deve necessariamente essere analizzata allo stesso tempo da un punto di vista di classe e da un punto di vista regionale, ed è forse questo che spiega che ogni ideologia sia divisa (non identica a se stessa). Sugerirei che è perché le formazioni ideologiche hanno un carattere regionale che esse si riferiscono a delle «cose» differenti (Dio, la Libertà, la Giustizia, ecc.), e che è perché le formazioni ideologiche hanno un carattere di classe che esse si riferiscono simultaneamente alle stesse «cose» (di nuovo, ad esempio, la Libertà) sotto delle modalità contraddittorie legate all'antagonismo di classe⁸¹.

Le stesse conseguenze vanno tratte per quanto riguarda le formazioni discorsive. Non è più possibile, su queste basi, considerare le formazioni discorsive in una giustapposizione esterna le une con le altre, come farebbe, per Pêcheux, Foucault (!). Ma questa critica è ancora una volta preludio ad una rettifica ben precisa:

bisogna al contrario definire il rapporto *interno* che essa intrattiene con il suo esteriore discorsivo specifico, insomma determinare *gli sconfinamenti costitutivi* attraverso i quali una pluralità contraddittoria, disuguale e internamente subordinata di formazioni discorsive si organizza in funzione degli interessi che mette in gioco la lotta ideologica delle classi in un momento dato del suo sviluppo in una formazione sociale data⁸².

Mi sembra che qui si debbano mettere in luce almeno tre elementi fondamentali che marcano la differenza rispetto a *Les vérités*. Innanzitutto, Pêcheux ora inserisce l'antagonismo *all'interno* di ogni formazione ideologica, che non viene più pensata secondo la logica dell'«elemento» e della «combinazione». In secondo luogo, troviamo l'idea che la lotta ideologica si esercita primariamente sugli «oggetti» ideologici dati in una formazione ideologico-discorsiva, a partire da posizioni di classe diverse: gli oggetti ideologici sono non oggetti in sé chiusi e definiti (ad esempio valori, idee, nozioni), ma sono proprio ciò su cui, o meglio *all'interno* di cui si esercita un antagonismo. Questo ha come conseguenza, evidentemente, che le regioni ideologiche degli AIS, cui si riferiscono le formazioni ideologico-discorsive, sono *instabili*, poiché sono attraversate dall'antagonismo loro specifico, che si esercita nelle forme dell'ideologia dominante ma contro di essa (Pêcheux richiama a questo proposito la nota frase (hegeliana) di Marx, «il nuovo nasce dal vecchio», come contestazione dell'evidenza degli oggetti e del senso di volta in volta dominante). Infine, anche le formazioni discorsive (a riprova della solidarietà esistente tra loro nel pensiero di Pêcheux) non sono più concepite come elementi; anzi, Pêcheux richiama l'attenzione sulla necessità di analizzarne gli «sconfinamenti costitutivi». Questo aspetto è capitale: chiamando in causa la determinazione *interna* reciproca delle formazioni discorsive, che stanno non in un rapporto estrinseco, ma effettivamente surdeterminato, tale tesi mette direttamente in crisi (sebbene Pêcheux non espliciti questo punto) il principio della loro «chiusura». Non è un caso che qui Pêcheux non utilizzi

81 Ivi, p. 258.

82 Ivi, p. 259.

mai, né per le formazioni discorsive né per le formazioni ideologiche, i concetti di «combinazione» ed «elementi»: termini questi che scompaiono completamente, a conferma della trasformazione in corso all'interno della «problematica» pecheutiana. Infine, il tutto complesso strutturato a dominante, concetto che continua ad essere presente, è adesso pensato mediante termini quali «divisione interna antagonistica» e «sconfinamento». A mio avviso, troviamo dunque qui, sotto le mentite spoglie di una critica a Foucault, un auto-oltrepassamento del sottotesto formalista-strutturalista all'opera in *Les vérités*.

È chiaro che un tale oltrepassamento è una «rottura» allo stato nascente: sarebbe vano ricercare in queste pagine una rettifica *organica* del sistema dell'interpellazione proposto nel suo testo precedente – cosa che, a quanto mi consta, Pêcheux non effettua mai, scegliendo invece, negli anni successivi, di abbandonare totalmente l'impianto teorico de *Les Vérités* nella direzione dell'eterogeneità discorsiva. Ma il principio che Pêcheux qui introduce, e che tiene assieme, a catena, tutti gli spostamenti concettuali che abbiamo appena messo in evidenza, e cioè il principio di non identità applicato all'ideologico, ha delle conseguenze fondamentali per la riformulazione della teoria dell'ideologia nella sua globalità; conseguenze che hanno il potenziale di produrre un'innovazione radicale nel modo in cui si può concepire il processo globale e, di lì, lo stesso concetto di ideologia dominante. Quale diventa infatti, dalla nuova prospettiva, lo statuto generale del processo ideologico? Avanzo qui la tesi che mi sembra sia contenuta *in nuce* in queste pagine pecheutiane: *il processo ideologico appare come radicalmente diviso, ovvero come non-uno*.

Ora, che cosa significa esattamente questa tesi? Per vederlo, partiamo dalla nuova definizione di formazione ideologico-discorsiva introdotta da Pêcheux. Essa ha un carattere regionale, nel senso della sua specializzazione, e di classe, ma ora nel senso che è *internamente* divisa. Di conseguenza, pensare il tutto strutturato a dominante delle formazioni ideologiche significa in primo luogo pensare non elementi discreti posti in rapporti antagonistici, ma un *ensemble* antagonistico composto di formazioni ideologico-discorsive internamente divise secondo antagonismi specifici *per ognuna*. Dunque, pensare il processo ideologico globale all'interno di una formazione sociale significa pensare questo processo come un complesso di rapporti antagonistici. Ora, poiché le formazioni ideologico-discorsive stanno tra loro in rapporto di sconfinamento interno costitutivo, ne risulta allora che il processo ideologico globale può essere definito come *l'insieme dei rapporti surdeterminati di tutti gli antagonismi ideologico-discorsivi in cui consistono le formazioni ideologico-discorsive, o come un rapporto totale surdeterminato di rapporti antagonistici: rapporto tra formazioni ideologiche diverse (su base regionale) esse stesse pensate come rapporti internamente antagonistici*. Ovviamente, il rapporto surdeterminato e surdeterminante tra le formazioni ideologiche è anch'esso più o meno antagonistico, a seconda dello stato degli antagonismi interni delle formazioni ideologiche e dello stato generale dell'antagonismo della formazione sociale data. Questa definizione del processo ideologico globale, che si può ricavare dalle nuove formulazioni di Pêcheux, resta ovviamente astratta; non è possibile risolvere a questo livello la questione della dominanza – che cosa sia dominante, se vi sia qualcosa di dominante e in quali forme, è questione «di congiuntura»⁸³. È possibile però dire che la dominanza sarà una surdeterminazione tra relazioni antagoniste, cioè tra formazioni ideologiche divise,

83 Qui mi discosto da Pêcheux, che asserisce d'ufficio, a livello della formula generale, che il complesso di formazioni ideologico-discorsive sia sempre strutturato a dominante, sulla base del «Tutto» marxista formulato da Althusser. Ma non è detto: nei periodi di «crisi organica» ad esempio non è questo il caso.

e dunque non può pensarsi sul modello semplice dell'assimilazione o dell'integrazione.

Se questa è, mi pare, la conseguenza che si può trarre da quanto Pêcheux propone per quanto riguarda il processo ideologico globale (cioè la formula generale), è chiaro che lo stesso concetto di ideologia dominante può esserne derivato. Per evitare di cadere nell'errore commesso da Pêcheux, è però necessario distinguere tra due modi di impiego del termine «dominante». Chiamo ideologia dominante, con Pêcheux, l'effetto d'insieme come risultato storico; chiamo formazione ideologico-discorsiva dominante la formazione ideologico-discorsiva che, all'interno dell'insieme delle formazioni (e dunque eventualmente del tutto strutturato a dominante), domina le altre in quanto ha la capacità di riferire a sé i processi discorsivi e di produzione di evidenza delle altre formazioni ideologico-discorsive, e in quanto tale di influenzare le loro estensioni parafrastiche e sinonimiche⁸⁴. Al di là delle questioni terminologiche, la differenza cruciale è la seguente: la dominanza della formazione ideologica dominante va pensata nel senso del rapporto con altre formazioni ideologiche, mentre la dominanza dell'ideologia dominante, che conviene chiamare dominazione, è pensata nei confronti degli individui (che interpella come soggetti). Questa questione è fondamentale: non si può pensare all'interpellazione proveniente da *una sola* formazione ideologica, perché questa è sempre inserita all'interno di un rapporto – questo era, in definitiva, l'errore di Pêcheux. Se accettiamo questo punto di vista, ciò che la tradizione marxista ha chiamato (senza mai veramente darne un concetto né soddisfacente né stabile) ideologia dominante, e che possiamo continuare a chiamare in questo modo, attribuendovi però il significato specifico derivato da Pêcheux, non va definita ovviamente come il dominio di *una* formazione ideologica (ciò è per definizione impossibile), e men che meno come la forma della combinazione tra degli elementi; ma *come il risultato, congiunturalmente dato, dello stato dell'insieme dei rapporti surdeterminati di tutti gli antagonismi ideologico-discorsivi in cui consistono le formazioni ideologico-discorsive*. Dire «effetto» o «risultato» (termine che usa Pêcheux) è però impreciso nella misura in cui può far pensare ad una causalità di tipo transitivo. Per questa ragione, mi pare più opportuno, recuperando un'espressione althusseriana, dire che ciò che si chiama ideologia dominante *consiste* interamente nello stato dei rapporti surdeterminati di tutti gli antagonismi.

Si capisce dunque perché abbiamo detto più sopra che la tesi implicita di Pêcheux è che l'ideologia è un non-uno: perché essa è un insieme di antagonismi, un insieme non-identico di non-identità (le formazioni ideologico-discorsive). Credo che questa prospettiva aperta da Pêcheux, oltre a risolvere effettivamente ogni problema di formalismo-strutturalismo, permetta inoltre di iniziare a chiarire un problema, più volte dibattuto e rilevato, e cioè che spesso l'ideologia dominante non solo contiene, ma, per essere dominante, deve contenere anche degli elementi dell'ideologia dominata, ciò che pone dei problemi di definizione e forse anche di «tenuta» del concetto stesso, suggerendo la necessità di una sua riformulazione⁸⁵. In effetti, anche in questo modo di porre la que-

84 Si veda quanto detto sopra a proposito del teologico-politico, ad esempio (§3). I modi di questa dominanza interna rimangono da approfondire, ma per farlo c'è prima bisogno di un concetto adeguato.

85 Cfr. ad es. lo studio, effettivamente cruciale, di É. Balibar, *La vacillazione dell'ideologia*, in Id., *La paura delle masse. Filosofia e politica prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, pp. 95-156, e anche il suo saggio *Il non-contemporaneo*, in *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 2001, in cui suggerisce la tesi «paradossale» che «non esiste ideologia dominante che sia l'ideologia dei dominanti come tale» (p. 114). Questa questione è ripresa e ulteriormente approfondita da

stione si nasconde il problema della definizione esatta del livello epistemologico a cui opera l'aggettivo «dominante», se cioè all'interno di un tutto complesso, intendendo cioè formazione ideologica dominante, nel quale caso la dominanza si esercita su altre formazioni, o nei confronti degli individui che «domina». È chiaro che, se si accetta il punto di vista sopra esposto, il problema non può porsi in questi termini: a livello di ideologia dominante si incontrano *necessariamente* anche «elementi» dell'ideologia dominata, per il semplice fatto che ciò che domina gli individui nelle diverse congiunture storiche è una specifica configurazione, lo stato particolare, dell'insieme surdeterminato di tutti gli antagonismi ideologici, insieme che necessariamente «include» anche posizioni subordinate, altrimenti non sarebbero antagonismi. Per quanto riguarda invece la formazione ideologica dominante, non solo è dubbio che essa «corrisponda» ad una classe sociale, come vuole la formulazione classica, ma è anch'essa divisa e non-identica, quindi ineludibilmente «eterogenea». Ma in definitiva è la questione dell'inclusione che va rifiutata, poiché induce a rappresentarsi l'ideologia come una unità-contenitore in cui possono stare degli elementi antagonisti, mentre essa è da parte a parte un rapporto antagonistico, un non-uno.

È a questo punto che possiamo far emergere l'importanza della riformulazione pecheutiana per una teoria della surinterpellazione. Se infatti l'ideologia «dominante» è sempre il risultato di un rapporto determinato tra le diverse formazioni ideologiche e le loro divisioni interne, senza che necessariamente si debba dare una «coerenza» o contemporaneità «di classe» tra le diverse formazioni, allora ne consegue che ciò che va pensato sotto il concetto di interpellazione dell'ideologia dominante consiste in una pluralità di interpellazioni provenienti da formazioni ideologico-discorsive distinte a seconda del loro contenuto (soggetto giuridico, marito, *rider*, militante, Italiano, donna, bambino, figlio di Dio, immigrato, Europeo), e in sé già da sempre instabili e divise, nei modi specifici derivanti dallo stato dell'antagonismo in ogni «regione». Ma anche nel momento in cui ci soffermiamo su una interpellazione specifica, supposta «dominare» il soggetto (ad esempio: l'identificazione con la mia identità professionale) ad esclusione di tutte le altre (caso limite, se non impossibile), anche in questo caso la formazione ideologica eserciterebbe la «sua» interpellazione «attraverso» il complesso totale in cui è inserita, da cui anch'essa deriva – in parte maggiore o minore, *ça dépend* – le forme *specifiche* del suo antagonismo interno, e nei confronti del quale non detiene alcun principio di chiusura come quello prospettato da Pêcheux ne *Les vérités*.

Per concludere su questa nuova prospettiva che possiamo estrarre, mi pare, da Pêcheux, possiamo dire che concepire il processo ideologico in tal modo permette di pensare anche lo stato degli antagonismi ideologici nella loro differenza regionale senza ridurre gli uni agli altri in un tutto espressivo. Se pensiamo l'ideologia dominante come un non-uno, come internamente percorsa da conflitti a ritmo e sviluppo variabili, possiamo allora pensare la struttura dell'ideologico prendendo sul serio non la non-sincronicità del processo contraddittorio-diseguale, pensandola, sotto questo aspetto, come Althusser concettualizza la «struttura» mediante il concetto di causalità strutturale: come un sistema di presenze e assenze non passibile di una sezione di essenza.

P. Macherey, *Le sujet des normes* cit., p. 272 sgg. Sempre su questa critica al concetto riduttivo di ideologia dominante, S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it. di L. Chiesa, Milano, Cortina, 2000, p. 229 sgg.

6. Interpellazione «qui cloche» o surinterpellazione?

È chiaro che, tentando una riformulazione del concetto di ideologia dominante sulla base del suo articolo su Spinoza, ho prolungato il discorso di Pêcheux, tentando di far «lavorare» i concetti che ci fornisce. Ho anche introdotto l'idea, che ne consegue, di una pluralità di interpellazioni, suggerendo così che una tale riformulazione dell'ideologia dominante può aprire al problema di pensarne gli effetti sull'interpellazione degli individui come soggetti in maniera diversa dalla modalità riduzionista in cui la pensava prima Pêcheux (la «forma effettuale» discussa nel paragrafo 3). Quest'ultimo aspetto si scontra però con il fatto che, se il testo su Spinoza ripensa la struttura stessa della formazione ideologico-discorsiva, e di lì permette di riformulare il concetto di ideologia dominante, all'interno del sistema di Pêcheux rimane pur sempre il problema che la teoria dell'oblio pone un ostacolo, in quanto essa è costruita sull'identificazione ad una formazione discorsiva, e pensa il rapporto con le altre formazioni discorsive sul modello della forclusione. È chiaro però che a questo punto la teoria dell'oblio vacilla: se una formazione ideologico-discorsiva non detiene più il principio della sua chiusura, allora non è più nemmeno sostenibile la tesi per cui il soggetto è colpito dall'oblio strutturale n°1, poiché la sua «dissimulazione» stessa risulta affetta dagli sconfinamenti costitutivi e dagli antagonismi interni.

Non esiste, effettivamente, un testo in cui Pêcheux prolunghi le questioni poste in *Remontons* per ripensare l'interpellazione, né un testo in cui l'interpellazione sia posta al livello di generalità proprio dell'ideologia dominante, come il concetto di surinterpellazione richiede. Esiste però un testo in cui Pêcheux suggerisce egli stesso, nella forma di un quasi-concetto, una possibile via d'uscita dall'assoggettamento «espressivo» e totale che risultava dalla teoria esposta in *Les vérités* che pare indicare un movimento del suo pensiero in quella direzione. Quasi-concetto che possiamo chiamare «interpellation qui cloche», e che si trova all'interno dell'autocritica esposta nella postfazione a *Language, semantics, ideology*⁸⁶, traduzione inglese di *Les vérités de La Palice*, e proprio all'interno del suo (troppo rapido) ritorno polemico sul concetto di «oblio». Ciò che ora intendo mettere in luce è che, mentre tale ritorno critico introduce una modificazione importante per comprendere la complessità dell'interpellazione, e l'assoggettamento ideologico stesso come il campo immanente in cui si dà la possibilità della sua «sovversione», questa apertura è formulata con concetti inadeguati in quanto dipendenti da una problematica lacaniana, invece di essere riformulata a partire dalle idee avanzate nel testo precedente su Foucault e Spinoza.

Vediamo innanzitutto come Pêcheux costruisce la sua autocritica, significativamente sottotitolata «Beginning of a rectification». Il problema che ora legge «a ritroso» ne *Les Verités* è che vi mette in opera un dispositivo teorico dal sapore «platonico», consistente nella successione di tre momenti:

- 1) il meccanismo ideologico dell'interpellazione-assoggettamento⁸⁷;
- 2) la cancellazione («oblio») di ogni traccia rintracciabile di tale meccanismo nel soggetto pieno che ne viene prodotto⁸⁸;

86 M. Pêcheux, *Language, semantics, ideology*, tr. ing. di H. Nagpal, London, Palgrave, 1982. La postfazione è pubblicata come Appendix III, *The French political winter: beginning of a rectification (postscript for english readers)*, pp. 211-220.

87 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 267.

88 *Ibidem*.

3) la rimemorazione teorica di ispirazione marxista-leninista di tale meccanismo e della sua cancellazione, da cui la nozione di «appropriazione soggettiva» risultava a titolo di effetto pratico⁸⁹.

L'autocritica è qui incentrata sul versante «teoricista» del suo sistema precedente, in cui la possibilità di liberazione dall'ideologia – esplorata nell'ultima parte del libro, su cui non ci siamo soffermati – era fatta dipendere «essenzialmente» dalla «scienza» marxista-leninista⁹⁰, da cui a sua volta dipende una politica rivoluzionaria. Questo lato è evidentemente legato alla tesi althusseriana – che però nel frattempo Althusser stesso aveva sottoposto a revisione critica – della rottura epistemologica come unica possibilità di «liberazione» dei soggetti dalla presa dell'ideologico. Ma possiamo senz'altro lasciare da parte questo aspetto (a mio modo di vedere uno dei più dogmatici dell'intera filosofia di Pêcheux, sebbene non del tutto privo d'interesse), concentrandoci piuttosto sull'effetto che l'autocritica produce in ordine al concetto di interpellazione.

Pêcheux rintraccia la ragione profonda di tale «deviazione» teoricista in due assunti: da un lato, nella posizione di esteriorità tra ideologia e scienza; dall'altro in una insufficiente concezione proprio dell'assoggettamento ideologico, cioè dell'interpellazione. Sebbene Pêcheux non lo affermi esplicitamente, emerge che la prima opposizione è di fatto resa possibile da una semplificazione del concetto di interpellazione:

di fronte al soggetto pieno identificato nell'interpellazione dell'ideologia dominante borghese, portatore dell'evidenza che fa dire ad ognuno «sono io!», prendevo appoggio su un'esteriorità radicale della teoria marxista-leninista per scoprire il punto in cui l'assurdità appariva sotto l'evidenza, determinando così la possibilità di una sorta di pedagogia della rottura delle identificazioni immaginarie in cui il soggetto è preso⁹¹.

Produzione di un soggetto pieno – possiamo dire senza «resti», senza opacità – è niente altro, sostiene ora Pêcheux (non senza ragione), che il doppio necessario dell'affermazione dell'esteriorità radicale della teoria marxista. Come se, in effetti, l'assolutezza dell'assoggettamento ideologico, ottenuto mediante una progressiva chiusura dello spazio della complessità, fosse il requisito necessario per l'affermazione della potenza liberatrice della scienza. Ora, ciò che qui ci interessa è la messa in discussione di questo «soggetto pieno», che Pêcheux effettua attraverso la discussione di due problemi.

Innanzitutto, quello di una confusione tra una teoria generale dell'effettuazione storica dell'interpellazione e il concetto di soggetto di diritto borghese, quindi di fatto il problema di un errore categoriale in cui un concetto regionale storicamente determinato viene preso come *pars pro toto*:

Tutto avviene, ne *Les vérités de La Palice*, come se ciò che si dice del soggetto si confondesse tendenzialmente con ciò che vi è posto circa il *moi* come forma soggetto dell'ideologia giuridica, al punto che il funzionalismo, cacciato politicamente per la porta, potrebbe malgrado tutte le denegazioni essere ritornato di soppiatto per la finestra sotto la forma di una genesi del *moi*⁹².

89 *Ibidem*.

90 Ivi, p. 266.

91 Ivi, p. 267.

92 *Ibidem*.

L'ideologia giuridica, formazione ideologica regionale, è considerata dominante, e fornisce il modello per il concetto del soggetto: ammissione rapida di una serie di scivolamenti. Troppo rapida, in effetti: per quanto fondata, questa critica tocca solo *uno* degli aspetti del problema complessivo del funzionalismo – in altre parole, l'errore del soggetto pieno non è riconducibile *esclusivamente* alla scelta *specific*a dell'ideologia regionale presa come modello della coscienza⁹³, come Pêcheux suggerisce qui; esso è dovuto, ad un livello più profondo, all'inadeguata concezione della formazione ideologico-discorsiva come uno spazio chiuso e omogeneo in cui si instaura l'evidenza di un senso cui il soggetto è «epinglé», con tutti i problemi che questo porta con sé e che abbiamo ampiamente rilevato. Pur non articolando la relazione complessiva tra tali problemi e il funzionalismo (che è dire che la sua autocritica su questo aspetto in definitiva rimane ancora inadeguata), Pêcheux avanza in questa direzione nel momento in cui problematizza gli effetti di questa chiusura «strutturalista» sul meccanismo dell'interpellazione-identificazione. A proposito della tesi della dissimulazione e della teoria del doppio oblio, scrive infatti:

si è trovato eluso [...] il fatto che il non-senso dell'inconscio, dove l'interpellazione trova il suo ancoraggio, non è mai interamente ricoperto né otturato dall'evidenza del soggetto-centro-senso che ne è il prodotto [...] il non-senso inconscio non cessa di far ritorno nel soggetto e nel senso che pretende d'installarvi. «Il n'y a de cause que de ce qui cloche» (J. Lacan). È in questo punto preciso che il platonismo [cioè il suo, di Pêcheux] manca radicalmente l'inconscio, cioè la causa che determina il soggetto là dove l'effetto di interpellazione lo afferra [...] le tracce inconscie del Significante non sono mai «cancellate» o «obliate», ma operano incessantemente nell'intervallo [*battement*] senso/non-senso del soggetto diviso [...] rimane dunque vero che del senso si trova prodotto nel «non-senso» dallo scivolamento senza origine del significante, donde il primato della metafora sul senso, ma è indispensabile aggiungere immediatamente che questo scivolamento non scompare mai senza lasciare delle tracce nel soggetto-Io della «forma-soggetto», identificata all'evidenza di un senso⁹⁴.

Il senso generale del passo mi sembra chiaro: Pêcheux riprende la dicotomia immaginario/simbolico per sottomettere il *moi*, effetto immaginario dell'io ideologico, al primato del significante (Simbolico in Lacan), il cui «gioco» infinito ritorna all'interno della sfera dell'Io, lasciandovi tracce che ne scalfiscono la chiusura su se stesso. Prendere sul serio il primato del significante è per Pêcheux la chiave per pensare (rompendo dunque con il teoricismo politico) «l'origine inassegnabile della rivolta e della resistenza»: il fatto che l'interpellazione «cloche», zoppica. Riprendendo la tesi althusseriana per cui «chi dice lotta di classe della classe dominante dice resistenza, rivolta e lotta di classe della classe dominata»⁹⁵, Pêcheux avanza la tesi seguente:

comprendere fino in fondo l'interpellazione come rituale suppone di riconoscere che non ci sono rituali senza faglie [*failles*], cedimenti [*defaillances*] e incrinature: «una parola per un'altra» è la definizione della metafora, ma è anche il punto in cui un rituale si

93 In effetti, la stessa cosa varrebbe se si prendesse come modello qualsiasi altra ideologia (formazione ideologica), ad esempio un'ideologia nazionalistica: ciò che qui è in gioco è la sutura dell'individuo ad una unica formazione ideologica, per di più considerata come priva di tensioni interne, cioè come un (impossibile) «blocco omogeneo».

94 Ivi, p. 268.

95 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 122.

spezza nel *lapsus* [...] Attraverso ciò, la serie analitica sogno-lapsus-atto mancato-witz non incontra forse qui qualcosa che infetta costantemente l'ideologia dominante dall'interno stesso delle pratiche in cui essa tende a realizzarsi? [...] Il *lapsus* e l'atto mancato (imperfezioni del rituale, inciampo [*achoppement*] dell'Ordine ideologico) potrebbero ben avere qualcosa di molto preciso a che fare con questo punto sempre-già-là, questa origine inassegnabile della rivolta e della resistenza⁹⁶.

Se ci fermiamo ad un livello di lettura superficiale, è naturalmente difficile non concordare con la critica che è stata rivolta a Pêcheux su questo punto, ovvero che identificare la fonte della rivolta e della resistenza con l'inconscio equivale a produrre una teoria del tutto insufficiente del modo in cui esse si sono effettuate storicamente⁹⁷. Tuttavia, al di là dell'enfasi che – quasi come una correzione forzata del suo precedente teoricismo funzionalista – Pêcheux pone su questo aspetto, ciò che è in gioco è in verità qualcosa di leggermente diverso e più preciso: e cioè la possibilità *immanente all'assoggettamento stesso* di resistere alla presa del potere e all'evidenza prodotta ideologicamente nel suo seno – il che non coincide esattamente con la rivolta o la resistenza come movimento *storico*, anche se i due fenomeni non sono senza rapporto.

Con ciò non voglio dire che la costruzione di Pêcheux sia esente da problemi, anzi. Il problema specifico che si riscontra in queste pagine è infatti che Pêcheux sostiene, mentre avanza le tesi che abbiamo appena visto, che ciò non significa fare dell'inconscio la fonte dell'ideologia dominata *perché la sua «disgiunzione» dall'ideologia dominante risiede nel principio della lotta di classe*⁹⁸. Ma ecco il punto problematico: Pêcheux non articola la sua tesi sull'interpellazione che zoppica, e il sistema di concetti con cui la pensa (simbolico, lapsus, ecc.), con i concetti di derivazione marxista come ideologia dominante/dominata e «lotta di classe», *pur invocandoli*. È notevole che per pensare il soggetto come non «pieno» egli ricada interamente in una terminologia psicoanalitica (lacaniana soprattutto), appoggiandosi in particolare sul concetto di divisione del soggetto e di scivolamento del significante, senza ritornare né sui suoi concetti di formazione discorsiva e interdiscorso, presentati proprio nel libro di cui questa è la postfazione, né appoggiandosi sulle analisi proposte in *Remontons*, di cui abbiamo visto quali conseguenze potessero comportare. La conseguenza è che il riferimento all'ordine simbolico perde ora qualsiasi storicità e politicità discorsiva; l'ordine significante diventa, in queste pagine pecheutiane, il luogo indistinto di un processo semiotico infinito – ma così facendo, in effetti l'«origine inassegnabile della resistenza e della rivolta» affoga per sempre nella «notte simbolica in cui tutte le vacche sono nere». In questo senso, se c'è un chiaro avanzamento rispetto a *Les vérités*, poiché il problema del soggetto come non «pieno» è almeno introdotto, con la conseguente (ma non molto sviluppata) messa in discussione della tesi dell'oblio e della chiusura della formazione discorsiva, c'è anche una ricaduta *al di qua* del sistema dell'interpellazione discorsiva e dell'interdiscorso, in cui ciò che era colpito da oblio era non il «significante» in generale, ma la sua versione materialistica discorsivizzata: un insieme *determinato* di formazioni ideologico-discorsive (pur con i problemi specifici che abbiamo rilevato). La difficoltà con cui si scontra (il suo specifico ostacolo epistemologico, possiamo dire) deriva probabilmente dal fatto che l'ideologia dominante è qui pensata in termini lacaniani come un Ordine (parola infatti da

96 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 270.

97 J. Rehmans, *Theories of ideology* cit., p. 183.

98 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 270.

lui usata, e che prima non aveva mai utilizzato), e non – paradossalmente, perché questo testo è posteriore a ciò che ha avanzato in *Remontons* – come un insieme complesso in sé diviso, cioè come non-uno. L'incapacità di Pêcheux, al di là della sua invocazione, di articolare lo zoppicare dell'interpellazione alla lotta di classe testimonia di questa discrepanza insuperata nel suo discorso.

Prolungando ancora una volta il discorso di Pêcheux, mi sembra in realtà che la possibilità di superare questa discrepanza *sia già posta, pur non essendo formulata*. Si potrebbe infatti suggerire che ciò che Pêcheux sta tentando di pensare è precisamente l'effetto, all'interno del soggetto (*moi*), dell'interpellazione dell'ideologia dominante come surinterpellazione. Riprendendo sul lato dell'interpellazione il prolungamento effettuato sul concetto di ideologia dominante, avanzerei l'idea che se l'interpellazione «zoppica» (ciò che a mio parere è corretto), non è per gli improvvisi lampi e sussulti della notte in cui tutti i significanti sono neri, ma precisamente perché essa è sempre una surinterpellazione, pensata come *un insieme storicamente determinato e congiunturalmente dato* di interpellazioni provenienti dalle diverse formazioni ideologico-discorsive presenti in una formazione sociale, che un individuo «incontra» come un insieme articolato e complesso⁹⁹, ognuna con i suoi antagonismi interni, non sincroni, ecc. – cioè come un'ideologia dominante nel senso proposto più sopra nel solco di Pêcheux. Infatti, che cosa sta cercando di pensare attraverso il (concetto inadeguato di) *lapsus*, se non gli effetti, all'interno del mondo immaginario del soggetto interpellato, dei suoi rituali e delle sue evidenze, del sistema complesso e antagonistico di interpellazioni dell'ideologia dominante come non-uno? Se ogni formazione ideologico-discorsiva è in sé divisa e instabile, e se il processo ideologico globale è un insieme strutturato di formazioni altrettanto divise; se cioè pensiamo che l'interpellazione dei soggetti è in sé articolata, plurale e antagonista, e presenta una articolazione surdeterminata in cui la dominanza varia con il variare della congiuntura globale di una formazione sociale e anche con la congiuntura specifica di un «soggetto», allora possiamo avanzare la tesi seguente: ciò che «lascia le sue tracce» nello spazio del soggetto assoggettato, nella sua interpellazione via via specifica e nei rituali, nei discorsi e nei pensieri in cui essa si realizza, *non è un generale scivolamento del significante, ma il continuo variare degli antagonismi interni delle formazioni ideologico-discorsive e delle articolazioni tra le formazioni ideologico-discorsive, i loro sconfinamenti e le sovversioni o modificazioni prodotte da tali sconfinamenti e riarticolazioni all'interno dell'ideologia dominante* come l'abbiamo prima ridefinita (rap-

99 Dovrebbe essere chiaro che non si intende qui fare riferimento *semplicemente* ad una serie di incontri successivi nel tempo, ma alla sincronicità non-contemporanea della struttura ineguale che abbiamo prima definito attraverso il concetto di ideologia dominante. È evidente che ogni individuo, nel corso della sua esistenza e della sua «storia» di vita, attraverserà diverse congiunture ideologiche, cioè diverse forme storiche complesse in cui consiste l'ideologia dominante; ma si tratta sempre di variazioni e riarticolazioni di un tutto complesso in cui l'interpellazione è sempre una surinterpellazione, e non semplicemente di passaggi discreti «dall'una all'altra». Questo è in effetti, mi pare, l'errore che Pêcheux commette quando dice che l'«epinglage» del soggetto alla formazione discorsiva si «sposta» nel corso della «formazione del soggetto» (ivi, p. 244). L'idea dello spostamento della «trapuntatura», che si trova soltanto *en passant* e soltanto in un punto di *Les vérités*, è effettivamente cruciale, e poteva ben portare Pêcheux ad interrogare il funzionamento di tale spostamento all'interno del processo ideologico globale; ma come abbiamo visto, tutto un sistema di concetti e di assunzioni all'opera nel testo impedivano anche solo la posizione del problema in questi termini. Qui il problema è «posto», ma anche «spostato» sulla cronologia della «formazione» progressiva del soggetto e come una successione di «dominanze».

porto di rapporti antagonistici). Tali variazioni dipendono sia dagli antagonismi interni al campo ideologico-discorsivo, specifici per ogni «regione», sia dagli antagonismi ad esso esterni che vi si riflettono, cioè vengono articolati sotto forma di pratiche, rappresentazioni e discorsi. Certamente, l'individuo si identifica a delle formazioni ideologico-discorsive, o meglio ad una struttura (nel senso diseguale-antagonista ecc. che ormai dovrebbe essere chiaro) di formazioni, e il suo «mondo» si costituisce immaginariamente all'interno di questo processo complesso di interpellazioni (tra cui una può essere certo «dominante», ma non l'unica). Ma il processo ideologico-discorsivo globale continua a tessere e ritessere la tela del mondo dei significanti ideologico-discorsivi e delle formazioni ideologico-discorsive che forniscono il materiale per la chiusura immaginaria di una interiorità senza esteriorità. L'oblio di tale processo ideologico-discorsivo – come infine Pêcheux riconosce – non è mai tale da rendere la trasparenza immaginaria priva dell'opacità conflittuale degli antagonismi che percorrono una formazione sociale, e lo spazio di qualsiasi rituale, discorso o pratica, non è mai né neutro né chiuso, ma lo spazio «profondo e complesso» della surinterpellazione. È in questo spazio profondo e complesso che si radica «l'origine inassegnabile» della resistenza, lo zoppicamento sempre possibile dell'interpellazione che ci assoggetta.

LA STRATEGIA DEL NONSENSEN. INCONSCIO E RIPRODUZIONE NEGLI ULTIMI SCRITTI DI MICHEL PÊCHEUX

NATALIA ROMÉ

*Elle mettait Dieu à son service, mais elle le servait
en même temps. Pour ce faire, très longtemps
la philosophie idéaliste a pris à son compte, à quelques
exceptions près, la question de «l'Origine radicale
des choses» (Leibniz), et tenté de percer le «mystère»
de cette question, de le penser en termes conceptuels
et rigoureux [...] Or, qu'il y ait des questions qui n'ont
pas de sens, est une des conquêtes du matérialisme.*

(L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*)

I. La «decostruzione» di Pêcheux

Verso gli ultimi anni della sua vita, nella scrittura di Michel Pêcheux è iniziato un movimento che potrebbe essere letto come l'ultima curvatura nella sua costante autocritica. È nota l'interpretazione al riguardo, proposta da D. Maldidier, secondo la quale si è trattato di un movimento di «decostruzione-riconfigurazione» della sua macchina teorica in relazione a un nuovo e doloroso incontro con la congiuntura. Una riconfigurazione segnata dalle questioni fondamentali della situazione politica, dai dibattiti in campo teorico critico e dalle trasformazioni nel campo della linguistica e delle teorie del discorso in particolare:

Le prime crepe appaiono in Francia a partire dalla seconda metà degli anni '70, premesse della crisi che sfocia, verso il 1980, in un vero e proprio capovolgimento della congiuntura teorica. Una crisi che, in Francia, è forse anzitutto e soprattutto crisi della politica con lo strappo del *Programma comune* nel 1977. Questa rottura va di pari passo con lo svilimento del politico, la messa in discussione delle positività e coerenze globalizzanti. Il ripiegarsi nello spazio privato e il ritorno del soggetto tracciano un nuovo orizzonte. La crisi non risparmia il campo della linguistica dove la critica dei linguisti formalisti apre all'ondata, a lungo rinviata in Francia, del pragmatismo anglosassone, dell'infatuazione per i linguisti dell'enunciato, gli approcci testuali, la lettura incentrata sulla dimensione dialogica di un Bachtin improvvisamente riscoperto¹.

1 D. Maldidier, *L'inquiétude du discours. Un trajet dans l'histoire de l'analyse du discours: le travail de Michel Pêcheux*, «Semen» 8 (1993), §19, n.n. DOI: <https://doi.org/10.4000/semen.4351>.

Non è oggi troppo originale ipotizzare che molti dei crocevia in cui si trova il campo intellettuale di sinistra, hanno la loro genealogia nel momento nel quale il *kampfplatz* teorico mostra i segni della sua iscrizione nella congiuntura della trasformazione storica. Insieme a quelli di Althusser, Balibar, Poulantzas e pochi altri, i lavori di Pêcheux si inscrivono in quello che potremmo considerare un momento di forte torsione del pensiero nell'ambito intellettuale francese della cosiddetta *crisi del marxismo*². In pochi anni, qualcosa di simile a uno iato ermeneutico ha poi lasciato il pensiero di questi autori relegato in un rumoroso silenzio. Questo movimento dilatorio e brutale, che ha dato vita con feroce efficacia a una delle pagine più vibranti della storia delle idee del XX secolo, si è compiuto al prezzo della riduzione al silenzio di alcuni dei suoi rappresentanti, anche se le «novità teoriche» dei decenni successivi nel campo del pensiero critico sono loro profondamente e paradossalmente tributarie. Balibar è stato colui che, con la massima maestria, è riuscito a cogliere questa circostanza:

si vede bene [...] che cosa rappresenti il fatto di cancellare il ruolo giocato da Althusser durante questo periodo. È un aspetto peculiare di una censura più generale, il cui senso è chiarissimo: si tratta di negare che in questo periodo (in modo particolare durante gli anni '60 e '70) il marxismo sia stato qualcosa di diverso dalla mera ripetizione di formulazioni dogmatiche derivate da Marx Engels, Lenin, Stalin o Mao; si tratta di negare che si siano prodotti dei cambiamenti e dei fatti reali al suo interno, in relazione con i veri problemi della società e della politica di allora. Sì, tutto si svolge come se la cosa più importante sia far dimenticare che vi sono state una attività, una produttività intellettuale all'interno del marxismo e non solo declamazioni e illusioni. Occorre ad ogni costo che gli intellettuali marxisti, e in particolar gli intellettuali comunisti, facciano, retrospettivamente, la figura di vittime ingenuo o di canaglie e impostori al servizio di una immensa cospirazione. Occorre che non siano mai stati capaci di pensare con la loro testa, come occorre che il marxismo e il comunismo non abbiano avuto nessuna storia reale, se non quella dell'intimidazione, della manipolazione e della corsa verso l'abisso³.

In questo quadro, la storia della ricezione della teoria di Pêcheux, interna alla cosiddetta Scuola francese di analisi del discorso, mostra alcuni tratti analoghi. Diversi interpreti hanno letto negli scritti di Pêcheux di fine anni '70 e inizio '80 una sorta di abbandono della questione marxista e althusseriana, a favore di una sorta di svolta etica, in linea con certe tendenze del campo intellettuale a ipertrofizzare la questione del soggetto, a scapito delle questioni della lotta di classe e in linea con una certa fascinazione

-
- 2 Annunciata con fermezza da Althusser in uno dei suoi ultimi tentativi di rendere leggibile la possibilità, in quella crisi, di un nuovo inizio (Cfr. L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, tr. it. di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004), Poulantzas e Pêcheux, le cui tragedie personali testimoniano l'entità e il peso del loro fallimento, erano convinti di questo sforzo. D'altra parte, Balibar, insieme a Badiou, Macherey e altri, è riuscito a portare avanti quelle questioni formulandole in altre lingue e registri teorici, per mantenere vive le loro problematiche fondamentali. (cfr. W. Montag, *Preface* in E. Balibar, *Spinoza and politics*, London, Verso, 2008; A. Badiou, *Petit panthéon portatif*. Althusser, Borreil, Canguilhem, Cavailles, G. Chatelet, Deleuze, Derrida, Foucault, Hippolyte, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, F. Proust, Sartre, Paris, La Fabrique, 2008).
- 3 È. Balibar, *The non-contemporaneity of Althusser*, in A. Kaplan, M. Sprinker (a cura di), *The althusserian legacy*, New York, Verso, 1993, p. 2, tr. it. di A. Catone, *Zitto ancora, Althusser!*, in *Per Althusser*, Roma, Manifestolibri, 1991, p. 42.

micropolitica, a scapito dei desideri di trasformazione generale e di portata storica⁴. È il caso, ad esempio, della lettura di D. Maldidier:

La «rettifica» riguarda gli stessi principi della grande costruzione teorica. Compromette il fantasma della totalità. *Il progetto di dimostrare i meccanismi d'interpellazione, di snidare il narcisismo del soggetto conduce in ultimo alla duplice forclusione del soggetto e della storia*. Tanto sul piano individuale che su quello della storia, la macchina non lascia spazio per le faglie e i fallimenti [*ratés*]. Il soggetto è fin troppo assoggettato [*assujetti*], l'ideologia dominante fin troppo dominante. *La singolarità del soggetto, così come quella dell'evento sono escluse da questa costruzione che in ultimo rimane sotto il controllo dell'Uomo e della Storia*. Nella chiusura [*clôture*] del senso⁵.

Qualsiasi periodizzazione di un'opera implica l'esercizio di una certa violenza sulla sua complessità processuale. Sebbene distinguere i suoi spostamenti, le tensioni o i contro-movimenti possa contribuire al lavoro di ricezione, descrizione e analisi di un corpo teorico o analitico, l'eccessiva tendenza a ordinare i processi riducendoli a tappe può spezzare i fili che ne costituiscono la vitalità euristica, quando si manchi di inscrivere le sue inflessioni nel tema più generale che riguarda i presupposti epistemologici del rapporto tra il teorico e il non teorico. La sostituzione di questa domanda rigorosa con connessioni immaginarie tra «vita» e «lavoro» o «testo» e «contesto» complica ulteriormente la questione. Tanto meno risulta una buona opzione prendere come validi, senza farsi ulteriori domande, i riferimenti espliciti a presunte «autocritiche, come se l'intenzionalità di un autore coincidesse con i movimenti concettuali della sua propria teoria. A nessuno studioso del discorso può sfuggire il fatto che le relazioni tra temporalità, discorso e concetto costituiscono un problema teorico e metodologico a se stante.

Se consideriamo anche il rapporto tra discorso e ideologia, è necessario analizzare i movimenti della scrittura e della lettura stessa nei termini di una indagine del loro legame controverso con l'assedio permanente delle formazioni ideologiche dominanti

4 «La tendenza francese trae ispirazione dalla controversia degli anni '60 intorno allo strutturalismo. Associa alla prospettiva saussuriana (1962) la critica psicoanalitica del 'soggetto parlante' [...] e un'analisi marxista dell'ideologia [...]. Si tratta della concezione di una descrizione rigorosa ed esaustiva della vita dei segni all'interno di una società che caratterizza l'analisi del discorso 'alla francese'. Data l'organizzazione transindividuale dell'attività linguistica, questa corrente privilegia lo scritto e le grandi raccolte di testi per i quali si tratta di scoprire regole di costruzione sottostanti e, insieme, di ottenere modelli analitici. Verso la fine degli anni '70, in Francia si assiste a una virata con il declino dello strutturalismo e la svolta del pragmatismo. Da quel momento, ad essere al centro della riflessione non è più la coppia saussuriana *langue* e *parole* bensì la problematica dell'enunciazione, cioè le regole che fanno sì che gli atti linguistici diventino fatti del discorso. Se la linguistica ha un'influenza considerevole su questo campo disperso, include anche molti specialisti dell'informazione e della comunicazione, sociologi e storici che si distinguono per la rottura epistemologica con il loro oggetto e il privilegio accordato alla materialità del discorso» (J. Angermüller, *L'analyse du discours en Europe*, in S. Bonnafous, M. Temmar (a cura di), *L'analyse du discours en sciences humaines*, Paris, Ophrys, 2007, pp. 9-10). Per un altro verso, nulla è più convincente della stessa diffidenza di Pêcheux nei confronti della concretezza dell'operazione disciplinare su un pensiero che si era caratterizzato per aver posto al centro della sua riflessione teorica ed epistemologica la sfida delle logiche extraterritoriali che consacrano le discipline. Cfr. M. Pêcheux, *Remontémons de Foucault a Spinoza*, in M. Monteforte Toledo (a cura di), *El discurso político*, Mexico, Nueva Imagen, 1980, p. 181-200.

5 D. Maldidier, *L'inquiétude du discours. Un trajet dans l'histoire de l'analyse du discours: le travail de Michel Pêcheux* cit. § 22 (corsivo mio).

in campo teorico. In ogni caso, laddove una rettifica dia luogo a una specie di «evidenza del superamento», sarebbe opportuno introdurre un sospetto critico nei confronti dell'immaginazione evoluzionista e interrogare in maniera più articolata le connessioni tra il dispiegarsi di una scrittura, lo sviluppo del pensiero teorico che la abita – sempre in modo sfasato –, la congiuntura teorica in cui queste sono inscritte e, infine, il loro rapporto con la congiuntura *semplicemente*. Così, una volta restituita la complessità della scena, diventano evidenti le operazioni di lettura che abbondano di conclusioni rapide.

Torniamo alla caratterizzazione del «terzo momento» nella scrittura di Pêcheux offerta da Maldidier; un momento che passerebbe dalla ricerca delle regolarità strutturali a una ricerca iniziaria del «concreto» del discorso, in quanto irregolare, diverso ed evenemenziale:

Si tratta anche di uscire fuori dai sentieri battuti dall'analisi del discorso, dai testi scelti da quest'ultima (il famoso discorso politico, «discorso dottrinario» legato storicamente in Francia alla struttura di certi partiti politici), per andare verso altre forme discorsive: quelle dei discorsi non legittimi, delle ideologie dominate, la rimasticazione dei discorsi ordinari, il conversazionale, il carnevalesco, dell'affrontare la diversità dell'archivio, di lavorare sulle tracce della memoria e soprattutto su quella «memoria della storia» che solca l'archivio non scritto dei discorsi sotterranei⁶.

Al di là delle eloquenti ma metodologicamente confuse connessioni che Maldidier individua tra appartenenza di partito e posizione metodologica, il movimento che attribuisce a Pêcheux si orienterebbe verso la complessità della storia concreta, essendo basato sulla messa in discussione del concetto di *condizioni di produzione* e la conseguente idea della determinazione del discorso ad opera di un «esterno» ideologico, in quanto «era direttamente produttore di omogeneità, responsabile, dunque, del 'mancare [ravage] l'eterogeneo'»⁷. La riconfigurazione metodologica si spiegherebbe con una riscoperta di De Certeau, Wittgenstein e un ritorno ai contributi di Foucault, contro l'olismo formalista tipico dello strutturalismo marxista, incapace di accogliere la questione della singolarità del soggetto e dell'evento. Questo tipo di lettura colpisce: non solo perché in essa si confondono le tracce dell'incontro tra la teoria marxista e la psicoanalisi che chiaramente persistono in questa cosiddetta «terza epoca», ma anche perché senza questi pilastri si cancella il campo teorico stesso in cui trova posto l'impresa pêcheutiana. In questo senso, sono significative le omissioni – o al massimo un breve richiamo – nel quadro tracciato da Maldidier di entrambe le tradizioni nella sua lettura dei testi di Pêcheux dell'ultimo periodo. Queste omissioni non sono casuali, bensì essenziali alla sua lettura e consustanziali a una torsione congiunturale (idealista) nel campo intellettuale della teoria critica. Solo ignorando il fatto che Pêcheux persista nell'incontro tra psicoanalisi e marxismo si può offrire l'immagine di una netta transizione dalla *struttura* all'*evento* nella teoria del discorso, che passerebbe dall'interrogare la totalità a una preoccupazione per i «fatti del discorso» e da un'alleanza di ferro tra Scienza e dottrina all'interpretazione del concreto e dell'eterogeneo dell'archivio. Maldidier, pur riconoscendo alcune continuità, come quella del concetto di *interdiscorso* e del sostegno di vecchie alleanze, non trae alcuna conclusione che permetta di mettere in tensione e problematizzare l'idea di questa transizione che porta a superare il dogmatismo.

6 Ivi, § 24.

7 Ivi, § 32.

Naturalmente, non ha senso negare qualsiasi trasformazione o torsione nella produzione teorica di Pêcheux. In questo senso, esistono letture che, pur trovandosi d'accordo con alcune caratteristiche rilevate da Maldidier, evitano questa purificazione così deferente alla *doxa*. Così, per esempio, Terriles e Hernandez⁸ pongono l'accento su altri aspetti per spiegare la direzione di quella trasformazione: non tanto su quello di una sostituzione della struttura con l'evento, quanto su quello del polo psicoanalitico dell'incontro tra marxismo e psicoanalisi che la problematica pêcheutiana del discorso, dispiegata nel campo della critica ideologica althusseriana, ha avuto la capacità di accogliere ed estendere⁹.

Il tipo di operazioni di interpretazione che, nonostante la loro precisione ed erudizione, rientrano in una sistemazione stadiale del pensiero, diventano particolarmente problematiche (o meglio, sintomatiche) quando si occupano di sviluppi teorici che mantengono un rapporto critico con il loro tempo e hanno fatto della questione del legame tra teoria e temporalità un asse importante dei loro assunti filosofici ed epistemici. Poiché sono richiesti dalla critica della situazione in cui sono iscritti, essi costituiscono corpi di pensiero la cui forma assume quella di una unità di disgiunzione¹⁰ e che hanno fatto del movimento di trasformazione la fibra stessa della loro continuità. Questo è senza dubbio il caso di Marx¹¹, ma potrebbe allo stesso modo riguardare Freud e le variazioni del suo apparato teorico in funzione dei dibattiti propri alla sua epoca e degli accadimenti extrateorici come la guerra, che offrono nuovi materiali alla sua ricerca clinica¹². Non è un fenomeno casuale. Sia il marxismo che la psicoanalisi implicano nei loro assunti epistemologici un singolare rapporto tra il teorico e il non teorico. Balibar ha sottolineato questo tratto, caratterizzandole come scienze scismatiche¹³. In linea di principio e secondo il criterio dell'interiorità che regola l'adeguatezza tra le pratiche teoriche e il loro oggetto teorico: oggetti intrinsecamente conflittuali (o il conflitto di classe o il conflitto tra istanze dell'apparato psichico), e teoria essa stessa conflittuale, che avanza per divisione. Le scienze scismatiche sono scienze determinate nella loro costituzione dal modo in cui sono iscritte nella *Spaltung* di cui cercano di afferrare la conoscenza. Non sono scienze contemplative – la contemplazione è di per sé una metafora della soggettività, aggiunge – ma parti in gioco di un processo conflittuale.

8 R. Terriles, S. Hernández, *Algunas reflexiones sobre la concepción del sujeto y la epistemología en el Análisis del Discurso de Michel Pêcheux*, «Décalages» 1 (2014), 4 n.n.

9 «Al di là di alcune varianti, l'ideologico e il discorsivo dell'opera di Pêcheux si articolano costantemente intorno a una problematizzazione del soggetto, generalmente alimentata dalla psicoanalisi e dal materialismo storico. È una problematizzazione che, in vari modi, indica una rottura con la concezione moderna del soggetto» e «dopo un rilievo conferito al registro lacanianò dell'immaginario – fatto proprio attraverso le prime concettualizzazioni althusseriane dell'ideologia –, il pensiero di Pêcheux segue in un certo qual modo il movimento generale di questa linea del materialismo storico e della psicoanalisi lacanianò: la seconda fase dell'AD2 è fortemente segnata dal problema del simbolico e della costituzione del soggetto nel discorso. Infine, quando il soggetto è legato al problema della politica e la concettualizzazione lacanianò del Reale acquista autonomia, la matrice strutturale del pensiero comincia a mostrare i suoi limiti» (Ivi, n.n.).

10 Cfr. L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, p. 72, tr. it. *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 59.

11 Cfr. É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2005.

12 Cfr. G. Arenas, *Hacia una economía de los goces*, Buenos Aires, Gramma, 2017.

13 Cfr. É. Balibar, *Zitto ancora, Althusser!* cit.

L'incontro tra marxismo e psicoanalisi determina una concezione singolare della teoreticità, che richiede una problematizzazione della nozione di frontiera tra il teorico e il non teorico, così come una concezione singolare della teoria come pratica, del rapporto tra legalità e caso – in breve, tra struttura e temporalità.

Riguardo alla psicoanalisi, Serge Leclair ha evidenziato la sfida attorno alla quale si struttura la sua contraddittoria singolarità come sapere: quella di conseguire una teoria che non consumi il reale nel suo tentativo di dominare la sua rappresentazione; cioè senza ridurre l'irrappresentabile, che è sempre incommensurabile, con i registri della sua intelligibilità¹⁴. Yannis Stavrakakis¹⁵ ha letto questa questione come la condizione di possibilità di quella che chiama «sinistra lacaniana», che recupera l'incrocio tra marxismo e psicoanalisi, appunto, da un modo comune di cogliere la sfida del discorso teorico, che pretende di orientarsi verso *il reale*, definendo – nel discorso teorico – i limiti *reali* della teoria.

Le diverse prospettive forgiate al fuoco di questo incontro – anche se poi lo hanno rinnegato, come nel caso di Foucault – vennero influenzate da questa questione. Ma colui che ha indubbiamente aperto la strada a una formulazione corretta, e così complessa che solo ora comincia a essere colta nella sua portata, è stato Louis Althusser. A questo proposito, sono ben note le sue critiche allo storicismo di una certa tradizione marxista e la sua critica materialistica all'epistemologia idealista basata sulla solidarietà tra le cosiddette Filosofie della Coscienza e la Filosofia della Storia, presenti nei suoi testi canonici¹⁶. Ma è in uno dei suoi manoscritti postumi, datato 1985, che troviamo una formulazione della questione al di là e al di qua della teoria marxista:

Vi trovai una teoria dell'esperienza scientifica, riferita non alle sue condizioni di possibilità (come più tardi in Kant) ma alle sue condizioni materiali di esistenza storica, ossia l'essenza di una vera e propria teoria della storia. Quando Pascal, parlando delle nuove esperienze che contraddicono quelle degli antichi, pronuncia questa frase straordinaria: «è così che, senza contraddirli (gli antichi) noi possiamo affermare il contrario di ciò che dicevano»! senza contraddirli: poiché le condizioni delle nostre esperienze scientifiche sono cambiate e non sono più le stesse di quelle degli antichi. Essi non facevano che la teoria delle proprie esperienze e delle condizioni materiali di esperienza nei loro limiti. [...] Non avrei smesso di riflettere su questa frase, infinitamente più profonda di tutto ciò che i filosofi del secolo dei Lumi hanno potuto raccontare (in fin dei conti di molto sciocco, in quanto teleologico) sulla storia¹⁷.

In modo un po' ellittico, in alcune pagine che dovevano originariamente far parte della sua autobiografia ma che vennero espunte prima della sua prima pubblicazione, Althusser fornisce una riflessione che tiene unite le preoccupazioni riguardo alla critica materialistica dell'epistemologia idealista, la sua critica dell'ideologia basata

14 S. Leclair, *Psychoanalyzing. On the order of the unconscious and the practice of the letter*, Stanford University Press, 1998, pp. 14-15.

15 Cfr. Y. Stavrakakis, *The lacanian left. Psychoanalysis, theory, politics*, Edimburgh, Edinburgh University Press, 2007.

16 Cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit.

17 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps. Autobiographie*, Parigi, Flammarion, 2013, pp. 473-474, tr. it. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, pp. 78-79.

sulla filosofia spinoziana e la psicoanalisi, e la questione della singolarità del pensiero materialistico come pensiero del «caso», che ritroverà poi nel dispositivo teorico di Machiavelli¹⁸.

Questo testo particolare attraversa di sbieco una delle preoccupazioni centrali del pensiero althusseriano: il rapporto tra teoria e storia in chiave materialista, a metà strada tra il teoricismo formalista e l'empirismo storicista. Non si tratta solo di una rigorosa considerazione della condizione teorica della teoria marxista della storia, ma di una profonda esplorazione filosofica del modo in cui la storia produce effetti nella teoria come contributo immanente dei suoi limiti. In questa ricerca, marxismo e psicoanalisi convergono, dato il tipo di relazione teorica con i suoi oggetti che mette in gioco un singolare dispositivo di esperienza e scientificità: «è evidentemente una *prova* [*éprouve*] che non ha niente a che vedere con il dispositivo sperimentale di prova delle scienze fisiche ma che ne possiede tuttavia il rigore, che si tratti della conoscenza e del trattamento della singolarità individuale (medicina, analisi) o sociale (storia di un popolo), oppure dell'azione sulla storia (politica)»¹⁹.

Come si può notare dalle sue letture di Lenin, per pensare l'articolazione costitutiva e al tempo stesso sfasata del pensiero politico nella problematica marxista²⁰, fino alla sua analisi del dispositivo teorico machiavelliano come pensiero in e dei *limiti*²¹, è la preoccupazione per la relazione (e assenza di relazione) tra teoria e politica ciò che preme nella questione del rapporto tra discorso, inconscio e storia (lotta di classe)²².

In questo senso, il testo del 1985 che abbiamo citato è particolarmente delicato perché si colloca nel contesto della sconfitta degli anni '80, marcata dal segno ideologico che si ipostatizza poi nel sintagma «fine della storia» (cioè della politica). Si tratta di una mutazione nella configurazione strategica della lotta politica.

Quando dico «niente più centro economico, politico e ideologico» intendo ancora una volta niente più «centro strategico» capace di disegnare delle prospettive storiche d'azione, un «progetto di società» di cui tutto parlano senza mai poterlo definire, una strategia

18 «Parliamo dunque della storia, poiché Spinoza in persona ci invita a farlo, e anche della psicoanalisi, poiché Popper ci convoca. In esse non vi sono altro che 'casi', ognuno ne converrà senza fatica. E ne converrà Marx stesso, che scrive che non vi è mai produzione *in generale*, lavoro *in generale*, ecc., e che ogni storia è sempre un 'caso' singolare: non si potrebbe dire meglio. E ne converranno anche gli analisti: essi non incontrano mai 'lo stesso caso', ma sempre e unicamente 'casi' *singolari e quindi differenti*. Come dunque pretendere di trarne delle conoscenze *generali*, cioè astratte, dato che ogni caso è concreto e che, a differenza degli oggetti concreti [...] non si può mai fare astrazione dalle singolarità individuali per giungere al concetto astratto della cosa stessa? [...] Dirò semplicemente una cosa, che sembra rispondere all'obiezione di Popper e alla preoccupazione di Spinoza: nella vita individuale e sociale non vi sono che singolarità (nominalismi), realmente singolari – ma universali, poiché queste singolarità sono come attraversate e pervase da invarianti [...]» (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* cit., p. 480, tr. it. in *Sul materialismo aleatorio* cit., pp. 85-86). Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, pp. 77-105, tr. it. di M. T. Ricci, *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1995, pp. 61-91.

19 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* cit., p. 481, tr. it. in *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 86.

20 Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2015, tr. it. a cura di M. Turchetto, *Per Marx*, Milano, Mimesis, 2006.

21 Cfr. L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit.

22 Per ragioni di spazio non è qui possibile sviluppare questi aspetti della scrittura althusseriana. Rimando quindi a N. Romé, *Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana*, «Revista Teoría y Crítica de la Psicología» 13 (2019), <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/index>.

in grado di definirsi come tattica e azione politica. Dove andiamo? Nessuno lo sa. [...] Da questo punto di vista, purtroppo e malgrado le infantili speranze utopiche di Gramsci, è fin troppo chiaro che *Machiavelli non si serve assolutamente più a niente*²³.

In un tempo simile, in cui è sospesa l'esperienza della storia e la politica si sottrae all'evenemenzialità, cosa può mai essere la teoria critica? Questa domanda costituisce un segno [*marca*] del dibattito teorico del pensiero di sinistra dagli anni '80 e da allora ha ricevuto innumerevoli risposte²⁴. Ma è nel pensiero althusseriano e nel campo più ampio di ciò che potremmo chiamare, al di là di Althusser, la *problematica althusseriana*, nella quale Pêcheux è una voce chiave, che il problema trova una formulazione rigorosa e all'avanguardia, fin dall'inizio degli anni '60.

È all'interno di questa trama che è appropriato pensare i lavori di Pêcheux degli ultimi anni, per opporci alle interpretazioni che tendono a presentare il suo pensiero nella proiezione immaginaria di una temporalità evolutiva secondo la quale gli sviluppi attenti al proliferare delle *differenze* e dell'eterogeneo si distaccherebbero dal dogmatismo dottrinario proprio di una ostinazione olistica e dogmatica, resistente alla molteplicità concreta dei frammenti dispersi.

E ciò deve essere fatto proprio per scardinare l'operazione di chiusura e di silenziamento che ha segnato l'indebolimento del pensiero critico e la riduzione della sua portata ad un permanente adeguamento degli strumenti descrittivi a scapito di una interrogazione sul rapporto tra teoria, etica e politica. Questo processo ha preso forma nel quadro della rinuncia al riconoscimento della rilevanza della questione della causalità storica nella sua articolazione con l'economia psichica e affettiva, capace di alimentare l'unione tra una giusta diagnosi della congiuntura e un pensiero politicamente potente della sua trasformazione. È per questo motivo che è necessario chiedersi se non sia possibile, e addirittura necessario, leggere in modo diverso il movimento che si svolge nel corpo della riflessione pècheutiana. Non si tratta solo di mettere in atto una lettura più corretta e liberata dalle tendenze ideologiche dominanti degli anni '80 e '90, ma di farlo per rivelare, in controluce, la potenza di ciò che quell'operazione ha ridotto al silenzio. Poiché quel silenziamento continua a produrre effetti all'interno dell'attuale campo intellettuale critico. Quel silenzio è oggi l'impotenza politica delle nostre analisi.

II. Toccare il reale

L'edizione inglese di *Les vérités de La Palice* comprende una terza appendice, intitolata *The French political Winter: Begining of a Rectification (Postscript for English Readers)*, che riprende l'articolo inedito *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*, scritto nel 1978 e pubblicato postumo nel 1990. In quell'appendice si suole rinvenire la sua ultima svolta. Lì, Pêcheux dice che

23 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* cit., p. 512, tr. it. in *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 114.

24 Si vedano J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1994; M. Blanchot, *L'écriture di desastre*, Paris, Gallimard, 1983, tr. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990; A. Badiou, *D'un désastre obscure. Sur la fin de la vérité d'État*, Paris, Éditions de l'Aube, 1998; E. Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, history and memory*, New York, Columbia University Press, 2016.

La ragione per cui il triplice campo della linguistica, del marxismo e della psicoanalisi sta subendo oggi questa scossa è fondamentalmente che qualcosa non andava (e quindi, senza dubbio, contemporaneamente andava fin troppo bene) in quella «Triplice Alleanza», con la sua pretesa di «articolare» insieme queste tre discipline e di controllare il traffico tra i tre continenti della Storia, dell'Inconscio e del Linguaggio: non c'è fumo senza fuoco. E la ragione per cui questa scossa ha prodotto le nuvole di fumo che oggi si diffondono sempre di più (verso una «sessuologia» oltre il freudismo, una preoccupazione per il linguaggio oltre la linguistica, una «nuova filosofia» oltre il marxismo) è anche che questa scossa sta seguendo la sua linea politica di minor resistenza e prende forma ciecamente come effetto necessario delle cause che la determinano: non c'è fumo senza fuoco²⁵.

Tutto ruota intorno all'interpretazione della sua scommessa. A prima vista, vi si potrebbe rinvenire una specie di rifiuto fondato sull'individuazione di «errori» puramente teorici. La proposta di Pêcheux ha però un altro tono, si aggrappa al linguaggio bellico e identifica i segni di una battaglia *politica* nel campo teorico, da cui è necessario rivedere i punti deboli di quell'alleanza. Questi punti devono essere letti come la «presenza dell'avversario nella propria teoria» e la sua rettifica assume la forma di una ritirata sulla linea di resistenza più arretrata. Si tratta di «discernere i punti del campo di battaglia filosofico che devono essere urgentemente abbandonati e quelli che è più importante che mai occupare e difendere, a condizione che siano occupati e difesi in modo diverso»²⁶. Nel quadro di una comprensione della teoria come campo di battaglia, la logica è strategica, pertanto richiede una valutazione della relazione delle forze e la scelta di una linea di combattimento, che è permanente ma può oscillare tra avanzamento o arretramento: «un processo infinito di rettifiche coordinate sostenute dall'urgenza di una posizione da difendere e rafforzare di fronte a ciò che si potrebbe chiamare l'avversità nel pensiero. È risalendo questa 'linea di resistenza più arretrata' che la filosofia prende il suo contatto specifico con il reale»²⁷.

L'operazione di rettifica consiste in un lavoro della teoria sui propri limiti, cioè sui punti di articolazione con le pratiche non-teoriche con cui si intreccia la riflessione intorno a una congiuntura. È nei suoi limiti che la teoria si connette con la *reale*, non con la «realtà sociale», ma con la propria condizione finita, incompleta in quanto teoria. Nella congiuntura teorica, questi limiti sono evidenziati anche dall'investimento ideologico, le lacune della teoria non si presentano mai alla lettura come spazi sospesi, ma sempre come già occupati da formule ideologiche (nel frammento citato: le tendenze a oscurare la confluenza tra marxismo, psicoanalisi e linguistica – «'sessuologia' oltre il freudianesimo, una preoccupazione per il linguaggio oltre la linguistica, una 'nuova filosofia' oltre il marxismo» – sono quelle che indicano nella teoria le lacune di quell'incontro e quindi l'obiettivo della rettifica). È questa rete del teorico e dell'ideologico in tutti i discorsi che offre il suo terreno eterogeneo alla *lettura sintomale*²⁸. E questo richiede un compito di demarcazione che è di per sé una

25 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*, in D. Maldidier (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux* cit., p. 261-262. [Citiamo direttamente, qui e in seguito, dall'originale francese, riferendoci alla versione inglese solo quando quest'ultima differisca dalla versione francese].

26 Ivi, p. 262.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit.

lotta con «soluzioni» ideologiche ai problemi mal posti dalla teoria – per il fatto che le formulazioni che permettono deviazioni ideologiche mescolate al discorso teorico hanno conseguenze reali²⁹.

Sulla base delle tesi di *Les vérités de La Palice*, l'appendice inserita nell'edizione inglese avanza nella correzione di alcune deviazioni che affettano alcuni passi dell'edizione originale. Si sofferma principalmente a considerare «la disgiunzione tra il soggetto e l'ego nella problematica dell'interpellazione ideologica, in relazione alla questione del significato, quindi del linguaggio e soprattutto della metafora»³⁰, come parte di un programma che dovrebbe anche avanzare nella rettifica della nozione di «ideologia dominata» e della nozione di «appropriazione soggettiva»³¹.

Il punto cruciale che Pêcheux individua e nei confronti del quale dirige la sua rettifica è quello attraverso il quale lo sforzo di evitare errori, come il rafforzamento di un funzionalismo cieco o l'utopismo di una presunta desoggettivazione per vie teorico-politiche, ha portato a una sorta di «strano soggetto materialista in grado di effettuare l'appropriazione soggettiva della politica proletaria»³². Il programma di *Les vérités de La Palice* culmina così in un paradossale soggetto della pratica politica proletaria specularmente legato al soggetto politico borghese

rendendo possibile una sorta di educazione attraverso la rottura con le identificazioni immaginarie in cui il soggetto è preso, e quindi una «interpellazione al contrario» all'opera nella pratica politica proletaria: l'esteriorità teoretica era dunque necessariamente accompagnata da un pedagogismo invertito; il che portava ad una piega tipicamente platonica consistente nel porre in successione teorica (1) il meccanismo ideologico di interpellazione-sottomissione (2) la cancellazione («oblio») di ogni traccia registrabile di questo meccanismo nel soggetto pieno da esso prodotto (3) il ricordo teorico del detto meccanismo e la sua cancellazione, in una sorta di anamnesi marxista-leninista, la nozione di «appropriazione soggettiva» essendone il risultato efficace praticamente³³.

Ciò che Pêcheux si rimprovera è di aver ignorato due assiomi materialisti fondamentali della teoria dell'ideologia: il primato della pratica sulla teoria e il primato dell'inconscio sulla coscienza, entrambi elementi costitutivi della sua concezione materialista del discorso³⁴. Entrambe le «deviazioni» assediano alcune zone della scrittura althusseriana, (nello specifico l'articolo intitolato *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et pratique idéologique*), ma mentre la prima viene affrontata direttamente nello sviluppo positivo della sua teoria dell'ideologia, a tal punto che si potrebbe dire che l'intera impresa althusseriana si sviluppa contro ogni programma pedagogico della lotta ideologica, la seconda «deviazione» rimane più elusiva e, nonostante la tesi dell'articolazione tra l'ideologico e l'inconscio sia posta positivamente da Althusser, essa non svolge

29 Ad esempio: «il rischio di un'interpretazione politicamente funzionalista degli apparati di Stato ideologici è davvero troppo grande (la linea di resistenza più arretrata!) per trascurare la questione; e gli studi recenti sull'ideologia e lo Stato (per esempio, Santiago Carillo che si appella a Gramsci e Althusser per predicare la 'democratizzazione dell'apparato statale') non sono in grado di dimostrare che mi sbaglio» (M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 263).

30 *Ibidem*, nota 1.

31 *Ibidem*.

32 Ivi, p. 265.

33 Ivi, p. 267.

34 Cfr. M. Pêcheux, *Oser penser, oser se révolter*, «Décalages» 1 (2014) 4.

tutte le sue conseguenze teoriche, e la sua esposizione rimane per lo più in bozze e corrispondenze edite postume³⁵ o indirizza le sue armi verso problemi che sembrano tangenziali³⁶. A ciò si aggiungono la decisione di utilizzare la categoria di *soggetto* unicamente come nome del soggetto ideologico – assimilabile all' «io» della teoria psicoanalitica – e la resistenza ad abbracciare la categoria di *soggetto dell'inconscio*³⁷. Non si può in alcuno modo sostenere che ciò comporti sia l'annullamento del problema del soggetto o il disprezzo per esso, che il disinteresse dell'inconscio nella sua articolazione significativa e nella sua dimensione affettiva, ma si può certo convenire che ciò faciliti deviazioni come quella implicita nella categoria di «appropriazione soggettiva» di Pêcheux, poiché poca attenzione viene riservata a una dimensione che invece merita un rigoroso lavoro teorico di svolgimento e di puntualizzazione.

Diversi lettori hanno evidenziato gli sforzi fatti per pensare la differenza e l'articolazione tra l'ideologico e l'inconscio nelle pubblicazioni postume di Althusser³⁸, in scritti sui contributi della psicoanalisi. Riflessioni fondamentali si trovano anche nella sua lettura di Machiavelli come teoria del potere basata sul rapporto tra immaginazione e affettività che riprende nozioni psicoanalitiche centrali come quelle di *Unheimlich*, *transfert* e *imago*³⁹.

Tornando a Pêcheux, possiamo pensare che il modo in cui egli eredita il problema althusseriano, con le sue luci e le sue ombre, modo che è anche determinato dalle condizioni proprie del campo della linguistica in cui interviene, modula la portata del progetto di una teoria materialistica del discorso, nei termini del suo programma di una teoria del *soggettivo senza soggetto*, basata sulla teoria freudiana delle identificazioni e su un *materialismo dell'immaginario* di tipo spinozista⁴⁰.

Ora, ciò che Pêcheux avverte, verso la fine degli anni '70, è la necessità di andare oltre una critica ideologica della solidarietà immaginaria tra il Soggetto e il Senso e l'analisi critica della *forma-soggetto*, che indica il lavoro dell'ideologico nella materialità discorsiva. È necessario, come egli capisce, comprendere le dinamiche proprie delle relazioni tra l'inconscio e il discorso, attraversando l'articolazione tra l'immaginario e il simbolico, verso quella zona di *non-senso* che tocca il *reale* e la cui economia richiede un'analisi capace di dare conto della sua logica e del suo rigore, così come delle sue tracce nella materialità discorsiva e delle sue possibili connessioni con il *minimo di politicizzazione* insita nell'ordine del discorso. Le ragioni strategiche di questa rettifica teorica sono

35 Cfr. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*, Parigi, Stock-IMEC, 1993, tr. it. di G. Piana, *Sulla psicoanalisi*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

36 Cfr. L. Althusser, *Sur Marx et Brecht*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. II, Parigi, Stock-IMEC, 1997.

37 Non si tratta di aprire qui una discussione specifica sulle ragioni teoriche o strategiche di questa decisione che risulta da una discussione con Lacan su come leggere l'*Ich Spaltung* freudiano, ma di notare che, anche se la lettura althusseriana ha fondamenta non trascurabili, essa contribuisce a nascondere un problema teorico irrisolto riguardante il legame tra ideologia e inconscio che la teoria althusseriana rivendica e di cui lo stesso Althusser dà indizi più che eloquenti.

38 Cfr. P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Parigi, PUF, 2009; V. Morfino, *L'articolazione dell'inconscio e dell'ideologico in Althusser*, «Quaderni Materialisti» 10 (2012), pp. 31-43; W. Montag, *Althusser and his contemporaries*, Londra, Duke University Press, 2013; S. Pippa, *Althusser and contingency*, Milano, Mimesis, 2019.

39 Cfr. N. Romé, *Maquiavelo lector de Lacan* cit.

40 Cfr. M. Pêcheux, *Le vérités de La Palice* cit., pp. 140-142; M. Pêcheux, *Remontémonos de Foucault a Spinoza*, in M. Monteforte Toledo (a cura di) *El discurso político*. México, Nueva Imagen, 1977, pp.118-210, 1977; W. Montag, *Althusser and his contemporaries* cit.

esposte in un bel testo in cui Pêcheux colloca storicamente la necessità politica (cioè richiesta dalla congiuntura) di questo ritorno sull'articolazione dell'ideologico, dell'inconscio e del discorsivo. Questa congiuntura è quella dell'indebolimento etico-politico dei discorsi con pretese rivoluzionarie:

Se i discorsi contemporanei con pretese rivoluzionarie persistono nella loro ostinazione a non sentire questi movimenti che lavorano secondo la loro propria logica strategica, ci sono tutte le ragioni per temere che alla fine svaniranno nel vuoto profferire. E se pensiamo che questo è in gran parte fatto attraverso varie modalità storiche, tra cui l'attuale situazione francese (maggio 1980 è un caso sinistramente esemplare), dobbiamo anche accettare di immaginare ciò che questo implica in termini di destino politico delle resistenze e delle rivolte che questo vuoto espone direttamente ai dispositivi strategici del dominio: non sarebbe la prima volta che la classe dominante sarebbe in anticipo sui suoi avversari in termini di comprendere ciò che resistenze e rivolte spostano nell'ordine stabilito, e per trarne il suo profitto politico⁴¹.

La congiuntura generale di questa scommessa di Pêcheux è quella di una feroce sconfitta politica – nel quadro di una trasformazione del regime di accumulazione del tardo-capitalismo – che si configura come una svolta storica in campo ideologico. È allora che la messa in discussione della teoria dell'interpellazione in termini di una questione etica di resistenza alla soggezione e alla *responsabilità*⁴² diventa talmente necessaria da sembrare non problematizzata nella sua soluzione teorica dell'«appropriazione soggettiva»⁴³. Il suo stesso programma pedagogico-politico del 1975 si mostra parte di un gesto ostinato e disperato, incapace di cogliere la complessità della situazione di retroguardia che affronterà il pensiero critico negli anni successivi. Il punto è che la rettifica apre una dimensione poco articolata nella sua comprensione della logica dell'interpellazione che richiede, per essere colta, una complessità dei regimi di materialità e temporalità che l'incontro del marxismo con la psicoanalisi rende possibile.

Si eludeva così, con la massima ostinazione filosofica, il fatto che il nonsenso dell'inconscio, in cui l'interpellanza trova un punto di attacco, non è mai interamente coperto o oscurato dall'evidenza del soggetto-centro-significato che ne è prodotto, perché i momenti della produzione e del prodotto non sono sequenziali come nel mito platonico, ma inscritti nella simultaneità di un'oscillazione, di una «pulsazione» per cui il nonsenso inconscio ritorna senza fine nel soggetto e nel significato che si suppone installato in esso. Non c'è causa se non qualcosa di stridente (Lacan). È a questo punto preciso che il platonismo manca radicalmente l'inconscio, cioè la causa che determina il soggetto nel

41 M. Pêcheux, *Délimitations, retournements, déplacements*, «L'Homme et la société» 63-64 (1982), p. 66.

42 Cfr. M. Pêcheux, *Discourse: structure ou événement?*, in D. Maldidier, *L'inquiétude du discours* cit.

43 M. Pecheux, *Les vérités de La Palice* cit., pp. 201-207. Diversi lettori hanno sottolineato [han cercado] questa lacuna nella teoria althusseriana, anche se in molti casi fondandosi su letture parziali o inadeguate, oppure producendo «deviazioni in nuove direzioni. Infatti, in questo testo, Pêcheux sostiene la sua rettifica con alcune indicazioni dello stesso Althusser, come suggerisce esplicitamente. Per citarne solo alcuni: S. Žižek, *The sublime object of ideology*, London, Verso, 1989, tr. it. di C. Salzani, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano, Ponte alle grazie, 2014; M. Dolar, *Beyond Interpellation*, «Qui parle» 6 (1993) 2, pp. 75-96; J. Butler, *The psychic life of power: theories in subjection*, Bloomington, Stanford University Press, 1997, tr. it. di F. Zappino, *La vita psichica del potere*, Milano, Mimesis, 2013.

momento in cui è afferrato dall'effetto di interpellazione; ciò che manca è questa causa nella misura in cui si «manifesta» costantemente in mille forme (il lapsus, l'atto mancato) nel soggetto stesso, poiché le tracce inconsce del significante non sono mai «cancellate» o «dimenticate» ma lavorano senza interruzione nell'oscillazione tra senso e non senso nel soggetto diviso⁴⁴.

Subito si mostra l'orizzonte agonale della rettifica teorica pêcheutiana. La formulazione materialistica del problema etico è essenziale, in vista del rischio che questo problema venga catturato in un nuovo attacco dell'ideologia dominante.

L'individuazione del *nonsenso* punta a trovare l'impasse nel rituale ideologico, la falla del dispositivo di interpellazione che, nella materialità significativa dei suoi processi discorsivi, fa coincidere la metafora con l'*equivoco*: «Cogliere l'interpellazione ideologica come rito in tutte le sue implicazioni presuppone il riconoscimento che non c'è rituale senza faglie, *défaillances* o difetti: 'una parola per un'altra', questa è la definizione della metafora, ma è anche il punto in cui un rituale va a vuoto nel lapsus»⁴⁵. Non troviamo qui alcun abbandono della tesi teorica dell'interpellazione, ma piuttosto il dispiegarsi delle sue conseguenze fino ai limiti stessi della teoria dell'ideologia, i limiti della sua connessione teorica con il concetto di lotta di classe fino al reale della congiuntura in cui la lotta di classe nell'ideologico si trova segnata dalla sconfitta.

E si potrebbe aggiungere che afferrare fino in fondo l'interpellazione ideologica come rituale presuppone il riconoscimento che non c'è rito senza faglia, *défaillance* o difetto: 'una parola per un'altra' è una definizione (un po' restrittiva) della metafora, ma è anche il punto in cui un rito si rompe nel lapsus o nell'atto mancato. Da questo punto di vista, qualsiasi genealogia delle forme del discorso rivoluzionario presuppone prima di tutto un ritorno ai punti di resistenza e di rivolta che covano sotto la dominazione ideologica⁴⁶.

È nel quadro di una tendenza «paranoide dei discorsi rivoluzionari» a rafforzare la loro logica di polarizzazione⁴⁷ – diventata epurazione – che Pêcheux avverte che gli studi materialistici del discorso devono accogliere non solo la politicizzazione della sua contraddittoria eredità – che è il segno del lavoro ideologico e quindi della storia, nella sua trama⁴⁸ – ma quell'altra eterogeneità immanente che indica il posto dell'inconscio nella materialità significativa. E tale posto è quello che rimane registrato nell'*equivoco*. Pertanto, è necessario elaborare un'analisi dell'*equivoco*.

Nel campo della linguistica, l'*equivoco* guadagna la sua reale dimensione come fallimento della formalizzazione; cioè nella misura in cui la linguistica si iscrive come scienza nel quadro del suo progetto di formalizzazione e scopre contemporaneamente che non può formalizzare il soggetto nel singolare e nell'irrappresentabile della sua enunciazione – che implica una dimensione inconscia irriducibile – se non *attraverso la traccia dei suoi effetti*.

Con il Pêcheux de *Les vérités de La Palice* possiamo dire che questa impossibilità opera nella logica della causalità assente nell'illusione della trasparenza e nell'immaginario di un effetto soggetto che si vuole *causa sui*. Ma il fatto è che non finisce qui,

44 M. Pêcheux, *Il n'y a des cause que de ce qui cloche* cit., p. 268.

45 *Ibidem*.

46 M. Pêcheux, *Délimitations, retournements, déplacements* cit., p. 63.

47 Ivi, p. 65

48 Cfr. M. Pêcheux, *Remontémos de Foucault a Spinoza* cit.

c'è un *plus*. Milner indica che «è il reale stesso della lingua che, in alcuni suoi luoghi, può essere descritto pienamente solo con l'aggiunta al formalismo di termini che lo sovvertono»⁴⁹. E questo *plus* si collega a quello che, ispirato da Marx, Lacan denomina *plus-de-jouir* (*Mehrlust*)⁵⁰; «per sostituire l'economia energetica freudiana con un'economia politica»⁵¹:

Un soggetto è ciò che può essere rappresentato da un significante per un altro significante. Questo non ricalca forse il fatto che in ciò che Marx decifra, ovvero la realtà economica, il soggetto del valore di scambio è rappresentato presso il valore d'uso? È in questa faglia che si produce e cade il cosiddetto plusvalore. Al nostro livello conta soltanto questa perdita. Ormai non identico a sé, il soggetto non gode più. È andato perduto qualcosa che si chiama plusgodere. Esso è strettamente correlativo all'entrata in gioco di ciò che determinerà tutto quello che riguarda il pensiero⁵².

Seguendo i movimenti della riflessione lacaniana, si può pensare che *l'equivoco* indichi ora per Pêcheux una spaccatura del soggetto che non è un «vuoto, ma un'eccezione, un plus eterogeneo all'intersezione tra il simbolico e l'immaginario. Questa scoperta richiede un'operazione analitica di tipo particolare perché si collega a un'altra dimensione del linguaggio, non più intesa come campo della *parola*⁵³ ma come *lettera* (e discorso). Questa dimensione richiede un'altra modalità di analisi, un tipo di analisi che non solo tenta di interferire con il *godimento del significato* (che è di ordine fantasmatico), cioè non solo di interrompere e sfasare l'immaginazione di pienezza in cui l'*Io* e il Senso coesistono; ma anche di cerchiare il *godimento sintomatico* che punta *al reale* inconscio⁵⁴.

49 J.-C. Milner, *De la syntaxe à l'interprétation – Quantités, insultes, exclamations*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 347.

50 J. Lacan, *D'un Autre à l'autre. Le Séminaire, livre XVI*, Paris, Seuil, 2006, pp. 16-21, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Da un Altro all'altro, Seminario, libro XVI*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 11-13.

51 G. Arenas, *Hacia una economía de los goches* cit., pp. 34-35.

52 In questo testo, Lacan fa alcuni riferimenti che mostrano le tracce del suo dialogo con Althusser, avviato nel 1962: «Richiamerò anzitutto qualcosa che è stato messo in perfetta evidenza, non lontano da qui, da alcuni lavori recenti, precisamente da alcuni commentari di Marx, i quali, fino alla ritrattazione da parte del loro autore, venivano designati come strutturalisti. La quesizione posta da quell'autore riguarda l'oggetto del Capitale. Vedremo che cosa l'investigazione psicoanalitica consenta di enunciare in parallelo. Marx parte dalla funzione del mercato. La sua novità è costituita dal posto che nel mercato attribuisce al lavoro. Il lavoro non è nuovo, ma lo è il fatto che venga comperato, che vi sia un mercato del lavoro. Ecco che cosa permette a Marx di dimostrare ciò che nel suo lavoro è inaugurale e che si chiama plusvalore. [...] Per puntualizzare le cose, bisogna infatti supporre che nel campo dell'Altro vi sia il mercato, che totalizza i meriti, i valori, che assicura l'organizzazione scelte, delle preferenze, e che implica una struttura ordinale, o addirittura cardinale. Il discorso detiene i mezzi per godere in quanto implica il soggetto. Non ci sarebbe alcuna ragione di soggetto, nel senso in cui si dice ragion di stato, se nel mercato dell'Altro non ci fosse quel correlativo per cui si costituisce un plusgodere che viene captato da alcuni. [...] Il plusgodere è funzione della rinuncia a godimento sotto l'effetto del discorso. E quello che dà il suo posto all'oggetto a. nell misura in cui il mercato definisce come merce qualunque oggetto del lavoro umano, tale oggetto ha in sé qualcosa del plusvalore» (J. Lacan, *Da un Altro all'altro*, pp. 16-20; tr. it. cit., pp. 11-13).

53 Cfr. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in Id., *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pp. 237-322, tr. it. di G. Contri, *Scritti*, Torino, Einaudi, vol. 1, pp. 230-316.

54 Cfr. G. Arenas, *Hacia una economía de los goches* cit. pp. 38-39.

Al di là dei movimenti caratteristici del pensiero lacaniano⁵⁵, che non affronteremo qui, ciò che è interessante notare, ai fini del nostro percorso, è che l'importanza dell'attenzione prestata all'incomprensione che risulta dalla lettura pêcheutiana della scrittura lacaniana comporta alcune conseguenze che spiegano lo spostamento degli accenti nel suo pensiero. Tali conseguenze possono essere così sintetizzate: 1) un *primato della materialità della lettera sul significante* e 2) una *surdeterminazione del significato da parte dell'equivoco*, che rende possibile un'operazione analitica di radicalizzazione della sua posizione *materialista e dialettica*, in quanto è in grado di leggere la divisione nell'Uno, attraverso una pratica di lettura che cattura l'*ambivalenza* materiale (L e L') sull'effetto del *Senso* derivato dall'articolazione significante e dalla temporalità retroattiva (S1-S2)⁵⁶. È l'ambivalenza dell'*unità disgiunta di senso e non-senso* nella materialità della lettera (tra la materia fonica e il tratto di scrittura) che può essere colta come una nuova dimensione di una dialettica materialista.

Paul Henry, ex collaboratore di Pêcheux, dispiega la fecondità della sua nozione di *equivoco* considerando che, presa nella sua radicalità, l'equivoco ha l'effetto di svuotare il senso, lasciando nuda la materialità del significante⁵⁷. Questo lo collega a una dimensione poetica indomita, un lavoro sulla materia fonico-scritturale posto nel *limite* (nel fallimento) del significato e della significazione. Questo singolare materialismo del *reale* della lingua è indicato da J. Lacan⁵⁸ con l'espressione (equivoca) di *lalingua* e mobilita una categoria dell'essere come essere parlante o *parlêtre*. Questa dimensione pone uno strato eterogeneo e irriducibile nel dispositivo della soggettivazione che rifiuta ogni costruttivismo della soggettività e che punta a un nuovo materialismo *real-ista* che non necessariamente sostituisce o rifiuta quel «materialismo dell'immaginario» che sosteneva il programma teorico de *Les verités de La Palice*, piuttosto lo rende più complesso.

Potremmo dire che in qualche misura ciò ha delle conseguenze per i posteri delle teorie del soggetto e della soggettività che si contendono l'eredità delle tradizioni materialiste (per esempio, quella di Spinoza), perché da questo sviluppo emerge, tra l'altro, una conseguenza teorica e analitica essenziale: non sarà più possibile pensare né al discorso, né all'ideologia, né al potere nei termini di una *fabbrica* del soggetto.

Abbiamo parlato di soggettivazione, di assoggettamento, d'interpellazione [...] Sono tutte formule che hanno l'inconveniente di non portare con sé l'idea che, nel momento

55 Resta solo da ricordare, per illustrare l'operazione e per avvicinarsi a ciò che Pêcheux trova inquietante e suggestivo in essa, che la questione dell'ambiguità, identificata nell'ordine poetico e materiale della lettera, è presentata da Lacan nel *Seminario XXI* del 1973, *Les non-dupes errent*, il cui titolo gioca sull'omofonia per riprendere ciò che in qualche modo era rimasto in sospeso nella lezione del 1963 su *Introduzione ai nomi del Padre* nel bel mezzo della sua separazione dall'IPA, momento in cui è ospitato da Althusser all'ENS. Dove, come sostiene Elizabeth Roudinesco, non solo egli offrì a Lacan uno spazio accademico, ma anche un pubblico di studenti di filosofia: cfr. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.

56 Cfr. G. Arenas, *Hacia una economía de los goches* cit. «Dans ces deux termes mis en mots, des Noms du Père et des non-dupes qui errent, c'est le même savoir. Dans les deux. C'est le même savoir au sens où l'inconscient c'est un savoir dont le sujet peut se déchiffrer. C'est la définition du sujet, qu'ici je donne, du sujet tel que le constitue l'inconscient. Il le déchiffre, celui qui d'être parlant est en position de procéder à cette opération, qui y est même jusqu'à un certain point forcé, jusqu'à ce qu'il atteigne un sens» (J. Lacan, *Le séminaire. Cours 13 novembre 1973*, inedito).

57 Cfr. P. Henry, *Tirer lalangue*, «Essaim» 29 (2012), 2, pp. 97-109.

58 Cfr. J. Lacan, *Encore. Le séminaire. Livre XX*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Ancora. Seminario. Libro XX*, Torino, Einaudi, 2011.

stesso in cui c'è linguaggio, il soggetto è sempre già lì. Esse cercano comunque di dire qualcosa di corretto, cioè che la produzione dei significati attraverso il passaggio da un significativo all'altro, le catene e articolazioni in catena di significanti è anche fabbricazione del soggetto o, più precisamente, *rifabbricazione* del soggetto. Dato che questo soggetto, questo *parlessere* [*parlêtre*], questo soggetto fa del linguaggio, questo soggetto che non è altro che rappresentato da un significante per un altro significante, questo soggetto puntuale e dissolventesi, non smette mai di essere in *rifabbricazione*, in ricomposizione, in ricollamento [*recollement*]. Si tratta solo di essere costantemente in *rifabbricazione*, dato che, essendo nient'altro che effetto di linguaggio, è solo effetto del vuoto⁵⁹.

Ciò significa, da un lato, che l'interpellazione è di *secondo ordine*; non ha lo statuto di una prima forma (nemmeno di un primo processo), ma contemporaneamente e come sottolinea Henry, questa «rifabbricazione» dei soggetti presuppone un certo grado di determinazione di tale ambivalenza «senza limiti» dell'equivoco. E se non si può sempre dire «qualsiasi cosa», è perché non *si può trovare* un significato da qualsiasi parte. L'aspettativa di senso limita, determina il non senso che ne è la condizione. «Che la sequenza sia definita sin dall'inizio come significante indica proprio che vi si riconosce qualche cosa della lingua, ossia dunque del significante suscettibile di essere una ingiunzione del significato a chiamare»⁶⁰.

Uno dei livelli di questa determinazione può essere chiamato l'*ordine del discorso* – anche nel significato di Foucault⁶¹ – che, secondo Pêcheux, non è di per sé omogeneo o unificato, ma, al contrario, comporta processi di distribuzione complessi, contraddittori e strutturati in modo diseguale. Nella teoria pècheutiana del discorso, Henry sottolinea che la distribuzione dà conto dell'iscrizione *surdeterminata* delle formazioni e dei processi discorsivi in una complessità di pratiche e relazioni la cui materialità richiede un discernimento specifico. Tra questi ci sono i dispositivi rituali⁶² che Louis Althusser chiama *apparati ideologici di Stato*⁶³. Questi costituiscono uno dei livelli della strutturazione contraddittoria

59 P. Henry, *Tirer lalangue* cit., p. 105 (corsivo mio).

60 *Ibidem*. «Senza che modifichi in nulla ciò a cui veniamo di essere condotti, potrebbe darsi che ci sia motivo di relativizzare il «niente [*n'importe quoi*] delle significazioni suscettibili di essere attaccate a una catena significante qualsiasi, purché sia grammaticale. Queste significazioni, dato che possono evidentemente anche essere plurime, non sono mai qualsiasi cosa [*n'importe quoi*] e di fatto non possono essere casuali [*n'importe lesquelles*]. Devono poter essere convocati gli ambienti, i contesti, le situazioni di dialogo... adeguati. Una cosa è che non si possa parlare in maniera casuale, che nulla possa enunciarsi o dirsi senza passare per la lingua, cioè tramite forme determinate, quelle che la linguistica intende individuare e rappresentare. Un'altra cosa, altrettanto impalpabile, è che, a dispetto dell'apostrofo: dite sciocchezze [*vous dites n'importe quoi*], non si dice mai una cosa qualsiasi [*on ne dit jamais n'importe quoi*], non si può mai dire cose senza senso [*on ne peut jamais dire n'importe quoi*]. [...] Se non fosse così, nessun significato potrebbe essere attaccato a una qualsivoglia sequenza, né essere più o meno condivisa. Ma, lo ricordo, la serie significante di *lalangue* fornisce solo la misura del significato, non il significato stesso. Ciascuno è pieno di già detti, già sentito o già letto più o meno accessibili, addirittura a volte anche rimossi».

61 Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Parigi, Gallimard, 1971, tr. it. di A. Fontana et al., *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino, Einaudi, 2004.

62 «Il carattere ripetitivo, spesso cerimoniale, con la messa in scena (anche se non necessaria) di queste ritualizzazioni, nella famiglia, a scuola, in chiesa [...] sembra mostrare il ruolo che possono svolgere nel rimettere in gioco gli assoggettamenti, le interpellazioni, le soggettivazioni [...] Come abbiamo detto, si tratta di rimettere gli individui al loro posto o, se si preferisce, in ordine. Ma nemmeno questo effetto può essere considerato automatico» (P. Henry, *Tirer lalangue* cit., p. 107).

63 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in L. Althusser, *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 65-122.

e diseguale dell'ordine discorsivo e ci permettono di pensare alla loro partecipazione alla *riproduzione* del complesso assemblaggio delle relazioni storiche come «effetto società»⁶⁴.

Henry mobilita un approccio complesso al problema della determinazione materiale che evoca il materialismo althusseriano esattamente là dove la teoria marxista e la psicoanalisi si incontrano – nella categoria di *surdeterminazione* – per rendere conto della riformulazione materialista della dialettica. Il materialismo althusseriano che Pêcheux non abbandona ma anzi rafforza e completa, propone di assumere il principio secondo cui la conoscenza va dall'astratto al concreto, cercando la struttura nella materialità trans-individuale e contraddittoria della congiuntura, nei termini di una *causa assente*; cioè «presente nei suoi effetti»⁶⁵. Quando parliamo di ideologia, sottolinea Althusser, non ci troviamo più nella temporalità astratta della produzione «pura» – che non troviamo mai nell'esistenza concreta ma nei suoi effetti surdeterminati –, siamo già passati al tempo della durata che corrisponde al problema della *riproduzione* dei rapporti di produzione sovradeterminati. E il problema della riproduzione mette in scena la condizione «paradossale» della teoria della storia marxista, intesa come «unità di disgiunzione» di due temporalità: quella della società come «risultato» di una storia e il problema del meccanismo della società come società⁶⁶. Questa *divisione* temporale (la condizione scismatica dell'oggetto teorico della teoria della storia marxista) evita qualsiasi concezione *genetica e contemporanea* del tempo storico.

Si tratta – possiamo osservare – di un singolare «strutturalismo, le cui caratteristiche sono state evidenziate sia da Milner che da Balibar⁶⁷, che persegue la «necessità e la contingenza»⁶⁸. È in questo quadro che si può leggere il problema della determinazione, nella lettura che Henry fa della preoccupazione pècheutiana dell'equivoco. «Si tratta di una determinazione materiale che passa attraverso la materialità dei discorsi, dunque, anche della lingua, ma che opera sempre tramite *lalingua*, cioè per cui un essere può essere detto parlante, ossia dunque ancora un soggetto»⁶⁹:

questo soggetto puntuale, dissolventesi, è diviso da due tensioni contraddittorie, una ad aggrapparsi a ciò che lo rappresenta, l'altra, al contrario, a sfuggirvi. In fin dei conti, si tratterebbe di rendere conto del movente di ciò che può spingere a cercare un significato

64 Cfr. L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx* cit., p. 74; tr. it. cit., p. 60.

65 «Ideology is neither the cause (in any commonly accepted sense of the term) nor the effect of the apparatuses that constitutes its material form. We can now understand Althusser's comment (...) 'to be a Spinozist or a Marxist... is to be exactly the same thing.' As is well known, Spinoza questioned the model of every conception of the original subject (or actor or agent of an action): God. [...] God can only be an immanent cause whose will and intentions exist solely in an actualized state: 'God could not have been prior to his decrees nor can he be without them. (Spinoza E I, P33) [...] the concept is there: ideology is immanent in its apparatuses and their practices, it has no existences apart from these apparatuses and is entirely coincident with them. Ideas have thus disappeared into their material manifestations, becoming like causes that 'exist' only in their effects (or, to add a Freudian reference that is entirely in keeping with both Spinoza and Althusser, ideas in this sense are causes that are ever only constituted *nachträglich*, retroactively, as the effect of their material effects)» (W. Montag, *Althusser and his contemporaries* cit., pp. 151-152)..

66 Cfr. L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx* cit., pp. 72-73; tr. it. cit., p. 59.

67 Cfr. J.-C. Milner, *Le periple structural: figures et paradigme*, Paris, Seuil, 2002; É. Balibar, *Structuralism: A Destitution of the Subject?*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies» 14 (2003), 1, pp. 1-21.

68 L. Althusser, *Pour Marx* cit., p. 60.

69 P. Henry, *Tirer lalanguie* cit., p. 107.

o un senso ogni volta che «si parla nel mondo» [*ça parle dans le monde*] per riprendere la formula di Lacan. Può trattarsi di qualcosa che lo conferma in ciò che lo rappresenta o, al contrario, lo conduce ad altro. Diciamo qualcosa che faccia segno. I ricollaggi del soggetto possono essere occasione tanto per il rafforzamento di un assoggettamento quanto, al contrario, di un'apertura. Qui ritroviamo Freud con la sua insistenza sul motto di spirito o sul lapsus, qualcosa che faccia segno, che rompa con ciò che è atteso o concordato⁷⁰.

La questione dell'ambiguità e del *senza-senso nel senso* indica il luogo dell'ambivalenza dell'ideologico nel discorsivo, nella forma dell'infelicità del rituale. Lo sforzo di Pêcheux punta a rettificare la questione dell'*adeguatezza* della resistenza insita nel funzionamento dell'ideologia dominante. Per l'*opportunità* e non per la *resistenza* stessa. Più che una «resistenza, un fallimento costitutivo dell'efficacia interpellativa della formazione ideologica dominante; una «resistenza» materiale, di natura *poetica*, intesa come sfasamento, ambivalenza o senza-senso nella sua materialità discorsiva, e che opera come dissonanza affettiva posta nell'ordine significante.

Ma una differenza (po)etica che non deve in nessun caso confondersi con l'ordine della lotta politica. Sarebbe necessario individuare questa resistenza attraverso una «critica dell'economia» del significante, leggendo lo sfasamento immanente alle forme dell'interpellazione dominante, cioè la sua irriducibile eterogeneità. Un'economia e non una filosofia o ontologia politica che trova nell'inconscio opposizione o rivolta, né volontaria né inconscia, anche come sede di un'ideologia subalterna. Pêcheux lo dice esplicitamente:

Non sto suggerendo che il lapsus o il *witz* siano in quanto tali le basi storiche che costituiscono le ideologie dominate; il vero presupposto per la disgiunzione di queste ultime dall'ideologia dominante sta nella lotta di classe come contraddizione storica motrice (si divide in due) e non in Un mondo unificato dal Potere di un padrone⁷¹.

La capacità di distinguere tra temporalità disuguali: quella dello sfasamento materiale nell'etico e quella della lotta politica è fondamentale e si fonda sulla differenza che permette di comprendere il contributo di Henry con la sua nozione di «rifabbricazione» del soggetto, sottoposto all'azione surdeterminata di complessi di discorsi, dispositivi e rituali che ne segnano la forma singolare nella congiuntura. Questa *surdeterminazione* evita sia il rischio del *costruttivismo*, così frequente in alcuni studi sulla genesi delle soggettività del presente, ad esempio in alcuni studi di tipo foucaultiano⁷², sia la restituzione di una metafisica rinnovata che riscopre la «verità» della politica, dell'ideologia o della resistenza in un ultimo nucleo di godimento, desiderio o affetto⁷³. L'operazione teorica di Pêcheux consiste nell'insistere, invece, nel riconoscere una nuova tensione contraddittoria – potremmo dire, provvisoriamente, un'economia etica – che è suscettibile di articolarsi (o meno) con la contraddizione costitutiva dell'ideologia dominante. Se la sua analisi permette di rendere più complessi i legami tra lotta politica, lotta ideologica e responsabilità, è impossibile dedurre da esso la sostituzione di un problema con un altro. Le pietre miliari teoriche che evitano sistematicamente questo impoverimento del

70 Ivi, p. 108.

71 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit. pp. 269-270.

72 Cfr. P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010, tr. it. di R. Antoniucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo*, Roma, DeriveApprodi, 2019; F. Berardi, *Futurabilità*, Roma, Nero, 2019.

73 Cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere* cit.; S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia* cit.

problema e la sussunzione delle lotte storiche nella resistenza inconscia o l'eliminazione dell'inconscio in nome di un artefatto di soggettivazione, sono la teoria marxista e la psicoanalisi, articolate nella differenza dei loro oggetti, concetti e ordini di intervento pratico. È la perseveranza nell'eterogeneità di questo incontro che segnala il *reale* della storia umana nella sua complessità transindividuale:

La ragione per cui la rivolta nella storia umana è coeva all'estrazione del pluslavoro è che la lotta di classe è il motore di quella storia. E la ragione, su un altro piano, per cui la rivolta è coeva al linguaggio è che la sua stessa possibilità poggia sull'esistenza della divisione del soggetto inscritta nel simbolico. La specificità di queste due «scoperte» non permetterà di fonderle in nessuna teoria, nemmeno in una teoria della rivolta. Ma uno sguardo al prezzo pagato per la loro forclusione ci costringe ad ammettere che hanno qualcosa a che fare l'una con l'altra politicamente⁷⁴.

Come ho anticipato, è possibile individuare alcuni degli ostacoli ideologici della congiuntura teorica nella sua soppressione o pretesa sostituzione. Ed è quindi essenziale che il pensiero materialista esibisca le giuste domande in grado di rendere di nuovo pensabili le distinzioni e i legami tra resistenza, rivolta e rivoluzione, senza cadere in formule pedagogiche e idealistiche, ma senza ridurre la materialità linguistica e inconscia a uno pseudo-materialismo empirista, neopositivista o naturalista, che sostituisce la vecchia etica del dovere con un dualismo invertito, diventa teoria dell'insubordinazione senza contraddizione e soggettivazione senza inconscio.

Si tratta insomma di avanzare *distinguendo* – che è il modo in cui la teoria materialista avanza – ciò che viene presentato come *indistinto*, per riconoscere nuove consistenze della *surdeterminazione* che dà spessore a una concezione materialista della dialettica, sulla base di una domanda sulle materialità eterogenee e sui quadri teorici capaci di rendere pensabile la complessità della loro articolazione.

III. Contro il ritorno del Senso

Molte delle preoccupazioni che hanno stimolato gli interessi di Pêcheux hanno preso corpo in un mondo che è oggi perduto nel passato. Una sorta di iato ermeneutico separa le categorie, le domande e il consenso del campo intellettuale contemporaneo da quelli degli anni '70. Il percorso dei suoi scritti mostra l'incomunicabilità che ha marcato a fuoco il destino dei problemi raccolti intorno all'incontro tra marxismo e psicoanalisi e alle domande sull'ideologia. Penso che questo iato sia il sintomo, oggi, di un certo impoverimento nell'approccio al problema dell'ideologia, a iniziare dalla disattivazione di alcuni dei vettori che permettono di reinscriverlo nella causalità surdeterminata che consente di leggere gli effetti di una struttura di strutture, nel *reale* dei suoi scarti, all'interno della complessità delle formazioni concrete.

Gli sforzi più o meno riusciti di Pêcheux per perseverare in questa complessità ci offrono l'opportunità di comprendere ciò che si è perso nel modo di superare la cosiddetta «crisi del marxismo» e che oggi si rivela, in realtà, come un abbandono dei problemi che ha messo in campo. Ma ancor più, gli sforzi di Pêcheux ci permettono di comprendere l'attuale indebolimento della forza critica della teoria, in termini di un assedio rafforzato

74 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., p. 271.

delle tendenze idealiste contro le quali si era sollevata la parte più interessante della problematica althusseriana – intesa nel senso ampio della controversa molteplicità di voci e di scritti che le danno consistenza.

Nei movimenti che si possono registrare nel campo della teoria critica, ereditaria del problema del soggetto e della soggettività – anche se la tendenza non è esclusiva di quel campo –, oggi si possono osservare processi che implicano l'ipertrofia della componente etica a discapito di quella storico-politica; o nuove forme di costruttivismo che ignorano ogni possibile autonomia relativa dell'inconscio, sotto la tesi di una sussunzione totale o di una governance algoritmica o informativa.

In tutte queste figure ritroviamo la disattivazione della congiunzione di questi due assiomi centrali che Pêcheux ha sostenuto fino alla fine: il *primato dell'inconscio sulla coscienza* e quello *della lotta di classe sulle classi*⁷⁵. Questi due assiomi riuniscono il programma althusseriano di un approccio strettamente materialistico alla *riproduzione sociale* che interroga la topica marxiana, a partire dalla reale complessità delle formazioni concrete esistenti⁷⁶. Questo ci permette di tornare alla questione dell'«efficacia di una struttura sui suoi elementi» come «il gioco di un dramma reale»⁷⁷ concepita nei termini di causa assente o come *presenza di un'assenza nei suoi effetti*, ma dal punto di vista dell'*esistenza* concreta di tali effetti.

Il programma di dispiegamento di una teoria materialista della riproduzione sociale – che ancora oggi deve essere fatta – si basa sulla rilevazione della scoperta comune che fonda l'incontro tra teoria marxista e psicoanalisi: quello che porta tanto Althusser a sviluppare la categoria freudiana di *surdeterminazione* per leggere la causalità singolare della dialettica materialista del marxismo, quanto poi Lacan a trovare in Marx la teoria del *plus-de-jour*⁷⁸.

Che il plusvalore non sia una realtà misurabile dipende dal fatto che non è una cosa, ma il concetto di un rapporto, il concetto di una struttura sociale di produzione, esistente, di una esistenza visibile e misurabile, *solamente nei suoi «effetti»* [...] Che esista solo nei suoi effetti non significa che possa essere conosciuta interamente in tale o talaltro dei suoi effetti determinati: bisognerebbe, perché fosse così, che essa vi fosse *presente tutta intera*, mentre essa non vi è presente, come struttura, che nella sua assenza determinata⁷⁹.

Questo porterà Althusser a concludere che qualsiasi considerazione di una formazione sociale concreta deve assumere il «punto di vista della riproduzione»⁸⁰: «al di fuori di questo punto di vista tutto resta astratto (più che parziale: deformato – anche a livello della produzione e, a maggior ragione, della semplice pratica)»⁸¹. E significa che è necessario pensare

75 Cfr. M. Pêcheux, *Oser penser, oser se révolter* cit.

76 Cfr. L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di stato* cit.

77 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx* cit., pp. 24-25; tr. it. cit., p. 30.

78 Cfr. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre* cit., pp. 16-21; tr. it. cit., pp. 11-13.

79 L. Althusser, *L'objet du Capital* cit, p. 394; tr. it. cit., p. 251.

80 Va chiarito che la figura del «punto di vista» è qui decisamente aporetica. Althusser sviluppa ampiamente l'argomentazione contro il prospettivismo idealistico, sia liberale che interno alla tradizione marxista, nella sua teoria della lettura sintomale e nella conseguente problematizzazione delle relazioni tra discorso teorico e campo visivo. Si veda J. Rancière, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital* cit., pp. 117-122; tr. it. cit., pp. 87-89.

81 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011, p. 82, tr. it. a cura di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 51.

allo stesso tempo, – cioè nella sua unità disgiunta [*disjunta*] – la determinazione e la sua condizione astratta dal punto di vista di ciò che è determinato; resistendo ad ogni passo alla tentazione di operare un'astrazione filosofica in cui si crede di rendere conto di un processo concreto. Dove la *parte* si presenta come il *tutto*, come se potesse dare conto di una struttura «presente nella sua interezza», ritorna l'assedio metafisico della filosofia idealistica.

[...] l'astrazione della filosofia si avvicina all'astrazione dell'ideologia dominante, a prescindere se assuma la forma della religione o una qualsiasi altra forma (giuridica, politica). Nella «conoscenza» ideologica [...] facciamo astrazione dal carattere finito delle scienze, delle conoscenze, perché l'ideologia è anch'essa totalizzante, ha la pretesa di rendere conto di tutto quello che esiste al mondo, e darne la Verità e il Senso, fissarne il ruolo, la funzione e la destinazione (come la religione). E l'ideologia può esistere e funzionare solo a patto di consacrarsi, anch'essa, a degli esseri immaginari che non siano subordinati ad alcuna condizione dell'esistenza finita: per esempio, Dio stesso (nella religione), la «persona umana» (nell'ideologia giuridico-morale), o ancora il soggetto della conoscenza, del desiderio e dell'azione (nell'ideologia filosofica)⁸².

È forse un passo nella lotta contro le tentazioni dell'astrazione l'operazione di identificare ciò che resta dell'eredità persa di questa teoria materialista dell'ideologia nelle teorie contemporanee del soggetto e della soggettività dietro le quali si nasconde l'assillo permanente dell'ideologia umanista – ancora oggi dominante sotto le sembianze di un «post-umanesimo» o di una politica vitalista.

Si tratta, ovviamente, di un programma ambizioso che va ben oltre lo scopo di questo testo. Mi accontenterò di sottolineare la necessità di un tale compito. A tal fine citerò, a titolo esemplificativo, solo alcuni passaggi di un testo «cardine» che manifesta sintomaticamente, potremmo dire, lo iato che separa le proposte attuali riguardo al soggetto e la soggettivazione di cui Pêcheux, insieme ad altri pensatori, ha parlato.

Da una rapida opposizione tra il pensiero di Pêcheux degli anni '80, su cui ci siamo soffermati, e le formulazioni di Judith Butler all'inizio del decennio successivo, possiamo rilevare le tracce di questa torsione impoverente di cui abbiamo parlato e che oggi è frequente nelle varie prospettive contemporanee che criticano le soggettività⁸³. Potremmo convocare vari pensatori per questo esercizio, ma lo facciamo con Judith Butler perché, nel campo di quelli che potremmo chiamare problemi della soggettività, ella ha perseverato nell'individuare l'efficacia dell'inconscio per una critica dei processi e dei dispositivi di soggettivazione, fin dai primi anni '90.

82 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, p. 147, tr. it. di G. Cangioli, *Filosofia per non-filosofi*, Edizioni Dedalo, Bari, 2015, p. 82.

83 Non è affatto intenzione di questo lavoro presentare un giudizio esaustivo sull'opera di Butler, che rappresenta senz'altro uno dei contributi più interessanti nel panorama contemporaneo del pensiero critico, né produrre un confronto rispetto agli sviluppi di Pêcheux. Tantomeno si tratta di estrarre da poche pagine la conclusione di una critica *in toto* dei suoi sviluppi, ma semplicemente di evidenziare come anche in interessanti contributi con cui è possibile essere d'accordo per quel che concerne molte diagnosi critiche della congiuntura, si possano leggere i segni delle controversie e delle lotte che plasmano il nostro tempo. Si spera così di riaprire la discussione rispetto a un certo senso comune accademico che dà per scontata la tesi del «superamento delle impasse dell'althusserismo». Questo articolo fa parte di un'indagine più ampia in cui traccio questa stessa torsione negli attuali approcci di Franco Berardi a una soggettività pienamente catturata da una sussunzione algoritmica e quelli di Wendy Brown che legge il neoliberalismo in termini di temporalità circolare di origine platonica.

In quest'ottica, *La vita psichica del potere* (1997) presenta al tempo stesso un passaggio originale e un certo movimento di continuità. In un dialogo critico con le teorie di Althusser e Foucault, Butler recupera i contributi di Freud e Nietzsche per sollevare la necessità di rendere conto delle dinamiche psichiche che permettono la comprensione dei meccanismi di assoggettamento. In questo senso, sostiene che:

per meglio illustrare quel processo per mezzo del quale il potere sociale genera riflessività allo stesso tempo in cui limita le forme di socialità, si rivela dunque doverosa una nuova descrizione del dominio dell'assoggettamento psichico. In altre parole, le norme che operano in quanto fenomeni psichici, circoscrivendo il desiderio e allo stesso tempo generandolo, determinano anche la formazione del soggetto e puntellano i contorni di una socialità vivibile. L'attività psichica della norma concede al potere regolatore un cammino più tortuoso della coercizione esplicita, cammino il cui successo consente la sua tacita attività all'interno del sociale. In quanto psichica, inoltre, la norma non ristabilisce soltanto il potere sociale, ma diviene essa stessa formativa e vulnerabile in una maniera molto specifica. Le categorizzazioni sociali, dalle quali dipende la vulnerabilità del soggetto al linguaggio, sono esse stesse vulnerabili sia al cambiamento psichico che a quello storico. Questo punto di vista collide dunque con una descrizione della normatività psichica o linguistica (come in alcune versioni del simbolico) come ciò che precede o vincola il sociale. Proprio come il soggetto dipende dalle condizioni di potere che lo precedono, allo stesso modo l'attività psichica della norma dipende, per quanto non in modo meccanico o prevedibile, da attività sociali precedenti⁸⁴.

Come hanno sottolineato Étienne Balibar e Warren Montag, Butler colpisce nel segno di quello che potremmo chiamare il *paradosso soggettivo*, che ci permette di identificare il problema, che ho sopra messo a fuoco parlando di Pêcheux, nella forma della contraddizione immanente all'assoggettamento e che è raccolto nell'espressione francese *as-sujet-issement*. Questo paradosso, letto come la condizione aporetica del soggetto ideologico, la cui esperienza di autonomia è l'effetto di determinazioni eccentriche, quindi di eteronomia, ha la sua prima presentazione nella teoria althusseriana dell'interpellazione. Balibar dice:

Ne *La vita psichica del potere*, Judith Butler aggiunge una logica supplementare alla sua notevole analisi di questa dialettica radicalmente aporetica dell'«assoggettamento» come differenziale di subordinazione (*assujetissement*) e di soggettivazione senza simmetria o inversione, un paradosso che chiama, un po' maliziosamente, la svolta (o ritorno) discorsiva, che è allo stesso tempo situato sulla scena della soggettivazione e costitutivo di questa scena. Tutti gli strutturalisti vi si prestano proprio nella misura in cui rifiutano le strutture del metalinguaggio. Ma è stato Louis Althusser, nel suo saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, a darle quella che possiamo chiamare la sua forma pura: non c'è «soggetto» che non si nomini, o meglio, che la teoria non metta in scena come se si nominasse e diventasse così un soggetto e fosse sottomesso nel momento e nel gesto di emergere da *ciò che non è ancora un soggetto* [...] e diventasse così *sempre già il soggetto*. Non c'è costituzione strutturale del soggetto che non sia, se non un'immagine e una somiglianza del Creatore come il soggetto metafisico, almeno la *performance* o la *messa in scena* ironica di una *causa sui* linguistica. In precedenza, se non altro per rilevarne l'*aporìa*, l'ho chiamata presentazione o reinscrizione del limite sulla base della sua stessa *im-presentabilità*: differenza non assegnabile, violenza o passività radicale, e anche la Cosa, la

84 J. Butler, *The psychic life of power* cit., p. 21; tr. it. cit., p. 59.

maschera di morte, la scena primitiva dell'interpellazione. Sta a noi decidere, e non vorrei mai interrompere la discussione in nome di qualche norma, se questa è la tomba dello strutturalismo o la questione che mette in moto il suo rinnovamento indefinito, la sua ripresa⁸⁵.

In maniera analoga, Montag segnala l'elemento temporale che Butler ha saputo leggere in quella condizione aporetica e retroattiva dell'interpellazione. Ora, la preoccupazione in cui Butler iscrive la sua meditazione teorica mira a sistemare il problema nei termini di una interrogazione critica sulle possibilità di un'etica del desiderio nel quadro di un programma di emancipazione, basato sulla trasformazione del sé: «è possibile trovarsi in qualche altro luogo o essere in qualche altro modo, senza per questo dover negare la complicità con quella legge a cui resistiamo?»⁸⁶. Questo tipo di domande – avverte Butler – va nella direzione di una domanda che è «precedente a quella sulla coscienza. Si tratta nientemeno che della riflessione che ha entusiasmato Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche e, più di recente, Giorgio Agamben: come comprendere il desiderio di essere nei termini di desiderio costitutivo?»⁸⁷. Questa domanda, se posta nell'ambito della politica, lascia in sospenso i rapporti tra la temporalità dell'inconscio e quella della storia.

Butler sembra riprendere la questione all'interno dello stesso quadro teorico di Althusser. La soluzione che va cercando condivide con l'opera di Pêcheux tradizioni teoriche quali quella della psicoanalisi, della teoria foucaultiana del discorso e della linguistica (anche se il peso della prospettiva della teoria degli «speech acts» la contraddistingue), e in qualche misura potrebbe avere obiettivi strategici simili. Tuttavia, Pêcheux va in una direzione significativamente diversa, proprio perché non rinuncia alla complessità etico-politica della questione.

Il luogo di disaccordo sta tutto nell'interpretazione del valore della proposta di Foucault e più precisamente dei rapporti che si stabiliscono tra il Potere e le sue determinazioni storiche; tuttavia, le differenze tra Butler e Pêcheux si estendono al modo in cui sono concepiti i legami tra l'inconscio e lo storico. Mentre in Pêcheux troviamo una resistenza alla piena sostituzione della problematica althusseriana dell'ideologia con quella foucaultiana del potere e dell'assoggettamento, in Butler la sostituzione è totale, senza residui. Cerca di perseverare in una scommessa materialista, e per questo motivo lavora contro un puro dispositivo formale e, di fatto, esplicita nel passo succitato l'idea che «l'attività psichica della norma dipende, per quanto non in modo meccanico o prevedibile, da attività sociali precedenti»⁸⁸. Tuttavia, l'idealismo che vorrebbe far uscire dalla porta rientra dalla finestra producendo una lettura astratta del problema storico, poiché la questione posta in termini di rapporti tra «norma» e «operazioni sociali» presuppone uno scivolamento dalla teoria materialista della storia verso la Filosofia del Diritto, che non offre categorie capaci di pensare e concettualizzare il complesso temporale surdeterminato in cui si inscrivono norme, potere e assoggettamento. In questo gesto Butler prende il Potere come nome della totalità sociale, e conferisce alla sua coerenza immaginaria lo status di Ordine Simbolico.

È in questo senso e contro questa deviazione, la quale non è originale bensì si iscrive nella filosofia hegeliana dello Stato come Universale Etico⁸⁹ – che confonde il politico

85 É. Balibar, *Structuralism: a destitution of the subject?* cit., p. 17.

86 J. Butler, *The psychic life of power* cit., p. 130; tr. it. cit., p. 151.

87 *Ibidem*.

88 Ivi, p. 21; tr. it. cit., p. 59.

89 Nelle note dei suoi corsi all'École Normale Supérieure, pubblicate sotto il titolo *Politique et histoire de Machiavel à Marx* (Paris, PUF, 2006), Althusser offre la sua versione della teoria he-

nell'ideologico e lo storico nel discorso –, che si può comprendere lo sforzo reiterato di Pêcheux di mettere in guardia dal rischio introdotto dalla mancanza della nozione di contraddizione nella teoria foucaultiana del discorso. Contro questo rischio, Pêcheux cerca di situare il problema del *regime di materialità* e di temporalità dell'ordine del discorso⁹⁰. Ed è lì che trova il suo spazio il concetto di ideologia, perché modifica quello di discorso, in quanto porta con sé il primato della *contraddizione e quindi della lotta di classe*. Nella problematica althusseriana, come ha sottolineato Balibar⁹¹, questo concetto non nomina solo una categoria storico-sociale ma un concetto filosofico: quello dell'*identità come divisione*: «la lotta di classe come contraddizione storica motrice (l'uno si divide in due) e non in Un mondo unificato dal Potere di un padrone»⁹². L'elisione della consistenza doppiamente contraddittoria delle formazioni discorsive semplifica o rende invisibile la condizione *surdeterminata* dell'ordine del discorso, incidendo sia su ciò che si intende per *materialità* sia su ciò che si intende per *temporalità*. Permette solo di indicare i limiti interni del discorsivo come «divieti» associati astrattamente al «desiderio» e al «potere»⁹³, senza riuscire a reinscrivere le loro forme specifiche come *effetti* del reale della storia nel complesso di determinate configurazioni discorsive. Né permette di pensare all'incommensurabile eterogeneità del reale inconscio che è loro immanente, più che come *l'altro* della coscienza, lasciandolo, quindi, intrappolato nel suo campo.

Montag ha dimostrato che non è vero, come crede Butler, che l'abbandono del concetto di ideologia da parte di Foucault nel riprendere il problema althusseriano del potere e degli apparati ideologici di Stato lo abbia liberato dai problemi della coscienza⁹⁴. Al contrario, se Pêcheux, seguendo Althusser, insiste nel mantenere questo concetto nonostante esso porti indubbiamente un carico semantico idealistico, ciò si deve al fatto che nonostante tutte le sue imperfezioni, questo continua a nominare la questione del campo

geliana dello Stato come realtà dell'Idea Etica – *die Wirklichkeit der sittlichen Idee* – sviluppata nel suo *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Dalla sua presentazione si può dedurre che essa costituisce la preistoria (cioè la «materia prima ideologica») della sua teoria degli *Apparati ideologici di Stato* in quanto tale concetto mira a collocare l'*invisibile* nel campo visivo che costituisce la filosofia della storia. Questo ci riporta a una nozione di tempo definita come: «*der daseiende Begriff*», cioè il concetto nella sua esistenza immediata, empirica [...] il tempo storico non è che la riflessione, nella continuità nel tempo, dell'essenza interna della totalità storica che incarna un momento nello sviluppo del concetto» (L. Althusser, *L'objet du Capital* cit., p. 276, tr. it. *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale* cit., p. 182). Questa considerazione della storia richiede una totalità spirituale, cioè un tipo di unità tale che ogni elemento del tutto, ogni determinazione, non sia altro che la presenza a sé del Concetto in un «dato momento storico. Il tema concentrico della causalità espressiva che opera in questa nozione di unità spirituale dà alla totalità storica la forma di una coscienza.

90 M. Pêcheux, *Remontemonos de Foucault a Spinoza* cit. In questa sua conferenza del 1977, Pêcheux si riferisce all'analisi de *L'archeologie du savoir* sviluppata da Dominique Lecourt, in cui quest'ultimo sottolinea la condizione relazionale del materialismo foucaultiano, nei vari passi de *L'archeologia del sapere*, con le nozioni di coesistenza, successione, mutuo funzionamento, determinazioni reciproche, trasformazioni indipendenti o correlative, ma le attribuisce il limite – determinato da una sua adesione a una logica della combinatoria – di non riuscire a rendere conto del verificarsi dell'*evento del discorso*. Questo è, per Lecourt, un problema decisivo legato all'instaurazione del regime di materialità del discorso, e quindi della capacità di pensare la storia di quelli che chiamiamo discorsi nella loro specifica materialità.

91 É. Balibar, *Zitto ancora Althusser!* cit.

92 M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche* cit., pp. 269-270.

93 Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso* cit.

94 Cfr. J. Butler, *The psychic life of power* cit.

transindividuale in cui si coagulano – nel loro reciproco *sfasamento* – il reale dell'inconscio e il reale della storia, in un modo che né il concetto di discorso né quello del potere possono sostituire, se non a prezzo di gravi perdite.

L'analisi dell'opera di Pêcheux che qui propongo permette di pensare alla deriva etica butleriana in termini di quel rischio che suscita l'indistinzione della complessità surdeterminata che appare solo nella misura in cui persiste nella questione della causalità in chiave materialistica: lì dove il materialismo lavora dissolvendo ogni pretesa immagine di *interiorità*, sia essa quella di una coscienza o quella dell'immagine di una totalità storica di natura spirituale.

Pêcheux non ha smesso di sottolinearlo a partire da *Les vérités de La Palice*. Se, nel quadro di questo progetto radicalmente anti-umanista e anti-empirista, riconosce il contributo di Foucault alla riflessione sulla materialità del potere e sulla complessità del rapporto tra potere e interpellazione in Althusser, sottolinea tuttavia che, nella misura in cui Foucault rifiuta i postulati del marxismo e della psicoanalisi, non può pensare quella divisione costitutiva del mondo umano-sociale che è l'effetto della complessità sfasata, ma *contraddittoriamente articolata*, della sua temporalità complessa. Pêcheux esplora questa complessità nei termini di materialità eterogenee articolate differenzialmente ed è in questo modo che rifiuta radicalmente ogni idealismo dell'interiorità.

Si potrebbe allora dire che Pêcheux anticipa l'intuizione di Butler sulla necessità di ristabilire la connessione tra Foucault e Freud, ma insiste nel non perdere la connessione di quel problema con la questione sulla contraddizione surdeterminata – cioè, sul primato della lotta di classe e dell'inconscio – che reinscrive la dimensione del potere, l'assoggettamento e i suoi meccanismi psichici, nel quadro dell'approccio althusseriano della *riproduzione sociale*.

La questione etica riacquista così le sue connessioni con la politica. E l'economia inconscia è assunta nella sua autonomia relativa, senza diventare una garanzia – se si vuole – di resistenza (né di subordinazione). La chiave sta nella complessità delle relazioni che permettono di mantenere operativa la combinazione sfasata dei due principi della lotta ideologica, senza i quali non c'è *posizione materialista*:

Non c'è dominazione senza resistenza: il primato pratico della lotta di classe, il che significa che bisogna «osare ribellarsi». Nessuno può pensare al posto di un altro: il primato pratico dell'inconscio, il che significa che bisogna sopportare ciò che viene pensato, cioè bisogna «osare pensare per se stessi»⁹⁵.

IV. Considerazioni per un (re)inizio

La soluzione pècheutiana al dilemma etico che si è andato affermando negli anni '80 è quella di fargli spazio evitando la sua ipertrofia. La strategia che segue non è altro che l'insistenza sulla dialettica materialista secondo il senso datole da Althusser, come perseveranza nell'aggrapparsi ai «due estremi della catena», i cui legami intermedi corrispondono al lavoro teorico da perseguire instancabilmente. Un'insistenza che disloca la sua enfasi dal polo dell'aporia di una *scienza-rivoluzionaria* verso quello di un'aporetica *scienza-poetica*; da una strategia analitica concentrata nell'articolazione significante,

95 M. Pêcheux, *The french political winter: beginning of a rectification*, in Id., *Language, semantics, ideology*, tr. ing. H. Nagpal, London, Macmillan, 1982, p. 220.

verso un'attenzione posta nell'irriducibile ambivalenza materiale che questa porta con sé. Ma in ogni caso, ciò su cui insiste è lo sforzo di perseverare sulla scia dell'incontro tra marxismo e psicoanalisi che, con tutti i suoi inconvenienti, non ha ancora trovato altro terreno se non quello offerto dalla vecchia e malconcia teoria dell'ideologia.

Riconoscendo questo territorio teorico, Butler ha contribuito all'esplorazione dell'articolazione tra economia psichica e interpellazione e si può pensare che concordi con Pêcheux sulla necessità di operare una distinzione dove la categoria di soggetto è ancora vaga: «nell'includere l'inconscio la *psiche* marca una differenza notevole dal soggetto: la psiche, infatti, oltrepassa gli effetti imprigionanti della pretesa discorsiva di dimorare in una identità coerente e di diventare un soggetto coerente»⁹⁶. Ma come dimostra questa citazione, il suo schema filosofico-giuridico (cioè umanistico) di una *psiche* imprigionata da un *soggetto del discorso* si allontana rapidamente dal modo in cui la proposta pêcheutiana convoca la psicoanalisi. In ciò percepiamo la torsione etica come un lavoro di rettifica diretto all'espansione e complessificazione delle potenzialità della sua posizione materialistica: sotto forma del transito da un *materialismo dell'immaginario* verso un *materialismo del reale*, che si basa sulla teoria lacaniana della *lalangue*. Con questo, Pêcheux evita il rischio in cui invece cade Butler: quello di ripristinare la teoria umanista dell'alienazione, attraverso una riaffermazione dell'economia libidica nei termini di una *psiche* desiderante che sarebbe il *contenuto* che «trabocca» dalla *forma* del soggetto identitario. Per lei si tratta di fare senz'altro una deviazione attraverso la psicoanalisi, ma per tornare alla classica teoria umanistica dell'alienazione. L'*alienazione*, dice Althusser, «si esprime nella dialettica della corrispondenza e della non corrispondenza (o 'contraddizione' o 'antagonismo' tra la forma e il contenuto [...] hegeliani al 100%)»⁹⁷. Contro questo schema di contraddizione come tensione tra Forma e Contenuto, Althusser sviluppa la sua lettura della categoria freudiana della surdeterminazione⁹⁸.

Nella congiuntura segnata da questo ritorno idealistico della teoria dell'alienazione, Pêcheux dispiega quella che potremmo chiamare la sua ultima battaglia contro le filosofie del Senso. Se in questo movimento fa un passo avanti e si dissocia dalla decisione di Althusser di lasciare il soggetto dalla parte dell'ideologia e non dell'inconscio⁹⁹, lo fa senza smettere di perseverare nella sua problematica, che mira a leggere in Marx la realtà della storia: «l'esatta misura di una distanza, di uno scarto interno al reale, iscritti nella sua struttura [...] 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»¹⁰⁰.

Una «scoperta» che, come sostiene lo stesso Althusser, non sarebbe stata possibile senza una *teoria della lettura* che egli trova in Freud: «è a partire da Freud che cominciamo a sospettare ciò che ascoltare, dunque ciò che parlare (e tacere) vuol dire; che questo 'vuol dire' del parlare e dell'ascoltare scopre, sotto l'innocenza della parola e dell'ascolto, la profondità determinabile di un secondo discorso, di un discorso totalmente altro, il

96 J. Butler, *The psychic life of power* cit., p. 86, tr. it. cit., p. 112.

97 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011, p. 243 [si tratta di una parte non inclusa nella traduzione italiana dal titolo *Du primat des rapports de production sur les forces productives*, n.d.t.].

98 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit.

99 Cfr. L. Althusser, *Sulla psicoanalisi* cit.

100 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx* cit., p. 8; tr. it. cit., p. 20.

discorso dell'inconscio»¹⁰¹.

Pêcheux comprende perfettamente che questa *lettura del reale* è una pratica di lotta sul terreno chiuso da una temporalità idealistica. E la tendenza idealistica si impone in ogni atto di indistinzione dello specifico di un ordine di determinazioni, cioè ogni volta che si ferma l'instancabile lavoro di restituire il complesso che codifica quello che si presenta come il semplice e immediato di una *evidenza*. È questo il caso dell'autonomizzazione della questione del Potere, quando questa si presenta separata dal problema della *riproduzione sociale*; cioè, il caso della questione del complesso rapporto tra tempo e struttura che la categoria di *surdeterminazione* viene ad indicare. Althusser ha messo in guardia dal rischio di questa depurazione, nel volume postumo intitolato, appunto, *Sur la reproduction* che contiene la versione originale del frammento pubblicato nel 1969 con il titolo *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. Si tratta di una modalità specifica dell'idealismo umanista che consiste nell'ipertrofia del problema della dominazione, scollegata dallo sfruttamento economico, come nella deriva neo-anarchica delle teorie della rivolta, l'altra faccia dell'ideologia tecnocratica (cioè economicista) allora dominante¹⁰².

Per individuare questo problema è necessario aprire la questione della durata, che Butler intuisce ma che non mostra nella sua complessità, bensì nei termini della performatività e dell'iterabilità in campo identitario, dopo aver vagamente identificato Potere e Ordine Simbolico¹⁰³. Al contrario, il punto cruciale che permette di comprendere la scommessa althusseriana che Pêcheux non abbandona è che quando Althusser convoca Freud lo fa non solo per pensare all'efficacia dell'inconscio nell'ideologico, ma lo fa anche con il progetto più ambizioso di pensare il regime della temporalità materialista del tempo storico a partire da uno schema di temporalità non contemporanea, un *tempo di tempi*, molteplice ma unitario, cioè una pluralità di tempi, contraddittoria, disuguale e gerarchicamente articolata¹⁰⁴.

Significativamente, Butler riesce a cogliere qualcosa di questa scommessa teorica e lo fa in modo particolarmente interessante a contropelo delle mode egemoniche anti-althusseriane della sua congiuntura, quando intuisce la necessità di inscrivere il paradosso della temporalità psichica retroattiva come formazione temporale non genetica del soggetto ideologico (che permette di individuare lo spazio teorico per la relazione dei

101 Ivi, pp. 6-7; tr. it. p. 19.

102 «In un momento in cui gli ideologi del neocapitalismo così come i neo-anarchici fanno passare lo sfruttamento sotto silenzio, i primi difendendo l'idea che non c'è più economia capitalistica ma una economia dei servizi, i secondi dichiarando che l'essenza dello sfruttamento è la repressione, bisogna ricordare quella verità che Marx ha enunciato. Tutto quello che accade in una formazione capitalistica [...] è radicato nella base materiale dei rapporti di produzione capitalistici, che sono i rapporti dello sfruttamento capitalistico, e in un sistema di sfruttamento in cui la produzione è essa stessa subordinata allo sfruttamento e dunque alla riproduzione allargata del capitale» (L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 69, tr. it. a cura di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 38-39). Ma qui un chiarimento è cruciale, perché Althusser continua: «i rapporti di produzione determinano radicalmente, non in generale indistintamente ma sotto delle forme specifiche, tutti i rapporti apparentemente 'tecnici' che intervengono nella stessa produzione materiale» (Ivi, p. 70; tr. it. cit., p. 39).

103 In questo senso sono suggestive le critiche che ha articolato Cinzia Arruzza verso il regime di temporalità butleriano a partire da un programma per stabilire una teoria unitaria della riproduzione sociale: *Gender as social temporality: Butler (and Marx)*, «Historical Materialism» 23 (2015) 1, pp. 28-52.

104 Cfr. L. Althusser, *L'objet du Capital* cit., pp. 272-309; tr. it. cit., pp. 180-201.

meccanismi psichici dell'assoggettamento) e lo collega al problema marxista della riproduzione sociale¹⁰⁵. Tuttavia, non riesce a cogliere questo problema nella sua complessità storica, perché concepisce questa riproduzione (che, per Pêcheux come per Althusser, è riproduzione di un complesso assemblaggio materiale e temporale di rapporti in una formazione sociale: cioè, riproduzione dei rapporti sociali di produzione) nei termini semplificati di una concezione della *riproduzione tecnica della forza-lavoro*¹⁰⁶. Vale a dire, che alla base della sua interpretazione della riproduzione sociale sta una tesi umanistica che suppone *la precedente esistenza delle forze produttive rispetto ai rapporti sociali della produzione*.

E va ricordato che, come sostiene Balibar, questo tipo di riduzione del campo della riproduzione, cioè la semplificazione del complesso assemblaggio di relazioni nel cui quadro prende forma la teoria materialista dell'interpellazione e il suo rapporto con l'inconscio, reintroduce la questione dell'assoggettamento nello spazio dell'*interiorità* propria dello schema umanista della teoria dell'alienazione. Cioè nella topica circolare, concentrica e chiusa su di sé della Coscienza e del Senso.

Questo perché è la stessa dialettica idealistica della «corrispondenza o non-corrispondenza tra Forma e Contenuto»¹⁰⁷ che sostiene le tendenze umanistiche dell'alienazione e quelle storiciste che ristabiliscono il primato delle forze produttive sulle relazioni sociali di produzione¹⁰⁸. Questa è la portata della lotta che si sta conducendo sul terreno della cosiddetta «crisi del marxismo» – com'era anche nel dettato di Marx, perché non è altro che ideologia borghese: «che è fondamentalmente economicista e che non cessa di insinuar loro (anzi imporre) la falsa evidenza che tutto dipende in ultima istanza dalle Forze produttive, in particolare dall' 'impetuoso sviluppo delle scienze e delle tecniche' e dalla 'prodigiosa mutazione' di cui noi saremmo testimoni»¹⁰⁹.

È contro questa tendenza che il materialismo althusseriano della riproduzione sociale sostiene la sua tesi principale: «nell'unità specifica delle forze di produzione e dei rapporti di produzione che costituisce un modo di produzione, sono, sulla base e nei limiti

105 J. Butler, *The psychic life of power* cit., p. 117, tr. it. cit., p. 139.

106 «Althusser introduce la parola 'individuo' come 'segnaposto' per appagare momentaneamente questo bisogno grammaticale; ma colui che risponde definitivamente a quelle condizioni grammaticali non è un soggetto grammaticalmente statico. La grammatica del soggetto affiora soltanto come effetto del processo che stiamo tentando di illustrare. Dal momento che il tempo grammaticale del soggetto ci intrappola, per così dire, al suo interno (diciamo infatti 'sto tentando di descrivere...', 'sono intrappolata...', risulta quasi impossibile analizzare la genealogia della sua costruzione senza sottintendere tale costruzione quando ci poniamo questa domanda. Esiste qualcosa di preesistente al soggetto in grado spiegarne la formazione? Nelle pagine iniziali di *Ideologia* e apparati ideologici di stato Althusser fa riferimento alla riproduzione delle relazioni sociali e, nello specifico, alla riproduzione delle competenze sociali. Egli opera inoltre una distinzione tra le competenze acquisite tramite il lavoro e le competenze acquisite tramite l'educazione: è in seno a quest'ultima che il soggetto si costituisce. In un certo senso, la riproduzione delle relazioni anticipa il soggetto che viene costituito per mezzo della riproduzione stessa. Eppure, a rigor di termini, essi non possono essere pensati se non assieme» (*Ibidem*, tr. mod. [n.d.t.]).

107 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 243.

108 «Questa concezione hegeliana implica che ogni 'popolo storico' rappresenti un momento (grado) dello sviluppo dell'Idea; che il contenuto di questo grado si sia formato in seno al vecchio momento sviluppatosi nel vecchio 'popolo', come il nocciolo di una mandorla, e che ad un dato momento il nuovo contenuto (la mandorla) entri in contraddizione con la vecchia forma (la scorza) [...] Questo processo è pensato da Hegel sotto la forma dell'esteriorizzazione-alienazione del contenuto nelle sue proprie forme [...] e il processo continua fino alla fine della Storia» (*ibidem*)

109 Ivi, p. 241.

oggettivi fissati dalle forze produttive esistenti, i rapporti di produzione che rivestono il ruolo determinante»¹¹⁰.

Nell'attuale quadro di tendenziale indebolimento di questa tesi, fondamentale dal punto di vista della riproduzione e delle conseguenze teoriche che essa implica, la scommessa di Michel Pêcheux acquista una particolare rilevanza, perché costituisce uno sforzo incessante per evitare la ricaduta in una delle diverse declinazioni della teoria dell'alienazione, che sia nella forma della restituzione di una totalità etica e dello schema di una dialettica della corrispondenza tra Forma e Contenuto, o nella forma di diverse diagnosi che, riprendendo più o meno esplicitamente Marx, riducono la diagnosi al primato delle Forze Produttive¹¹¹.

Come abbiamo anticipato, l'indizio di questo impoverimento della forza critica della teoria non si trova solo in sviluppi come quello di Butler, che deliberatamente toglie di mezzo la teoria marxista e reinscrive il problema dell'interpellazione nella genealogia del riconoscimento hegeliano, bensì si trova anche laddove i passi della scrittura di Marx sono richiamati per leggerci un rinnovato politicismo o una tesi tecnicistica dello sviluppo storico. Il compito di questa revisione critica del presente della nostra congiuntura teorica è oggi un compito di vitale importanza. Le torsioni, lacerazioni ed esitazioni che riscontriamo nella scrittura di Michel Pêcheux ci parlano più delle nostre sconfitte che dei suoi errori.

[Traduzione dallo spagnolo di Didier Contadini]

110 Ivi, pp. 240-241.

111 Come si può leggere in alcune derivazioni delle tradizioni deleuziane, tra le altre nell'attuale corrente che prende il nome di accelerazionismo.

ARCHIVIO

DI COSA È CAPACE LA FILOSOFIA MATERIALISTA? IL CONTRIBUTO FILOSOFICO ALLA FONDAZIONE DI UNA NUOVA SCIENZA SECONDO ALTHUSSER

RICCARDO FANCIULLACCI

I. Teoria e pratica della filosofia materialista

1. Anche attraverso le sue risonanze spinoziane, su cui torneremo, il titolo del presente scritto indica la problematica generale entro la quale si collocano le due questioni più circoscritte a cui di fatto ci dedicheremo. Nonostante la loro specificità, non sono affatto questioni di dettaglio, ma costituiscano due luoghi decisivi di messa alla prova della consistenza interna della concezione althusseriana della filosofia materialistica. Il sottotitolo formula la seconda di tali questioni, quella in cui ci si chiede se la filosofia non abbia e non possa avere un ruolo teorico positivo nelle situazioni in cui viene fondata una qualche nuova scienza. Si noti: un ruolo *positivo*, dunque non solo quel ruolo di agente dello sfruttamento ideologico che, secondo Althusser, svolge la filosofia idealistica; ma insieme anche un ruolo *teorico*, per cui alla partica materialista della filosofia non spetterebbero solo degli interventi critici in cui sono introdotte categorie atte unicamente a far emergere e dunque a disattivare degli sfruttamenti idealistici. Quanto alla prima questione, chiede se la riflessione sulle scienze e la scientificità possa davvero essere affidata per intero alle scienze stesse ed eventualmente a una storia materialista delle scienze o a una sociologia materialista delle scienze o se invece in quella riflessione vi sia perlomeno un tratto irriducibilmente filosofico. Si noti: ci si chiede se un *tratto* sia irriducibilmente filosofico, non se l'intera riflessione sulle scienze e la scientificità spetti alla filosofia, secondo la concezione caratterizzante l'epistemologia razionalistico-idealistica.

In entrambe le questioni ci si interroga sulla dimensione teorica della filosofia materialista o, per meglio dire, della pratica materialista della filosofia. Più esattamente, intendo portare l'attenzione su due portati teorici che non possono essere misconosciuti, probabilmente in assoluto, ma certamente date le istanze di fondo entro cui Althusser ha per tutta la vita cercato di stabilire che cosa significhi *essere marxisti in filosofia*¹. Il misconoscimento cui mi oppongo, comunque, non ha caratterizzato solo questa o quella ricostruzione del pensiero althusseriano, più o meno condizionata dall'antiteoricismo

1 Si ricordi il titolo, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, della pubblicazione in forma di articolo del testo presentato da Althusser per la *soutenance* all'Università di Amiens nel 1975: cfr. L. Althusser, *Soutenance d'Amiens*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 201-236. Ma quasi lo stesso titolo, Althusser lo dà a un lungo manoscritto redatto nel 1976 e pubblicato solo postumo: L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015.

di sapore postmodernista dominante sulla scena filosofica degli ultimi decenni del XX secolo. Althusser stesso, dopo la sua celebre autocritica cominciata già all'indomani dell'uscita dei due capolavori del 1965, *Pour Marx* e *Lire le Capital*, ha offerto una rappresentazione della pratica filosofica materialistica in cui sembra che, negli *interventi* in cui questa si esprime, l'elaborazione teorica non abbia altro valore che quello negativo volto a liberare la scienza dalle incrostazioni pseudo-teoriche prodotte dalla filosofia idealistica². Ebbene, dirò fin d'ora che quella rappresentazione, da un lato, è più complessa di quanto non sembri, cioè di questa sua parafrasi superficiale, dall'altro, merita comunque di essere complicata e arricchita perché non sta all'altezza né di ciò che implica il ruolo che Althusser assegna alla filosofia materialistica, né della sua stessa pratica filosofica materialista³. Insomma, dopo l'autocritica Althusser ha elaborato un'epistemologia della pratica materialista della filosofia di cui dobbiamo criticare alcune delle tesi riguardanti la portata teorica di tale pratica, portata che lì è rappresentata come quasi nulla. Quelle tesi vanno criticate non solo perché non rendono conto del lavoro di pensiero dello stesso Althusser, lavoro che ha sempre inteso esemplificare una pratica materialista della filosofia, ma anche perché sono incoerenti con alcune delle tesi fondamentali dell'epistemologia althusseriana delle scienze e anche con altre tesi importanti della sua concezione della filosofia. Naturalmente, questa critica non ammonta alla riproposizione di quelle specifiche tesi per cui Althusser si è autoaccusato di teoricismo: non si tratta cioè di tornare alla concezione della filosofia materialista, che si ritrova nei libri del '65⁴.

2. Ho sostenuto che le due questioni di cui ci occuperemo individuano due luoghi in cui mettere alla prova l'antiteoricismo della seconda concezione althusseriana della filosofia materialista. Si potrebbe dunque credere che il quadro generale abbia queste fattezze: c'è un oggetto, cioè la pratica materialista della filosofia, c'è una teoria che tenta di definire questo oggetto, cioè la concezione elaborata da Althusser dopo l'autocritica, infine ci siamo noi che valutiamo l'adeguatezza della teoria rispetto all'oggetto facendo particolare attenzione a una certa dimensione dell'oggetto (cioè alla portata teorica della pratica filosofica) per vedere se Althusser ha saputo riconoscerla o se invece l'ha misconosciuta. In realtà, le cose sono più complicate. Per mostrarlo, richiamerò alcune delle tesi direttive del discorso althusseriano sulla filosofia⁵, limitandomi ad articolarne e

2 Sebbene Althusser non abbia mai smesso di riprendere e sviluppare la concezione antiteoricista della filosofia, l'esposizione fondamentale resta: L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris, 1969; cfr. inoltre Id., *Éléments d'autocritique* in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 159-197.

3 Questo lavoro di ricostruzione e discussione della teoria althusseriana della filosofia, l'ho sviluppato nella prima parte di un volume che sto per pubblicare presso Mimesis. Il presente saggio contribuisce a tale lavoro approfondendo le due questioni specifiche poc'anzi evocate.

4 Si ricordi che nel capitolo di *Pour Marx, Sur la dialectique matérialiste*, Althusser riteneva che alla filosofia marxista spettasse la costruzione di un ampio sistema teorico che doveva includere una teoria del divenire in generale, poi una teoria della pratica sociale più in particolare e, infine, una teoria della pratica teorica ancor più in particolare, dunque, potremmo dire: un'ontologia generale, un'ontologia della realtà sociale e un'epistemologia generale; cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 147. Nella prefazione allo stesso libro, invece, insiste solo sul compito epistemologico (cfr. p. 21).

5 Per questa ricostruzione sintetica mi baso soprattutto su *Lénine et la philosophie* cit., ma anche su *Être marxiste en philosophie* cit., nonché sugli altri testi richiamati nelle prossime note.

svilupparne le implicazioni fino a render ragione del modo in cui nel titolo ho formulato la problematica entro cui colloco la discussione delle due già menzionate questioni.

Per Althusser, la filosofia non è un'attitudine naturale dell'umano, ma una pratica sociale abbastanza definita che svolge un ruolo nel complesso della formazione sociale e che ha una storia. In particolare, fra i tratti che resterebbero piuttosto costanti lungo la storia di questa pratica e che consentono di re-identificarla di epoca in epoca, Althusser insiste in particolare su questi tre: (a) la peculiarità delle nozioni che in essa sono elaborate e distillate: la filosofia elabora *categorie*; (b) il rapporto con le scienze volta a volta date: la filosofia lavora di fatto a ridosso delle scienze; (c) il rapporto con il conflitto politico-sociale che attraversa la società: la pratica filosofica partecipa, secondo la propria specificità, alla (e in essa si riverbera la) lotta di classe che attraversa la formazione sociale. Il riverberarsi della lotta di classe nella pratica filosofica si traduce nel fatto che in tale pratica è possibile riconoscere il conflitto tra due tendenze che Althusser, con Engels e Lenin, chiama: la tendenza idealista e quella materialista⁶. Non solo, la prima tendenza, da sempre dominante, ha impresso il suo marchio sulla forma stessa della pratica filosofica: al di qua delle tesi sostenute dai vari filosofi, cioè, la pratica filosofica ha perlopiù una movenza di tipo idealistico. Una delle caratteristiche di questa movenza è il misconoscimento della dipendenza dalle scienze volta a volta date: la filosofia tende a presentarsi come un sapere che non dipende dalle forme della razionalità scientifica, ma che anzi è chiamato a fondarle o comunque a valutarne la fondatezza. Questo è un tratto idealistico che, caratterizzando la forma della pratica filosofica storicamente dominante, si ritrova anche presso filosofi in cui la tendenza materialista è, sotto altri rispetti, piuttosto forte, ad esempio Thomas Hobbes. Ora, questo assetto della pratica filosofica è sconvolto dalla fondazione marxiana della scienza della storia.

Il fatto è che con questa nuova scienza, la lotta di classe viene esplicitamente riconosciuta all'opera nella storia, inoltre viene esplicitamente introdotto il concetto di pratica sociale e sia la scienza, sia la filosofia possono essere riconosciute come due di queste pratiche. Quel che accade, insomma, è che si riuniscono le condizioni per sottrarsi alla rappresentazione idealistica della filosofia. Più esattamente, *da un lato*, si apre la possibilità di fondare quella branca della scienza storico-sociale che prenderà a tema la pratica filosofica, *dall'altro*, si apre la possibilità di inventare e dare consistenza a un'altra pratica della filosofia, una pratica non più idealistica, una pratica in cui possa consolidarsi la tendenza idealistica fino ad allora minoritaria e subordinata, non solo in assoluto, ma anche presso la gran parte dei filosofi cosiddetti materialisti.

Quanto al primo lato, Althusser non smette di insistervi, giustamente: rispetto all'autocomprensione dominante della filosofia, infatti, si tratta di uno sconvolgimento⁷. Vuol dire che c'è una verità riguardo alla filosofia a cui la filosofia non può accedere compiendo un ulteriore giro della sua peculiare autoriflessione dialettico-speculativa. C'è una divisione, un inconscio della filosofia che appare solo ad un altro sguardo, lo sguardo del materialismo storico (e, nella fattispecie, di quella sua branca che si occuperà di quella pratica sociale che è la filosofia). E, naturalmente, è dall'interno di questo altro sguardo che vengono elaborate le tesi che ho poc'anzi richiamato, da quella per cui la pratica filosofica elabora categorie a quella che distingue la tendenza materialista e quella idealista

6 Questo tema è ampiamente sviluppato, in ottica althusseriana, da P. Raymond, *Le passage au matérialisme*, Paris, Maspero, 1973.

7 Cfr. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 151-155.

ecc. Quest'altro sguardo, cioè la scienza materialistica che prende a oggetto la filosofia, tuttavia, si trova in una forma di imbarazzo rispetto alla pratica materialista della filosofia: non ne può dir molto. E non ne può dir molto, non certo perché la pratica materialista della filosofia sarebbe capace di quell'autoconoscenza assoluta di cui difetterebbe la filosofia idealista, infatti, la pratica materialistica della filosofia è semmai proprio caratterizzata dal non rimuovere o misconoscere la sua dimensione di opacità e dunque dall'accettare che solo tramite il materialismo storico possa conoscere delle verità che la riguardano. La ragione per cui il materialismo storico, almeno per ora, non può dir molto a proposito della pratica materialistica della filosofia è, molto semplicemente, che essa quasi non esiste ancora. E qui arriviamo al secondo lato evocato poco fa: la pratica materialistica della filosofia ha da essere *inventata*.

3. Per Althusser, la fondazione di ogni nuova scienza produce un contraccolpo sulla pratica filosofica: questa ha infatti da trasformarsi e reinventarsi per stare all'altezza della nuova forma di razionalità, delle nuove problematiche, delle nuove strategie di argomentazione e di analisi ecc. Più precisamente, questo mettersi all'altezza consiste nel produrre una mediazione tra la nuova forma di razionalità e lo stato del conflitto sociale o lotta di classe. Ora, la declinazione idealistica di tale mediazione, che è sempre stata la declinazione dominante, è caratterizzata dal fatto di favorire uno sfruttamento ideologico sia della nuova scienza (i cui risultati sono reinterpretati alla luce di questioni loro estranee, ad esempio quelle relative al loro senso per la vita) sia della nuova forma di razionalità (che viene messa in scena all'interno di nuove pseudoscienze: ad esempio, la quantificazione matematica viene messa in scena nella pseudoscienza psicologica). Alla declinazione idealista della mediazione filosofica tra la nuova scienza e la società (con il conflitto che l'attraversa) si oppone la declinazione materialista che non mira a produrre uno sfruttamento ideologico favorevole alla classe subordinata, bensì a ostacolare lo sfruttamento ideologico della scienza. Questa è quantomeno l'idea di Althusser: la pratica materialista della filosofia elabora categorie che intendono disattivare gli sfruttamenti ideologici della scienza e delle forme scientifiche di razionalità, in particolare della scienza della storia. È innanzitutto in questo modo che contribuisce alla causa della classe sfruttata, nel conflitto sociale.

Ora, quello che ho appena esplicitato, potremmo dire che è il tratto definitorio minimo della pratica materialista della filosofia. Althusser non lo introduce sulla base di una sorta di deduzione logica, tuttavia neppure sulla base di un'ampia base esperienziale. A questo proposito, conviene sbarazzarsi di un equivoco. Per Althusser, nessuna scienza, dunque neppure la scienza materialistica della storia, ricava immediatamente dall'esperienza i suoi concetti teorici: né un'astrazione empiricamente intesa, né un'induzione semplice sono alla base dell'introduzione critica dei concetti scientifici. D'altra parte, non è neppure che tali concetti siano definiti attraverso una sorta di costruzione assiomatica attenta solo alla sua consistenza interna, dunque senza nessun riguardo per le realtà concrete che attraverso tali concetti verranno scientificamente conosciute. In positivo, si potrebbe forse parlare, con Peirce, di una abduzione del concetto, ma ciò che ora importa è che in tale processo un qualche confronto con l'esperienza empirica deve trovare spazio. Ebbene, nel caso della introduzione critica del concetto scientifico di *pratica materialista della filosofia*, esiste questa specifica difficoltà: la serie empirica di esempi su cui dovrebbe operare l'abduzione è estremamente ridotta. Stando alla selezione più severa che Althusser talvolta evoca, questa serie include solo *Il Capitale*, dove tra l'altro la filosofia mate-

rialista si troverebbe solo *allo stato pratico* e intrecciata alla scienza della storia; in altre selezioni più generose, se ne troverebbero tracce anche in Engels, in Lenin, in Gramsci, in Mao e in alcuni altri. In ogni caso, sarebbero esempi per leggere i quali bisogna già applicare *potentemente* il concetto che essi dovrebbero aiutare a distillare⁸.

È per questa ragione che, rispetto alla pratica materialistica della filosofia, per conoscerne la natura, non c'è solo da elaborare la scienza che la riguardi, ma bisogna anche *scoprirla facendo*. Così, quello che ho chiamato il tratto definitorio minimo, più che il criterio per la selezione dei casi attraverso cui sviluppare ulteriormente l'analisi, diventa una sorta di regola costitutiva di un'attività che, proprio in virtù di tale regola, non è un'invenzione arbitraria, ma che tuttavia ha una forte dimensione di sperimentazione. Detto altrimenti, l'invenzione della pratica materialistica della filosofia è una risposta alla domanda in cui ci si chiede come avere a che fare con una nuova scienza e in particolare con la scienza della storia, essendosi dati come regola di evitare lo sfruttamento ideologico.

A questo punto, saranno divenute chiare le assonanze con la filosofia di Spinoza, in particolare con lo Spinoza di Deleuze. La potenza di un corpo o di una mente, ma in generale di un'essenza singolare, consiste nella sua capacità di affezione, cioè di ricevere determinazioni da parte di altri corpi o di produrne attivamente, ma la potenza del nostro corpo, cioè di noi stessi, si può conoscere solo a posteriori e praticamente, cioè divenendo attivi⁹. Ebbene, possiamo dire che Althusser non ha mai smesso di interrogarsi sulla potenza di quella pratica singolare che è la filosofia materialista, sugli effetti di cui può essere capace, sia sul piano delle scienze, sia sul piano della politica, ma anche su ciò che le spetta, nel senso dei compiti che non può disertare e delle ambizioni su cui non deve cedere. Più precisamente ancora, poiché quella pratica singolare è definita dall'essere un incontro tra una mente (non semplicemente individuale) e una pratica scientifica, allora la domanda guida diventa piuttosto la seguente: che cosa può o di che cosa è capace quella mente collettiva (cioè quel gruppo di menti in relazione che tentano di realizzare una pratica materialista della filosofia) quando ha a che fare con quella pratica scientifica in un modo che intende essere più degno di uno sfruttamento? Ebbene, la risposta viene dall'attività stessa, che sperimenta di volta in volta che cosa concretamente significhi la sua fedeltà alla verità della scienza, da un lato, e alla posizione di classe proletaria, *cioè alla lotta allo sfruttamento*, dall'altra.

4. Che cos'è la filosofia? Questa domanda è antica quanto la filosofia, secondo Althusser, tuttavia, dopo Marx, cioè dopo la fondazione della scienza della storia, perde di ovvietà l'idea che la risposta non possa che essere tentata dalla filosofia stessa, anzi, comincia a farsi chiaro che solo quella scienza (o una sua branca) abbia le competenze per rispondere. La risposta, che sarà una teoria scientifica e dunque non filosofica della filosofia, dipenderà da tante cose: innanzitutto dai concetti fondamentali elaborati in seno al materialismo storico per studiare una formazione sociale e la sua dinamica, tra cui i concetti di pratica sociale, di lotta di classe, di ideologia, di pratica scientifica ecc.; ma, in secondo luogo, anche da una certa disamina delle condotte intellettuali, dei

8 Tale concetto, infatti, non serve qui solo a selezionare dei filosofi materialisti o delle opere filosofiche materialiste, bensì, molto spesso delle pagine o delle analisi autenticamente materialiste in opere che possono ancora cedere sotto molti rispetti a forme di idealismo o di umanismo ecc.

9 Cfr. in particolare, G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldo, Maccratta, Quodlibet, 1999, pp. 169-176.

posizionamenti e degli atti linguistici realizzati dai filosofi nelle società in cui hanno operato. Questi non sono gli unici materiali, ma sono senz'altro alcuni dei materiali lavorati nella produzione della conoscenza scientifica della filosofia. Ora, il punto su cui sto insistendo è che c'è una asimmetria tra lo studio della pratica filosofica precedente la fondazione del materialismo storico, che è una pratica idealistica anche là dove è forte la tendenza materialista, e lo studio della pratica filosofica successiva a quella fondazione. Quella fondazione, infatti, oltre che rendere possibile lo studio scientifico della filosofia, compresa la filosofia precedente, innesca anche una trasformazione della filosofia: una parte di questa continua ad assomigliare alla pratica precedente, ma comincia anche a consolidarsi un'altra pratica. Proprio perché quest'altra pratica è in via di consolidamento, allora il sapere ad essa relativa non può essere solo quello della scienza materialistica della filosofia, cioè non può essere solo quel sapere che ad un certo punto si è anche chiesto *che cosa facciano e abbiano fatto* i vari filosofi di fronte alla fondazione di una nuova scienza, ad esempio Platone di fronte alla geometria, Cartesio e Kant di fronte alla fisica, Husserl di fronte alla assiomatizzazione della logica ecc.¹⁰ Occorre anche un altro sapere capace di chiedersi *che cosa dovrebbero o non dovrebbero fare* di fronte a una nuova scienza, dei filosofi che non volessero trattarne idealisticamente. Ebbene, questo sapere non è un sapere esterno alla filosofia materialista che tenta di disciplinarla dall'alto, ma è la stessa autoriflessione della pratica filosofica materialista che accompagna la sua attività di sperimentazione. Insomma, il filosofo materialista ha voce in capitolo nella determinazione teorica della pratica materialistica della filosofia non perché questa sarebbe la pratica finalmente trasparente a se stessa, bensì perché tale determinazione teorica fa parte della sua invenzione pratica¹¹.

Ora tra le cose che per Althusser un filosofo materialista non dovrebbe fare di fronte a una scienza o al complesso delle scienze spicca la pretesa di elaborare autonomamente delle conoscenze teoriche. La filosofia materialistica non produce conoscenze, né teorie positive, ma solo categorie e tesi che servono a realizzare circoscritti interventi contro lo sfruttamento ideologico delle scienze reso possibile dalle categorie idealistiche. Ebbene, la validità di questa affermazione va limitata per fare spazio al riconoscimento dei due apporti teorici positivi della filosofia di cui andremo a occuparci ora.

II. *L'insopprimibile momento filosofico nella teoria delle scienze*

5. Al tempo di *Pour Marx*, la riflessione sulla scienza e la scientificità, cioè l'epistemologia, era il primo compito assegnato alla filosofia materialista. In seguito, Althusser la attribuirà a una branca della scienza della realtà storico-sociale, la branca che si occupa della storia di quelle pratiche sociali che sono le scienze¹². La questione di cui ci occuperemo ora chiede se non vi sia almeno un tratto della riflessione epistemologica di cui si debba riconoscere che è irriducibilmente filosofico. Evidentemente, se la risposta

10 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 19.

11 Si noti che all'inizio del capitolo dedicato a *La pratica scientifica e il materialismo*, del volume: *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, Althusser dichiara di accingersi ad esporre una concezione della pratica scientifica «che tenta di essere materialista» (p. 201): siamo dunque di fronte a un'invenzione pratica (vincolata) e non di fronte a una attestazione teorica di una pratica già ben definita.

12 Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique* cit., pp. 176-177 n.

dovesse essere che non tutte le prestazioni dell'epistemologia filosofica che non sono costruzioni ideologiche della filosofia idealista possono essere trasferite a quella branca del materialismo storico che è la storia delle scienze (o a qualunque altra branca), allora avremmo trovato un primo possibile apporto teorico positivo di una filosofia materialista.

Per articolare tale questione, si segua la seguente sequenza ordinata di capoversi. In particolare si cominci prestando attenzione al campo delle scienze. In tale campo troviamo ad esempio la matematica, le scienze della natura, tra cui la biologia, e le scienze sociali rifondate sul materialismo storico, tra cui ad esempio una sociologia materialista della filosofia, ma anche una sociologia materialista della biologia. In ciascuna di queste discipline vengono enunciati discorsi cui è attribuita una certa validità, in ciascuna, cioè, si pretende di produrre delle conoscenze scientifiche.

In seguito, torneremo sulla presunta possibilità, esplorata nella costellazione nietzschiano-postmodernista, di considerare questo intero complesso di pretese e dunque l'idea stessa di pretesa di conoscenza o di validità come un mero artificio retorico o una maschera che nasconde un gioco in cui le ragioni non hanno alcun ruolo giacché si tratta solo di un'economia della potenza, ma per il momento prendiamo sul serio quelle pretese.

Prendere sul serio una pretesa di conoscenza comporta ritenere legittimo chiedere perché si dovrebbe accettare questa pretesa conoscenza come una effettiva conoscenza, perché si dovrebbe accordarle la validità che pretende di avere. Ora, se questa domanda è rivolta a una pretesa di conoscenza avanzata da una di quelle discipline, allora la risposta, che sarà fornita da questa stessa disciplina, consisterà ovviamente nel rimandare agli argomenti, alle indagini e alle prove sulla base di cui tale disciplina è giunta ad avanzare quella specifica pretesa. All'interno della nota terminologia althusseriana (su cui comunque torneremo nella prossima sezione), questo punto lo possiamo formulare così: di fronte a un costrutto che si presenta come una Generalità III (cioè una valida conoscenza scientifica), se ci si chiede che cosa lo convalidi, la risposta consisterà nel mostrare come sia l'esito di un lavoro in cui delle Generalità II (il metodo, i concetti teorici) sono appropriatamente impiegate su delle Generalità I (i dati di partenza, le rappresentazioni non scientifiche ecc.)¹³. Si noti che alla messa in dubbio di una pretesa di conoscenza avanzata ad esempio dalla biologia risponde la biologia, non la sociologia materialistica della biologia: quest'ultima potrà descrivere la sequenza di fatti (di condotte, di atti linguistici ecc.) in cui si istanzia il rispondere da parte della biologia a quel dubbio, ma senza preoccuparsi della validità o non validità di questa risposta. (Ovviamente, la sociologia della biologia si preoccuperà della validità della sua propria risposta alla messa in dubbio di una sua propria pretesa di conoscenza sociologica).

Dal dubbio appena considerato, che ha un ruolo nella pratica scientifica e che questa sa trattare con il suo proprio metodo (cioè con le Generalità II proprie di ciascuna disciplina), bisogna distinguerne un secondo che si presenta come una radicalizzazione del primo e chiede perché quel metodo (o l'insieme delle Generalità II) dovrebbe essere capace di giustificare una pretesa di validità. Questo secondo dubbio, più radicale, si interroga insomma sulla validità dei criteri e delle procedure scientifiche di convalida. Lo si può formulare anche come una domanda che chiede come si possa distinguere una disciplina scientifica (che pone come conoscenze dei costrutti che meritano di essere trattati come conoscenze) da una che soltanto si spacci per tale (e che dunque pone

13 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 161-170.

come conoscenze dei costrutti ideologici). Questo dubbio radicale non è privo di senso e dunque, almeno in generale, non è illegittimo. Poiché sia la sua formulazione sia il suo trattamento non possono spettare alle scienze, merita di essere detto *filosofico*.

Nella misura in cui nessuna scienza è nelle condizioni di trattare un dubbio che mette in questione i metodi attraverso cui essa tratta i dubbi relativi alle sue pretese di conoscenza, cioè i dubbi relativi alla validità delle sue ipotesi, allora possiamo dire che, di fronte al sollevarsi di quel dubbio filosofico, la scienza, almeno in prima battuta, non può che tacere. Questo silenzio si realizza di solito nel continuare il suo lavoro sul suo proprio oggetto: ben lungi dall'essere paralizzata dalla domanda filosofica sul suo metodo, qualunque scienza continua ad usarlo, senza partecipare al gioco filosofico. Ma una volta che quella domanda è stata sollevata e dunque questo gioco è stato aperto, allora quello stesso proseguire da parte della scienza assume un significato filosofico. Potrebbe ad esempio essere espressione di dogmatismo, oppure potrebbe essere surdeterminato da un'inquietudine per cui la scienza si rivolgerebbe alla filosofia per ottenere da essa la fondazione che non sa fornire da sola. Nell'ottica di Althusser, tale inquietudine è solo una proiezione filosofica: è la filosofia di tendenza idealista che rappresenta le scienze come inquietate dal dubbio filosofico e dunque bisognose della fondazione che possono ricevere solo da quel sapere più alto o più profondo che sarebbe la filosofia. Come vedremo, l'epistemologia filosofica materialista offre una legittimazione al fatto che le scienze continuino il loro lavoro senza lasciarsi inquietare dal dubbio filosofico. Per cogliere la differenza tra questa legittimazione filosofica materialista e la fondazione filosofica delle scienze che pretende di essere prodotta dalla filosofia idealistica, dobbiamo continuare la nostra sequenza.

Il dubbio filosofico legittimo introdotto poc'anzi non va però confuso con la sua *trattazione idealistico-razionalista*. Tale trattazione lo sovrainterpreta nel modo seguente: chiedersi se i vari criteri e metodi delle scienze siano validi e, in caso, dove risieda il fondamento di tale validità significherebbe chiedersi se la filosofia sia o no capace di accedere all'idea stessa di Ragione o di Conoscenza e così fornire la metagiustificazione a quei criteri e metodi di giustificazione. All'interno dell'interpretazione idealista, il dubbio sulla validità dei metodi scientifici e dei concetti teorici fondamentali delle varie scienze diventa un dubbio cui la filosofia può rispondere solo fornendo una garanzia ultima (ad esempio attraverso un'argomentazione trascendentale) a quei metodi e a quei concetti.

La tendenza idealistica si appropria del dubbio filosofico relativo alla validità dei metodi scientifici e lo trasforma in un dubbio che potrebbe trovare pace solo se la filosofia fosse capace di fornire un'autonoma fondazione all'idea stessa di Sapere o ai principi che dovrebbero articolarla. Di fronte a questo dubbio idealista possiamo poi distinguere la *risposta scettica*, che sostiene che la filosofia non sia capace di accedere al fondamento che sarebbe necessario, e le varie *risposte idealistiche*, accomunate dalla pretesa di cogliere tale fondamento e distinte per il diverso modo di determinarlo (la fondazione cartesiana non è quella platonica, quella di Leibniz non è quella dell'empirismo ecc.).

La pratica materialista della filosofia, quale la intende Althusser, si distingue sia dalla risposta scettica, sia dalle risposte idealiste perché mette in questione il trattamento idealista del dubbio filosofico sulla validità dei metodi scientifici. È a quell'altezza che opera la sua biforcazione. Ma in realtà non si tratta di una biforcazione, cioè dell'apertura di una nuova possibilità, si tratta della distruzione dei presupposti che caratterizzano il trat-

tamento idealista di quel dubbio filosofico: alla fine, appare che la via idealistica è solo un costrutto ideologico che serve a sottoporre le scienze a sfruttamento rappresentandole come subordinate alla fondazione e unificazione filosofica¹⁴.

6. La trattazione epistemologica materialista del dubbio filosofico sulla validità dei metodi delle varie scienze consiste nel mostrare che non esiste, e che la sua stessa idea non è legittima, un tribunale della Ragione che sarebbe amministrato dalla filosofia e di fronte a cui qualunque pretesa di validità dovrebbe dare prova di sé ottenendo, in caso positivo, la famosa 'convalida ultima'. Detto altrimenti, non c'è una questione generale della validità che possa essere affrontata dalla filosofia in autonomia. Tale questione generale si dissolve nella molteplicità delle questioni di validità affrontate nelle varie pratiche scientifiche: è nella storia di una pratica scientifica che anche il metodo (e le Generalità II) che ora essa impiega è venuto convalidandosi e che può eventualmente essere localmente criticato e ulteriormente migliorato¹⁵. Questo significa che ciascuna scienza, ad esempio la biologia, non ha solo tutta la competenza necessaria e sufficiente per rispondere alla messa in dubbio delle sue concrete pretese di conoscenza (delle sue Generalità III), ma anche la competenza necessaria per difendersi di fronte alla messa in questione del suo metodo (e delle sue Generalità II): esibire il modo in cui questo metodo si è costituito e consolidato *significa giustificarlo*. Ma, naturalmente, non è una giustificazione definitiva: situandosi, non in quel presunto spazio esterno che sarebbe il tribunale filosofico della Ragione, bensì all'interno di tale disciplina o almeno all'interno del campo scientifico, è certo possibile criticare quel metodo e così, eventualmente, smascherare il carattere pseudoscientifico e ideologico di una disciplina che si presentava come scientifica (è ad esempio questo che fa Marx con l'economia politica classica)¹⁶.

Il luogo più noto in cui Althusser affronta questo problema è il suo primo contributo a *Lire le Capital*, mentre una trattazione più sviluppata e, tutto sommato, più chiara, si trova nel manoscritto del 1976 pubblicato postumo con il titolo: *Être marxiste en philosophie*. Bisogna ammettere che Althusser non sviluppa nel dettaglio questa distruzione dei presupposti idealistici in epistemologia. Anzi, la sua esposizione, persino quella più

14 Oltre ai testi che citerò nelle prossime note, si veda anche il volume di D. Lecourt (allievo di Althusser all'ENS), *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, Paris, 1972, in particolare l'*Introduction*.

15 Cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, tr. it. di M. Turchetto et al., Milano, Mimesis, 2006, pp. 17-65, in particolare pp. 49-58; L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, pp. 129-146, 165-176.

16 Riespongo questo punto, data la sua importanza. Le norme sulla base di cui una pratica scientifica convalida le sue teorie, norme che fanno parte delle sue Generalità II e che articolano che cosa sia conoscenza (o ragione), sono il frutto della storia di quella pratica e, in generale, della storia del campo delle pratiche scientifiche. Possiamo anche dire: quelle norme sono, all'interno della pratica scientifica, oggetto di una continua ridefinizione (precisazione, correzione, trasformazione ecc.). Tale pratica è dunque una pratica ordinata e che si ordina da sé. Se ciascuna ridefinizione dei criteri della conoscenza non è il frutto di un arbitrio, allora dipende in qualche modo dalla storia che l'ha preceduta, ma non come un fatto può dipendere dai fatti precedenti secondo le leggi di natura: quella storia è fatta di prese di posizione e di pretese normative e la ridefinizione attuale nasce da una contesa razionale (certo secondo le forme di razionalità volta a volta date) con questa sequenza di impegni e di definizioni e ridefinizioni precedenti. Semplificando un poco, potremmo dire che la ridefinizione attuale nasce da una critica della precedente, una critica che inevitabilmente assume alcune istanze che valevano già nell'articolazione precedente e le gioca contro lo sviluppo che veniva loro dato in quell'articolazione. Su questo punto tornerò nel § 16.

svilupata del '76, presta il fianco a una lettura positivista: alle domande di fondazione e garanzia tipiche dell'epistemologia moderna, prima Spinoza e poi Marx avrebbero risposto semplicemente rinviando all'esistenza positiva di scienze. In realtà, Althusser è ben più raffinato e articola il significato filosofico materialista di quei rinvii: in essi sarebbe dissimulata «un'idea molto forte che consiste nel riconoscere la priorità del fatto e la posteriorità del diritto e che dunque rigetta la possibilità di una preliminare questione di diritto che interroghi il fatto quanto alla sua verità»¹⁷. Questo vuol dire che l'unica questione di diritto sensata e legittima è quella articolata di fatto nel campo delle scienze e non quella immaginata dalla filosofia e posta come del tutto preliminare.

Ho appena sostenuto che la storia interna di una scienza, nella misura in cui non è una sequenza di casualità e coincidenze, ma ha un senso, offre una giustificazione sufficiente del metodo e delle Generalità II rispetto al dubbio filosofico che può investirla. Ossia, poiché ogni scienza è una pratica che ordinandosi articola una certa razionalità, allora può presentarsi come un criterio sufficiente (il criterio interno della pratica scientifica) di fronte al dubbio filosofico. In realtà, questa tesi va integrata con una seconda: quella storia e quel criterio interno sono materialmente sufficienti, ma lo appaiono anche formalmente grazie all'epistemologia filosofica materialista che distrugge il presupposto per cui occorrerebbe qualcosa di più. Ecco il portato teorico positivo di una pratica materialista della filosofia: mostrare che il punto di vista che non è soddisfatto dal criterio della pratica non è affatto innocente, ma anzi carico di presupposti che non è possibile riscattare.

Alla questione che si chiedeva se vi sia un tratto irriducibilmente filosofico nella riflessione sulle scienze e sulla scientificità bisogna dunque rispondere affermativamente: perlomeno la difesa della tesi secondo cui la questione della validità (delle varie Generalità III, ma anche delle Generalità II) non spetta a una epistemologia razionalistico-idealista, ma alle scienze stesse e al sistema delle loro pratiche è un *gesto filosofico*. Di questo gesto, le scienze possono non avvertire il bisogno, ma non possono né dichiararlo insensato, né pretendere di assumersene il compito. E non si tratta di un gesto puramente critico-negativo che svela come un presunto problema scientifico sia in realtà solo un problema ideologico che è stato insinuato all'interno della scienza e che perciò va semplicemente eliminato dall'agenda scientifica (tale è il caso del problema umanista che tenta di trovare uno spazio alla libertà degli attori sociali nello spazio teorico del materialismo storico: è un falso problema che cade insieme a ciò che lo ha generato o che ha prodotto l'apparenza della sua necessità, cioè l'interpretazione monistico-economista del materialismo storico stesso). Nel caso che abbiamo discusso, invece, il problema che viene dissolto non si spacciava per problema scientifico, ma si presentava come un problema a cui deve essere subordinato il lavoro scientifico: la sua dissoluzione ammonta a una *tesi positiva che riguarda la struttura epistemologica del campo teorico*. Il modo in cui la filosofia materialista combatte lo sfruttamento reso possibile da questa subordinazione non è un intervento puramente negativo che mostra la non validità di un concetto para-scientifico, come lo pseudoconcetto di *slancio vitale* o quello di *adattamento psicologico* o quello di *libero mercato concorrenziale*. Piuttosto, l'epistemologia filosofica materialista realizza un *apporto teorico positivo* che consiste in una *difesa del concetto di conoscenza elaborato e amministrato all'interno del campo scientifico*. Non realizza tale difesa fondando quel concetto su principi epistemici più alti, cui essa sola avrebbe

17 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., p. 174.

accesso, ma al contrario mostrando che l'idea che sia necessaria tale fondazione è solo un miraggio: sbarazzando il campo dal miraggio di un concetto filosoficamente fondato di conoscenza scientifica, di fatto si trova a difendere l'accezione di conoscenza già chiamata in causa dalle scienze nelle loro pretese di validità¹⁸.

Questa peculiare mossa che riporta l'epistemologo idealista al modo in cui la razionalità si articola nelle varie scienze, impedendogli di spostare il discorso nella dimensione rarefatta delle sue astrazioni, resta comunque una mossa filosofica. E quando Althusser, preso nel vortice furioso dell'autocritica, dichiara di aver commesso un errore teorista nell'attribuire alla filosofia (che allora chiamava: *materialismo dialettico*) il compito epistemologico, giacché esso è perfettamente compiuto dallo stesso materialismo storico, cioè dalla scienza della storia e in particolare dalla scienza che prende ad oggetto la storia delle scienze¹⁹, ecco, in quel momento compie un *errore positivista*. Errore che per altro mitiga aggiungendo che l'idealismo implicito nella posizione teorista va comunque *filosoficamente* criticato: il nucleo del nuovo errore si riduce insomma a non riconoscere che ogni dissoluzione critica ha comunque sempre in sé una dimensione positiva. Detto altrimenti, la dissoluzione dei presupposti idealistici dello scetticismo non ha come risultato che l'unica positività che resta sul tavolo sia quella delle scienze: alla fine, sul tavolo, c'è questa positività *più* la positiva esibizione filosofica del fatto che la forma generale del *Quid iuris?* esiste concretamente *solo* nel sistema delle forme particolari in cui tale domanda è elaborata e affrontata dalle varie scienze.

7. L'epistemologia materialista di Althusser quale l'ho ricostruita in questo saggio mostra che non ha validità l'idea di una fondazione filosofica delle scienze: l'idea di conoscenza scientifica e le forme di razionalità articolate nel campo delle scienze non possono ricevere dalla filosofia una garanzia ultima e dunque sarebbe insensato pretendere che debbano riceverla e magari che siano da mettere tra parentesi fino a che non l'abbiano ricevuta. Ora, da una confutazione come questa delle pretese dell'epistemologia razionalistico-idealista, quella che ho evocato sopra come la costellazione nietzschiano-postmodernista pretende di concludere che è privo di senso lo stesso dubbio filosofico sulla validità e dunque in generale l'idea stessa di validità e di conoscenza oggettiva. Quello di validità scientifica è solo un predicato assegnato nello spazio delle pratiche sociali secondo delle regole e un'economia che non ha nulla a che vedere con ciò che è comunemente chiamato *conoscenza*. La patente di scientificità conferisce agli enunciati

18 Ho sostenuto che l'epistemologia materialista protegge l'autonomia delle scienze dalla loro subordinazione all'epistemologia idealista. Non che questa subordinazione sia l'unica possibile forma di sfruttamento idealistico di una scienza, ma è pur sempre una forma di sfruttamento e rilevarlo ci consente di tornare su un punto accennato più sopra. Avevamo detto che di solito le scienze si disinteressano del dubbio sollevato dalla filosofia riguardo alle loro Generalità II. In effetti, sebbene sia un dubbio dotato di senso e dunque non a priori illegittimo, non è un problema scientifico, ma appunto una questione filosofica. Questo, però, non vuol dire che sia solo un *passatempo* dei filosofi: ha un significato e un'urgenza di carattere socio-politico. Il fatto è appunto che la trattazione idealista di quel dubbio introduce uno dei più potenti macchinari concettuali per realizzare uno sfruttamento ideologico delle scienze e una loro irregimentazione entro un sistema categoriale amministrato altrove (cioè nella pratica filosofico-idealista per conto della classe dominante). Da qui anche il significato pratico-emancipatorio della risposta prodotta dall'epistemologia materialista. Cfr. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., pp. 136-141; Id., *Initiation à la philosophie* cit., pp. 219-220.

19 L. Althusser, *Éléments d'autocritique* cit., p. 177 n.

cui è attribuita una speciale potenza sociale (per cui, ad esempio, vengono ripresi con deferenza ecc.), ma non c'entra nulla con l'appropriazione conoscitiva della realtà.

Questa non è evidentemente la posizione di Althusser. È vero che per lui le pratiche scientifiche sono delle pratiche sociali (inoltre, surdeterminate dalle altre) ed è vero che possono essere studiate anche solo sotto questo rispetto e dunque senza prendere sul serio le loro pretese di validità. Tuttavia, sono anche pratiche in cui vengono prodotte autentiche e oggettive *conoscenze*. Insomma, se è vero che non ci può essere una filosofia che fondi quell'attribuzione di validità a un enunciato che è compiuta da una scienza sulla base delle sue procedure di convalida e giustificazione, è altrettanto vero che tale attribuzione di validità non si riduce all'attribuzione di un elogio dotato di una particolare efficacia sociale. Quell'attribuzione di validità ha degli *effetti sociali*, cioè modifica i possibili destini sociali di quell'enunciato, *ma non si riduce a essi*.

Se è vero che l'epistemologia materialista althusseriana mostra l'illegittimità delle pretese dell'epistemologia idealistica, è vero altresì che rivela la legittimità delle pretese di validità avanzate dalle varie scienze. Insomma, la ragione e la conoscenza esistono e il campo delle pratiche scientifiche è il luogo in cui esistono²⁰. L'epistemologia materialista afferma che la pratica scientifica, attraverso le sue procedure ecc., sa produrre conoscenze, ma non lo afferma sulla base di un previo accesso a una sorta di idea pura di conoscenza: lo fa mostrando che *l'esigenza* di tale accesso previo non ha ragion d'essere. Come dice Althusser citando Spinoza, questa epistemologia parte dal *fatto della conoscenza* («habemus enim ideam veram»)²¹, conoscenza che per noi è conoscenza scientifica, e mostra che non c'è altro arretramento possibile se non la critica interna, la quale però, proprio in quanto è interna, si trova a far valere almeno alcune delle norme epistemiche che sono già date e operanti. E qui sta anche il nucleo di una possibile risposta all'epistemologia postmodernista.

Il punto di partenza di tale epistemologia è che le norme che regolano la pratica scientifica, in quanto mutano nel tempo, avrebbero potuto essere diverse da come sono, per cui non c'è ragione di considerarle valide: se ci si attiene ad esse è solo per una sorta di conformismo pratico. In realtà, anche se non sono norme trascendentali, hanno comunque l'effettualità di un risultato storico e non possono essere equiparate a qualunque altro complesso di norme che *potremmo immaginare*. Infatti, o queste altre norme non sono affatto altre norme per il giudizio di scientificità, bensì norme che regolano l'attribuzione di un altro concetto, eventualmente omonimo, oppure queste altre norme entrano davvero in competizione con le norme attuali della pratica scientifica, ma allora sono da lanciare nel processo critico di vaglio e di riorganizzazione *interna* della pratica scientifica.

III. *Sul possibile contributo filosofico alla fondazione di una nuova scienza*

8. Abbiamo visto come la pratica materialista della filosofia non ammetta tra le sue prestazioni possibili la fondazione dei metodi e dei concetti teorici basilari delle varie scienze: l'i-

20 Dobbiamo comunque aggiungere che, se la filosofia materialista è capace di contribuzioni teoriche positive come quella che stiamo commentando, allora rappresenta anch'essa un luogo di esistenza della ragione e della conoscenza: esistono cioè anche conoscenze filosofiche, per quanto minimali possano essere.

21 Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, pp. 174-175, 185; cfr. anche Id., *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., pp. 57-58, 61-62.

dea stessa di una sorta di deduzione filosofica delle Generalità II delle varie scienze è rivelata essere un costrutto della filosofia idealista. E tale rivelazione è un contributo irriducibilmente *filosofico* alla riflessione sulle scienze e sulla scientificità: è il contributo dell'epistemologia filosofica materialista a tale riflessione, riflessione che per il resto è affidata alla storia materialistica delle scienze. Ora vorrei mostrare che questo contributo epistemologico non è l'unico contributo teorico positivo della pratica materialista della filosofia. Per farlo, mi concentrerò sul contributo teorico positivo che la filosofia può dare ed è chiamata a dare quando una nuova scienza sta sorgendo: se tale contributo è reale, allora non può essere di pertinenza della filosofia idealista giacché questa, in ultima analisi, è solo una pratica ideologica ad alto tasso concettuale. Se una filosofia può dare un contributo valido alla causa della scienza, non può che darlo in virtù della sua dimensione non ideologica e tale dimensione è appunto la tendenza materialista che si consolida nella pratica materialista della filosofia.

Il contributo teorico della filosofia che stiamo per esaminare non è un contributo alla riflessione su una qualche scienza, ma è un contributo alla nascita e al consolidamento di una qualche scienza. Non si tratta dunque di un contributo epistemologico. Tale contributo, comunque, riguarda la messa a punto delle Generalità II, cioè la determinazione dei concetti teorici fondamentali e del metodo di una scienza. Tale contributo non è ovviamente una fondazione filosofica di tali Generalità, ma si iscrive piuttosto nel processo della loro individuazione o *inventio* – sebbene, come sappiamo e come vedremo meglio, tale loro individuazione e definizione non è nettamente separabile dalla loro giustificazione e corroborazione. Ne viene che dopo aver mostrato nella sezione precedente che la pratica materialista della filosofia non può fornire una giustificazione indipendente e separata delle Generalità II delle scienze, ora tenterò di mostrare che proprio quella pratica contribuisce al processo di giustificazione di tali Generalità, che è immanente alla pratica scientifica.

Per sviluppare questo discorso, tuttavia, devo riprendere in maniera più precisa l'analisi althusseriana della pratica teorica come una pratica produttiva che lavora un certo materiale (le Generalità I), attraverso certi strumenti di lavoro (le Generalità II), per realizzare dei prodotti (le Generalità III). Questa riconsiderazione ravvicinata consentirà di mettere a fuoco alcuni temi solitamente dimenticato o sottovalutati, che giocheranno un ruolo nella discussione del possibile contributo filosofico alla fondazione di nuove scienze.

9. La distinzione tra i tre tipi di Generalità è introdotta per la prima volta in alcune dense pagine del sesto capitolo di *Pour Marx, Sur la dialectique matérialiste*.²² Sono senz'altro alcune delle pagine incriminate nell'autoaccusa di teoricismo giacché in esse, come in alcune altre che fanno parte del primo contributo althusseriano a *Lire le Capital*, vediamo all'opera quella determinazione *filosofica* della natura della pratica teorico-scientifica a cui Althusser non si perdonerà di aver attribuito il ruolo che là le attribuiva (cioè il ruolo di necessario punto di partenza per sviluppare poi una teoria della pratica sociale in generale e da qui una teoria generale del divenire e dei processi di trasformazione). Tuttavia, al di là della contestazione del ruolo che le assegnava, in realtà Althusser non sconfesserà mai del tutto l'analisi là offerta della struttura della pratica scientifica²³ – a riprova del fatto che per quanto fosse un'analisi filosofica, non era un'analisi idealistica, idealistico (o compromesso con l'idealismo) era semmai proprio il ruolo che le era attribuito.

22 L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 161-170.

23 Cfr. l'ampia ripresa di quell'analisi in L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 204-212, ma anche in Id., *Être marxiste en philosophie* cit., p. 181.

Nel commentare la distinzione tra i tre tipi di Generalità, Althusser dà grande risalto alla distinzione tra le Generalità I e le Generalità III: essa renderebbe lampante il fatto che la pratica che produce conoscenze è una pratica *trasformativa* e che dunque per pensarne la dinamica non è sufficiente parlare dell'identità tra Soggetto e Oggetto. In realtà, non credo stia qui l'originalità di quell'analisi, infatti è ben difficile trovare qualcuno che possa aver negato che nella ricerca scientifica qualcosa si trasforma: ad esempio, per Aristotele, che pure sostiene una qualche forma di identità tra Soggetto e Oggetto, più precisamente che ciò che si manifesta (il contenuto del *phainesthai*) è l'essere stesso e non una sua rappresentazione, ecco, anche per Aristotele, la produzione del sapere è un passaggio dal *primo per noi* (sostanzialmente: i vari contenuti dell'esperienza ordinaria) al *primo per sé* (sostanzialmente: quei contenuti ricondotti alle loro cause e principi)²⁴. Anche per Aristotele, dunque, nella produzione del sapere rigoroso c'è un'elaborazione di ciò che si manifesta o meglio, una trasformazione dell'elaborazione iniziale di ciò che si manifesta.

La vera forza dell'analisi althusseriana sta piuttosto, da un lato, nell'introduzione del concetto di Generalità I, che ha una funzione antiempirista, e, dall'altro lato, nell'isolamento (relativo) delle Generalità II, isolamento che ha una funzione anti-hegeliana. Consideriamo innanzitutto la prima operazione: così facendo potremo poi mettere meglio a fuoco anche la seconda.

10. Althusser condivide con Hegel (ma, sotto questo rispetto, anche con Kant) l'esigenza di liberare l'intendimento della scienza da ogni ipoteca empirista. La tesi empirista contro cui Althusser polemizza in maniera più decisa, come d'altronde aveva già fatto Bachelard, consiste nell'idea che il sistema dei concetti scientifici sia imposto e dunque a maggior ragione giustificato dalla sequenza percettiva, quasi che le partizioni della realtà che quei concetti definiscono spicchino da sé nell'esperienza sensoriale e siano dunque come "scritte" nella realtà in un modo per cui si tratterebbe poi di aprire gli occhi e leggerle²⁵. La critica di Althusser a questa tesi trova il suo perno proprio nell'introduzione del concetto di Generalità I²⁶.

Althusser sottolinea in maniera particolare che le Generalità I, cioè il punto di partenza dell'impresa scientifica, non vanno definite, sulla falsariga dell'empirismo, né come sensazioni (o altre istanziazioni del Mito del Dato)²⁷, né come rappresentazioni o nozioni

24 Cfr. L. Ruggiu, *Proteron pros emas: l'arche del filosofare in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 57 (1965), pp. 22-66. Per un'analisi più recente, ma non in contraddizione con questa di Ruggiu, mi permetto di rinviare anche al mio *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 65-69. Si veda inoltre: D. Zucca, *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Milano, Mimesis, 2006.

25 Althusser decostruisce questa rappresentazione dell'indagine scientifica della realtà, costruita sulla falsariga della rappresentazione della lettura di un libro già aperto, in: *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., pp. 34-39. In generale, comunque, la critica del principio empirista per cui i concetti sarebbero determinati univocamente dall'esperienza è comune nell'epistemologia francese. Due esempi su tutti: G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico e la creazione dei valori razionali*, in: Id., *L'impegno razionalista*, tr. it. di E. Sergio, Milano, Jaca Book, 2003, pp. 103-111, in particolare p. 106; ma, prima ancora: Id., *Il nuovo spirito scientifico*, tr. it. di F. Albergamo, Roma-Bari, Laterza, 1978; e poi: M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1971, p. 9.

26 Una critica simile a quella althusseriana della concezione empirista della pratica scientifica si trova esposta con dettaglio nell'eccellente *Introduzione epistemologica* di T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale* (1937, 1949), tr. it. di M.A. Giannotta, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 43-82.

27 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 162; cfr. inoltre L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 204.

ricavate *per astrazione* da sensazioni o percezioni²⁸. Le Generalità I sono «rappresentazioni, concetti, fatti» forniti alla scienza «da altre pratiche, sia ‘empiriche’, sia ‘tecniche’, sia ‘ideologiche’»²⁹. Nella misura in cui, nell’elenco esemplificativo dei tipi di elementi che fanno parte delle Generalità I, Althusser ha citato anche i fatti, precisa che non si tratta «dei ‘fatti’ puri e assoluti», bensì «dei ‘fatti’ ideologici elaborati dalla pratica ideologica anteriore»³⁰. Vorrei soffermarmi su questa locuzione: «fatti ideologici».

Per chiarire che cosa possano essere tali fatti ideologici, bisogna innanzitutto non confonderli con le idee o rappresentazioni ideologiche: anche queste sono date e dunque, in un certo senso, sono dei fatti, ma lo sono essendo delle nozioni, delle rappresentazioni, dei costrutti simbolico-concettuali. La locuzione «fatti ideologici», credo debba, invece, essere intesa come riferentesi ai fatti reali a cui *alludono* e che *indicano* i costrutti ideologici³¹. Così, il concetto umanistico di *uomo* è una rappresentazione ideologica, ma allude a una realtà per cui il materialismo storico sa elaborare un concetto teorico adeguato³²; ancora, il concetto hegeliano e borghese di «società civile» indica il luogo che Marx ha reso pensabile attraverso i concetti teorici di «forze produttive» e «rapporti di

28 Ivi, pp. 167-168.

29 Ivi, p. 146.

30 Ivi, p. 162.

31 Meno valorizzata, anche dallo stesso Althusser, di altre sue tesi epistemologiche, questa tesi semantica che possiamo esplicitare dicendo che un concetto ha una definizione o senso attraverso cui pensa, in maniera più o meno adeguata, il suo oggetto e una intenzione referenziale, attraverso cui lo designa (Althusser dice di preferenza: vi *allude* o lo *indica* o lo *describe* in maniera meramente empiricamente), è una tesi fondamentale nell’economia del suo discorso e in particolare nella sua comprensione della stessa rottura epistemologica. In effetti, come si sottolinea sempre (e come lo stesso Althusser sempre ribadisce come prima cosa), la rottura epistemologica produce un cambio di terreno, il rigetto totale di una vecchia problematica a favore di una nuova che non è l’inveramento dialettico della prima ecc., tuttavia, tra la nuova problematica e la vecchia c’è pure un legame, un legame ben più profondo del passare dal dedicarsi a un certo problema, ad esempio la determinazione del proprio oroscopo, a tutt’altro problema, ad esempio l’esame geologico del terreno dietro casa. La nuova problematica fondata grazie alla rottura non è solo una problematica nuova qualunque, ma riguarda lo stesso oggetto reale della prima, non l’oggetto teorico pensato dalla prima, ma lo stesso oggetto reale cui la prima alludeva e di cui tentava di appropriarsi conoscitivamente e di cui il nuovo oggetto teorico fondato dalla seconda riesce effettivamente ad appropriarsi scientificamente. Insomma, senza questa tesi che ho esplicitato, non si potrebbe render conto del fatto che Althusser dice, ad esempio: «L’Economia politica pensava i fenomeni economici in quanto dipendenti da uno spazio piano [...] Marx ci presenta [...] i fenomeni economici non nell’infinità di uno spazio piano»: l’Economia politica e Marx pensano, in modo diverso, cioè attraverso concetti teorici e problematiche diversi (cioè definendo oggetti-teorici diversi), gli stessi fenomeni reale, quelli cui allude la locuzione generica «fenomeni economici»; cfr. L. Althusser, «L’oggetto del Capitale», in: L. Althusser, É. Balibar *et al.*, *Leggere il Capitale* cit., pp. 165-270, qui p. 253. Althusser parla di *indicazione (indication)* e di *indice*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 82, 90, 150, 154, 159, 178, 213, 218-222; di *allusione (allusion)*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 48, 218 o in *L’oggetto del Capitale* cit., p. 255; contrappone mera *descrizione e teoria*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 49-50, 76n, 91, 215. Su questa distinzione torno nell’Annesso, dove la sviluppo riprendendo alcune distinzioni elaborate da Hilary Putnam. Anche Badiou ha riconosciuto l’importanza di questa tesi semantica di Althusser e ha proposto di articolarla attraverso la ripresa di distinzioni sviluppate da Rudolf Carnap: cfr. A. Badiou, «Louis Althusser. Le (re) commencement du matérialisme historique», in *Id.*, *L’aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, pp. 111-142, in particolare p. 141 n.

32 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 218; L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., p. 196. E soprattutto i passi discussi nell’Annesso II.

produzione»³³; infine, il concetto di *storia* di Bossuet, come anche quello di Condorcet e persino quello di Hegel sono rappresentazioni ideologiche e per questo ad essi non corrisponde nulla di reale, tuttavia sono anche indici di una realtà effettivamente esistente, rinviano a una regione che solo Marx ha saputo conquistare scientificamente. (Su questa distinzione tra indicare e pensare, ritorno nell'Annesso finale).

Se questa mia interpretazione è corretta, le Generalità I non comprendono solo *nozioni*, ma anche *riferimenti a realtà*. Queste realtà sono in attesa di essere pensate scientificamente, ma sono già presenti come oggetti-di-riferimento o termini-di-indicazioni (o di *allusioni*) o anche come contenuti di *descrizioni*, là dove si ricorra, come fa talvolta Althusser, alla distinzione tra *descrivere* e *pensare autenticamente* qualcosa. Ad ogni modo, intendendo così le Generalità I, si evita di immaginare che il lavoro teorico su tali generalità, che produce conoscenze, sia una sorta di movimento *tutto interno alla sfera concettuale*. Che tale lavoro non sia da intendere, hegelianamente, come un automovimento del concetto, questo Althusser lo dice in maniera del tutto esplicita, ma la tesi che ho appena avanzato è un'altra. Conviene esplicitarne le implicazioni filosofiche più generali.

11. Per smarcarsi dall'empirismo, Althusser valorizza l'affermazione marxiana secondo cui non si comincia dal concreto per arrivare all'astratto, ma si comincia dall'astratto (le rappresentazioni ideologiche) per arrivare al concreto³⁴. Questo movimento trasformativo che produce il concreto, tuttavia, non va confuso, secondo Marx, con il movimento storico di trasformazione della realtà: è solo il processo reale di produzione del concreto-di-pensiero, cioè della conoscenza. Althusser a questo punto aggiunge che la produzione del concreto-di-pensiero attraverso la trasformazione critica delle rappresentazioni ricevute non va comunque intesa come un movimento di approssimazione del pensiero alla realtà³⁵. Per Althusser, insomma, non bisogna rappresentarsi il processo di produzione della conoscenza come una progressiva sostituzione di rappresentazioni (l'astratto) che non erano corrispondenti alla realtà (che erano dunque distanti da essa) con dei concetti (il concreto-di-pensiero) che sono finalmente corrispondenti (e dunque vicini) a essa. Per liberare il campo da questa rappresentazione, Althusser afferma che «il processo che produce il concreto-conoscenza si svolge tutto nella pratica teorica» e aggiunge immediatamente dopo che tale processo «*concerne* naturalmente il concreto-reale, ma questo concreto reale 'continua a sussistere [...] fuori del pensiero'»³⁶. Ora, lo slittamento da non compiere è quello che porta a proporre questa ulteriore parafrasi: il processo che produce il concreto-conoscenza si svolge tutto «dentro il pensiero», come una critica delle rappresentazioni ricevute, motivata dalle loro incoerenze o insufficienze interne. No, il processo che produce il concreto-conoscenza, cioè le Generalità III, è un lavoro condotto con metodo e concetti teorici (le Generalità II) su un materiale che include sia le rappresentazioni sia i fenomeni che quelle stesse rappresentazioni chiamano in causa e dunque fanno entrare *dentro* la pratica teorica. Le insufficienze delle rappre-

33 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 90.

34 Cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 206 ; Id., *Être marxiste en philosophie* cit., pp. 181-182.

35 Scrive Althusser: «la conoscenza di un oggetto reale passa non per il contatto immediato con il 'concreto', ma per la produzione del *concetto* di questo oggetto»; L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 255.

36 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 164. Cfr. inoltre: L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., pp. 176-177.

sentazioni non sono tutte insufficienze che appaiono esaminando soltanto le rappresentazioni, come accade quando si evidenzia la loro inconsistenza logica o ancora quando si evidenzia la necessità di integrarne la posizione con la posizione delle loro condizioni. Vi sono anche insufficienze che appaiono quando nell'esame sono considerati, insieme alle rappresentazioni, i fenomeni cui quelle rappresentazioni alludono. Approfondiamo ulteriormente questo punto.

Per sottrarre la teoria della pratica scientifica ai falsi problemi derivanti dai presupposti dualistici tipici della gnoseologia moderna, problemi tra cui spicca il dubbio sull'accessibilità del mondo, Althusser insiste sul fatto che la produzione di conoscenza non ha a che fare con un arrivare all'Oggetto da parte di un Soggetto che ne è originariamente separato, ma è un movimento *interno* alla pratica scientifica. Ebbene, come va inteso questo movimento *interno*? Ho appena suggerito che è interno a qualcosa che include nel suo interno anche ciò che per la concezione dualistica è *esterno*: è un movimento *interno a una apertura*, a una 'sfera' che non è separata dalla realtà, ma già la include come il suo referente, il termine della sua intenzionalità referenziale. Conseguentemente, ho affermato altresì che il carattere *interno* di questa dinamica non va confuso con quello che definisce altre due forme importanti di *critica interna*. La prima di queste forme è quella critica di un costrutto discorsivo che si appunta sulle sue inconsistenze *interne* (cioè sulle contraddizioni tra questa e quella parte del costrutto stesso, tra p e q , in quanto q implica $\text{non-}p$). La seconda forma di critica interna che ho evocato nel capoverso precedente è quella tipica della critica dialettico-trascendentale: lì si mostra che la *posizione* (o affermazione) di un contenuto p , cioè: $A(p)$, comporta impegni che contraddicono p o che contraddicono altri contenuti affermati insieme a p ³⁷. La critica dialettica è naturalmente anche quella messa in opera da Hegel. Nella sua forma più generale, in tale critica si rileva che la *posizione* di una certa distinzione o opposizione richiede il riconoscimento della relazione che unisce i distinti e permette loro di distinguersi: tale rilevamento ha l'effetto di distruggere (cioè appunto di criticare) la *posizione astratta* di questi distinti, cioè quella *posizione* che misconoscendo le sue condizioni non poteva riuscire. Ovviamente, questo schema generale, Hegel lo sviluppa poi in modi complessi: ad esempio, la distinzione tra anima e corpo presuppone non solo il riconoscimento generale del fatto che sono in relazione, ma più specificatamente il riconoscimento che non stanno in relazione come due sostanze; o ancora, la *posizione* della distinzione tra il diritto astratto e la moralità presuppone il riconoscimento di quella speciale loro relazione o unità che è data dall'eticità. Ora, oltre ai due tipi di 'contraddizioni interne' rilevate da queste due forme di *critica interna*, ce n'è un terzo tipo per definire il quale *una delle* condizioni è proprio di aver accolto nell'*interno* anche il *referimento all'esterno*. Si tratta della contraddizione o della insufficienza cui si *allude* quando si dice che certe parole (cioè certi discorsi) non sono all'altezza dei fatti (cui pure si riferiscono e che chiamano in causa). È una virtù della concezione e della pratica aristotelica della dialettica saper rilevare tutti e tre questi tipi di contraddizione³⁸.

37 Si immagini ad esempio che p stia per: «la categoria di verità è solo un'illusione». Dal momento che la *posizione*, cioè l'affermazione di tale contenuto comporta la pretesa che sia vero e questa pretesa impegna sulla non-invalidità generale del predicato vero, allora si genera una speciale autocontraddizione che è rilevata dalla critica dialettica. Su tutto questo, mi permetto di rinviare al mio: *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Napoli, Orthotes, 2012.

38 Su questo si veda *infra* anche la nota 44. Alla luce delle distinzioni appena richiamate, si legga: L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 210.

12. A proposito delle Generalità I, Althusser accenna anche a una differenza a seconda che la scienza che le lavora sia «nascente» oppure «già formata e sviluppata»: nel primo caso, le Generalità I saranno *molto ideologiche*, nell'altro, includeranno «concetti scientifici già formati»³⁹; nel primo caso, saranno *Vorstellungen* «di natura ideologica, preliminare», nel secondo, comprenderanno sia «concetti ancora ideologici», sia «fatti scientifici», sia «concetti già elaborati scientificamente, ma appartenenti a uno stadio anteriore della scienza (ex-Generalità III)»⁴⁰. Sfortunatamente, Althusser non esamina anche le Generalità II in rapporto a questi due casi. Dice solo che la Generalità II «non lavora mai su se stessa né al momento in cui la scienza viene fondata, né durante il seguito della sua storia»⁴¹. Poiché, poco prima aveva affermato anche che la Generalità II non è il semplice sviluppo della Generalità I, bensì «il risultato di tutto un processo (la storia della scienza a partire dalla sua fondazione)»⁴², viene spontaneo chiedersi da dove arrivi la Generalità II *al momento della fondazione di una nuova scienza*. E questa è la problematica entro cui si apre il problema del possibile contributo teorico della filosofia.

Che vi siano già da sempre delle Generalità I non costituisce un problema: al limite sono le rappresentazioni empiriche che si producono nelle pratiche della vita quotidiana. Ciò su cui ci stiamo interrogando sono invece le Generalità II, cioè l'istituzione, da parte di una scienza nascente, di un gruppo di concetti e di alcune procedure come la sua propria «teoria» e il suo proprio metodo. Mentre le Generalità I possono avere le provenienze più diverse giacché il punto è che la scienza in questione le lavora, le sottopone a un vaglio critico ecc., le Generalità II sono i concetti attraverso cui tale vaglio è compiuto: il processo sulla base del quale sono selezionate è dunque fondamentale e non può certo essere affidato all'arbitrio o al caso. E tuttavia, tale processo non può neppure, per definizione, essere stato compiuto attraverso la messa al lavoro di quelle Generalità II che è ordinato a selezionare.

Contro Hegel, Althusser afferma che le Generalità I non si trasformano nelle Generalità III per un movimento di sviluppo interno: tra le due c'è una rottura. Tale rottura dipende dall'applicazione alle Generalità I di qualcosa che è loro estraneo. Impiegando un'altra immagine, potremmo anche dire che le Generalità I sono spostate dal loro terreno (dove sono accettate e appaiono evidenti) su un altro che ne fa apparire le insufficienze e le debolezze: quest'altro terreno è quello definito dalle Generalità II. Le Generalità II sono dunque la condizione della rottura epistemologica: forniscono lo spazio di arretramento grazie a cui ci si sottrae all'effetto di evidenza o ovvietà che avvolge le Generalità I. Per questo, capire da dove arrivino e soprattutto che cosa le legittimi è indispensabile. Non ce la si può certo cavare con la metafora dell'incontro aleatorio tra delle nozioni che faranno da Generalità I e delle altre nozioni che faranno da Generalità II. In *Pour Marx*, Althusser non cade nella trappola di questa metafora, tuttavia, cade in un'altra non molto migliore, quella dell'individuo geniale, il fondatore solitario. Ad esempio, Karl Marx sarebbe stato capace di creare i concetti teorici e il metodo per realizzare quella critica delle Generalità I fornite dall'economia politica classica, critica che costituisce la scienza esposta ne *Il Capitale*. In questa creazione, secondo Althusser, Marx avrebbe saputo sfruttare alcune «analisi» e alcune «dimostrazioni» valide presenti nell'opera hegeliana, ma questa stessa selezione sarebbe frutto della sua grandezza individuale⁴³.

39 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 152.

40 Ivi, p. 162; cfr. anche L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 202, 204.

41 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 166.

42 *Ibidem* (tr. modificata).

43 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 169 n., ma anche p. 65.

13. Se le Generalità II di una scienza non possono essere state fissate e stabilite da questa stessa scienza, giacché l'operare di tale scienza presuppone le Generalità II che in esso sono applicate e che lo guidano, allora si potrebbe ipotizzare che a quella scienza le sue Generalità II siano fornite dalla filosofia. Consideriamo questa ipotesi.

Innanzitutto, perché la pratica filosofica possa offrire tale contributo e, in generale, risolvere l'aporia dell'origine delle Generalità II di una scienza, bisogna che non sia completamente analizzabile attraverso lo schema althusseriano: in particolare, se si supponesse che l'individuazione filosofica delle Generalità II di una scienza derivasse dall'applicazione delle Generalità II della pratica filosofica, allora il problema sarebbe solo spostato; ci sarebbe cioè da capire ora la provenienza delle Generalità II della filosofia. Occorre dunque sostenere che se anche la filosofia opera criticamente su delle Generalità I, non lo fa sulla base di Generalità II, cioè di un complesso più o meno sistematico di concetti teorici e procedure che devono essere grosso modo già definiti all'inizio del lavoro. Detto altrimenti, la dialettica filosofica, nel senso classico⁴⁴, non applica alle rappresentazioni ricevute un metodo più o meno efficace ma comunque caratterizzato da un grappolo di protocolli così ben definiti da ingenerare il problema della loro provenienza. Piuttosto fa valere una misura che è quella cui le stesse rappresentazioni già si richiamano, anche perché non potrebbero non farlo: tale misura è sostanzialmente la non inconsistenza interna e la capacità di rendere in qualche misura intellegibile l'esperienza⁴⁵.

In secondo luogo, bisogna ammettere che l'ipotesi che rinvia alla filosofia per sciogliere la difficoltà relativa all'origine delle Generalità II, crea un certo scompiglio nel discorso althusseriano: implica infatti che la filosofia non può essere sempre e comunque una pratica che sorge là dove una scienza è già sorta. Eppure, nella fase antiteoricista, Althusser afferma proprio questo e cioè che l'esistenza sociale di almeno una scienza è una condizione necessaria per l'insorgenza della filosofia⁴⁶. Ma allora come spiegare la determinazione delle Generalità II di quella scienza che dovrebbe precedere l'insorgenza della filosofia? Dato che la filosofia non è o almeno all'inizio non era una pratica così irregimentata come le pratiche scientifiche, si potrebbe forse correggere quella tesi di Althusser dicendo che la prima insorgenza della filosofia è accaduta *insieme* a quella di una scienza e proprio per contribuire alla nascita di questa.

D'altro canto, l'ipotesi che rinvia alla filosofia come al luogo della prima distillazione dialettica dei concetti teorici e del metodo di una nuova scienza non ha neppure conseguenze così disastrose sul discorso althusseriano. Ad esempio, fatto salvo il caso della fondazione della prima scienza, è ben possibile che di solito o addirittura in tutti gli altri casi la fondazione di una nuova scienza dipenda dall'importazione di concetti e metodi che appartengono a un'altra scienza e che ci si propone di applicare a un nuovo campo e a differenti Generalità I. Si noti comunque che *neppure in questo caso* la filosofia po-

44 Il senso classico è quello che si gioca tra l'ultimo Platone e Aristotele – anche Aristotele, infatti, ammette un uso conoscitivo della dialettica, oltre quello che si esercita nei dibattiti pubblici e che lo Stagirita sviscera innanzitutto nei *Topici*. Per una ricostruzione di quest'uso conoscitivo, mi permetto di rinviare a R. Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane* cit., pp. 93-160.

45 Una determinazione speculativa di questa misura e del suo rapporto con la dialettica, sia classica sia hegeliana, è offerta da C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e la stabilità del sapere*, 2 voll., Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, pp. 57-88.

46 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., pp. 16-17.

trebbe essere del tutto assente giacché quell'importazione non potrebbe essere garantita né dalla Generalità II della scienza di partenza (giacché questa Generalità II regola l'uso di quei concetti nel campo di tale scienza, non la loro esportazione), né ovviamente dalla Generalità II della scienza nascente. Tuttavia, in questo caso, la filosofia lavorerebbe comunque a ridosso o in collaborazione con un'altra scienza già costituita.

14. A questo punto chiediamoci se l'ipotesi che abbiamo elaborato sia una tesi che Althusser avanza effettivamente o se almeno si indirizzi nella sua direzione. Per quanto sia difficile dare una risposta definitiva, c'è perlomeno una pagina che sembra contare in favore di una risposta affermativa. Si tratta della pagina in cui Althusser dice che «il metodo che Marx usa nella pratica teorica, nel lavoro scientifico sul 'dato' che trasforma in conoscenza [cioè il metodo che usa all'interno della pratica scientifica che corrisponde al materialismo storico], è appunto la dialettica marxista»⁴⁷. Ora, la dialettica marxista, se considerata *in quanto messa all'opera*, non coincide come tale con il materialismo dialettico, una delle cui parti consiste invece nell'esplicitazione e nella messa in forma teorica di quella dialettica. Tuttavia, nella misura in cui il materialismo dialettico è definito come l'esposizione della filosofia materialista, allora occorre concludere che quella dialettica messa in pratica è una messa in pratica della filosofia materialista. Insomma, nella fondazione marxiana della nuova scienza della storia e in particolare nella definizione dei concetti fondamentali di questa, una certa pratica della filosofia (cioè della critica dialettica) avrebbe avuto un ruolo. D'altro canto, si consideri per un momento il lavoro filosofico di Althusser, che si presenta come ripresa e sviluppo del lavoro *filosofico* di Marx: tale lavoro non si propone forse di svolgere un ruolo nella fondazione di alcune specifiche branche della scienza della storia, ad esempio, nella fondazione della scienza materialista che prende ad oggetto la filosofia⁴⁸?

Fatta salva questa pagina, bisogna riconoscere una qualche incertezza e indecisione nel discorso althusseriano a proposito del ruolo della filosofia nella fondazione di una nuova scienza. Ne è prova una pagina decisiva del secondo contributo a *Lire le Capital*, cioè: *L'objet du Capital*. Qui Althusser sembra anticipare la tesi che svilupperà in *Lénine et la philosophie*, secondo cui il momento della filosofia viene sempre dopo rispetto al momento dell'insorgenza di una nuova scienza, scienza le cui scoperte la filosofia «riprende» per produrre «una nuova forma di razionalità». A guardar bene, tuttavia, le cose sono più complicate. Innanzitutto, Althusser ammette che «questa 'ripresa' filosofica, questa produzione, tramite la filosofia, di nuovi concetti teorici» fornisce appunto degli strumenti che *risolvono problemi teorici* della nuova scienza. E questo fa pensare a una sorta di scambio virtuoso tra la scienza, che dà avvio al processo, e la filosofia che le restituisce qualcosa in cambio. Tuttavia, poco dopo, Althusser aggiunge qualcosa che è letteralmente *impensabile*, ossia che mette a rischio di inconsistenza l'intera sequenza: sostiene che almeno alcune fondazioni di nuove scienze siano «obbligate a rimaneggiare *praticamente* la problematica esistente nel Teorico [cioè siano obbligate a rimaneggiare *praticamente* l'elaborazione filosofica di categorie] per poter pensare il [loro] oggetto»⁴⁹. Ora, pensare il proprio oggetto, cioè definire il proprio *oggetto teorico*, per una scienza non è come affrontare o risolvere uno tra gli altri dei suoi *problemi teorici*, ma corrispon-

47 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 153.

48 Cfr. *ivi*, pp. 159-150; *Id.*, *Lénine et la philosophie* cit., p. 10.

49 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 256.

de alla costituzione della sua stessa problematica e dunque alla sua fondazione. Detto altrimenti, la definizione del nuovo oggetto è il momento essenziale della fondazione di una nuova scienza. Ma allora, al di là dei tentennamenti del suo dettato esplicito, Althusser sta qui 'sostenendo' che, almeno talvolta, tale fondazione richiede un certo praticare la riflessione filosofica.

15. Riconoscere questo contributo teorico positivo della filosofia alla fondazione di una nuova scienza, comunque, non significa dover immaginare la fornitura, da parte di una pratica ben definita, di un contenuto definitivo, a una pratica che sta nascendo, ma che già si colloca nel luogo ben preciso e distinto che sarà il suo. Occorre piuttosto pensare alla partecipazione della filosofia a un processo che non è ancora l'operare della nuova scienza, ma proprio la sua fondazione.

D'altronde, questo processo di fondazione della nuova scienza trapassa in quello del suo operare a regime, in un modo per pensare il quale Althusser, nell'ampio manoscritto del 1976, *Être marxiste en philosophie*, introduce un'idea che era solo baluginata in *Pour Marx*⁵⁰, cioè che gli stessi elementi che giocano nel posto delle Generalità II siano *provisori*⁵¹. Vuol dire che mentre governano il lavoro sulle Generalità I per produrre le conoscenze (le Generalità III) sono sempre anche in via di corroborazione o di correzione. Ebbene, nella fase di fondazione questo è tanto più vero: alcune delle nozioni e delle operazioni intellettuali già disponibili e ricevute dal contesto sociale più generale, sono messe alla prova nel ruolo di Generalità II, cioè sono usate per lavorare altre nozioni, rappresentazioni ed esperienze, invece di essere lavorate come queste. Si tratta comunque di un periodo di prova in cui, servendo a saggiare le Generalità I, sono anche saggiate nella loro supposta efficacia. Efficacia nel fare che cosa? Efficacia nel consentire di criticare le Generalità I in un modo che meriti di essere dichiarato valido e dunque efficacia nel produrre un effetto che meriti di essere dichiarato un effetto di conoscenza. Certo, per rispondere così, occorre ammettere che né l'idea di critica valida, né l'idea di effetto di conoscenza si riducano interamente all'essere 'ciò che è di volta in volta definito dalle norme epistemiche della pratica scientifica data', ossia 'ciò che è di volta in volta definito dalle Generalità II'. Come ho suggerito alla fine della sezione precedente, si dovrà come minimo sostenere che le norme date da (almeno una parte de) le Generalità II sono stratificate, per cui alcune possono far da misura ideale ad altre (se ne mettono in questione alcune facendo leva su altre che si trovano così ad essere valorizzate come nucleari).

Ora, in questa speciale messa alla prova degli strumenti (le Generalità II) che servono a mettere alla prova e a lavorare il materiale delle Generalità I, in questa messa alla prova che necessariamente non può essere proceduralizzata, ma deve mantenere una certa informalità⁵², la dialettica filosofica ha un ruolo. E in effetti, in quella sorta di riscrittura di *Être marxiste en philosophie*, che è il manoscritto del 1978 intitolato: *Initiation à la philosophie*, Althusser è del tutto esplicito sul ruolo («di frontiera») che categorie e tesi

50 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 21.

51 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., p. 181.

52 L'idea è che una certa sequenza di messe alla prova di ipotesi possa diventare, invece che una sequenza di comprove o di smentite di quelle ipotesi, una ragione per modificare il sistema di concetti più generale. Ebbene, non c'è un criterio definito che possa stabilire quando si deve operare questa sorta di cambio di sguardo su quella sequenza di risultati. È uno dei luoghi in cui si vede che la stessa applicazione delle procedure e dei criteri ben definiti è soggetto a una valutazione olistica in equilibrio riflessivo.

filosofiche possono avere nel processo di fondazione di una nuova scienza: offrono le «matrici teoriche» messe al lavoro come Generalità II e attraverso cui si arriverà col tempo a delle Generalità II più raffinate e precise nel definire l'oggetto teorico e il metodo appropriato per studiarlo⁵³. Come ho cercato di mostrare, comunque, il contributo filosofico non consiste solo in contenuti categoriali che, durante il processo, si riveleranno dei proto-concetti-scientifici. Quel contributo consiste anche in prestazioni e operazioni intellettuali, che mettono in gioco criteri e misure (come la non contraddizione), attraverso cui viene svolta almeno la prima parte, dialettica (ma nel senso classico e aristotelico)⁵⁴, dello stesso lavoro di raffinamento delle categorie in veri e propri concetti.

16. Althusser non ha mai smesso di tentare di capire che cosa significasse praticare materialisticamente la filosofia. Non se l'è però chiesto solo su un piano intellettuale, ma ha anche cercato la risposta sperimentalmente, cioè tentando di realizzare quella pratica materialista. Su questo secondo piano, oltre che interventi critico-demarcanti, ha prodotto anche contributi teorici positivi a cui però, soprattutto dopo l'autoaccusa di teoricismo, non ha sempre saputo offrire adeguato riconoscimento nella riflessione tematica sulla filosofia materialista. Qui ho cercato di enucleare due tipi di contributo filosofico che nessun proposito antiteoricista, per quanto ben motivato possa essere, dovrebbe misconoscere⁵⁵. Il primo riguarda la riflessione sulle scienze e consiste nel mostrare che non c'è altra Ragione se non quella che si articola nel campo sociale delle pratiche scientifiche (sebbene per evitare un'autocontraddizione occorra fare spazio *perlomeno* anche a quella messa in opera della ragione che accade nella stessa pratica filosofica). Il secondo apporto costituisce un altro esempio di messa in opera filosofica della ragione: è il contributo dialettico della filosofia al processo attraverso cui una nuova scienza va costituendosi. Sono prestazioni che la filosofia materialista ha la potenza di realizzare e che Althusser ha infatti realizzato nella sua pratica materialista della filosofia.

Annesso: indicare e pensare

In questo annesso vorrei approfondire una distinzione introdotta sopra nel § 10. Per ritrovarla, possiamo prendere le mosse da una delle più celebri tesi althusseriane: quella secondo cui il materialismo storico sarebbe un *antiumanismo teorico*. Questa tesi signifi-

53 Cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit. Le due espressioni citate si trovano, rispettivamente alle pagine 213 e 218, ma tutte le pagine comprese in questo intervallo sono importanti, tra cui pagina 215, ove Althusser afferma che è solo una tesi positivista, ma nient'affatto materialista, quella per cui «tutto ciò che interviene nella pratica scientifica è puramente scientifico».

54 Insisto su questa precisazione alla luce di quanto detto sopra nel § 11: la dialettica aristotelica è infatti capace di tutte e tre le prestazioni critiche là indicate: quella che fa leva sulla contraddizione sintattico-semantica, quella che fa leva sulla contraddizione dialettico-speculativa e, infine, quella che lavora sulle tensioni varie tra esperienza e sua elaborazione concettuale.

55 Sulle motivazioni politiche (nel senso di relative alla teoria della pratica politica) che hanno indotto Althusser a scagliarsi tanto violentemente contro la sua deviazione teoricista e che sono a mio parere più significative di quelle relative alla sola riflessione sulle scienze, si veda l'eccellente ricostruzione che ne ha offerto F. Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Milano-Parigi, Édition Mimesis, 2020, pp. 99-101 (in particolare la nota 30), ma anche Id., *Discours scientifique, formation théorique et parti expérimentateur. Une étude de la politique du théorisme*, «Décalage. An Althusserian Studies Journal» 2 (2018), 2 pp. 1-32.

fica che i concetti umanistici e in primis quello umanistico di uomo non fanno parte dei concetti teorici del materialismo storico. Althusser comunque sente l'esigenza di precisare che «se Marx non parte dunque dall'uomo, che è un'idea vuota, cioè sovraccaricata d'ideologia borghese, è per arrivare agli uomini concreti»⁵⁶. Gli esseri umani, dunque, non sono considerati un simulacro ideologico, come lo è ad esempio la mano invisibile del mercato: sono una realtà, solo che il concetto che li pensa validamente non è quello umanistico. E quando Althusser afferma che «questi uomini sono tutt'altra cosa rispetto a 'l'uomo' dell'ideologia borghese»⁵⁷, la locuzione «questi uomini» si riferisce agli uomini quali appaiono all'interno dello sguardo del materialismo storico.

Abbiamo dunque due concetti: uno non è esemplificato nella realtà (infatti, gli uomini quali li immagina l'umanesimo non esistono), l'altro sì (infatti esistono gli uomini quali li pensa il materialismo storico, cioè come soggetti presi in un complesso di rapporti e operanti all'interno di pratiche sociali). Evidentemente, questi due concetti non sono identici e d'altronde non hanno neppure in comune solo il nome: non è che il materialismo storico renda pensabile una certa realtà che ha battezzato 'uomini', ma che non ha nient'altro a che spartire con il concetto umanistico di uomo. Per chiarire che cosa i due concetti hanno in comune, bisogna attribuire ad Althusser alcune tesi che non sono del tutto esplicite nelle sue pagine.

Una prima ipotesi che va scartata è che quei due concetti condividano lo stesso referente, gli esseri umani in carne e ossa, sebbene poi si distinguano perché solo uno dei due afferra l'essenza reale di tale referente, mentre l'altro racconta una storia falsa su tale essenza. Tale risposta presuppone che sia possibile individuare il referente senza usare alcun concetto, poi collegarlo ai due concetti e infine controllare quale dei due contenga in sé la definizione giusta del referente. La teoria althusseriana esclude questo immaginario controllo. Rende invece pensabile la pretesa che un certo concetto abbia la stessa *intenzione referenziale* di un altro. In tale situazione, quel che accade è che si pretende che il referente *cui si accede grazie al tal concetto* sia lo stesso cui si accedeva o si tentava di accedere grazie al tal altro concetto. E questo è esattamente ciò che si produce tra il concetto di uomo del materialismo storico e il concetto umanistico: il primo pretende di riferirsi alla stessa cosa cui si riferiva il secondo, ma di saperla anche rendere davvero intellegibile.

La teoria materialista deve ammettere che il nome ordinario 'uomini' ha fin dall'inizio una qualche efficacia, un'intenzione referenziale che va a segno, sebbene il concetto umanistico non la sappia soddisfare (dicendo *che cosa è* quello che il nome *raggiunge* nel riferimento); sebbene, cioè, il concetto umanistico non sappia operare quel riscatto dell'intenzione referenziale che invece, secondo Althusser, saprà operare il materialismo storico. Detto altrimenti: per affermare che *alla fine* vengono ritrovati gli uomini, occorre ammettere di disporre fin dall'inizio di un qualche sapere valido che li riguarda; tale sapere non è ovviamente quello depositato nel concetto umanistico di uomo, concetto che costituisce *una parte* (il cosiddetto *stereotipo*) del significato della parola 'uomo'; invece, quel sapere che è insieme valido, ma anche già disponibile all'inizio è il sapere che si esprime e dà prova di sé nell'efficacia referenziale o designativa della parola 'uomo' (e che costituisce l'altra parte del suo significato)⁵⁸.

56 L. Althusser, *Soutenance d'Amiens* cit., p. 231.

57 L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 33.

58 Mi sto appoggiando alla terminologia introdotta da Hilary Putnam nel saggio *Il significato di «significato»* (1975) e nei saggi che lo hanno preparato, raccolti tutti in: H. Putnam, *Mente, linguaggio*

Come ho anticipato nel § 10, Althusser impiega una distinzione simile a quella che ho ripreso da Putnam, sebbene non le abbia mai riservato un'analisi esaustiva. Si tratta della distinzione tra designare (o indicare o alludere a) qualcosa e porre (o pensare) teoreticamente qualcosa: il concetto umanistico di uomo non è un concetto incardinato in una vera teoria e dunque non consente di porre alcunché di reale, tuttavia consente almeno di designare (e riferirsi a) qualcosa che attende ancora la giusta teoria per apparire davvero (cioè per venire propriamente pensato)⁵⁹. Insomma, è come se Althusser stesse dicendo: quegli "uomini reali" a cui allude il materialismo umanistico non smettendo di parlarne sono ciò di cui il materialismo storico si preoccupa davvero, anche se per farlo deve smettere di parlarne (= deve smettere di parlarne attraverso concetti umanistici).

Scriva Althusser che «una delle funzioni [di un] concetto ideologico [è] quella di allusione e di indice pratico»⁶⁰. Questi atti di riferimento e allusione non sono importanti solo nella vita pratica, ma anche all'interno del lavoro teorico-scientifico. In generale, ogni scienza ricava dall'efficacia referenziale delle parole impiegate comunemente (e cioè dalle parole dell'ideologia che organizza l'esperienza pratica quotidiana) perlomeno questo: la delimitazione approssimativa del campo di cui essa tenterà di *appropriarsi conoscitivamente* definendo il suo "oggetto teorico" (o "oggetto di conoscenza").

gio e realtà, tr. it. di R. Cordeschi, Milano, Adelphi, 1993. Poiché questo accostamento tra Putnam e Althusser può sorprendere, vale la pena precisare almeno questo: l'intenzione referenziale non dipende dall'intenzione di un qualche soggetto. Mentre dobbiamo interrogare il parlante per sapere quel che intendeva dire, non è in questo modo che ricostruiamo l'intenzione referenziale di una parola che ha usato, infatti, se conosciamo la lingua, possiamo basarci su tale competenza per definire l'intenzione referenziale. Quando si dice che c'è dell'acqua nel bicchiere si dice (quale che sia l'intenzione del parlante) perlomeno anche che nel bicchiere c'è un po' di quella sostanza cui si riferisce la parola «acqua».

59 La distinzione appena richiamata è onnipresente negli scritti teorici di Althusser: oltre ai riferimenti forniti sopra nella nota 31, si veda ad esempio: Althusser, *La querelle de l'humanisme*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, édition par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1997, vol. 2, pp. 433-532, qui pp. 490-498. Si veda inoltre: L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, tr. it. di L. Boni e S. Pippa, Milano-Udine, Mimesis, 2014: la prima delle due conferenze è tutta attraversata dal gioco tra i concetti utili a designare-indicare un ambito, un problema o un oggetto dell'esperienza e quelli, teorici, capaci di portare la definizione (cfr. ad esempio, p. 44). Un modo cattivo di elaborare tale distinzione consiste nel credere che vi siano concetti puramente indicativi o descrittivi. In realtà, anche i concetti prescientifici pretendono di saper pensare ciò che riescono a indicare (o a cui riescono ad alludere): il fatto è che nella critica cui sono sottoposti si scopre che in realtà quest'altra prestazione non la riescono a svolgere adeguatamente. Ecco un'esemplificazione althusseriana della distinzione in questione: la filosofia idealistica, a differenza dello storicismo, «riflette» quel «fenomeno reale» che è l'irriducibilità della temporalità della scienza alla temporalità politica ed economica – lo storicismo invece misconosce quel fenomeno e lo rende impensabile; tuttavia, la filosofia idealistica, lo riflette «ideologicamente», cioè non consente di pensarlo in maniera soddisfacente, bensì solo attraverso un apparato di distinzioni deformante (per cui, ad esempio, quell'irriducibilità diventa una vera e propria «antistoricità» o «atemporalità» della scienza). Ecco dunque: con i suoi concetti, l'idealismo riesce a indicare quel certo fenomeno reale (qualcosa che lo storicismo non riesce a fare), ma non consente ancora di pensarlo – questo pensiero sarà invece possibile all'interno del materialismo storico dove la scienza è pensabile come storica e temporale, ma caratterizzata da una temporalità che non è quella della politica o dei fenomeni ideologico-culturali. Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, pp. 213-214.

60 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 199.

È in questo senso che ritengo debba essere interpretata l'affermazione di Alain Badiou secondo cui «la scienza produce la conoscenza di un oggetto di cui una regione determinata dell'ideologia *indica* l'esistenza». Si potrebbe anche dire che l'ideologia permette un preliminare isolamento dell'oggetto di cui, però, solo la scienza consente una appropriazione conoscitiva⁶¹.

Quanto osservato ha una conseguenza che riguarda il senso e la portata della *rottura epistemologica* che una teoria come il materialismo storico produce sul sapere che precede la sua fondazione⁶². Non si tratta di sostenere che tale rottura, dopotutto, non sia poi 'così radicale' visto che la teoria deve riconoscere al sapere che la precede quel minimo di efficacia e operatività che lei stessa saprà riscattare. Esprimersi così significherebbe ammettere la concepibilità di una rottura più radicale di quella di cui parla Althusser, mentre quello che sta emergendo è che una simile rottura più radicale sia solo un'illusione. La rottura epistemologica che per Althusser sta alla base della fondazione della teoria materialista non ha una radicalità ridotta, ha tutta la radicalità possibile, tuttavia, questa massima radicalità possibile è definita (e resa consistente) dal fatto di saper riconoscere un minimo di efficacia e operatività al sapere comune (depositato nel linguaggio ordinario), quel sapere che rende possibile l'allusione o il riferimento agli esseri umani (e ad alcune altre realtà cui la teoria materialista offrirà poi intelligenza)⁶³.

61 Scrive ancora Badiou, nella stessa pagina: «è chiaro che è all'interno dello stesso spazio che si trova prodotta la designazione degli oggetti reali di cui la scienza produce l'oggetto di conoscenza (la désignation des 'objets réels' dont la science produit l'objet de connaissance), *come d'altronde l'indicazione d'esistenza dell'oggetto di conoscenza stesso*»; A. Badiou, *Le (re) commencement du matérialisme historique* cit., p. 124.

62 Sulla nozione althusseriana di rottura (*coupure*) epistemologica (nozione che Althusser costruisce a sua volta a partire da nozioni simili di G. Bachelard e G. Canguilhem), si veda il bel saggio di É. Balibar: *Il concetto di «rottura epistemologica» da Gaston Bachelard a Louis Althusser*, in: É. Balibar, *Per Althusser*, tr. it. di A. Cantone, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 65-102. Inoltre, il più recente: Andrea Cavazzini, *Althusser / Bachelard: une coupure et ses enjeux*, «Revue de synthèse» 136 (2015), pp. 117-133.

63 Lo stesso Althusser si avvicina a riconoscere questo punto, ad esempio in: L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 203.

L'AMICIZIA AI TEMPI DEL NEOLIBERISMO. LA RELAZIONE AMICALE COME CONFIGURAZIONE POLITICA DEL GOVERNO DI SÉ E DEGLI ALTRI

LORENZO FIORI

«La libertà sarà stata un episodio»
(Byung-Chul Han)

Il presente contributo muove dall'assunzione di uno specifico orientamento filosofico nei confronti di tre dimensioni: ciò che accade nel presente; ciò che è il mondo; ciò che siamo noi. Questa particolare postura consiste in un ἦθος, *ethos*, che in greco designa un peculiare comportamento caratterizzato da una serie di atteggiamenti; purtroppo, una simile definizione dell'*ethos* risulta ancora troppo generica, soprattutto in relazione agli oggetti. Per comprendere appieno le caratteristiche di una simile postura, dobbiamo analizzare la formulazione specifica che ne fornisce Michel Foucault, nel momento in cui definisce «l'ontologia dell'attualità»:

Cos'è l'attualità? Qual è il campo attuale delle nostre esperienze? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili? Non si tratta di un'analisi della verità, ma piuttosto di qualcosa che potremmo definire un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi¹.

Il filosofo francese presenta questa formulazione partendo dall'analisi del testo kantiano *Was ist Aufklärung?*, pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* nel dicembre del 1784: nel confronto con questo intervento di Kant, Foucault rintraccia il momento sorgivo di un nuovo atteggiamento filosofico che si rivolge al presente come problema specifico del filosofare, dal momento che il filosofo tedesco riflette in tempo reale su che cosa sia il fenomeno dell'*Aufklärung*. Se la filosofia si assume il compito di comprendere il presente nel mentre del suo darsi, allora i suoi oggetti specifici di riflessione critica diventano un'epoca, un corpo di pratiche e di discorsi che contribuiscono a determinare le possibilità storiche entro cui possiamo fare esperienza del presente, e in particolare di chi noi siamo. Del tutto peculiare è lo statuto di questo filosofare, che si condensa in un *ethos* piuttosto che in un apparato teorico, rispetto a cui Foucault ci mette in guardia:

1 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 30.

Di certo, non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o dottrina, e nemmeno come un *corpo permanente di sapere che si accumula*; bisogna concepirla come un atteggiamento, un ἦθος, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile².

Se dunque l'ontologia dell'attualità si pone un simile compito, risulta di conseguenza che tale *ethos* si può incentrare su due fuochi: la questione del capitalismo inteso come parte integrante dei limiti storici di esperienza nel mondo, in quanto sistema di produzione economico-culturale che si riconfigura storicamente; la questione del soggetto, in quanto plasmato dalle relazioni di potere che prendono corpo nel mondo all'interno di un peculiare tratto temporale. Vediamo allora che possiamo istituire un'analisi critica che prenda posizione rispetto al legame che può esserci, all'interno del nostro presente, tra il capitalismo nella sua conformazione neoliberista e la specifica forma di soggetto cui questo stesso sistema può dar luogo.

In tal senso, il presente lavoro sarà scandito in due momenti: la prima parte sarà dedicata alla raccolta di appunti presi da più parti allo scopo di ampliare la concezione del capitalismo oltre la dimensione economica in senso stretto, arrivando a pensare nello specifico che tipo di soggettività questo sistema spinga ad assumere; la seconda rifletterà sulle possibilità da parte dei soggetti di pensarsi altrimenti passando attraverso l'analisi della dimensione relazionale dell'essere soggetto, in particolare tentando di pensare il legame di amicizia in chiave politica come possibile modalità di soggettivazione, che possa essere in sé antagonista del sistema capitalistico nella sua forma neoliberale.

Ritengo importante sottolineare come nelle varie fasi del lavoro il pensiero di Foucault verrà modulato mediante il confronto con pensatori e pensatrici contemporanei, allo scopo di tentare di esercitare realmente un'ontologia della *nostra* attualità, un oggi diverso da quello in cui si trovava Foucault.

1. Rinvigorire un antagonismo. Appunti sparsi per una critica estesa del sistema capitalistico

Ciò che intendo presentare qui è una raccolta di spunti e di elementi relativi ad una analisi critica del capitalismo, che vuole risultare non sistematica (da qui il loro carattere sparso) ma non per questo priva di elementi di raccordo, e al tempo stesso, proprio perché pensata in questo modo, che mira ad ampliare la concezione di che cosa il capitalismo sia. Per fare ciò, ho scelto alcuni punti teorici di partenza che permettono di muoversi con questa intenzione asistematica.

In primo luogo, il capitalismo dovrebbe essere pensato non soltanto come un sistema economico di produzione più o meno complesso, ma anche attraverso una concezione dell'economia in senso lato. Perciò, «al fine di comprendere l'economia in un *senso più ampio*, dovremmo concepirla come un set di pratiche sociali, per essere più precisi di *pratiche sociali economiche*»³. Questo nodo teorico svolge una doppia funzione: da una lato, permette di sfuggire alla determinazione in ultima istanza della dimensione econo-

2 I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012, pp. 46-47 (corsivi miei).

3 R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, p. 145.

mica; dall'altro, permette di pensare l'economia come una pratica oltre che come una teoria, calata quindi in un contesto sociale e storico che contribuisce a definire, ma da cui viene allo stesso tempo ridefinita.

In secondo luogo, ancora prima di ispirare delle pratiche economiche il capitalismo neoliberale possiede una propria «razionalità politica» intesa in termini foucaultiani: «Il neoliberalismo può definirsi come l'insieme dei discorsi, delle pratiche, dei dispositivi che determinano una nuova modalità di governo degli uomini secondo il principio universale delle concorrenza»⁴.

In questa affermazione sono condensati numerosi elementi che saranno presentati negli appunti che seguiranno, ma tra tutti questi c'è un terzo e ultimo elemento che vorrei mettere in luce: il capitalismo neoliberale produce una specifica modalità di soggettivazione attraverso la quale può dispiegare strategie governamentali *omnes et singulatim*, tanto *microfisicamente* sui singoli soggetti mediante le discipline quanto *macrofisicamente* sulla popolazione mediante il biopotere.

Governare, quindi, significa condurre la condotta degli uomini, purché si tenga presente che tale condotta è sia quella che si adotta nei confronti di se stessi, sia quella che si segue nei confronti degli altri⁵.

A questo punto, possiamo tentare di presentare degli appunti sostanzialmente sparsi ma uniti dagli elementi teorici appena esposti.

Quasi vent'anni fa, Michael Hardt e Toni Negri si sono presentati sullo scenario intellettuale internazionale con una dichiarazione quanto mai dirompente: «L'Impero si sta materializzando proprio sotto i nostri occhi»⁶. Prima del concetto di «Impero» con cui la frase si apre, a mio parere colpisce il tempo verbale con cui questa nuova conformazione socio-economica prende forma: un presente che si sta svolgendo nel momento in cui gli autori prendono parola. Con questa formulazione icastica, Hardt e Negri mostrano che lo sviluppo dell'oggetto del loro discorso non si è ancora concluso: è un qualcosa di cui tentano di tratteggiare i contorni nel momento stesso in cui esso si sta sviluppando. In questo senso, penso che si possa dire che la coppia Hardt/Negri stia cercando di esercitare un'ontologia dell'attualità nei confronti dell'«Impero».

Nel corso degli ultimi decenni, con la fine dei regimi coloniali e, ancora più rapidamente, in seguito al crollo dell'Unione Sovietica e delle barriere da essa opposte al mercato mondiale capitalistico, abbiamo assistito a un'irresistibile e irreversibile globalizzazione degli scambi economici e culturali. Assieme al mercato mondiale e ai circuiti globali della produzione sono emersi un nuovo ordine globale, una nuova logica e una nuova struttura di potere: in breve, una nuova forma di sovranità. Di fatto, l'Impero è il nuovo soggetto politico che regola gli scambi mondiali, il potere sovrano che governa il mondo⁷.

Nonostante questo passo sia soltanto l'incipit della prefazione, esso risulta un estremo condensato di quanto i due autori andranno sviscerando lungo tutto il testo. Ovviamente per il presente contributo non è possibile passare in rassegna tutte le raffinate analisi

4 P. Dardot-C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 9.

5 Ivi, p. 10.

6 M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 13.

7 *Ibidem*.

condotte; bisogna quindi operare un taglio di tipo contenutistico. Ciò che qui è importante cogliere va in direzione di ciò che foucaultianamente può essere definito come l'individuazione di una frattura, di una soglia, di una spaccatura storica; tale spaccatura costituisce un mutamento strutturale nell'ordine dell'organizzazione del potere e dei suoi elementi correlati, che si riformula seconda i due poli della nuova forma «Impero» e del fenomeno della globalizzazione: ciò che vediamo è «l'idea di un cambio di paradigma a partire da metà degli anni Settanta, con il passaggio dall'epoca moderna contraddistinta dalla logica 'centripeta' dello Stato-nazione alla logica 'centrifuga' dell'epoca globale, segnata da un processo di 'denazionalizzazione'»⁸.

Ciò che viene diagnosticato alla soglia del nuovo millennio è un una riformulazione della distribuzione del potere di fronte al fenomeno esteso della globalizzazione, che induce una perdita di centralità dello Stato-nazione in funzione di un'economia sempre meno relegata ad uno specifico territorio e sempre più indirizzata verso una formulazione in chiave finanziaria. Questo indebolimento dello Stato-nazione non deve far pensare ad una totale scomparsa della sua funzione o della sua potenza, bensì ad una sua riconfigurazione, poiché

*il declino della sovranità dello Stato-nazione non significa che la sovranità, in quanto tale, sia in declino. Nel corso di queste trasformazioni, i controlli politici, le funzioni statuali e i meccanismi della regolazione hanno continuato a governare gli ambiti della produzione e degli scambi economici e sociali. La tesi di fondo che sosteniamo [...] è che la sovranità ha assunto una forma nuova, composta da una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere. Questa nuova forma di sovranità globale è ciò che chiamiamo Impero*⁹.

Un elemento essenziale di questa ristrutturazione del potere, che implica una modalità alternativa di pensare il potere, consiste nell'assunzione degli autori del paradigma biopolitico formulato da Foucault: Hardt e Negri si rendono conto che concepire l'Impero mediante un'ottica giuridica non permette di comprenderne la nascita, nonché i meccanismi di funzionamento interno; in questo senso, la biopolitica risulta ai loro occhi un modo di concepire le relazioni di potere ad un livello macrofisico in grado di rendere conto del funzionamento reale del potere, in particolare di fronte ad una crisi di sovranità dello Stato-nazione che costringe a delocalizzare il potere stesso.

Questo aspetto del pensiero di Foucault serve nello specifico a sottolineare un punto centrale per l'intero lavoro di Hardt e Negri: il mutamento di forma della società in funzione della ristrutturazione biopolitica del potere.

Per molti aspetti, l'opera di Michel Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale. In primo luogo, essa ci permette di individuare un passaggio storico fondamentali nelle forme sociali, e precisamente, il passaggio dalla *società disciplinare* alla *società del controllo*¹⁰. [...] La società del controllo può

8 E. Zaru, *La postmodernità di «Empire»*. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018), Milano, Mimesis Edizioni, 2019, pp. 52-53.

9 M. Hardt, A. Negri, *Impero* cit., pp. 13-14.

10 Così come gli stessi autori notano in relazione a questo mutamento di paradigma societario, una simile formulazione è assente a livello esplicito nel pensiero di Foucault, ma è da attribuire piuttosto alla lettura che Deleuze dà di alcuni elementi della filosofia di quest'ultimo; per un riferimento esplicito alla «società di controllo»: vedi G. Deleuze, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2019.

quindi essere definita come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre pratiche quotidiane; [...] l'opera di Foucault ci permette inoltre di riconoscere la natura *biopolitica* del nuovo paradigma di potere. Il biopotere è una forma di potere che regola il sociale dall'interno, inseguendolo, interpretandolo, assorbendolo e riarticolandolo¹¹.

Dal momento che la nascita della nuova forma «Impero» è legata alla crisi dello Stato-nazione e ad una riformulazione biopolitica della sovranità in una dimensione globale, ritengo che siamo di fronte ad un'estensione della critica del capitalismo come sistema di produzione; mi pare che proprio la prefazione tracci i confini entro cui questa nuova analisi critica del sistema capitalistico verrà svolta, dove certamente l'analisi della modificazione dei sistemi produttivi rimane centrale, ma non dominante. D'altronde, tutto ciò è espresso a chiare lettere dagli autori stessi, quando sostengono che:

Scrivendo questo libro abbiamo cercato, per quanto possibile, di utilizzare un ampio approccio interdisciplinare. Le nostre argomentazioni intendono essere, a un tempo, filosofiche e storiche, culturali ed economiche, politiche e antropologiche. Il nostro oggetto di analisi, peraltro, esige questa ampia interdisciplinarietà dato che, nell'Impero, le distinzioni che in passato potevano giustificare approcci rigidamente disciplinari stanno progressivamente venendo meno. [...] Nel mondo imperiale, l'economista ha bisogno di una conoscenza di base della produzione culturale per comprendere l'economia; analogamente, la critica culturale ha bisogno di una conoscenza di base dei processi economici per comprendere la cultura¹².

In tal senso, in base a tutti gli elementi estratti da quest'opera, penso di poter riformulare il penetrante incipit del testo, asserendo che «L'Impero sta continuando a materializzarsi sotto i nostri occhi».

Poggiando su questa solida base, vorrei ora passare al punto successivo: la formulazione neoliberale del capitalismo. In questa sede viene assunta un'analisi di matrice foucaultiana, specificamente collocata all'interno dei corsi al Collège de France che Foucault ha tenuto tra il 1976 e il 1980; inoltre, una raffinata lettura critica di questo materiale è stata fornita da Dardot e Laval con il loro testo *La nuova ragione del mondo*.

Grazie all'insieme di questi testi, è possibile individuare lo specifico mutamento che avviene con la riformulazione del capitalismo in chiave neoliberale, processo che all'incirca può essere fatto risalire all'inizio degli anni '70 del '900, che prende pienamente corpo a partire dagli anni '80 e che procede in rapida ascesa negli anni successivi. A fronte dell'apparente continuità che si potrebbe cogliere tra liberismo e neo-liberismo grazie all'inserimento di un semplice prefisso che indicherebbe un rinnovamento, quest'ultimo risulta tutt'altro che in linea di continuità con il liberismo che lo ha preceduto. Questo naturalmente non significa affermare una totale difformità tra i due sistemi, quanto piuttosto cercare di coglierne la specifica rottura che la razionalità neoliberista introduce nella sua formulazione.

Stilizzando, potremmo dire che il liberalismo classico risulta essere una dottrina che, in nome della capacità del mercato di auto-regolarsi, deduce i propri elementi di funzionamento interno: se i meccanismi di mercato si regolano autonomamente grazie ad una

11 M. Hardt, A. Negri, *Impero* cit., pp. 38-39.

12 Ivi, p. 17.

«mano invisibile» (vedi Adam Smith), allora da un punto di vista dell'esercizio del potere la questione centrale risiede nella riflessione intorno ai limiti da imporre al governo nei confronti del mercato stesso. In un tale contesto, è necessario che l'individuo venga pensato e che si pensi come soggetto giuridico e di interesse: giuridico dal momento che nella sua figura sono accentrati una serie di diritti, primo fra tutti il diritto alla proprietà; di interesse in quanto l'antropologia liberale classica postula una natura umana fondata sul movente dell'interesse privato e delle passioni. Sullo sfondo, riposa una concezione progressista della Storia.

L'interesse e la passione, che le morali e le religioni considerano debolezze, indicano ormai invece i moventi dell'azione. L'uomo è anche, e simultaneamente, colui che agisce per appagare il proprio desiderio, colui che lavora per soddisfare i propri bisogni, colui che commercia per ottenere qualcosa che non possiede in cambio di qualcosa che non utilizza. Pertanto, il caposaldo delle considerazioni economiche del liberalismo è una specifica rappresentazione dell'uomo e dei suoi rapporti con gli altri, la quale rimanda a presupposti filosofici che vanno ampiamente oltre la mera comprensione dei meccanismi economici¹³.

La razionalità del liberalismo classico riposa su una concezione normativa del mercato che fuoriesce dallo steccato dell'economico e raggiunge il rango di verità che dà forma all'economia, al singolo soggetto, al rapporto tra soggetti, alla società, e ai limiti intrinseci all'agire dello Stato. Per quanto paradossale possa sembrare, il liberalismo deve quindi dare forma alla libertà e garantirne l'esistenza per il suo stesso:

Detto con una certa approssimazione, la libertà del comportamento nel regime liberale, nell'arte liberale di governare, è suscitata e richiesta perché se ne ha bisogno, serve come elemento di regolazione, a condizione tuttavia di averla prodotta e organizzata. Dunque, nel regime del liberalismo la libertà non è un dato, un ambito già costituito che si tratterebbe semplicemente di rispettare; se lo è, lo è solo parzialmente, regionalmente, in questo o in quale caso particolare ecc. La libertà è qualcosa che si fabbrica in ogni istante. Il liberalismo, pertanto, non è di per sé accettazione della libertà, ma è ciò che si propone di fabbricare la libertà in ogni istante, suscitarla e produrla [...] ¹⁴.

Così, nel liberalismo classico troviamo un mercato che si autoregola e che svolge un ruolo fondativo rispetto alla questione dell'economico, del soggetto e dell'azione del governo. Il soggetto, nel perseguire il proprio interesse, agisce mediante la collaborazione con altri soggetti in vista dell'utile, ma è una soggettività ancora ricalcata su un modello giuridico: le azioni svolte sono considerate all'interno di una griglia legale che determina ciò che si può legittimamente o meno fare; lo Stato viene considerato a sua volta come un soggetto che interagisce nel mondo del mercato. In tal senso, «il diritto naturale, la libertà del commercio, la proprietà privata, la virtù dell'equilibrio del mercato costituiscono senz'altro altrettanti dogmi nel pensiero liberale dominante a metà del XIX secolo»¹⁵.

Se tale ideologia è stata dominante fino alla metà del '900, cosa risulta capace di generare una crisi del liberalismo in cui si produce un cambiamento di paradigma che prende

13 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., pp. 32-33.

14 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 67.

15 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 131.

il nome di «neoliberalismo»? Naturalmente, la stilizzazione qui tracciata del paradigma liberale non tiene conto di numerosi fattori che restituirebbero la reale complessità di questo sistema di pensiero; per il nostro intento, mi è sembrato importante mettere in luce il progressivo sviluppo, da parte dello Stato, di tutte quelle manovre di intervento economico che potremmo riassumere all'interno della dicitura «Welfare State», cioè interventi intenzionali di assistenza alla popolazione e di ingerenza da parte dello Stato entro i meccanismi del mercato. Quindi, se il sintomo della crisi del liberalismo consiste nello sviluppo di un riformismo sociale, «il neoliberalismo rappresenta allora una *risposta* a questo sintomo, oppure un tentativo di ostacolare la tendenza a riorientare l'azione dello Stato verso tutte le politiche redistributive, [...] di pianificazione, di regolazione [...]»¹⁶.

Nonostante classicamente si identifichi come atto di nascita del neoliberalismo la creazione della società del Monte Pellegrino nel 1947, Foucault mette in luce come si possa istituire un altro evento come momento fondativo della dottrina neoliberale: il convegno Walter Lippman, tenutosi a Parigi dal 26 al 30 agosto del 1938. Questa genesi alternativa riesce a rendere conto del momento in cui sono state poste le basi per il rinnovamento del liberalismo, da cui il lemma «neo-liberalismo». Uno degli elementi discussi in questa riunione è il rapporto che deve intercorrere tra i mercati, i soggetti del mercato e l'azione dello Stato: laddove nel liberalismo vigeva il principio di separazione tra Stato e mercato, viene invece istituito una modalità di intervento statale di tipo indiretto, pena il ricadere entro dinamiche interventiste; lo Stato diventa garante delle regole che strutturano il mercato. Abbiamo quindi il postulato di un governo attivo che interviene non *sul* mercato ma *attorno* al mercato, in modo tale da stabilire i confini di ciò che il mercato deve essere, nonché le regole di accesso e partecipazione allo stesso. Con le parole di Foucault:

Nel corso del colloquio [Lippman] [...] verranno definite le proposizioni specifiche e proprie del neoliberalismo. Ed è in quella occasione che uno dei relatori [...] propone di dare al neoliberalismo che si stava cercando di formulare, il nome molto significativo di 'liberalismo positivo'. Il liberalismo positivo è dunque un liberalismo che interviene [...]. In tutti i testi dei neoliberali troviamo dunque la stessa tesi, secondo cui il governo, in un regime liberale, è un governo attivo, un governo vigile, un governo che interviene¹⁷.

L'elemento cruciale della svolta neoliberista è il ruolo costruttivista dello Stato: esso agisce, ma ad un livello che potremmo definire *meta*, in quanto istituisce e sorveglia le regole che definiscono il mercato, senza inserirsi al livello delle dinamiche interne dello stesso. Quello che potremmo chiamare il «pensiero economico austro-americano» sviluppa questa nuova concezione del rapporto Stato-mercato, in cui si genera di conseguenza un nuovo ruolo del soggetto al suo interno: se il mercato diventa un «*processo soggettivo* [...], si tratta ormai [di] un processo di scoperta e di apprendimento che modifica i soggetti integrandoli gli uni con gli altri»¹⁸.

È precisamente in questo punto che il neoliberalismo si impone come una «nuova razionalità politica», dal momento che esso «si pone dunque come schema di intelligibilità dei fenomeni e della realtà sociale [...] nel senso che produce una trasformazione radicale sia rispetto al significato stesso di economia e della modalità di analisi dei mec-

16 Ivi, p. 167.

17 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 116.

18 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 239.

canismi economici, sia rispetto alla produzione di soggettività»¹⁹. In questo modo, il neoliberalismo stringe in un'unica morsa la verità del mercato, la produzione di una specifica forma di soggetto, e una peculiare pratica di governo di sé e degli altri.

La nuova verità del mercato non è più la collaborazione giuridica tra soggetti depositari di diritti che interagiscono mediante patti, quanto piuttosto il meccanismo della «concorrenza» in cui gli individui agiscono egoisticamente in base ad un'analisi razionale di costi-benefici in vista del guadagno personale: l'*homo oeconomicus*, soggetto già presente nel liberalismo classico inteso come uomo dello scambio e uomo consumatore, diventa l'individuo come soggetto d'impresa che si pensa come capitale umano. L'*homo oeconomicus* diventa imprenditore di sé stesso:

La valorizzazione dell'imprenditorialità e l'idea che questa facoltà non possa formarsi altrove che in contesti di mercato, sono parte attiva della ridefinizione del soggetto di riferimento della razionalità neoliberalista. [...] Non si tratta più tanto della funzione specifica dell'imprenditore nel meccanismo economico, quanto della *facoltà* imprenditoriale di ogni soggetto, della sua capacità di diventare imprenditore nei diversi ambiti della sua vita, o perfino di diventare imprenditore della propria vita. Si tratta insomma di far sì che ognuno diventi il più possibile *entreprising*²⁰.

Questa trasformazione neoliberalista nella concezione del soggetto determina una serie di conseguenze cruciali: in primo luogo, dal momento che questa nuova verità del mercato possiede un carattere normativo, l'individuo si sente obbligato ad assumere la forma dell'imprenditore di sé stesso in quanto valorizzatore del proprio capitale umano; in secondo luogo, l'interazione tra soggetti mediante il principio di concorrenza produce il doppio effetto di una crescente disgregazione del principio di socialità e dell'intera attribuzione della responsabilità tanto della scelta quanto della riuscita nell'agire unicamente al soggetto, sovrapponendo all'*homo oeconomicus* la nuova figura dell'*homo psicologicus*; infine, la condanna del soggetto ad un infinito accrescimento del capitale umano che adesso egli è lo spinge in direzione di un'ultrasoggettivazione. La tecnologia di potere che condanna questa nuova forma di soggettività a sé stessa è il dispositivo di «prestazione-godimento»: se la dimensione che il «neo-soggetto» è normativamente spinto a ricercare è quella del successo, il principio di prestazione perenne ed esponenziale lo conduce ad un godimento strutturalmente istantaneo, dal momento che la costante intensificazione dell'impresa che *si* è non concede pausa per un godimento diverso da quello puntuale ed effimero.

La *governamentalità imprenditoriale* dipende da una razionalità complessiva che trae la propria forza dal suo particolare carattere inglobante, poiché permette di descrivere le nuove aspirazioni e le nuove condotte dei soggetti, di prescrivere le modalità di controllo e influenza che devono essere esercitate su di essi nei loro comportamenti, di ridefinire gli obiettivi e le forme dell'azione pubblica. [...] In altri termini, la razionalità neoliberalista produce il soggetto di cui ha bisogno servendosi dei mezzi per governarlo affinché si comporti davvero come un'entità in competizione che deve massimizzare i risultati esponendosi ai rischi da affrontare e assumendosi la totale responsabilità di eventuali fallimenti. Il governo di sé nell'era neoliberalista di chiama 'impresa'²¹.

19 M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona, Ombre Corte, 2011, pp. 89-90.

20 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 251.

21 Ivi, p. 421.

Tutte le presenti analisi di matrice foucaultiana non potrebbero essere formulate in questa maniera se non ponessimo alla base il mutamento paradigmatico della sovranità che Foucault chiama *biopolitica*. Proprio per il carattere problematico di questa formulazione²² nonché per l'estrema varietà di interpretazioni che ne è stata data negli anni successivi alla sua apparizione, in questa sede non si intende presentare una disamina approfondita di questo modo di intendere il funzionamento dei meccanismi del potere. Si vuole viceversa attenersi alla formulazione base della biopolitica, soprattutto in relazione alla questione del soggetto, per cui «si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte»²³. Foucault vuole in questo modo cercare di mostrare il lato *produttivo* delle relazioni di potere, che rimane celato all'interno di un paradigma filosofico-giuridico della sovranità mentre può emergere grazie ad uno di tipo storico-politico²⁴; in questo senso, è possibile dare una specifica forma al soggetto in maniera ancora più costrittiva dal momento che il concetto di *vita biologica* viene sussunto all'interno dei meccanismi di potere, determinando lo sviluppo di tutto un corpus di saperi che di questa vita si fanno carico per amministrarla al meglio, fino a riuscire a plasmare le soggettività.

[...] bisognerà parlare di «bio-politica» per designare quel che fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli esplicito e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana. [...] Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente²⁵.

Giunti a questo punto, mi sembra inevitabile trarre delle conclusioni temporanee, che purtroppo mi ritrovo a dipingere con tinte fosche: la raccolta di materiale eterogeneo per rin vigorire l'antagonismo contro il capitalismo mi pare abbia condotto ad una sensazione di immobilità dovuta al successo del dominio istituito dalla razionalità neoliberista. Sembra non esserci spazio per la critica, dal momento che «il neoliberalismo è molto più che un'ideologia di parte. I responsabili politici che mettono in atto le pratiche neoliberiste rifiutano del resto qualsiasi ideologia. Il neoliberalismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa»²⁶. Questo presente che si tentava di aprire mediante un'«ontologia dell'attualità capitalista» sembra essersi richiuso su sé stesso; sembra proprio di vivere quella situazione di «realismo capitalista» che Fisher descrive come «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente»²⁷.

22 Problematico per due motivi: per la natura sparsa del concetto di bio-potere e biopolitica che vengono presentati a partire già da *Sorvegliare e punire* e dal corso al Collège de France del 1976; in secondo luogo, per la morte di Foucault nel momento in cui è maggiormente concentrato sulle «tecnologie del sé» e meno sullo sviluppo della biopolitica, specialmente nella sua connessione con le innovative modalità di soggettivazione indagate a partire dagli ultimi quattro corsi al Collège de France (1980-1984).

23 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli Editore, 2016, p. 122.

24 Per un approfondimento su questo cambiamento di paradigma vedi: M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli Editore, 2010.

25 M. Foucault, *La volontà di sapere* cit., pp. 126-127.

26 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 340.

27 M. Fisher, *Realismo capitalista*, Roma, NERO, 2018, p. 26.

Dall'altro lato però, il ruolo della critica non può arrestarsi nella semplice presentazione di situazioni di dominio; anzi, ciò che Foucault rimarca in molti luoghi della sua produzione filosofica è la natura contingente di ciò che è storicamente determinato. Questo significa che, da un lato, tutto ciò che è contingente contiene in sé la possibilità di essere pensato altrimenti; e dall'altro, ciò che siamo storicamente non esaurisce l'interesse del nostro essere, altro motivo per cui c'è sempre spazio per la critica e per la resistenza. Con le parole di Foucault, si può dire che «una società non è un corpo unitario in cui si esercita soltanto un potere; in realtà, è una giustapposizione, un legame, una connessione, anche una gerarchia di differenti poteri, che però conservano la loro specificità. [...] Esistono dunque regioni di potere. La società è un arcipelago di poteri differenti»²⁸.

Un'altra fonte da cui poter attingere per una critica produttiva nei confronti del capitalismo proviene dalla recentissima produzione di due esponenti della teoria critica contemporanea: Nancy Fraser e Rahel Jaeggi. Le due filosofe si confrontano sul tema del sistema capitalistico con la precisa intenzione di aggiornare la Teoria Critica, proponendo una riconfigurazione del senso e del ruolo della dimensione economica. Per Fraser, la nostra è una congiuntura storica favorevole per la critica al capitalismo, dal momento che «anche se le persone non sanno esattamente cosa intendono per capitalismo, il semplice fatto che stanno usando di nuovo il termine è rincuorante»²⁹. Sullo sfondo di un simile rinnovato interesse si situa il confronto tra la concezione di Fraser del capitalismo «né come un sistema economico né come una forma reificata di vita etica, ma piuttosto come un *ordine sociale istituzionalizzato*»³⁰, e l'approccio di Jaeggi in cui «una critica del capitalismo come 'forma di vita' [...] includerebbe la dimensione etica senza limitarsi alle questioni 'culturali' del capitalismo, conciliandola a una forte dimensione strutturale. Per 'forma di vita' [si intende] formazioni sociali costituite da [...] 'insiemi' di pratiche, [che] includono pratiche economiche così come sociali e culturali»³¹. Dall'incontro di queste due visioni nasce lo spazio critico per asserire che «una visione ampliata del capitalismo ne comporta una altrettanto vasta della lotta sociale nella società capitalista»³².

È in questa estensione della lotta al capitalismo che possiamo collocare la riflessione sulla possibilità da parte del soggetto di pensarsi altrimenti, in un'ottica di opposizione specifica alla forma peculiare di potere che il capitalismo neoliberalista esercita.

2. Riconfigurare il soggetto e le sue relazioni: l'amicizia come forma di governo di sé e degli altri

A fronte di una molteplicità di punti di attacco alla normatività del capitalismo neoliberalista, si vuole qui proporre che il punto privilegiato da cui partire risiede nel soggetto, nel suo ripensamento come soggettività antagonista al sistema di pensiero che lo produce. È chiaro che qui il debito con la filosofia di Foucault, per cui «non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé

28 M. Foucault, «Le maglie del potere», in *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 159.

29 N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Milano, Meltemi editore, 2019, p. 15.

30 Ivi, p. 88.

31 Ivi, p. 207.

32 Ivi, p. 248.

con sé»³³. È evidente che con questa affermazione ci proiettiamo nell'ambito dell'etica, un'etica però del tutto peculiare perché intesa in un senso procedurale piuttosto che normativo: essa consiste in un lavoro del soggetto su sé stesso di natura trasformativa, che non mira ad un qualsivoglia contenuto ma ad una continua riconfigurazione del soggetto. Siamo di fronte ad un gioco a somma zero, in cui il guadagno consiste nella continua e incessante modificazione del soggetto, ricalcata sul modello della produzione artistica; in ciò consiste quanto Foucault definisce «estetica dell'esistenza».

[Così] ho cercato di ritrovare, almeno in alcuni suoi aspetti più antichi e arcaici, la storia di ciò che potremmo chiamare, in una parola, l'estetica dell'esistenza. Vale a dire non soltanto [...] le diverse forme che hanno potuto assumere le arti dell'esistenza: [...] ho voluto invece cogliere [...] in che modo nel pensiero greco [...] l'esistenza (il *bios*) è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bios* come un'opera bella³⁴.

Quindi, se dobbiamo ripensare il soggetto a partire dal rapporto che intrattiene con sé stesso, è necessario analizzare nel dettaglio che figure specifiche di soggetto il neoliberalismo impone normativamente.

2.1 Figure del neoliberalismo: il «consumatore» e l'«imprenditore»

Il termine «figura» viene impiegato da Foucault ne *La volontà di sapere* quando delinea l'apparizione, durante il XIX sec., di nuovi personaggi sessualmente caratterizzati: la donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia malthusiana, l'adulto perverso. Che cosa distingue la nozione di «figura» da quella weberiana di «idealtipo» a cui sembra particolarmente affine? Sostanzialmente due elementi: in primo luogo, le figure sono reali poiché traggono spunto dall'esistenza stessa di coloro che descrivono; in secondo luogo, la figura è normativamente carica e oltrepassa la mera categorizzazione, giudicando empiricamente ciò che viene descritto. Con le parole di Todd May: «We might say of these figures that they are people inasmuch as those people embody certain characteristics produced by the time in which they live»³⁵.

Grazie a questo termine, possiamo chiederci in quali figure il neo-soggetto specifico del neoliberalismo prenda corpo. May ne identifica due: il *consumer* (consumatore) e l'*entrepreneur* (imprenditore). Questi due sono distinti ma non si escludono vicendevolmente, anzi, sono interconnessi. Ciononostante, procediamo per esigenze esplicative ad un'analisi separata.

Il consumatore non è semplicemente colui che compra dei beni, perché ciò non sarebbe una caratteristica esclusiva della figura del neoliberalismo. Piuttosto egli concepisce l'attività del comprare come un elemento chiave della propria identità, di chi lui sia: «the consumer is the figure for whom buying is a central part of the sense of who one is. One identifies oneself as a consumer, and embraces that identification [...]»³⁶. In questo sen-

33 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 222.

34 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 160.

35 T. May, *Friendship in an age of economics. resisting the forces of neoliberalism*, Lanham, Lexington Books, 2014, p. 17.

36 Ivi, p. 32.

so, il consumatore oppone la produzione al consumo, abita il tratto temporale del presente, e si percepisce come individuo disgiunto dagli altri individui consumatori suoi simili.

L'imprenditore parimenti non è una figura nuova in sé: l'imprenditorialità che si intende sottolineare è quella applicata all'interno dei rapporti umani, valutati in termini di utilità/inutilità in relazione all'accrescimento del proprio capitale umano. Inoltre, questa figura pensa l'attività di fare rete (*networking*) come centrale per la propria identità. Con le parole di May: «To see others as resources to be tapped, and to form a web of relationships based on these resources, and moreover [...] to value this as part of one's identity [...] is to be in the grip of neoliberal entrepreneurship in the course of one's relationships»³⁷; la figura dell'imprenditore coincide in parte con ciò che Foucault definisce *homo oeconomicus* nella *Nascita della biopolitica*. Così come il consumatore, anche la figura qui presentata si rapporta alla produzione, al tempo e alla concezione di sé, ma in tutt'altra maniera: la produzione è pensata come azione attiva nell'investimento; il tratto temporale non può che essere quello del futuro, data la natura prospettica dell'investire; in consonanza con il consumatore l'imprenditore si pensa come un'unità sociale indipendente dalla dimensione relazionale, radicalizzando se possibile l'idea di individualismo.

Prima di proseguire oltre ed entrare nell'analisi della dimensione dell'amicizia, bisogna aprire una parentesi sul concetto di «cura di sé» a cavallo tra il pensiero di Foucault e il discorso neoliberista

2.1.1 «Decolonizzare» il pensiero di Foucault: riappropriazione della 'επιμέλεια 'εαυτοῦ

Il concetto di *epimèleia heautoù*, cioè *cura di sé*, è centrale nella produzione intellettuale foucaultiana dell'ultimo periodo; la troviamo sparsa in diversi interventi e testi, alla quale uno è addirittura interamente dedicato³⁸. In relazione però alla focalizzazione sui processi di soggettivazione, qui si farà riferimento piuttosto a *L'ermeneutica del soggetto*, corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1981-1982; questo perché al suo interno vengono identificati due precetti greci che, all'epoca della Grecia classica, guidavano un individuo nel percorso verso la soggettivazione³⁹, il noto γᾶθι σεαυτόν, ovvero «conosci te stesso», e il principio meno noto dell'*επιμέλεια 'εαυτοῦ*, cioè «cura di sé». Con un'operazione squisitamente filosofica, il corso dell'82 si snoda lungo l'analisi del principio storicamente perdente della cura di sé: «con la nozione di *epimèleia heautoù* emerge anche un intero corpus che ha la funzione di definire un modo d'essere, un atteggiamento, delle forme di riflessione, delle pratiche insomma che ne fanno una sorta di fenomeno estremamente importante non solo nella storia delle rappresentazioni, non semplicemente nella storia delle nozioni o delle teorie, ma anche nella stessa storia della soggettività [...]»⁴⁰.

Presentata in questo modo, la cura di sé ha a che fare con la modalità del soggetto di pensarsi come tale, un soggetto che non è condannato ad un'identità fissa ed etero-normata, ma che invece trova il suo centro dentro un processo di trasformazione continua volto alla padronanza di sé e degli altri. È importante sottolineare come la cura di sé non

37 Ivi, p. 43.

38 Vedi M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Milano, Feltrinelli, 2016.

39 Anche se va notato che, nella Grecia dell'epoca classica, non si trova né lessicalmente né concettualmente il soggetto per come lo intendiamo noi moderni, almeno a partire dalla formulazione cartesiana del concetto.

40 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., p. 13.

sia legata al raggiungimento di un contenuto, quanto piuttosto alla ricerca di una messa in forma mai definitiva: siamo di fronte ad una concezione della soggettività paragonabile ad un gioco a somma zero.

In maniera del tutto perversa, ritroviamo lo stesso concetto di cura di sé all'interno della concezione neoliberista del soggetto imprenditore di sé stesso, forse addirittura al suo centro: qui l'oggetto della cura di sé diventa il capitale umano con cui ogni soggettività deve normativamente identificarsi. Diventa subito evidente la colonizzazione indebita del pensiero di Foucault: là dove l'oggetto della cura di sé era il soggetto inteso come la sua stessa trasformazione incessante, troviamo che bisogna continuamente migliorare il proprio potenziale inteso come capitale umano su cui investire incessantemente. Non siamo più all'interno di un processo, ma ci troviamo di fronte all'implementazione senza fine di un contenuto:

Foucault ha ampliato l'analisi, stabilendo che un certo governo di sé, una certa soggettivazione, erano la condizione stessa dell'esercizio di un governo politico o religioso. [...] Assimilare le pratiche antiche a quelle del management è evidentemente un procedimento fallace, volto ad attribuirvi un valore simbolico più forte sul mercato della formazione dei lavoratori. Lo dimostra già il fatto che l'ascesi dell'impresa di se stessi culmini nell'*identificazione* del soggetto con l'impresa, [...] tutto all'opposto degli esercizi della 'cultura di sé' di cui parla Foucault, che hanno lo scopo di imporre a se stessi una *distanza* etica, una distanza rispetto a qualsiasi ruolo sociale⁴¹.

Una volta denunciata l'appropriazione illecita da parte del discorso neoliberista della cura di sé, possiamo recuperarne tutto il valore critico e politico.

Portiamoci ora verso l'ultima parte del contributo che riflette sulla possibilità di interpretare il legame di amicizia come modalità politica di relazione tra soggetti, ovvero come una peculiare forma del governo di sé e degli altri eminentemente antagonista nei confronti dell'azione socialmente disgregante propria del neoliberismo.

2.2 Elementi strutturalmente antagonisti dell'amicizia profonda: fiducia, dialogo, anti-normativismo, anti-economicismo

L'obiettivo esplicito del testo di Todd May, *Friendship in an age of economics*, consiste nell'enucleare alcuni elementi costitutivi delle diverse forme dell'amicizia che sono intrinsecamente in grado di resistere all'azione del neoliberismo; in questo senso, si tratta di scegliere solamente alcuni tratti, dal momento che si potrà tentare di opporsi al neoliberismo non nella sua interezza, ma nei confronti di alcuni suoi elementi soltanto. Tali elementi sono quelli che investono la totalità dei processi di soggettivazione; ciò non significa però che non esista spazio per la libertà di opposizione, dal momento che «however much we instantiate the figures of our time, there are always other aspects of us that are not reducible to those figures. There is always more to us, or at least potentially more, than any given set of forces impinging upon us might make of us»⁴². Questo *more to us* non deve essere inteso come una risorsa inesauribile interna al soggetto e precedente al potere, bensì come condizione di libertà che porta il potere ad esercitarsi proprio lì, e in base alla quale sviluppare una nuova etica intesa come pratica:

41 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 431.

42 T. May, *Friendship in an age of economics* cit., p. 20.

La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà. [...] Voglio dire che, nelle relazioni umane, qualunque esse siano [...] il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. [...] Le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte. [...] Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere solo nella misura in cui i soggetti sono liberi⁴³.

Con simili affermazioni che si stagliano sullo sfondo, andiamo a vedere che tipo di amicizia May analizzi e quali tratti ne estragga. Il filosofo, dopo una dettagliata analisi delle forme più disparate di amicizia delineate da Aristotele ai giorni nostri, sceglie di concentrarsi sulla *deep friendship*, interpretata in modo del tutto peculiare come *communicating friendship* grazie al pensiero di Graham Little. Oltre all'ovvia constatazione per cui una profonda amicizia necessita di un passato su cui si è costruita e un coinvolgimento emotivo reciproco da parte degli amici, May insiste sul fatto che nella *deep friendship* è in gioco in particolare la dimensione della fiducia: si crede all'amico non soltanto e soprattutto per ciò che dice, quanto piuttosto perché è quella specifica persona che lo dice; una simile fiducia può darsi solo all'interno della dimensione temporale del passato, legata «not only to the historical character of any deep friendship but to issues of trust and the irreplaceability of friends»⁴⁴.

Una volta dentro un legame di amicizia profonda, questa può prendere la forma di una amicizia comunicativa in un senso però del tutto particolare: il dialogo tra amici non è un semplice scambio di contenuti, ma è mirato al confronto tra rispettive visioni del mondo, scale di valori, metri di giudizio, prospettive, visioni del sé. In tal senso, «communicating friends offer each other (or one another – there is no need for friendships to be exclusively dyadic) self-understandings that work both to develop each friend's knowledge of herself and, partly as a consequence, to lead to the growth of each»⁴⁵.

È in questo punto preciso, all'incontro tra la fiducia e la comunicazione trasformativa, che May introduce la possibilità di sviluppare un'attitudine critica verso la dimensione normativa; per mostrarne le condizioni di emersione, viene presentata come figura contraltare la *social friendship*. In quest'ultima forma di relazione amicale ciò che il soggetto ricerca è la semplice compagnia, dove non è tanto importante il contenuto di ciò che ci si dice, ma che quanto viene detto e fatto non violi la struttura normativa dei rapporti sociali. Per contrasto, si verifica esattamente l'opposto nella *communicating friendship*: essendo un legame profondo basato sulla fiducia, ogni soggetto ricerca il confronto con l'amico su tematiche portanti sentendosi al sicuro, potendo quindi raggiungere anche la messa in discussione condivisa delle norme sociali, della normatività in sé stessa. Con le parole di May:

Communicating friendship offers challenges not only to the character of the friends – by deepening and altering their evaluative outlooks. In the same gesture, it can also challenge the social norms within which communicating friendship takes place⁴⁶.

L'ultimo elemento che il filosofo americano estrae dall'amicizia profonda è il suo carattere non-economico. Il particolare equilibrio che si instaura tra cari amici non rispec-

43 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Estetica dell'esistenza, etica, politica* cit., pp. 276, 284.

44 T. May, *Friendship in an age of economics* cit., p. 84.

45 Ivi, p. 88.

46 Ivi, p. 90.

chia dei criteri economici, e questo è messo bene in mostra dal gesto del dono: un dono scambiato tra amici stretti non presuppone la logica della ricompensa. In altre parole, laddove prende corpo una dinamica che *apparentemente* sembra seguire una logica eminentemente economica – io ti do un bene in dono aspettandomi da te lo stesso gesto come ricompensa – in realtà essa infrange quella stessa logica cui sembra obbedire: «to give a gift in this sense is to offer without expectation of return. A gift is one-off»⁴⁷. Di fronte al carattere disinteressato e non-economico tratteggiato grazie al gesto del dono, May non può che confrontarsi con la critica che Derrida muove a questo stesso gesto, critica che in questo contesto non è possibile presentare ma a cui *Friendship in an age of economics* dedica ampio spazio⁴⁸. In base a quanto mostrato, risulta evidente che la figura del *deep friend* sfida ad un tempo tanto quella del *consumer* che quella dell'*entrepreneur*.

Vorrei qui introdurre un elemento assente nell'analisi di May che però è in grado di legare la fiducia, il dialogo trasformativo e la sfida al criterio di normatività: la *παρρησία*⁴⁹. Questa consiste nel «parlare con franchezza, dire tutto, dire il vero», che determina uno specifico posizionamento etico nei confronti del potere e nei confronti dell'amico: nei confronti del potere, la *parresia* consiste nel dichiarare la verità del potere, intesa come il suo reale funzionamento⁵⁰, e in tal senso si può anche ripensare il parresiasta come specifica figura antagonista nei confronti di una situazione di «realismo capitalista»; nei confronti dell'amico «rappresenta propriamente l'apertura del cuore, indica la necessità, per i due soggetti coinvolti, di non nascondersi l'un l'altro nulla di ciò che pensano, e pertanto di parlarsi con franchezza»⁵¹. Tramite le parole di Foucault si vede bene come l'atto di dirsi tutto all'interno di una relazione amicale produca necessariamente fiducia, nonché una continua trasformazione proprio per il fatto che niente viene taciuto; parimenti, lo specifico atto parresiastico del dire la verità del potere mi pare una sfida chiara e diretta alla dimensione normativa interna ad ogni sistema di potere.

2.3 L'amicizia «politica»: pensare il governo di sé e degli altri come relazione d'amicizia

Nonostante la proficua analisi di May, rimane da pensare se la *deep friendship* può prendere una piega eminentemente politica. Ci sono almeno due elementi dell'amicizia profonda che sembrano però contrapporsi ad una simile politicizzazione: la quantità di tempo che serve per svilupparla; il sentimento di esclusività che si sviluppa tra amici veri.

Per quanto riguarda il primo elemento, è naturale che per sviluppare una profonda amicizia, come a più riprese nota Derrida attraversando le analisi aristoteliche sulla *philia*⁵², è necessario condividere esperienze, trascorrere quanto più possibile parte della vita insieme; ciò richiede molto tempo, elemento che sembra porre in sospeso la questione della messa in campo di posture politicamente antagoniste. Cosa fare da un punto

47 Ivi, p. 109.

48 Per una trattazione specifica si veda: Ivi, cap. 6.

49 Il tema della *parresia* è presente trasversalmente negli ultimi tre corsi pronunciati da Foucault al Collège de France, tra il 1981 e il 1984.

50 Importante sottolineare come questa concezione non riposi su una sorta di *scuola del sospetto* che presuppone un vero funzionamento del potere che viene occultato; in questo caso, dire la verità del potere significa mostrare come il potere operi realmente nel suo senso materiale, cioè come operi nella pratica.

51 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., p. 122.

52 Per una trattazione esaustiva vedi: J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995.

di vista politico mentre si aspetta di sviluppare una simile amicizia? Inoltre, con la questione della lunga temporalità si pone anche il problema dell'esiguità dei veri amici: non è possibile trascorrere quanta più vita possibile con un grande numero di persone. L'apparente impossibilità di estendere l'amicizia a più persone possibili, perlomeno un'amicizia profonda, sembra andare in direzione contraria rispetto ad un progetto politico di resistenza condivisa al neoliberalismo.

Relativamente al secondo elemento, chiunque riesca ad instaurare rapporti di vera amicizia si lega affettivamente ad una persona specifica, proprio in quanto quella persona non è interscambiabile con un'altra poiché unica. Parimenti, è possibile che su questo sentimento di profondo affetto si sviluppi un senso di esclusività relazionale: il mio migliore amico è uno ed è mio, e di nessun altro. Ancora più che in relazione al tempo, qui sembra proprio che il progetto di un'amicizia politica non possa neanche tentare di essere abbozzato: tutto rema contro l'estensione di un simile rapporto a dei soggetti che non si conoscono neanche, che non possiedono ancora un valore di singolarità e unicità.

Risulta quindi necessario uscire dalla stretta definizione della *deep friendship* per come l'ha tratteggiata Todd May, e a nostra volta estrarne degli elementi che permettono di pensare l'amicizia come una categoria politica, una categoria relazionale intesa come un particolare modo di governare sé e gli altri. Per fare ciò, vorrei appoggiarmi ai «quattro piegamenti, [alle] quattro pieghe di soggettivazione»⁵³ che Deleuze enuclea nell'analisi che compie su Foucault in relazione ai processi implicati nel divenire soggetti. Di queste quattro pieghe, ricalcate sul modello delle cause aristoteliche – materiale, formale, efficiente, finale – vorrei cercare di dare una formulazione in direzione del rapporto di un'amicizia politica.

1. La causa materiale può anche essere rinominata «sostanza etica», ovvero «quella parte di noi stessi o del nostro comportamento ad essere rilevante [...] nei differenti momenti storici»⁵⁴. Nel periodo storico in cui il sistema capitalista neoliberalista mina sistematicamente il legame sociale tra soggetti, credo che la sostanza etica possa essere individuata proprio nel pensare a come salvaguardare e promuovere legami sociali.

2. La causa formale riguarda il portato normativo della modalità di assoggettamento, cioè «la maniera in cui il soggetto è vincolato all'obbligo di conformarsi al codice [normativo]»⁵⁵. In tal senso, contro la coercizione a diventare ultrasoggetti deputati all'implementazione infinita del proprio capitale umano in quanto imprenditori di sé stessi, è necessario contrapporre il recupero della cura di sé in direzione di un'estetica dell'esistenza come modalità di soggettivazione economicamente inutile e contenutisticamente vuota.

3. La causa efficiente implica «il modo di operare sulla sostanza etica»⁵⁶: agire sul legame sociale deve comprendere il modo in cui il soggetto pensa ad un tempo di condurre sé stesso e gli altri; strutturalmente, il governo di sé implica il governo degli altri.

4. La causa finale consiste nel «*tèlos* del comportamento morale»⁵⁷, che nel nostro contesto consiste nell'opposizione alla razionalità neoliberalista intesa come un antagonismo intrinsecamente condiviso e relazionale.

53 G. Deleuze, *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002, pp. 138-139.

54 M. Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*, Milano, Mimesis Edizioni, 2015, p. 127.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

Il fine specifico dell'amicizia politica può risiedere nel punto 4, ovvero nell'identificazione di un sistema di pensiero come obiettivo critico e oggetto di antagonismo politico, che deve però necessariamente attraversare la pluralità dei soggetti: l'amicizia diventa una relazione in vista di un fine politico condiviso. Il punto 4 poggia però sul punto 1, cioè nel riconoscimento che la sostanza etica specifica del nostro tempo consiste nel pensare la relazione contro un sistema capitalistico che per poter funzionare tenta di erodere il legame sociale. Una volta riformulata l'amicizia come modalità relazionalmente estesa al di fuori della coppia degli amici profondi, essa diventa il legame specifico entro cui, secondo il punto 2, tutti i soggetti possono riconfigurarsi antagonisticamente in direzione dell'estetica dell'esistenza, dove, in base al punto 3, questa pensabilità di sé stessi è già formata in chiave inter-soggettiva: non è possibile che il singolo pensi a come condurre sé stesso senza pensare a come condurre l'altro, a maggior ragione se a monte abbiamo istituito che la relazione di governo precede e informa i singoli soggetti. L'elemento chiave che permette di pensare l'amicizia in un'ottica politica è la simmetria che sussiste tra gli amici, specialmente nel momento in cui i soggetti si relazionano alla pari nei confronti di un sistema di pensiero che mira a disgregare la loro possibilità di entrare in relazione.

In conclusione, ritengo si possa affermare che l'amicizia così riconfigurata sia una modalità specifica in cui i singoli soggetti non sono un apriori della relazione, così come non sono condannati ad identificarsi in una figura del neoliberalismo: il governo di sé e degli altri, strutturalmente inter-soggettivo, può prendere così corpo nel legame che si è tentato di definire «amicizia politica».

La serietà della filosofia non consiste nel dare le leggi agli uomini [...] ma nel ricordare senza posa (almeno a coloro che vogliono ascoltare, poiché il reale della filosofia dipende dal fatto che la si ascolti) che il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: nell'esercizio delle pratiche di sé su di sé; [...] se la prova di realtà della filosofia sta proprio qui, se è proprio qui, attraverso tale percorso, che la filosofia sfugge al pericolo di essere soltanto *logos*, se è proprio attraverso tale percorso che essa raggiunge l'*ergon*, ebbene questa stessa prova della filosofia nell'ambito della politica ci rinvia allora al seguente esito: il reale della filosofia è nel rapporto di sé a sé. Ed è in effetti proprio come *articolazione del problema del governo di sé e del governo degli altri* che la filosofia [...] formula le definizioni del suo *ergon*: al tempo stesso il suo compito e la sua realtà⁵⁸.

58 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri* cit., p. 246 (corsivi miei).

BUROCRAZIA E STORIA DEL MOVIMENTO OPERAIO: IL GOLDMANN DELLA MATURITÀ ALLA PROVA DI UNA STORIA MARXISTA DEL MARXISMO¹

GUIDO GRASSADONIO

1.

L'obiettivo del presente lavoro è quello di presentare per grandi linee il tentativo di una ricostruzione marxista della storia del marxismo operato dall'autore franco-rumeno Lucien Goldmann: se seguiamo la sua traiettoria intellettuale, infatti, vediamo che questo tema è più o meno presente fin dagli inizi². In questa sede, però, cercherò di mettere in ordine i vari spunti da lui proposti in una fase particolare della sua carriera, che coincide con i suoi ultimi anni di vita. Goldmann morì alla fine del 1970, a soli 57 anni, ancora nel pieno della sua produzione intellettuale. I primi articoli che iniziano a delineare questo progetto di una storia marxista del marxismo, di un'interpretazione sociologica del marxismo se preferiamo – adottando una lettura della sociologia che lui amava definire «strutturalismo genetico», ben prima di altri autori più celebri – datano 1968. Vedremo che proprio il movimento del maggio parigino è probabilmente una delle molle che fece scattare la necessità di sviluppare questo lato del suo pensiero.

Essendo Goldmann un autore poco noto, inizierò il mio percorso con un breve riepilogo della sua figura intellettuale, in modo da collocare al meglio questa fase delle sue riflessioni. Seguirà un breve paragrafo sulle differenze fra la mia interpretazione della lettura sociologica e storica del marxismo secondo Goldmann e quella di Löwy. Dopodiché cercherò di presentare i punti salienti del mio lavoro.

1 Questo articolo nasce raccogliendo alcuni degli spunti originati dal mio lungo lavoro di ricerca dottorale, condotto a Parigi e avente come tema il marxismo umanista di Lucien Goldmann. Ho avuto l'onore di avere come direttore di ricerca Michael Löwy, allievo di Goldmann e ricercatore rinomato. Questa premessa è d'obbligo perché il tema che andrò a trattare è anche uno dei rari temi che ci ha visti spesso in disaccordo. Aspetto importante questo, perché, come vedremo, Löwy non ha un ruolo soltanto come lettore in questa vicenda, ma anche direttamente come autore che ha in qualche modo influenzato lo stesso Goldmann.

2 Ritroviamo questo tema accennato in più parti anche nel testo dedicato a Kant del 1945: L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zurigo, Verlag, 1945, più conosciuto nella successiva edizione francese pubblicata prima col titolo *La communauté humaine et l'univers chez Kant: études sur la pensée dialectique et son histoire*, Paris, PUF, 1948 e poi col nome della seconda edizione, *Introduction à Kant*, Paris, Gallimard, 1967. Per il presente articolo farò sempre riferimento alle edizioni francesi delle opere goldmanniane che, tranne nel caso del suddetto lavoro su Kant, sono le edizioni originali.

2.

Nato in Moldavia, regione rumena confinante con l'omonimo stato, nel 1913, Goldmann vive nei primi quarant'anni della sua vita una buona parte delle tragedie che il secolo breve ha saputo regalare. In quanto ebreo, soffre l'antisemitismo diffuso allora nel Paese. Ha comunque la possibilità di studiare e di viaggiare, ad esempio in Austria, dove fa conoscenza con il neokantismo e l'austromarxismo. Avvicinatosi da giovane al marxismo da un punto di vista piuttosto eterodosso, vede il Partito Comunista rumeno trasformarsi d'un tratto in un partito stalinista.

Per questi motivi nel 1934, finiti gli studi di diritto a Bucarest e lasciato il partito da almeno un anno, abbandona definitivamente il Paese per trasferirsi a Parigi. Qui inizia una vita fatta di stenti e sacrifici, in un contesto però estremamente stimolante a livello culturale. Sono gli anni delle lezioni di Kojève, del ritorno a Hegel, del successo di Heidegger. Mitchell Cohen, che ha curato una pregevole biografia intellettuale dell'autore, sottolinea anche l'incontro col pensiero dei personalisti e in particolare di E Mounier³. Sono anche gli anni in cui fa amicizia con J. Gabel e ha la possibilità di assistere ad una lezione di W. Benjamin.

Pian piano, deciso a proseguire una carriera accademica, Goldmann riesce a trovare lavori via via meno degradanti, fino a laurearsi alla Sorbona (1935) e diventare professore di tedesco in un liceo nella *banlieue*. Purtroppo, quest'ultimo avvenimento cade nel 1939. L'invasione nazista costringerà il futuro autore de *Il dio nascosto* a scappare nel sud della Francia. Divenuto attivista antifascista, aiuterà diverse famiglie ebrei a trovare rifugio in Svizzera, dove scapperà anche lui ad ottobre del 1942.

Ritrovatosi prigioniero in un campo per rifugiati, riuscirà ad uscirne dopo qualche mese soltanto grazie all'intervento di un rabbino. In Svizzera ha modo di fare conoscenza con uno dei suoi mentori: J. Piaget. Sotto la sua guida, che pure non è quella di un filosofo, scrive la sua prima tesi di dottorato dedicata a Kant.

Finita la guerra torna a Parigi dove può ricominciare la sua carriera accademica, che prenderà slancio nel 1956 con una nuova tesi, pubblicata qualche anno dopo col titolo de *Le dieu caché*. Si tratta del suo capolavoro, nonché di uno dei vertici della letteratura marxista degli anni '50.

Negli anni successivi pubblicherà altri volumi, interessandosi via via sempre di più di sociologia della letteratura, ma facendo rimanere sempre vivo l'interesse verso la filosofia. A conferma di ciò, uno dei progetti rimasti incompiuti è un volume dedicato a Lukàcs e Heidegger⁴.

Politicamente, a partire degli anni '60 Goldmann si avvicinerà alle posizioni del PSU⁵. L'incontro con uno degli intellettuali principali di tale partito, S. Mallet, segnerà profondamente, come vedremo, la direzione dei suoi studi.

3 M. Cohen, *The wager of Goldmann. Tragedy, dialectics and hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 40-41.

4 Il libro L. Goldmann, *Lukàcs et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, che fece un po' di scalpore all'epoca, non è in realtà che la raccolta delle poche pagine scritte di questo progetto, unite ad un numero consistente di articoli del periodo sullo stesso argomento.

5 Parti Socialiste Unifié, letteralmente Partito Socialista Unificato: è stata una piccola forza politica nata all'inizio degli anni '60. Fu uno dei partiti che salutò con favore il maggio '68 e che sul finire degli anni '60 difendeva, come Goldmann, un'idea di socialismo orientata a temi come l'autogestione. Serge Mallet, amico di Goldmann, fu uno degli intellettuali che appoggiarono questo progetto. Il partito ha continuato a esistere anche dopo la morte di Goldmann, confluenndo in Alternative rouge soltanto nel 1989. Non ha mai ottenuto risultati elettorali davvero rilevanti.

3.

Il pensiero dell'autore è attraversato da una certa continuità e coerenza di temi e idee durante il tempo. Questa «continuità» ha spinto però alcuni lettori, una su tutti M. Evans, a sottovalutare le altrettanto presenti discontinuità fra un periodo e un altro della carriera goldmanniana⁶.

Filosoficamente Goldmann è sempre rimasto ancorato a una lettura umanista di Marx. Un umanesimo, però, del tutto diverso sia da quello sartriano, sia da quello blochiano, per fare due esempi. L'autore non ha mai creduto all'esistenza di un'essenza umana trascendente la storia o comunque capace di connotare normativamente la società e la storia: l'essenza dell'uomo è dialettica, ovvero si dà nella storia e nella storia è capace di assumere posizioni normative; ogni essere umano, preso da solo, è incapace di essere «significativo». Tale è sempre e solo un comportamento di un soggetto sociale, un soggetto transindividuale, che pure può manifestarsi nell'opera di un singolo.

Da un punto di vista ontologico, l'essenza umana appare vuota, per questo motivo nessuna normatività può essere fondata su principi forti; l'essere umano, però, si connota per un bisogno di coerenza e per la necessità di sentire le proprie azioni come significative e normativamente fondate. Per questo motivo possiamo parlare, in Goldmann, di un'antropologia paradossale. A partire da questo bisogno, in un modo che può essere cosciente o meno, gli esseri umani *scommettono* sulla *significatività* delle proprie azioni. La scommessa, il «*pari*» di Pascal, diventa un atto performativo capace di rompere la paradossalità, ovvero la contraddittorietà della condizione umana. Una rottura che è l'inizio della dialettica⁷.

Ovviamente, ho qui riassunto in breve un insieme di concetti molto complessi, ma non centrali all'interno di questo lavoro, con lo scopo di poter inquadrare filosoficamente le basi della sociologia goldmanniana⁸. L'autore insiste a più riprese sul fatto che non c'è modo per l'umanità di agire in maniera storicamente significativa, se non in quanto azione collettiva. In questo senso, assume una grande importanza la teoria del soggetto sociale o, per usare un'espressione propria di Goldmann, del «soggetto transindividuale». In un dato contesto storico, per farla più breve possibile, un gruppo di individui si

6 Si veda ad esempio M. Evans, *Lucien Goldmann. An introduction*, Sussex, The Harvester Press, 1981, p. 36. Non che non ci sia effettivamente, come afferma l'autrice in questo passaggio, una certa coerenza fra i due volumi *Sciences humaines et philosophie* e *Marxisme et sciences humaines*, nonostante i 18 anni di distanza fra le due pubblicazioni, ma questa coerenza va compresa all'interno di un'evoluzione del pensiero che è passata per un certo numero di rotture, soprattutto nella lettura sociologica del presente, del ruolo storico del proletariato, delle strategie politiche da mettere in atto dalle forze socialiste e progressiste, ecc. Si obietterà che vi è una distinzione fra la filosofia o la metodologia dell'autore e la sua interpretazione dei fatti politici a lui contemporanei, ma tale distinzione all'interno del percorso goldmanniano risulta in parte astratta e offre il fianco a vari fraintendimenti possibili. In ultimo, come vedremo, la mutata visione di Goldmann rispetto a certi punti centrali è il tema di molti degli articoli del citato *Marxisme et sciences humaines*.

7 Non sorprenderà che Goldmann consideri Pascal uno dei «padri» della dialettica, pur considerando un esponente della visione tragica del mondo e non di quella, per l'appunto, dialettica. Per approfondire questo tema mi permetto di consigliare, oltre alla lettura dei classici dello stesso autore, G. Grassadonio, *Dialettica o tragedia? Lucien Goldmann e la scommessa sul significato possibile delle azioni umane*, «Consecutio temporum» 3 (2013).

8 Per una comprensione di questi passaggi della filosofia di Goldmann non possiamo che rimandare alla lettura del suo capolavoro: L. Goldmann, *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

ritrova a condividere lo stesso rapporto di potere verso la società e il mondo. A partire da questa situazione, gli avvenimenti, i rapporti umani, assumono (o non assumono) un valore morale e una significatività⁹.

Il *pari* collettivo, insomma, crea una «vision du monde», espressione con cui Goldmann traduce evidentemente in francese, da buon lettore di *Storia e coscienza di classe*, «Weltanschauung». Ogni individuo, in una società complessa, è attraversato da diverse soggettività sociali, a volte contrastanti. Queste soggettività possono essere di diverso tipo, ma le principali sono sicuramente le classi sociali e i sottogruppi [«couches»]. Questo intrecciarsi di diverse soggettività è uno dei fattori che rende difficile il ritrovare un'espressione pura del punto di vista di un soggetto sociale, un punto di vista coerente. Il «genio» secondo Goldmann è proprio quel singolo individuo in grado di rappresentare coerentemente il punto di vista di un soggetto sociale. La rappresentazione non è però meramente contenutistica. Non basta che un testo contenga delle rivendicazioni coerenti con gli interessi di classe, per farne un lavoro davvero significativo. Goldmann ricerca, nei suoi lavori di sociologia della cultura, una coerenza *formale* fra opera e situazione politica di un gruppo sociale. Ma «forma» per l'autore non è altro che il rapporto fra io e mondo: come posso vivere una vita autentica in questo Mondo? È necessario cambiare il Mondo per poter essere me stesso? Ed è possibile cambiare il Mondo? È se non fosse possibile, è almeno possibile o auspicabile resistere o creare una comunità resistente?¹⁰ A seconda di come si risponda a queste domande, la visione del mondo corrispondente sarà diversa: il positivista accetta il mondo così com'è; il romantico rifiuta la china che la storia sta prendendo ed ha nostalgia del passato, ecc.¹¹.

Questa breve introduzione ci permette di situare il lavoro di una ricostruzione marxista della storia del marxismo all'interno della prospettiva del filosofo-sociologo franco-rumeno. Sulla base di quanto detto si dovrebbe trattare, in breve, di stabilire di quale soggetto sociale sia espressione questa corrente filosofica. Questo è in effetti il punto di partenza da cui muove Lukács in *Storia e coscienza di classe*, in cui il marxismo assume la forma di auto-coscienza della classe operaia, momento in cui l'*in sé* e il *per sé* coin-

9 Il termine «transindividuale» ha avuto una certa diffusione in ambienti althusseriani e post-althusseriani, fatto abbastanza sorprendente visto il celebre conflitto fra l'autore franco-rumeno e la cosiddetta «scuola strutturalista». Recentemente V. Morfino ha provato a mostrare quale sia il rapporto fra i due usi dell'espressione «transindividuale», in un'analisi che coinvolge Goldmann e Althusser. Pur considerando il suo articolo un prezioso riferimento, ritengo, tuttavia, che il concetto di transindividuale in Goldmann debba essere maggiormente collegato all'idea di un'antropologia paradossale e al ruolo del «pari». Cfr. V. Morfino, *L'enjeu Marx-Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser*, in É. Balibar-V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 179-205.

10 Durante una giornata di studi all'EHESS, J. Leenhardt – uno dei maggiori esperti mondiali del pensiero dell'autore, nonché suo ex allievo – ha giustamente notato che l'analisi «formale» di un testo di Goldmann non è per niente formale nel senso classico del termine, ma guarda al contrario al contenuto. Più esattamente, direi io, l'analisi formale goldmanniana è lo sguardo alla forma, la struttura significativa o totalità che il contenuto di un'opera costruisce.

11 In questo senso, per fare un esempio fra gli altri, un romanzo come *Il tacco di ferro* di J. London, pur avendo contenuti pro-rivoluzionari, ha una forma pessimista, propone una visione del mondo dell'ineluttabile sconfitta delle forze progressiste, almeno nel breve e medio periodo. In questo senso non è un'opera rivoluzionaria. L'esempio di J. London è mio e non è citato, a mia conoscenza, dall'autore. Mi sembra però un ottimo esempio di contrasto fra contenuto e forma, nei termini propri a Goldmann.

cidono¹². Goldmann, che considera l'opera giovanile del filosofo ungherese di valore inestimabile, aggiunge fin dall'inizio della sua carriera un'idea supplementare: soggetto e oggetto, *in sé* e *per sé*, coincidono in una visione del mondo, ma sempre in maniera parziale. Questo vale anche nel caso della classe operaia. In questo modo, l'autore prova a scappare alle conseguenze «apocalittiche» della teoria lukácsiana. Non posso qui approfondire il discorso, ma quest'idea è perfettamente coerente col fatto di fondare una visione del mondo su una scommessa, ovvero nel fare coincidere l'auto-coscienza con un percorso intellettuale fondato in maniera non forte e assoluta – anche se in nessun modo è possibile confondere il pensiero goldmanniano con quello dei fautori del *pensiero debole*, dato che la scommessa può essere vinta o persa e la scelta dei valori su cui scommettere non è dettata esclusivamente dalla volontà, ma anche dalle condizioni storiche che producono la soggettività scommettente.

Dunque, per Goldmann il punto di partenza di una storia marxista del marxismo è l'idea che il marxismo sia espressione del punto di vista del proletariato? In realtà le cose sono molto più complesse di così. La posizione dell'autore, rispetto a questo punto subisce diverse evoluzioni. Se durante gli anni '50 la sua posizione è piuttosto vicina a quella di Lukács, nelle pieghe del suo sforzo intellettuale emergono già influenze di altri gruppi sociali alla costituzione del marxismo¹³. Inoltre, fin da quegli anni vi è in Goldmann la chiara idea che bisogna in qualche modo fondare sociologicamente non solo il pensiero di Marx, ma anche tutte le sue derive, dal positivismo allo spontaneismo, dal pensiero dialettico allo stalinismo.

Gli anni '60 portano con sé diversi sconvolgimenti alle convinzioni dell'autore, soprattutto verso due argomenti: la teoria del soggetto sociale come momento necessario nell'analisi sociologica di un fenomeno culturale e la rivalutazione in negativo delle prospettive rivoluzionarie della classe operaia. Vediamo di andare con ordine.

Lavorando, su invito dell'Università di Bruxelles, ai romanzi di Malroux, Goldmann si imbatte nella «forma-romanzo». Certamente, egli trova un comodo punto di partenza nel lavoro del giovane Lukács, *Teoria del romanzo*. Quest'opera gli permette di far coincidere la forma romanzesca con quella del punto di vista dell'«eroe problematico». Senza entrare nei dettagli, il problema è però quello di identificare un soggetto sociale la cui situazione politica sia assimilabile alla forma del «roman à héros problématique». Semplicemente, Goldmann deve ammettere di non riuscire nell'intento. In *Pour une sociologie du roman* per la prima volta farà riferimento ad una teoria altra per spiegare il rapporto fra società e creazione culturale. Partendo dal presupposto che la società dell'800 sia sottoposta ai fenomeni di reificazione descritti da Marx – sotto il nome di «feticismo delle merci» – e poi da Lukács, egli ritiene che il romanzo sia il riflesso di tale mondo.

Ora, la teoria del riflesso non gode di molta stima in ambito della sociologia della cultura e Goldmann è sempre stato tra i suoi più grandi critici. Bloccato dall'impossibilità di trovare un soggetto che, a partire dalla propria condizione politica, possa fare da mediatore allo sviluppo della forma culturale, immagina l'esistenza di individui creativi ai margini della società, che proprio in funzione del loro essere «creativi» sviluppino una certa disaffezione ad una società che attacca i valori umani riducendoli a cose. Questi

12 In tutta la sua carriera Goldmann definirà tale posizione come «monista».

13 Si guardino le pagine finali dell'articolo L. Goldmann, *La réification* in L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.

creatori marginali darebbero quindi vita ad una forma letteraria critica della società reificata, pur essendo tendenzialmente di estrazione borghese o piccolo-borghese. In pratica, il romanzo dà forma all'impossibilità della società capitalista di dare conto, nel suo sviluppo, delle promesse di emancipazione individuale che lei stessa aveva suscitato agli albori della sua storia. In quanto critica borghese della società borghese, il romanzo non rappresenta il punto di vista borghese, ma è solo specchio delle contraddizioni della società del tempo.

Questa soluzione è piuttosto debole. Sappiamo, da alcune pagine pubblicate successivamente, che Goldmann ne è perfettamente cosciente e che spera di trovare una soluzione diversa, di trovare un soggetto sociale che possa dirsi l'autore della forma romanzesca¹⁴. Verso che orizzonte si è mosso? Personalmente, ritengo che Goldmann dopo *Pour une sociologie du roman*, si sia orientato verso l'analisi della situazione politica delle classi medie. In diversi articoli, insiste sul ruolo di tale gruppo sociale, la cui parte determinante sarebbe costituita da quelli che lui chiama «notabili». La definizione non è forse tra le più felici. Goldmann definisce tali tutte le persone che, avendo conoscenze e competenze specialistiche, riescono a vivere in maniera autonoma dal conflitto di classe principale. In altre parole, i notabili sono un gruppo sociale formato da gente che non è né proprietario dei mezzi di produzione né è salariato. Dando valore alle proprie competenze, tende quindi a resistere alla riduzione della propria attività al quantitativo e per questo hanno una posizione che tende normalmente a criticare la reificazione, da un punto di vista che però è ben lungi dall'essere rivoluzionario. Ma chi sono materialmente questi notabili? Sono certamente avvocati, notai, medici..., ma in un articolo l'autore definisce tali anche i dirigenti dei movimenti operai¹⁵. Non è difficile capire, allora, come la storia di questo gruppo sociale, che rappresenterebbe seconda la mia lettura la base (o almeno una delle basi) sociale per le critiche non rivoluzionarie alla società borghese, rientrerà in qualche modo nella storia del movimento socialista.

Torniamo ora alla seconda frattura che ha inizio negli anni 60 nel pensiero di Goldmann. Su influsso di tanti autori, da Marcuse al citato Mallet, Goldmann si convince che il proletariato abbia esaurito la sua spinta rivoluzionaria e che il socialismo, se vuole ancora avere un futuro, deve trovare una nuova ancora verso la società.

Ma il proletariato ha mai avuto davvero una spinta rivoluzionaria? Goldmann sembra per molti anni esitare un po' su questa domanda. Del resto, come vedremo, inizia a difendere l'idea che all'epoca fosse ormai inutile distinguere l'operaio dalla classe media e comincia a descrivere la società a lui contemporanea con termini nuovi: società tecnocratica, capitalismo d'organizzazione, ecc. Se guardiamo ad un insieme di articoli pubblicati tra il 1966 e gli inizi del 1968, l'autore vi propone uno schizzo della fase per lui attuale del capitalismo come basato su un nuovo antagonismo di classe¹⁶. A dominare non sarebbe più la borghesia ma la «*couche*» estremamente ridotta di numero dei

14 In un saggio del '69 Goldmann confermerà di aver utilizzato la teoria del riflesso perché incapace di trovare allora un soggetto sociale che potesse essere l'autore collettivo di tale forma letteraria. Aggiungerà anche che le cose sembrano cambiare grazie anche al lavoro su Stendhal di una sua allieva: G. Mouillaud. Vedi L. Goldmann, *Réponse à MM. Elesberg et Jones* in L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970.

15 L. Goldmann, *Possibilité d'action culturelle à travers les mass-media* in L. Goldmann, *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Denoël/Gonthier, 1970, p. 32.

16 Si veda ad esempio il già citato *Possibilité d'action culturelle à travers les mass-media* o *La révolte des lettres et des arts*, entrambi in L. Goldmann, *La création culturelle dans la société moderne* cit.

tecnocrati. Il mondo del lavoro, al contrario, avrebbe smesso di essere rappresentato in massa da operai non qualificati e sottopagati, ma tenderebbe a consistere in lavoratori qualificati, retribuiti con salari consistenti. Questi lavoratori qualificati, chiamati *tecnici*, possono essere operai, professionisti, financo professori universitari. La differenza col proletariato classico la fanno le condizioni di lavoro, meno dure, e un salario decisamente più importante. La differenza con le classi medie del passato, ovvero i già citati notabili, è il fatto che questi lavoratori restano salariati. In questo modo, nonostante il fatto che beneficino in parte del benessere prodotto dalla società, sono esclusi da ogni possibilità di controllo, di autonomia e, soprattutto, sono vittime di fenomeni di reificazione che ne uccidono la creatività e le capacità critiche. Per vari motivi, allo stesso tempo, i tecnici sono in grado ancora di una parziale autocoscienza ed è ancora possibile immaginare che si facciano motore di un nuovo movimento socialista.

A partire da queste analisi, fondate sui lavori d'inchiesta nelle fabbriche di Mallet, di quello di sindacalisti italiani Foa e Trentin, Goldmann immagina che sia il sindacato che il partito debbano ormai cambiare forma. Se la rivoluzione operaia sembra ormai impossibile, Goldmann immagina auspicabile una lotta riformista/rivoluzionaria. L'obiettivo sarebbe quello di arrivare ad una società socialista fondata sul lavoro cooperativo che mantenga, pur limitandone gli effetti negativi, l'esistenza del mercato.

Non è, qui, possibile entrare nei dettagli della proposta politica di Goldmann. Il punto è che l'analisi che sorregge tale proposta assume come ormai desueta e superata qualsiasi forma classica di *gauchismo*. La vecchia cultura socialista sopravviverebbe soltanto per nostalgia e a causa del perdurare delle vecchie forme burocratiche, ma in nessun modo dovrebbe essere possibile un ritorno in auge di tali concetti. Possiamo capire allora perché, per Goldmann, maggio 68 abbia rappresentato contemporaneamente sia una fonte di speranza, sia un problema teorico. Nell'introduzione a *Marxisme et sciences humaines*, leggiamo:

Il lettore non si stupirà se alla luce degli ultimi quindi anni e soprattutto del movimento di contestazione che si è sviluppato da tre o quattro anni, il mio pensiero si è precisato e concretizzato rispetto agli articoli riuniti nel presente volume.

In questa evoluzione, un punto mi pare davvero importante: un certo numero di articoli sono stati redatti nel contesto intellettuale che ha preceduto il 1968, quando importanti teorici sia di destra come Raymond Aron, sia d'ispirazione centrista, liberale e umanista come David Riesman o anche di estrema sinistra come Marcuse e la Scuola di Francoforte affermavano la stabilizzazione – se non definitiva, per lo meno duratura – della nuova società tecnocratica e la tendenza alla scomparsa di qualsiasi spirito di contestazione («fine delle ideologie», «scomparsa del Radar interiore», «Uomo monodimensionale»). Contestualmente, gli strutturalisti non genetici, o se preferite, formalisti e d'ispirazione linguistica, sviluppavano un'ideologia che relegava la storia, l'uomo e il significato a residui miserevoli di antichi pregiudizi e ci proponevano una cultura centrata esclusivamente sulla combinatoria dei mezzi, senza nessun interesse per i fini e i valori. Ed, infine, sempre nello stesso periodo i socialisti jugoslavi lanciavano l'idea dell'autogestione e teorici marxisti italiani come Vittorio Foa e Bruno Trentin, seguiti ben presto in Francia da Serge Mallet e André Gorz lanciavano la teoria della nuova classe operaia e del riformismo rivoluzionario.

È nel contesto di questo dibattito che in un certo numero di articoli prendo posizione sottolineando la necessità di abbandonare la teoria marxiana della pauperizzazione e del carattere rivoluzionario della classe operaia e di riconoscere che non c'è mai stata una rivoluzione propriamente proletaria e che nei paesi industrializzati avanzati il proletariato si sia integrato all'ordine sociale esistente già a partire dall'inizio del secolo.

[...] Parlavo soprattutto dell'idea che tanto la prospettiva di R. Aron, Daniel Bell, Riesman e Marcuse quanto quella di Trentin, Foa, Mallet e Gorz rappresentavano due possibilità dell'evoluzione tra le quali il dovere dei pensatori e militanti socialisti fosse quello di lottare per la realizzazione della seconda. Oggi quelle analisi mi sembrano contemporaneamente giuste – in gran parte almeno – e unilaterali; ciò vuol dire che necessitano di una precisazione e di una messa fuoco, di cui proverò a produrre qui un primo schizzo¹⁷.

In altre parole, o almeno questa è la mia ipotesi di lettura, Goldmann riceve una spinta ad iniziare finalmente il lavoro di ricostruzione della storia del movimento socialista marxista e dei fenomeni di burocrazia ad esso legati dalla parziale smentita che il maggio '68 ha portato alle previsioni dei vari Marcuse, Mallet, ecc. Si tratta per lui, tra le altre cose, di un modo per giustificare la propria militanza nel PSU in un momento in cui le parole d'ordine del marxismo classico ritornano in auge.

4.

Torniamo ora alla domanda se Goldmann ritenga il marxismo alle sue origini espressione teorica del movimento operaio, sapendo che tale rapporto si debba fondare non solo su dati contenutistici, ma anche su basi «formali». Non è semplice rispondere in maniera certa. Löwy in quel periodo lavorava ad una tesi di dottorato che analizzava l'evoluzione storica del pensiero del giovane Marx da un punto di vista goldmanniano. Questo lavoro sarebbe poi diventato il volume *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, pubblicato in italiano da Massari col titolo *Il giovane Marx*. Ipotesi fondante di questo lavoro è proprio la coincidenza, ad un certo punto del suo percorso di intellettuale e di militante, fra la posizione di Marx e quello del proletariato.

Sappiamo che Goldmann, da relatore di Löwy, non condivideva tale punto. Lo sappiamo perché lo dice lui stesso in un paio di articoli¹⁸. Ma non lo condivide del tutto o ritiene che l'ipotesi del rapporto proletariato-pensiero di Marx sia semplicemente non provato, un'ipotesi ancora da confermare? Personalmente, sulla base di quanto detto in almeno un articolo¹⁹, direi che Goldmann rigetti l'ipotesi, anche se come vedremo il proletariato resterà un elemento fondamentale nella formazione del marxismo e nella sua storia. Löwy ha, però, a più riprese sottolineato, durante colloqui privati, che al contrario Goldmann lasciava aperta la possibilità a una soluzione alla Lukács, ma che semplicemente non la considerava certa. Credo di poter portare, con il presente articolo, non pochi argomenti a mio favore, ma va riconosciuto che in quanto parte in causa l'autorità di Löwy resta decisiva. Il mio compito qui, allora, è quello di aprire la strada allo studio un dettaglio dell'opera goldmanniana al momento non molto battuto, non di definire fino in fondo ogni aspetto. Anche perché il lavoro di Goldmann, in questo senso, è estremamente frammentario e incompleto ed è, quindi, comprensibile che alcuni passaggi non possano essere letti in maniera univoca.

17 L. Goldmann, *Prefazione a Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.

18 Vedi L. Goldmann, *Révolution et bureaucratie*, in L. Goldmann, *Pour une théorie de la liberté. Épistémologie et philosophie politique*, a cura di S. Naïr, Paris, Denoël/Gonthier, 1978, p. 173.

19 Il saggio *Idéologie et marxisme*, in L. Goldmann, *Pour une théorie de la liberté. Épistémologie et philosophie politique* cit.

Come detto, per ricostruire il pensiero dell'autore su questo tema, sono costretto a mettere assieme i contenuti di tutta una serie di articoli del periodo. In questo senso, l'ordine espositivo dei concetti è in parte arbitrario.

La domanda iniziale che Goldmann sembra porsi è: il marxismo, nella sua storia, obbedisce ad una sola forma? Ovvero è una corrente che univocamente è parte di un'unica *visione del mondo*? Per l'autore la risposta è evidente ed è negativa: esistono diverse correnti, che obbediscono a *forme mentali/visioni del mondo* radicalmente diverse. Le principali sono due: una corrente rivoluzionaria, filosoficamente dialettica, e una corrente positivista-scientista.

La prima corrente è quella filosoficamente più affine a Goldmann stesso. Secondo l'autore, si fonderebbe su una visione monista e, per l'appunto, dialettica²⁰. Inoltre, vedrebbe nel proletariato il soggetto storico della rivoluzione e se vogliamo vedrebbe se stessa come coscienza rivoluzionaria del proletariato. Per questo motivo, tenderebbe ad essere democratica e ad opporsi alla burocratizzazione della società. Esponenti di tale corrente sarebbero ad esempio Marx, Rosa Luxemburg, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, Korsch, Gramsci, ecc. La figura di Lenin rientra in pieno in questa corrente, come vedremo, solo a partire da *Stato e rivoluzione*.

La seconda corrente nasce dall'influenza che la cultura borghese dominante ha avuto nel marxismo. In linea con quanto Goldmann, sulla scia di Lukács, ha sempre affermato riguardo le filosofie positiviste, tale accezione del movimento socialista si connota per il suo non essere monista, privilegiando l'oggetto al soggetto. In questo senso si fonderebbe su una distinzione fra giudizio di fatto e di valore, esponendosi in questo modo sia al determinismo sia al moralismo. Questa corrente ritiene poi il proletariato come incapace di assumere una posizione rivoluzionaria: gli operai tenderebbero, infatti, a posizioni al massimo tradunioniste. Questo può portare a posizioni che abbandonano ogni velleità rivoluzionaria (Bernstein) o che vedono il partito come soggetto attivo nello spingere il proletariato a posizioni rivoluzionarie (il primo Lenin). In ogni caso, il rischio di tale posizione è un atteggiamento meno democratico e una tendenza a dare maggiore potere ai quadri di partito a detrimento della democraticità dell'organizzazione dei movimenti prima e della società poi. Esempi di autori o opere facenti parte di questa corrente sono l'*Anti-Dühring* e la *Dialettica della natura* di F. Engels, *Che fare?* e *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, Kautsky, Bernstein e Bucharin.

Queste due diverse declinazioni del marxismo tendono a coesistere in maniera conflittuale, ma tranne in alcune determinate epoche, è la tendenza positivista quella che risulta dominante. Goldmann da sociologo deve porsi la domanda sul perché di tale situazione e sul perché spesso le posizioni più filosoficamente forti e preziose, vedi quella di Rosa Luxemburg, siano state spesso protagoniste di storie tragiche, di fallimenti e di riduzione all'impotenza (l'autore considera anche Trotzki un esempio di questa corrente).

20 Il concetto di monismo, già citato precedentemente, fa riferimento all'idea che soggetto e oggetto coincidano, il che si ricollega all'idea del rapporto teoria-prassi. Non ho spazio qui per approfondire, ma si tratta di un argomento su cui Goldmann ritorna praticamente in tutte le sue opere. Ho personalmente fornito la mia interpretazione di tale concetto filosofico sia nel già citato saggio *Dialettica o tragedia? Lucien Goldmann e la scommessa sul significato possibile delle azioni umane*, sia nel volume G. Grassadonio, *Libertà, prassi, soggettività: la filosofia di Marx*, Roma, Malatempora, 2013.

Goldmann, che ascrive se stesso a questa tradizione, ritiene di trovare l'errore, il peccato originale, proprio nell'identificazione del proletariato come una classe rivoluzionaria. Il proletariato ha sì, come vedremo, un punto di vista privilegiato all'interno della società borghese liberale, ma al contrario di quello che pensano questi autori è comunque parzialmente integrato ad essa. E per questo tende a non avere posizioni davvero rivoluzionarie. Ciò spiegherebbe come mai le correnti meno forti filosoficamente, ma che hanno relativizzato il ruolo del proletariato, tendano ad avere storicamente più successo e dimostrino una maggiore capacità di impattare la realtà.

Restano da capire, allora, la ragione per cui i partiti operai propongano spesso se stessi come rivoluzionari e come si spieghi la nascita del marxismo dialettico/rivoluzionario. Infine, come giustificare la Rivoluzione russa, se il proletariato non ha una posizione rivoluzionaria?

Partiamo dall'individuare quale ruolo l'autore dia al proletariato nel contesto delle società capitaliste liberali (ovvero, quelle che precedono la fase dell'imperialismo descritta da Lenin). Per Goldmann, gli operai sono sì parte integrante della società capitalista, ma non in una posizione confortevole: sono integrati, senza esserlo fino in fondo. Seguendo la linea di pensiero che aveva già sviluppato in saggi di molto precedenti²¹, l'autore considera il proletariato come costituzionalmente immune, o comunque eccezionalmente resistente, ai fenomeni di reificazione della società, non avendo nulla da guadagnare da questa riduzione dell'umano a oggetto. Inoltre, proprio per questa sua resistenza alla reificazione e questo suo essere parzialmente non integrata alla società, la classe operaia tende a costruire una contro-cultura entro cui dà sfogo alle proprie frustrazioni. In questo modo, il proletariato riesce ad integrarsi alla società solo tramite la produzione di una contro-cultura che racconta il suo essere contro la società. *En passant*, possiamo notare come questo ruolo della contro-cultura apparentemente rivoluzionaria, ma in realtà responsabile dell'integrazione più o meno pacifica della classe dentro la società, avvicini il discorso goldmanniano ad alcuni aspetti della critica che in quegli anni Guy Debord portava avanti verso il gaudismo tradizionale europeo.

A queste riflessioni sul proletariato e sulla contro-cultura operaia, Goldmann aggiunge delle notazioni storiche: in alcuni periodi storici, a causa di diverse contingenze e dell'avverarsi di una crisi sociale, la classe ha effettivamente assunto delle posizioni rivoluzionarie. Accettando una delle ipotesi su cui stava lavorando Löwy nella sua tesi sul giovane Marx, ad esempio, Goldmann suggerisce l'idea che sia stato l'incontro con il proletariato rivoluzionario francese degli anni '40 la molla che lo ha spinto a lasciare posizioni filosoficamente ancora dualiste e a creare un pensiero compiutamente dialettico, materialista e rivoluzionario. Come vedremo, allo stesso modo, il proletariato russo assumerà delle posizioni rivoluzionarie durante il primo conflitto mondiale e questo spingerà Lenin verso la dialettica e darà modo al partito bolscevico di guidare effettivamente la rivoluzione.

Questi momenti rivoluzionari della classe operaia sono però brevi ed episodici. Questo spiegherebbe perché, tranne in questi precisi momenti storici, il pensiero dialettico e compiutamente rivoluzionario è sempre stato minoritario e tragicamente inconcludente a livello politico.

21 Faccio riferimento soprattutto al già citato saggio sulla reificazione pubblicato in L. Goldmann, *Recherches dialectiques* cit.

La suddetta necessità di una contro-cultura operaia all'interno della società borghese crea la possibilità di creare organizzazioni operaie. La nascita delle organizzazioni vuol dire la nascita della burocrazia. La storia del movimento operaio è anche la storia delle forme burocratiche ad esso connesse. Ma qual è la definizione di burocrazia offerta da Goldmann? In realtà, secondo l'autore,

se si parla di burocrazia in generale, non abbiamo detto proprio nulla di chiaro a livello operatorio. La burocrazia dei paesi, diciamo democratici, occidentali, che ha una sua funzione e che è stata molto efficace, è qualcosa di totalmente diverso dalla burocrazia sovietica e credo che anche la burocrazia dei tempi di Lenin fosse un'altra cosa che quella del periodo staliniano [...]. È impossibile sapere dove si situino le differenze operatorie e noi ci limitiamo a definire la burocrazia in maniera semplice, perché ciascuna di tali burocrazie è un elemento della struttura sociale globale, legato alla stratificazione, a una certa dinamica, a una certa sovrastruttura; ed è all'interno di tale struttura globale, su cui si tratta appunto di fare luce, che potremo capire i diversi tipi di burocrazia²².

Ne deriva che la sola definizione operativa che possiamo trovare per burocrazia sia l'organizzazione dei quadri in una data società. In questo senso, come vedremo, la storia dei movimenti operai non è la storia della burocrazia di questi movimenti, ma semmai quella delle trasformazioni da un sistema burocratico ad un altro.

Prima di vedere più da vicino questa storia dei movimenti operai, vi è un'ultima precisazione da fare o meglio da ricordare. Per Goldmann, i quadri dei partiti socialisti, dei sindacati e delle altre organizzazioni afferenti al mondo del proletariato non sono parte della classe operaia. Anche se proviene da un ambiente operaio, nel momento in cui un individuo inizia a vivere grazie alla propria militanza smettere di essere tale²³.

La burocrazia dei movimenti operai, allora, è all'origine una *couche sociale* affine, come detto, ai notabili e quindi facente parte della classe media – questa teoria è fortemente criticabile, ma mi pare abbastanza chiaramente difesa da Goldmann –, la cui funzione si gioca all'interno della necessità della classe operaia di creare una contro-società all'interno della società capitalistica. Per questo motivo tale burocrazia produce contenuti estremamente radicali, ma nella pratica propone una politica progressista ma non radicale. E questo sia a causa del suo essere classe media, sia grazie al non essere davvero rivoluzionario del proletariato. Con le parole di Goldmann:

La problematica funzionale della classe operaia che si orienta all'integrazione [nella società capitalista, NDR] è probabilmente la seguente: integrata, non sarà più rivoluzionaria, ma non potendo sentirsi a casa all'interno della società capitalista ed essendo orientata verso dei valori qualitativi, dei valori comunitari, le occorrerà creare all'interno della società borghese una sorta di società propria dove si possa sentire a casa. Infatti, la classe operaia non può sentirsi a suo agio come il piccolo negoziante o come il capitalista, e si integrerà molto più facilmente se può farlo sul piano politico ed economico, ma possedendo un piccolo mondo tutto per lei che, sul piano ideologico, si opponga a questa società borghese. Da qui scaturisce questa socialdemocrazia tedesca soprattutto – ma senza dimenticare le altre – con il suo programma a lungo termine di creazione di un altro mondo, ma che in realtà spinge all'integrazione, diventando un partito riformista, il più liberista tra i partiti. E, chiaramente, si crea una burocrazia onnipotente; una burocrazia

22 L. Goldmann, *Révolution et bureaucratie* cit., p. 170.

23 Goldmann ritiene che questa posizione sia condivisa anche da Lenin, vedi ivi, p. 177.

che deve essere liberista e che, nei fatti, lo è; una burocrazia manipolatrice, ma allo stesso tempo il partito socialista deve accogliere tutti coloro che si reclamano al marxismo, per non incorrere in vari problemi. Non ci si tiene soltanto Bernstein, ma anche Rosa Luxemburg; si tiene dentro l'ala di sinistra; e non basta, le si affida persino il settore dove si fabbrica l'ideologia (in parte, almeno): la scuola dei quadri. Perché l'ideologia funziona ed è precisamente un'ideologia di sinistra che corrisponde ad una realtà integrazionista. La politica pratica che corrisponde a questa situazione è – l'ho appena detto – una politica che si situa sull'ala più democratica del liberismo²⁴.

5.

Quella che Goldmann descrive nella precedente citazione è la situazione propria del proletariato e della burocrazia dei movimenti operai dalla fine del XIX secolo fino allo scoppio della Prima guerra mondiale. Questo nonostante la società capitalista sia attraversata in quegli anni già da importanti cambiamenti. Ad ogni modo, Goldmann inizia a questo punto a costruire due narrazioni diverse, pur se profondamente incrociate. Da un lato abbiamo la storia del movimento operaio in occidente e delle sue organizzazioni; dall'altro la storia dei movimenti operai in Russia e poi in Unione Sovietica.

Iniziamo a parlare della situazione russa prima della rivoluzione. Il partito bolscevico, come detto e come è noto, tende ad avere una posizione che privilegia il ruolo dei rivoluzionari di professione, i quadri del partito, allo spontaneismo della classe operaia. Nel 1905 accade però una prima frattura a questo equilibrio.

La prima rottura di questa situazione si produce nel 1905 in Russia, con la creazione del soviet di Pietrogrado, azione rivoluzionaria relativamente spontanea del proletariato che mette fine a un lungo periodo di stabilità e di tendenze d'integrazione. L'espressione politica di quest'evento corrisponde d'altro canto alla situazione ideologica: i bolscevichi, che avevano preconizzato una rivoluzione diretta da un'organizzazione di rivoluzionari professionisti e che avevano creato tale organizzazione, separandosi dai menscevichi, si trovano ora ad avere un'influenza relativamente debole sul soviet di Pietrogrado, mentre Trotsky, che non disponeva di nessuna organizzazione propria, ma aveva, assieme a Parvus, sviluppato la teoria della rivoluzione permanente e del proletariato rivoluzionario, entrerà definitivamente nella Storia diventando il presidente di tale soviet. La prima reazione di Lenin sarà di trovare un nuovo orientamento alla propria politica: lui che aveva difeso fermamente la creazione d'un'organizzazione disciplinata di rivoluzionari professionisti e voluto la rottura coi menscevichi, inizia a preconizzare ora un ritorno all'unità e, implicitamente, ad accordare un'influenza molto più grande a la base proletaria²⁵.

Negli anni seguenti Lenin ritornerà alle sue posizioni iniziali, ovvero non dialettiche e contrari alla centralità della «base proletaria». Questo fino al 1917, momento in cui la filosofia e la pratica politica di Lenin diventano definitivamente rivoluzionarie e dialettiche. Questo grazie allo spostamento verso una posizione rivoluzionaria del proletariato, spinto soprattutto dalle durissime condizioni imposte dalla Grande Guerra.

24 Ivi, p. 175.

25 L. Goldmann, *Réflexions sur Histoire et conscience de classe*, in L. Goldmann, *Pour une théorie de la liberté. Épistémologie et philosophie politique* cit., pp. 80-81.

La vittoria del partito bolscevico significa anche, secondo Goldman, l'arrivo al potere di un gruppo di quadri precedentemente formati. Questo fatto sembra a questo punto della storia ancora secondario, ma è 'Inizio della creazione di un gruppo sociale di dirigenti, che nelle trasformazioni successive diventeranno forme burocratiche via via diverse. Con le parole di Goldman:

Per il momento, il potere è preso da un gruppo organizzato che diviene un partito di potere, un partito di Stato, non molto importante, ma che assumerà il controllo della macchina statale; e tutte le analisi mostrano che ciò amplificherà un processo di burocratizzazione all'interno di un paese caratterizzato da numero enorme di contadini, dopo una guerra civile dove i quadri sono stati decimati e in un periodo di crisi che impedisce l'organizzazione di qualsiasi frattura. Per il momento, siamo arrivati ad avere uno Stato orientato verso il socialismo con una burocrazia che prova ancora a mantenere la libertà di dibattito, almeno all'interno del suo stesso gruppo²⁶.

Goldman spiega poi come questo arrivo al potere di un nuovo gruppo dirigente sia stato possibile anche per motivi sociali propri della Russia del tempo. Infatti, secondo il filosofo/sociologo, nel Paese dello Zar non c'era una vera e propria classe media come negli altri Paesi europei. Questo ha semplificato di molto l'avvento di un nuovo tipo di società sulla vecchia. Quando si tratterà di esportare questo modello di rivoluzione in occidente, tutto sarà più complesso a causa della presenza delle classi medie, perché renderà fondamentale convincere «profondamente tutta la società»²⁷.

Eppure il bolscevismo sembra diffondersi anche in Europa. Ora, Goldman propone una sua lettura personale delle ragioni sociologiche e dei limiti politici di questa corrente nel Vecchio Continente. Si sviluppa, infatti, una cultura e un militantismo a parole rivoluzionari, ma nella pratica attenti a non mettere mai in questione le fondamenta della società. Questa scissione tra il dire e il fare, che aumenta dopo la crisi del '29, diventerà sotto lo stalinismo menzogna cosciente. Goldman spiega quest'evoluzione in diversi passaggi. Ne propongo uno abbastanza lungo, che riassume quanto spiegato:

Ma quindi, che succede in Europa? Entriamo in un periodo di crisi: non è più così facile integrarsi senza problemi a questa società; guerra, disoccupazione e tutta una serie di problemi fanno la loro comparsa. Credo sia questa la causa della scissione tra partiti comunisti e partiti socialisti, scissione che sarà duratura e che deve corrispondere a una realtà sociologica. Tale realtà è che, per lo meno a partire dalla sconfitta tedesca del '23, i gruppi più radicali, ma appartenenti a gruppi rivoluzionari, magari favorevoli alla guerra civile quanto, ad esempio, Ruth Fischer, dicevano di essere a favore di tale guerra civile, ma sotto sotto non erano affatto convinti. È molto difficile giudicare la situazione dell'epoca, ma quello che è chiaro è che lo stalinismo non sia stato soltanto un fenomeno russo; c'è stato anche un fenomeno europeo perché esso è stato in grado di offrire un'ideologia estremamente radicale, un recinto [*foyer*] utopico, a dei gruppi sociali [*couches*] che volevano agire; e perché ha offerto anche un programma d'azione, che era nei fatti nient'altro che un programma d'azione in difesa della Russia e non del rovesciamento rivoluzionario, a un gruppo sociale certamente integrato, ma non più comodamente installato all'interno della società capitalista. C'era una differenziazione all'interno della classe operaia europea (molto accentuata nel '29, con milioni di disoccupati) da cui scaturì che, pur essendo entrambe le parti inte-

26 L. Goldman, *Révolution et bureaucratie* cit., p. 179.

27 Ivi, pp. 179-180.

grate alla società, una di loro fosse molto più radicale e cercasse dei modi d'azione – non rivoluzionari, che non mettessero in discussione la società – e si trovasse allora in uno stato d'animo più positivo nel momento in cui incarnava l'ideale della Russia esistente²⁸.

In pratica, in Europa il proletariato non ha mai assunto posizioni rivoluzionarie (con piccole eccezioni, a partire dalla Comune di Parigi, se vogliamo), ma ha avuto in molte fasi momenti di grossa insoddisfazione. I partiti comunisti europei hanno saputo organizzare una contro-cultura in cui questa energia veniva sfogata. Soprattutto nei casi in cui una parte della classe operaia era più in difficoltà dell'altra, la retorica rivoluzionaria è servita ad esprimere questa differenziazione, scindendo i movimenti socialdemocratici da quelli d'ispirazione bolscevica. In nessun caso, però, ne è risultato un'autentica politica rivoluzionaria. Lo stalinismo in Europa si innesca su questo meccanismo, non essendo altro, secondo Goldmann che l'uso cosciente di discorsi rivoluzionari per fini non rivoluzionari. Su questo punto torneremo tra poco.

Torniamo ora a rivedere la situazione nell'appena nata Unione Sovietica:

Dopo la fine del periodo rivoluzionario e della scuola filosofica marxista che si era sviluppata dall'indomani della presa del potere in Russia fino al 1923, si sviluppa un periodo caratterizzato da una burocrazia che prova a dirigere, in quanto composta da tecnici, un paese dove l'importanza sociale dei contadini e la debolezza della stessa burocrazia, obbligano quest'ultima a diluirsi e a prendere i caratteri di uno Stato onnipotente, ma progressista e orientato in avanti²⁹.

In altre parole, finita la spinta rivoluzionaria del proletariato, lo Stato si ritrova diretto da una burocrazia non ancora perfettamente all'altezza del compito, in un contesto sociale ancora profondamente legato al mondo contadino.

Allo stesso tempo, continua Goldmann, la mancanza di spinta rivoluzionaria negli altri Paesi si fa sentire nel dibattito e nella politica interna:

La conseguenza sarà chiaramente l'eliminazione dei trozkisti; all'interno dell'apparato [statale] si sviluppa un gruppo, fondato sociologicamente probabilmente sull'importanza del mondo contadino, che può imporsi sugli elementi aventi una visione rivoluzionaria. Quello che si sviluppa in questo periodo, però, non è ancora lo stalinismo, anche se Stalin gioca un ruolo preponderante. È una fase che potrei definire stalino-bukhariniana, che è il prolungamento dello stadio anteriore; si tratta ovvero di un periodo dominato dagli «ingegneri sociali», da una burocrazia che prova a manipolare, a gestire la società senza nascondere del tutto quello che sta accadendo. È uno Stato di struttura asiatica che possiamo definire progressista, con alla testa per lo più delle persone progressiste che provano a sistemare le cose³⁰.

Insomma, questa burocrazia dalle tendenze allo stesso tempo autoritarie e progressiste è storicamente l'anticamera dello stalinismo, ma è sostanzialmente e moralmente comunque un'altra cosa.

L'evolversi dei fatti però conduce all'installazione dell'autentica politica stalinista, sia in URSS che in Europa. Secondo Goldmann, il fondamento sociale dello stalini-

28 Ivi, pp. 180-181.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 183.

simo all'interno dei confini russi è la debolezza economica e militare del Paese. Da questo presupposto ne derivano due conseguenze. La prima è la teoria della coesistenza fra l'URSS e i paesi capitalisti, ovvero la teoria del socialismo in un paese solo. Questa teoria si adatta perfettamente alle posizioni dei gruppi radicali, ma «integrati», in Europa: permette un legame con la rivoluzione, senza mettere mai in questione le fondamenta della propria società. In questo modo, si sancisce la diffusione dello stalinismo negli altri Paesi.

La seconda conseguenza è la necessità di una forte e rapida industrializzazione. Secondo Goldmann, i trotzkisti avrebbero avuto torto a sentirsi «derubati» da tale idea. La teoria di Trotzki univa l'industrializzazione ad una politica estera aggressiva, orientata a ispirare rivoluzioni in tutto l'occidente. Lo stalinismo parte dal presupposto, rivelatosi corretto, che il proletariato europeo non avrebbe fatto la rivoluzione e che l'URSS avrebbe dovuto mantenere un profilo maggiormente difensivo³¹.

Ma lo stalinismo non si ferma a questo. Si propone anche di indebolire il più possibile la borghesia dei Paesi rivali, non tramite la presenza di partiti rivoluzionari, ma cercando di dividerne il fronte. E per fare questo, si crea una burocrazia che ha il compito di presentarsi come rivoluzionaria, escludendo però ogni rapporto e sostegno con movimenti autenticamente rivoluzionari, in modo da non spaventare troppo i borghesi. Goldmann spiega con parole molto dure quest'evoluzione e non è difficile scorgere in queste righe tracce delle proprie esperienze personali in Romania:

Ora, ciò che caratterizza lo stalinismo è l'idea che, in una situazione di debolezza (idea in sé razionalmente difendibile), occorra da una parte industrializzare a oltranza, rinforzare la forza industriale e militare al massimo, fare l'accumulazione primitiva sulle spalle dei contadini, ma, allo stesso tempo, indebolire la borghesia all'esterno e questo, non suscitando una rivoluzione che non ha nessuna chance di riuscire, ma creando degli antagonismi in seno alla stessa borghesia; e ciò azzerando quasi qualsiasi pericolo rivoluzionario in maniera tale che le opposizioni tra i diversi gruppi borghesi possano esprimersi liberamente, duramente, e si provi persino spingerle all'estremo. E questa politica cambierà completamente la struttura della burocrazia. Occorrerà, infatti, raccontare esattamente il contrario di quello che si pensa e si fa, presentarsi come rivoluzionari evitando strategicamente e tatticamente ogni movimento rivoluzionario che possa spaventare la borghesia. E tutto ciò si rafforza ancora molto di più per il fatto che, per il momento, non si ha ancora un apparecchio nuovo, fatto su misura per questa politica, e si è quindi obbligati ancora per un po' a metterla in pratica usando i vecchi bolscevichi, provenienti e formati durante la rivoluzione; e tali vecchi bolscevichi, spinti dagli eventi, mettono in atto tale politica come mero ripiego. Ed è da questo momento che la sorveglianza e l'ortodossia divengono terribili, che il fatto stesso di analizzare questa politica non è più tollerato, che si crea il tipo di burocrazia proprio allo stalinismo, molto differente da quello del periodo precedente. Una burocrazia che, sapendo molto bene di essere anti-rivoluzionaria, è obbligata a parlare la lingua dei rivoluzionari³².

Il patto Molotov-Ribbentrop segna il punto più basso e vergognoso di questa politica. Eppure, nota Goldmann, una parte del movimento operaio ha seguito la linea del Partito anche in quel frangente. La ragione, secondo il filosofo-sociologo, è l'evidente natura non realmente rivoluzionaria della classe.

31 Ivi, p. 184.

32 Ivi, pp. 184-185.

Lo stalinismo finisce di avere una ragione storica, nonostante Stalin sia ancora vivo e vegeto, nel momento in cui l'URSS riesce a dotarsi di un armamento atomico. A partire da quel momento, da un lato una politica difensivista non sarà più necessaria, dall'altro in occidente inizierà a svilupparsi una nuova forma di società capitalista, che Goldmann definisce come detto «capitalismo d'organizzazione» o «società tecnocratica».

Questa società si caratterizza per l'esistenza di due «*couches sociales*», i già citati tecnici e i tecnocrati. I secondi sono la classe dominante, mentre i primi, come detto, sono gli eredi contemporaneamente delle classi medie del passato e della classe operaia. Su questo contrasto, anche se non avrò modo di approfondire l'argomento, Goldmann innesta la sua teoria di un socialismo al passo coi tempi, che guardi alle esperienze di cooperazione e di auto-governo operaio come alternativa alle pratiche rivoluzionarie tradizionali del marxismo. Questa nuova teoria guarda appunto agli sforzi di Mallet, di Foa e di Trentin, oltre che all'esperienza Jugoslava.

L'appena ricostruita genealogia del movimento operaio tradizionale risulta, ad ogni modo, di fondamentale importanza agli occhi dell'autore: essa serve a trovare una giustificazione storica, in ottica marxista, di una sconfitta; e anche a comprendere come mai, ancora nel '68, nonostante questa sconfitta, in dati contesti il linguaggio classico della *gauche* possa risultare attrattivo per movimenti di contestazione che includano fra gli altri, e largamente, la classe operaia³³.

Una domanda resta aperta, come già anticipato all'inizio: qual è l'esatto rapporto fra movimento socialista/operaio e classe operaia? Abbiamo visto che il socialismo, sia quello dialettico sia quello non dialettico sembra corrispondere *in primis* agli interessi di una parte della classe media, quella formata dai quadri dei partiti. Il proletariato resta però centrale, dato che i quadri restano in qualche modo legati alle posizioni di classe operaie. Nel momento in cui il proletariato si scopre improvvisamente rivoluzionario, all'interno delle burocrazie dei partiti alcuni intellettuali sviluppano un pensiero correttamente dialettico e realmente rivoluzionario. Questo tipo di situazione è a mia conoscenza piuttosto inedita all'interno delle spiegazioni sociologiche goldmanniane. Ci troviamo inoltre di fronte a fenomeni storici che seguono una coerenza, ma questa coerenza non è omologa alla struttura mentale, l'idea di mondo, di un gruppo sociale preciso, ma è il risultato dell'incontro/scontro fra diverse soggettività transindividuali. In effetti, è facile rimproverare all'autore una mancanza di chiarezza nello studio delle classi medie o, se vogliamo, almeno una teoria credibile sul ruolo degli intellettuali (che è più o meno la strada scelta da Löwy). Tale lavoro di definizione, cui è possibile immaginare stesse lavorando, avrebbe permesso di chiarire il quadro sociologico entro cui leggere via via il rapporto fra quadri di partito e classe operaia. A discolpa di Goldmann, ricordiamo che venne a mancare proprio pochi mesi dopo la redazione di alcuni degli articoli citati.

Questa bozza incompiuta di storia marxista del marxismo ha però tanti spunti interessanti, a partire dalla necessità di una critica delle forme burocratiche che si fondi su terreni diversi da quelli della vecchia polemica trotzkista, unendo alla critica anche una lettura sociologica delle ragioni che hanno portato certe idee distorte di socialismo ad essere più funzionali e vincenti di quelle sulla carta filosoficamente più corrette.

33 In alcuni saggi del periodo parla della tradizione classica di sinistra come di un vero e proprio soggetto sociale, che incide nell'andamento della società. L'autore non ha mai messo a punto questa teoria, ma appare evidente ad esempio nello splendido saggio dedicato a J. Genet: L. Goldmann, *Le théâtre de Genet. Essai d'étude sociologique*, in L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle* cit. Sembra quasi, se si vuole, un primo accenno, mai terminato, di teoria sugli intellettuali.

Tanti degli argomenti di Goldmann non sarebbero oggi facili da difendere. Lo sforzo qui fatto per mettere in coerenza la sua ricostruzione omette, forse colpevolmente, alcuni passaggi. L'autore in quegli anni stava lavorando su moltissimi terreni, ma la maggior parte di questi miravano ad un ripensamento della filosofia e della politica marxista. Un'analisi davvero approfondita dovrebbe cercare, ad esempio, di mettere in collegamento la su descritta genealogia, con il già citato abbozzo di lavoro sul rapporto Lukács-Heidegger, che mirava a far emergere con più chiarezza che mai, il cuore filosofico del marxismo, mettendo in scena, ad esempio, una rilettura abbastanza eterodossa della «categoria» di totalità. L'oblio in cui l'opera goldmanniana è caduta, rende questo lavoro di recupero, analisi e confronto piuttosto complesso. La funzione del presente articolo, allora, dovrebbe essere quella di aprire una piccola porta nel complesso, sicuramente contraddittorio, ma estremamente fertile mondo dell'ultimo Goldmann. Perché se, come detto, molte cose sono invecchiate male, alcune delle sue analisi e alcuni dei suoi pensieri sono ancora, tragicamente, attuali.

CONTRATTO SOCIALE O RIVOLUZIONE? LETTURE POLITICHE DI ROUSSEAU NEL MARXISMO ITALIANO

GIANLUCA POZZONI

Introduzione: Rousseau e Marx

L'ipotesi di una connessione tra il pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau e la critica di Marx alla società borghese non è, di per sé, particolarmente ardita. È celebre ad esempio la descrizione che il «rabbino comunista»¹ Moses Hess dava di un Karl Marx ventitreenne in una lettera allo scrittore ebreo-tedesco Berthold Auerbach: «Immaginati Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine e Hegel uniti in una sola persona, dico uniti e non gettati nell'insieme: avrai il dr. Marx»². Decisamente più pregnanti sono però le considerazioni di Friedrich Engels, che nel suo *Anti-Dühring* aveva visto nella critica di Rousseau al progresso sociale un'anticipazione dell'analisi marxiana delle contraddizioni interne al modo di produzione capitalistico, e nel suo conseguente egualitarismo politico un presupposto per la riorganizzazione del processo produttivo sulla base di criteri di eguaglianza materiale.

Questa anticipazione di Rousseau nei confronti di Marx non consisteva, per Engels, nell'aver semplicemente posto la prospettiva di una società di eguali quale ideale politico da contrapporre a una società basata sull'alienazione individuale. Al contrario, Rousseau avrebbe intuito, come Marx e prima di Marx, che l'apparente progresso introdotto dalla società borghese ha in realtà una natura ambigua e rappresenta allo stesso tempo una negazione e un avanzamento rispetto alla naturale condizione di uguaglianza degli individui. Il riferimento di Engels è ai passaggi iniziali del secondo *Discorso* russoviano in cui l'origine dell'ineguaglianza viene ricondotta in ultima analisi a quegli stessi elementi di sviluppo sociale – inclusi i più primordiali, tra cui il linguaggio – in grado di garantire la cooperazione e quindi l'autosussistenza stessa degli esseri umani³.

-
- 1 «*Kommunisten-Rabbi Moses*» è il nomignolo che Hess stesso si attribuisce ironicamente immedesimandosi nel suo antagonista neo-hegeliano Arnold Ruge, «scioccato dai miei [di Hess] interessi che definì *materialismo*» (M. Hess, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, tr. it. di G. Giannini, Napoli, Guida, 2002, p. 60).
 - 2 Lettera di Moses Hess a Berthold Auerbach, Colonia, 2 settembre 1841. In *Briefwechsel*, a cura di E. Silberner, L'Aja, Mouton, 1959, p. 79, traduzione mia.
 - 3 L'ipotesi russoviana sulla socialità introdotta dall'invenzione della lingua postula che quest'ultima sia sorta dapprima come strumento di comunicazione tra l'infante e la madre, strutturandosi poi in linguaggio allo scopo di implorare «aiuto nei gravi pericoli e sollievo nei mali violenti», fino ad aumentare in astrazione e articolazione e favorire l'instaurazione di rapporti più stretti tra gli individui (J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli*

In quest'ottica, tanto per Rousseau quanto per Marx l'evoluzione della società borghese non andrebbe nella direzione di un impossibile ristabilimento di una condizione originaria corrotta, ma al contrario nell'emergere di una nuova condizione di eguaglianza a partire dai rapporti sociali esistenti. Come scrive Rousseau nell'ultima parte del *Discorso*:

È qui l'ultimo termine dell'ineguaglianza, è il punto estremo che chiude il cerchio e torna al punto da cui siamo partiti: ora tutti gli individui ridivengono eguali, perché non sono niente, e non avendo i sudditi altra legge che la volontà del padrone, e il padrone altra regola che le sue passioni, la nozione di bene e i principi della giustizia svaniscono di nuovo. Ora tutto si riconduce alla sola legge del più forte e di conseguenza a un nuovo stato di natura differente da quello da cui siamo partiti, in quanto il primo era lo stato di natura nella sua purezza e quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione.

Ma questa paradossale eguaglianza reintrodotta dal dispotismo – il quale di fatto riproduce lo stato di natura nella sfera sociale – non è necessariamente l'ultima parola dell'evoluzione della società. Continua Rousseau:

Del resto vi è ben poca differenza tra questi due stati perché il contratto di governo è talmente dissolto dal dispotismo che il despota è padrone solo finché è il più forte e appena lo si può cacciare non può reclamare contro la violenza. La sommossa che finisce con lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto altrettanto giuridico quanto quelli con cui egli alla vigilia poteva disporre della vita e dei beni dei suoi sudditi. Solo la forza lo sorreggeva, solo la forza lo abbatte; tutto avviene in tal modo secondo l'ordine naturale, e, qualunque sia l'esito di queste brevi e frequenti rivoluzioni, nessuno può lamentarsi dell'ingiustizia altrui, ma solo della propria imprudenza o della propria sventura⁴.

Con ciò, secondo Engels, Rousseau non avrebbe solo anticipato il contenuto analitico e le ricadute politiche dell'analisi di Marx, ma avrebbe anche compreso la logica *dialettica* che presiede a questo sviluppo storico e che detta le condizioni per il suo superamento. Scrive Engels in un noto passaggio: «Qui abbiamo dunque, già in Rousseau, non solo un corso di idee che è perfettamente uguale a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo di tutto, la negazione della negazione»⁵. Per citare solo un notissimo passaggio del *Discorso*: «L'oro e l'argento per il poeta, ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno *civilizzato* gli uomini e *perduto* il genere umano»⁶.

Ma se Engels si spingeva fino a definire il secondo *Discorso* un «capolavoro di dialettica»⁷, l'attitudine dello stesso Marx nei confronti dell'opera russoviana è deci-

uomini, tr. it. di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 114–116). Questo stesso sviluppo progressivo dello «spirito» e della civiltà è per Rousseau all'origine dell'ineguaglianza: «non solo l'educazione introduce certe differenze tra spiriti coltivati e quelli che non lo sono, ma aumenta quella esistente in proporzione alla cultura» (ivi, p. 128).

4 Ivi, pp. 160–161.

5 F. Engels, *Anti-Dühring*, tr. it. di G. De Caria, L. Lombardo Radice e F. Codino, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Napoli, La Città del Sole, vol. XXV, 2016, p. 134.

6 J.-J. Rousseau, *Discorso* cit., p. 141, corsivo mio.

7 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 19.

samente meno entusiastica. In un articolo sulla *Gazzetta Renana* del 1842, Rousseau è semplicemente annoverato, insieme a Fichte e Hegel, tra gli ultimi esponenti di quella linea di pensiero (iniziata con Machiavelli e Campanella e proseguita con Spinoza, Hobbes e Grozio) che avrebbe continuato il lavoro iniziato da Eraclito e Aristotele – quello del perseguimento di una «sempre nuova filosofia della ragione»⁸ che rifiuta di guardare alla politica attraverso le lenti della teologia. È infatti dalla «corrente di idee di Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu e dalla Rivoluzione francese»⁹, prosegue Marx, che deriva la laicità del codice prussiano. Nello stesso anno, «il ‘Contrat social’ di Rousseau»¹⁰ si trova citato esplicitamente anche nell’articolo marxiano su *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, ma solo in un elenco di riferimenti eterogenei che mostrerebbero la confusione del fondatore della *historische Rechtsschule*, Gustav Hugo.

Più che con il secondo *Discorso*, in questo caso il confronto intellettuale è soprattutto con il *Contratto sociale*, che Marx studia approfonditamente nell’estate del 1843¹¹. In questo periodo, il confronto si concretizza soprattutto negli ultimi paragrafi della prima delle due sezioni della *Judenfrage*, pubblicata nel 1844 ma scritta nell’autunno precedente. Qui, Marx stigmatizza quella che chiama l’«astrazione dell’uomo politico»¹² – ossia la costituzione dei principi dello Stato di diritto a partire dall’individuo egoista, svincolato dai legami prepolitici della «società civile» nonché dalla sua natura umana. Solo operando una astrazione dell’essere umano rispetto alle preesistenti appartenenze sociali e di specie, argomenta Marx, è possibile che esso venga inserito in una comunità politica all’interno della quale esso è inteso esclusivamente come cittadino. Ed è solo attraverso questa astrazione che è possibile pervenire ad un ordinamento politico regolato dai diritti del cittadino inteso esclusivamente come individuo, ossia da diritti universali – i diritti umani – ascritti all’individuo.

Questo principio regolatore dell’effettiva costituzione politica dello stato moderno si trova per Marx incarnato nel *Contratto sociale*, laddove Rousseau descrive l’atto di fornire una legislazione alla comunità:

Colui che osa prendere l’iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e isolato, in parte di un più grande tutto, dal quale questo individuo riceva in qualche modo la vita e l’essere; di alterare la costituzione dell’uomo per rafforzarla; di sostituire un’esistenza parziale e morale all’esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuta dalla natura. Bisogna, in una parola, che tolga all’uomo le forze che gli son proprie per dargliene altre che siano al di fuori di lui e di cui non possa far uso senza l’aiuto di altri¹³.

8 K. Marx, *L’articolo di fondo n. 179 della ‘Kölnische Zeitung’*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, vol. I, 1980, pp. 203–204.

9 Ivi, p. 204.

10 Id., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. I., 1980, p. 208.

11 Lo testimonia il secondo dei sei «quaderni di Kreuznach», il quale, secondo il consueto metodo marxiano di lavoro, riporta ampi stralci dell’opera russoviana qui presa in esame. Cfr. K. Marx, *Exzerpte aus Jean-Jacques Rousseau: ‘Du contrat social’*, in MEGA[®], Berlino, Akademie Verlag, Abteilung 4, Band 2, 1981, pp. 91–101.

12 Id., *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, p. 182.

13 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1966, p. 57.

Rousseau non fa qui riferimento a precedenti vincoli sociali dissolti dalla costituzione della comunità ordinata dallo Stato moderno, e anzi attribuisce ogni forma di interdipendenza sociale all'introduzione di una legislazione incarnata nelle istituzioni politiche. Ciononostante, la separazione tra stato di natura e Stato politico, o meglio la separazione dell'individuo rispetto alla natura richiesta dall'esistenza di uno Stato politico, è per Marx elemento sufficiente a fare di questo passaggio una descrizione di quella «astrazione dell'uomo politico» rappresentata dallo Stato borghese.

Di tenore simile è il riferimento a Rousseau che si trova, quasi quindici anni dopo, nell'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* (1859). Qui, nel paragrafo di apertura, il *Contratto sociale* viene accomunato alle teorie di Smith e Ricardo in quanto incapace di analizzare la società della produzione a partire dalle condizioni sociali che determinano la produzione degli individui stessi. La mancanza che a questo riguardo Marx imputa a Rousseau è quella di essersi concentrato sul ruolo fondativo di un contratto che «crea un rapporto e una connessione tra i soggetti indipendenti per natura»¹⁴. L'omologia tra questa inversione roussoviana del punto di partenza (*Ausgangspunkt*) dell'analisi e quella operata successivamente dall'economia politica classica (Smith e Ricardo) è ciò che per Marx fa del *Contratto sociale* una «apparenza estetica delle robinsonate piccole e grandi»¹⁵ che si troveranno compiutamente sviluppate dagli economisti borghesi – i quali riflettono in un'epoca in cui lo svincolamento dell'individuo privato da altri legami sociali all'infuori dell'interesse privato è effettivamente giunto al suo pieno compimento. Come gli economisti classici, insomma, anche Rousseau si sarebbe reso colpevole di una indebita proiezione all'indietro del modello dell'*homo œconomicus* auto-interessato quale è quello vigente nella società borghese, quasi che quest'ultima abbia effettivamente come origine, anziché produrre, interazioni tra individui che si comportano come dei perfetti Robinson Crusoe catapultati fuori dal contesto storico-sociale che li ha creati.

Tuttavia, ad eccezione di questi fugaci passaggi critici, non si può parlare di un vero e proprio confronto teorico di Marx con Rousseau. Anche le due citazioni di Rousseau presenti nelle pagine pubblicate come *Ideologia tedesca* sono in realtà riferimenti indiretti, volti a sottolineare il travisamento della lettera e dello spirito roussoviani da parte di «Sancio» (cioè Max Stirner) e del socialista Karl Grün. Da un lato, «San Max» Stirner è accusato di «credere che in Rousseau gli individui stringano il contratto per amore dell'universale, ciò che Rousseau non ha mai pensato»¹⁶. Dall'altro, Grün è accusato di aver travisato e usato con troppa disinvoltura le citazioni di Rousseau riportate nel *Voyage en Icarie* di Étienne Cabet, fonte principale per la scrittura della sua storia del socialismo. Ma in questo caso i riferimenti di Marx a Rousseau sono del tutto strumentali e funzionali alla polemica politica, così come lo è la menzione degli sfoghi anti-russoviani contenuti nell'opera *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* di Proudhon – opera che Marx, prevedibilmente, stronca senza appello in una lettera a Engels¹⁷.

Più interessante, sempre nell'epistolario marxiano e sempre con riferimento a Proudhon, è semmai il confronto tra il «[c]iariatesimo scientifico» di quest'ultimo, che lo renderebbe incline ad «accomodamenti politici», e il «tatto morale che, ad esempio,

14 K. Marx, *Introduzione*, in Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* ('*Grundrisse*'), tr. it. e cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1977, p. 6.

15 *Ibidem*.

16 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere cit.*, vol. V, 1972, p. 416.

17 Lettera di K. Marx a F. Engels, Londra, 8 agosto 1851. In K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XXXVIII, 1972, pp. 322–331.

preservò Rousseau da qualsiasi compromesso, anche apparente, con i poteri costituiti»¹⁸. Ma questo pur indiretto omaggio trova solo un pallido riscontro, ad esempio, nella mole di pagine del *Capitale*, all'interno del quale Marx cita Rousseau un'unica volta, in nota, e con riferimento esclusivo al *Discours sur l'économie politique*¹⁹. Del tutto incidentale è anche l'unica citazione di Rousseau, presumibilmente apocrifia, contenuta nei manoscritti preparatori noti come *Teorie sul plusvalore*²⁰. E solo leggermente più caritatevole appare il riferimento che si trova nella *Critica del programma di Gotha*, dove Rousseau viene citato per banalizzare la tesi, contenuta nel programma della *Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP)*, secondo cui «[l]avoro utile è possibile solo nella società e mediante la società». A tal proposito, commenta Marx, «[s]i sarebbe potuto ugualmente ben dire che solo nella società un lavoro inutile, e persino un lavoro dannoso alla società stessa, può diventare un ramo produttivo, che solo nella società si può vivere di ozio ecc. ecc. – in breve, si sarebbe potuto trascrivere tutto Rousseau»²¹. Anche qui, Rousseau è solo lo strumento per una critica politica rivolta ad altri bersagli, e non occasione di confronto intellettuale diretto.

Da questa breve rassegna emerge quindi con particolare nettezza come Rousseau non possa essere in alcun modo annoverato tra i riferimenti teorici di Marx. Colpisce in modo particolare il fatto che, come ha notato Gerratana, «nessun riferimento esplicito al *Discorso sull'ineguaglianza* è rintracciabile nei testi marxiani»²². E ciò a dispetto della lettura particolarmente benevola che di quest'opera fornirà Engels, il quale, come abbiamo visto, vi ravviserà importanti elementi proto-hegeliani e proto-marxiani. Ciononostante, il confronto con Rousseau – o meglio con il nesso Rousseau-Marx – diverrà uno snodo particolarmente centrale nel marxismo teorico italiano del Novecento. Qui, come vedremo, l'evidente assenza di una connessione diretta tra Rousseau e Marx darà luogo a tentativi piuttosto inediti (anche nel panorama globale) di rileggere il pensiero del primo alla luce del secondo, fornendo con ciò a questa impresa storico-filosofica un taglio del tutto originale. A motivare questa operazione non è solo la percezione di una possibile connessione teorica tra i due autori, alla stregua di quella proposta da Engels, ma anche e soprattutto il riconoscimento di una sostanziale a-sistematicità e inorganicità della teoria marxiana dello Stato e della politica, a cui il pensiero di Rousseau viene proposto come complemento e supporto.

L'assenza di una teoria marxiana dello Stato non è, ovviamente, accidentale. Alla luce della ricostruzione offerta nelle pagine precedenti, è possibile anzi individuare una corrispondenza tra il progressivo disinteresse di Marx verso Rousseau e il suo abbandono delle illusioni nei confronti della democrazia borghese nel periodo a cavallo tra il 1843 e il 1844²³. Ancora nella *Kritik* del 1843, infatti, Marx poteva contrapporre positivamente Rousseau a Hegel, e coltivare qualche illusione sul suffragio universale come antidoto liberatorio alla «miserevole mutria del mondo burocratico prussiano» dalla quale Hegel

18 K. Marx, *Su P.-J. Proudhon [Lettera a J. B. von Schweitzer]*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XX, 1987, p. 34.

19 Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, tr. it. D. Cantimori, R. Fineschi e G. Sgrò, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XXXI, 2011, p. 820n.

20 Id., *Theorien über den Mehrwert*, in *MEGA*[®] cit., Abteilung 2, Band 3, 2013, p. 504n.

21 Id., *Critica del Programma di Gotha*, tr. it. e cura di G. Sgrò, Bolsena, Massari, 2008, p. 37.

22 V. Gerratana, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini cit.*, p. 68.

23 È questa ad es. l'interpretazione proposta da A. Illuminati in *Jean-Jacques Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 66–67.

rimaneva servilmente «contagiato nelle midolla»²⁴. Ma già nell'autunno di quell'anno, in cui Marx approfondisce lo studio di Rousseau e si dedica alla stesura della *Questione ebraica*, queste illusioni tardo-giacobine lasciano il posto a una radicale diffidenza nei confronti delle possibilità emancipatorie offerte dallo Stato politico borghese, della cui natura astratta il *Contratto sociale* verrebbe a rappresentare, come abbiamo visto, una fedele descrizione.

La questione dello Stato torna però ad assumere una importanza politica primaria nella seconda metà del Novecento italiano. Verso la metà degli anni Settanta, Norberto Bobbio rinfacciava al marxismo italiano la mancanza di una teoria dello Stato e della politica all'altezza dei tempi, aprendo un dibattito sulla presunta ambiguità politica del movimento comunista italiano. Per Bobbio, l'incertezza del movimento operaio organizzato sul piano della prassi era senza dubbio aggravata dalle lacune del marxismo per quanto riguardava l'insufficiente teorizzazione della democrazia socialista e dell'«autogoverno dei produttori» quali ideali sostituiti della democrazia borghese. Nel muovere questi rilievi critici, peraltro, Bobbio poteva farsi forza di quanto già rilevato da autori marxisti come Umberto Cerroni e Lucio Colletti, i quali avevano sottolineato rispettivamente il «generale e persistente sottosviluppo degli studi marxisti [...] soprattutto nel campo delle scienze politiche e giuridiche» e «la debolezza e lo sviluppo frammentario della politica all'interno del marxismo»²⁵. Significativamente, sia Cerroni che Colletti erano stati allievi del marxismo di Galvano Della Volpe, e le loro considerazioni sulla reciproca estraneità di marxismo e teoria politica forniscono forse una chiave adeguata a spiegare la particolare enfasi politica che si ritrova nelle interpretazioni politiche di Rousseau provenienti dalla cosiddetta 'scuola dellavolpiana'. Sia Colletti che Della Volpe tenderanno infatti, pur da prospettive anche radicalmente diverse, una lettura di Rousseau all'altezza dei compiti che la congiuntura politica del presente sembrava porre al marxismo.

Ma è opportuno sottolineare che la lettura politica di Rousseau di provenienza dellavolpiana non costituisce affatto un *unicum* all'interno del marxismo italiano novecentesco. Risalendo a ritroso le linee della genealogia intellettuale che conduce a Della Volpe e ai suoi epigoni, già Rodolfo Mondolfo – che di Della Volpe era stato maestro durante gli anni universitari – aveva tentato la strada della forzatura interpretativa, connettendo il pensiero russoviano a quello marxiano entro la cornice di una peculiare rielaborazione del marxismo in chiave sia teorica che politica. Come vedremo, si tratta di «forzature» che i marxisti italiani hanno operato avvalendosi tanto della succitata inorganicità della teoria marxiana della politica quanto della ambivalenza (e pertanto della apertura interpretativa) del pensiero politico russoviano. Volendo anzi inquadrare il dibattito teorico-politico intorno al nesso Rousseau-Marx entro il più ampio contesto del marxismo italiano nel suo sviluppo storico-intellettuale, è necessario risalire alle diagnosi di Antonio Labriola sulle contraddizioni interne al pensiero di Rousseau.

24 K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, p. 140 e n.

25 Si vedano rispettivamente U. Cerroni, *Il marxismo e le scienze sociali*, «Rinascita» 28 (1971), 28, pp. 21–22, poi in Id., *Materialismo storico e scienza*, Lecce, Milella, 1976, p. 140; e L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 30. I riferimenti di Bobbio a questi due passaggi si trovano rispettivamente in *Democrazia socialista?*, in AA.VV., *Omaggio a Nenni*, Roma, Quaderni di Mondo Operaio, 1973, p. 431, poi in N. Bobbio, *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976, p. 3; e in *Esiste una dottrina marxistica dello stato?*, «Mondoperaio» 8–9 (1975), p. 24, poi in Id., *Quale socialismo?*, cit., p. 21.

Rousseau agli albori del marxismo italiano: Antonio Labriola

Nella fase aurorale di sviluppo del marxismo italiano, l'ambivalente lettura di Rousseau che si ritrova muovendosi tra i testi di Marx e di Engels viene riprodotta e condensata nell'interpretazione di Rousseau fornita da Antonio Labriola. Nel primo dei suoi *Saggi sul materialismo storico* (1895), dedicato all'imminente cinquantenario del *Manifesto* di Marx ed Engels, Rousseau è infatti positivamente citato come una sorta di anticipatore non solo (e non tanto) di Marx, quanto dei progressi della conoscenza storica acquisiti nei cinquant'anni successivi alla pubblicazione del *Manifesto*. Questi permettono infatti di avvalorare retrospettivamente sia la tesi marx-engelsiana sulla storia della società come storia di lotte di classi, sia, per le stesse ragioni, quella russoviana sull'origine dell'ineguaglianza:

Le classi, che il Manifesto presupponeva, furono oramai risolte nel loro processo di formazione; e già in questo si riconosce lo schema generale di ragioni e cause economiche peculiari e proprie, ossia così fatte, che non ripetono le categorie della scienza economica di questa nostra epoca borghese. Il sogno di Fourier, d'inquadrare l'epoca dei civilizzati nella serie di un lungo e vasto processo, s'è avverato. Fu scientificamente risolto il problema della *origine della disuguaglianza* fra gli uomini, che Gian Giacomo aveva tentato con argomenti di geniale dialettica, e con pochi dati di fatto²⁶.

L'eco della lettura engelsiana è qui evidente nell'accomunamento dei risultati dell'elaborazione teorica di Rousseau a quelli dell'impresa analitica di Marx (ed Engels) e, soprattutto, nell'attribuzione al primo di «argomenti di geniale dialettica» che compensano i «pochi dati di fatto» a sua disposizione. (Un elogio della sezione dell'*Anti-Dühring* engelsiano, e in particolare del capitolo sulla *Negazione della negazione* in cui si trovano i passaggi su Rousseau, è d'altronde contenuto nell'ultima delle lettere a Sorel che Labriola include nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia*²⁷.)

Allo stesso tempo però, poche pagine prima Rousseau veniva citato da Labriola semplicemente come teorico del diritto di natura²⁸, cosa che verrà ripresa nel saggio *Del materialismo storico* (1896) pubblicato l'anno successivo. Qui il «proletario Rousseau» è accomunato al «conservatore Hobbes» per aver contribuito a introdurre la dottrina borghese del diritto di natura, a prescindere da quali fossero le sue attitudini e intenzioni soggettive. Si sta parlando qui evidentemente del *Contratto sociale*, del cui contenuto Labriola fornisce un bilancio in linea con la critica marxiana all'individualismo astratto che caratterizza il giusnaturalismo e il pensiero politico borghese in genere. La centralità dell'*amour propre*, dal quale Rousseau fa dipendere la costituzione del contratto sociale, viene da Labriola ascritta a quella tendenza, propria del pensiero borghese, a guardare «all'uomo in astratto, ossia ai singoli individui emancipati e liberati, per virtù di astrazione logica, dai loro vincoli storici e di necessaria dipendenza sociale»²⁹. In questo modo, scrive Labriola, la società venne ad essere considerata dai giusnaturalisti come nient'altro che la semplice somma di individui atomisticamente irrelati. Cosicché, in

26 A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in Id., *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 61.

27 Id., *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., pp. 264–267.

28 Id., *In memoria del Manifesto dei comunisti* cit., p. 56.

29 Id., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 114.

tutte le varianti della dottrina del diritto naturale, prevalgono «le categorie astratte della psicologia individuale» e non si parla

che di paura, *di amor proprio*, di egoismo, di obbedienza volontaria, di tendenza alla felicità, di originaria bontà dell'uomo, di libertà di contrattare; e poi della coscienza morale e dell'istinto o del senso morale, e di altrettali cose astratte e generiche, come quelle che fossero sufficienti a spiegare la concreta storia esistente, e a crearne di sana pianta una nuova³⁰.

Il Rousseau di Labriola appare quindi come scisso tra due profili distinti: l'autore del *Discorso dell'ineguaglianza* e quello del *Contratto sociale*, il «proletario» e il «borghese», l'analista critico della civiltà dell'ineguaglianza e il teorico del contratto sociale, il propugnatore di un approccio storico e «dialettico» e il fautore delle «robinsonate» dell'ideologia borghese. È possibile, naturalmente, ritenere che questa scissione debba essere intesa piuttosto come una «contraddizione dialettica» quale è quella incarnata dalla borghesia nel suo ruolo storico. Scrive infatti Labriola che, a prescindere dalle intenzioni dei rispettivi autori, le varie dottrine del diritto naturale

furon tutte rivoluzionarie nella sostanza e negli effetti. In fondo a tutte tu ritrovi sempre come stimolo e come motivo i bisogni materiali e morali dell'età nuova; che per le condizioni storiche eran quelli della borghesia: — e perciò conveniva di combattere, in nome della libertà, la tradizione, la chiesa, il privilegio, le classi fisse, ossia gli ordini e i ceti, e per conseguenza lo stato che di questi era o pareva autore, e poi i privilegi del commercio, delle arti, del lavoro e della scienza³¹.

È anzi da questo afflato rivoluzionario e libertario contrapposto ai vincoli e ai privilegi dell'ordine sociale vigente che discende, per Labriola, la tendenza a considerare l'essere umano sotto il profilo (astrattamente) individuale, prescindendo dai concreti vincoli storico-sociali entro cui l'individuo si trova collocato. Ancora in una lezione universitaria del 1899, di cui sono stati pubblicati integralmente gli appunti preparatori, Labriola riteneva di non potersi avvicinare a Rousseau «senza un sentimento misto. La nostra ammirazione urta con la repugnanza»³². Ma questo contrasto, avvertiva Labriola, è dovuto al contrasto interno a Rousseau stesso, tale da rasentare addirittura la «pazzia»³³. Si tratta tuttavia dell'incarnazione di un contrasto caratteristico di un'epoca storica, quella della Rivoluzione francese, alla quale è dedicato il corso universitario in cui questa lezione si colloca: «è il contrasto tra un mondo che muore e un altro che non trova il modo di nascere. È una pazzia che riempie di sé tutto un periodo della storia»³⁴. Riecheggiano qui le pagine del *Manifesto* – cui è dedicato uno dei due saggi labrioliani sopra citati – sulla «parte sommamente rivoluzionaria» che nella storia ha avuto la borghesia, la quale ha «lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse»³⁵.

30 *Ibidem*, corsivo mio.

31 *Ibidem*.

32 A. Savorelli, *Un inedito di Antonio Labriola su Rousseau (1899)*, «Giornale critico della filosofia italiana» 13 (2017), 3, p. 465.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 59.

Rodolfo Mondolfo e la «tendenza comunista» in Rousseau

Proprio sulle contraddizioni insite nel pensiero di Rousseau si apre il saggio *Il «Contratto Sociale» e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, pubblicato nel 1907 da Rodolfo Mondolfo – che degli scritti di Rousseau fu anche curatore e traduttore. Per le sue teorie sull'eguaglianza, sulla proprietà, sul contratto e sulla volontà generale – scrive Mondolfo nelle righe di apertura di questo scritto – Rousseau è concordemente considerato «come un seminatore di dottrine comuniste, da cui germinano poi quelle del Morelly, del Mably, del Baboeuf ecc.»³⁶. Ma, appunto – continua Mondolfo –, tali teorie non sono esenti da contraddizioni, sia per quanto riguarda il contrasto tra il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale*, sia soprattutto per quanto riguarda le ambiguità interne al *Contratto* stesso³⁷. Queste ultime risiedono per Mondolfo in una sostanziale oscillazione tra una teoria dell'origine naturale dei diritti individuali e una teoria positiva che invece vede la fonte del diritto nel «contratto sociale» e nello Stato – una oscillazione apparentemente insolubile se si considera che la teoria del contratto sociale si fonda proprio sulla postulazione di una rinuncia alle prerogative «naturali» degli individui.

Tuttavia, e qui sta il punto cruciale dell'interpretazione mondolfiana, questa ambivalenza è solo apparente e dovuta sostanzialmente alla a-sistematicità degli scritti di Rousseau. Da un punto di vista sostanziale, risulterebbe invece evidente come anche nel *Contratto* l'enfasi venga posta sull'invulnerabilità dei diritti naturali, dalla cui alienazione nel contratto sociale originerebbe invece quell'ineguaglianza sociale che sostituisce l'eguaglianza naturale. In linea con quanto dichiarato fin dall'apertura del secondo *Discorso*, l'appropriazione privata contravviene al diritto naturale; compito del contratto sociale è semmai eliminare l'ineguaglianza che si è così generata: «Se si ricerca», scrive Rousseau nel *Contratto*,

il maggior bene di tutti – necessario fine di ogni sistema di legislazione – si troverà che esso si riduce a due oggetti principali: la *libertà* e l'*uguaglianza*; la libertà, perché ogni dipendenza particolare è altrettanta forza tolta al corpo dello Stato; l'uguaglianza, perché la libertà non può sussistere senza di essa³⁸.

E poiché a violare tali libertà e uguaglianza è l'appropriazione individuale, ne segue che, nel contratto, «il diritto che ciascun singolo ha sul proprio fondo è sempre subordinato al diritto che la comunità ha su tutto il territorio; senza di che non vi sarebbe né solidità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità»³⁹. Ecco allora che l'idea fondante del contratto sociale, continua Rousseau concludendo il I libro, è che «invece di distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'ineguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere tra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto»⁴⁰.

36 R. Mondolfo, *Il «Contratto sociale» e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, «Rivista di filosofia e scienze affini» 6 (1907), 9, p. 693.

37 Su questo punto cfr. anche R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1954, p. 60 ss.

38 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* cit., p. 71.

39 Ivi, pp. 33-34.

40 *Ibidem*.

Per Mondolfo, la «tendenza comunista» di Rousseau sta tutta in questa sua negazione del diritto all'appropriazione privata e nell'assunto che il compito ultimo della società sia non già tutelare la proprietà privata dei mezzi di produzione, quanto piuttosto subordinare questi ultimi all'instaurazione di un principio di eguaglianza sociale più alta di quella naturale, in grado cioè di porre rimedio anche alle disparità presenti in natura. Per quanto riguarda invece più strettamente la connessione tra Rousseau e Marx, essa deve essere intesa ascrivendo la «tendenza comunista» del primo all'interno di un filo rosso che legherebbe la dottrina del diritto naturale al *Manifesto*, come accennato fin dal titolo di un breve saggio mondolfiano del 1906⁴¹. Stiamo parlando, ovviamente, della celebre lettura «umanista» di Marx che caratterizza il pensiero politico di Mondolfo.

Architrave di questa lettura mondolfiana è la tesi che Marx fosse animato dallo stesso fine che animava i teorici del diritto naturale – Rousseau in testa – e che si trova incarnato nel *Bill of rights* inglese del 1689 e nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* elaborata nella Rivoluzione del 1789: la rivendicazione e l'affermazione degli inalienabili principi umani di libertà, uguaglianza, giustizia e solidarietà⁴². L'«umanismo» di Marx risiederebbe appunto in una rivendicazione di tali diritti umani contro la disumanità che caratterizza la società capitalistica. Naturalmente, non si tratta di appiattare Marx su un'astratta etica universalistica che, come riconosce lo stesso Mondolfo, sarebbe una «vaga utopia» socialista confinata al regno dell'ideale⁴³. Al contrario, questo anelito umanista conquista materialità nella diagnosi concreta della disumanità dello stato di cose presenti, e nell'individuazione delle possibilità pratiche per la realizzazione di un «regno della libertà» quale fine ultimo e quindi necessità storica dell'umanità.

È in questo senso che per Mondolfo acquisisce particolare valore l'enfasi posta da Marx sul tema dell'alienazione⁴⁴ e, sul piano pratico-politico, sul proletariato quale «classe generale» in grado di abolire tutte le classi e dispiegare così pienamente le possibilità della condizione umana autentica. Così, ad esempio, nel *Manifesto* si legge che «[c]on l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio», al punto che quest'ultimo «diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima da imparare»⁴⁵. E nelle sue note giovanili agli *Elementi di economia politica* di James Mill, più volte citate da Mondolfo nei suoi scritti maturi, Marx scrive:

fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa *essenza comune* appare sotto la forma dell'*estraniazione* [*Entfremdung*]. Poiché il suo soggetto, l'uomo, è un essere estraniato [*entfremdes*] a se

41 R. Mondolfo, *Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, «Critica sociale» 16 (1906), 6, pp. 232–235.

42 Cfr. ad es. R. Mondolfo, *Rousseau e la formazione della coscienza moderna*, «Rivista pedagogica» 6 (1912), 3, pp. 433–478; Id., *Per la revisione del bilancio idealistico*, «Il Quarto Stato» 1 (1926), 21, poi in *Umanismo di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1968, pp. 266–273.

43 Id., *Per la revisione* cit., p. 273; cfr. anche *Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico*, 1 (1926), 4, poi in *Umanismo di Marx* cit., pp. 260–265.

44 Il riferimento esplicito è, ovviamente, ai cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e all'*Ideologia tedesca*, «scoperti» pochi anni prima della stesura di alcuni di questi saggi mondolfiani: cfr. *Marxismo e libertà*, «Il Ponte» 19 (1963), 10, pp. 1259–1270, poi in *Umanismo di Marx* cit., p. 374–386.

45 K. Marx, F. Engels, *Manifesto* cit., p. 71.

stesso. [...] È dunque la stessa identica cosa dire che l'uomo è estraniato a se stesso e che la società di quest'uomo estraniato è la caricatura della sua reale essenza comune, della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il vincolo essenziale che lo lega all'altro uomo come un vincolo inessenziale, che anzi la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita appare come sacrificio della sua vita, la realizzazione della sua essenza come vanificazione della sua vita, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui, che egli, il signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto⁴⁶.

Considerazioni, queste, che si ritrovano anche nell'*Ideologia tedesca* (altro riferimento ricorrente di Mondolfo), laddove Marx ed Engels ribadiscono come «per abolire l'autonomia assunta dai rapporti nei confronti degli individui, per abolire l'assoggettamento dell'individualità alla casualità [...], ecc., condizione generale è in ultima istanza l'abolizione della divisione del lavoro»; viceversa, nell'ambito della società comunista in cui tale divisione è abolita, «lo sviluppo originale e libero degli individui [...] è condizionato appunto dalla connessione degli individui, che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la propria attività sulla base delle forze produttive esistenti»⁴⁷.

È in queste diagnosi marxiane dell'alienazione della *humanitas* all'interno della società capitalistica, e nel convincimento che la sua piena realizzazione sia possibile solo all'interno della società comunista, che Mondolfo trova le conferme più solide della sua concezione «umanistica» che permette di tracciare quella connessione che va dal giusnaturalismo al socialismo marxista, imparentando strettamente Marx a Rousseau quale suo erede pienamente legittimo e pressoché diretto. Si tratta, come vedremo tra poco, di una concezione destinata a divenire oggetto di una critica feroce e serrata, ma che per questa stessa ragione può essere vista come la scaturigine di una *Rousseau-renaissance* nel marxismo italiano.

Galvano Della Volpe contra Rousseau, individualista borghese

Ben prima di dedicare a *Rousseau e Marx* (1957) una delle sue opere principali, all'inizio degli anni Quaranta Galvano Della Volpe interviene sul tema della possibile parentela tra i due autori in una implicita polemica proprio con Rodolfo Mondolfo, suo antico maestro. In un anno cruciale per la storia d'Italia come il 1943, e alla vigilia della sua adesione ufficiale al marxismo tramite l'ingresso nel PCI, Della Volpe dà alle stampe un eloquente *Discorso sull'ineguaglianza* che capovolge integralmente la lettura mondolfiana. La tesi sostenuta in questo saggio è che, se il principio di eguaglianza deve avere una qualche rilevanza concreta per l'organizzazione della vita sociale, esso non può che realizzarsi a partire da una uguaglianza nel lavoro, sul quale è fondata la società stessa.

46 K. Marx, *Estratti da 'Éléments d'économie politique' di Mill*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, pp. 235–236.

47 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner; e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in Id., *Opere cit.*, vol. V, 1972, pp. 435–436.

Per Della Volpe, le concezioni umaniste fanno invece dell'eguaglianza una qualità umana essenziale, e quindi attribuibile all'individuo considerato isolatamente. Ne risulterà un ideale astratto, individualistico, e costitutivamente inadatto ad essere realizzato in società. Si tratta di una critica che Della Volpe rivolge primariamente all'approccio di Rousseau, ma secondariamente anche alla «critica russoiana nel suo complesso»⁴⁸, tra cui è annoverata appunto anche la lettura umanista di Mondolfo.

Con una mossa teorica per lui consueta e già sperimentata a proposito della dialettica hegeliana⁴⁹, Della Volpe cerca di mostrare le radici platoniche e cristiane della concezione russoviana dell'individuo. L'eredità della concezione platonico-cristiana di «persona» nella filosofia di Rousseau risulterebbe particolarmente evidente da quanto egli scrive a proposito della «coscienza» individuale. Si pensi al celebre passaggio dell'*Émile*:

O coscienza, o coscienza, divino istinto, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio⁵⁰!

Per Della Volpe, questa concezione cristianeggiante della coscienza umana dà luogo a una teoria altrettanto metafisica e a-storica dell'individuo, che universalizza le caratteristiche particolari di quest'ultimo e le sottrae alla loro origine autentica e concreta nei condizionamenti storico-sociali. Si tratta, per Della Volpe, di un individualismo della «persona» – la cui essenza trascende il mondo sociale concreto – che porta ad una esaltazione della libertà individuale a scapito dell'eguaglianza interpersonale. Ecco allora che in questa concezione le diseguaglianze appariranno come un corollario inevitabile, e in fondo naturale, di questa metafisica dell'individuo particolare.

Ciò conduce a quella che Della Volpe ritiene una esiziale legittimazione dell'ineguaglianza sociale: incapace di elaborare una teoria dell'individuo concreto, cioè sociale e storico, il contrattualismo russoviano (e il contrattualismo in genere) non contempla un'origine storica nemmeno per le diseguaglianze sociali. Esse sono piuttosto intese come un trasferimento delle diseguaglianze naturali – ossia delle differenze interindividuali – all'interno del contratto sociale, il quale le sancisce formalmente e le istituzionalizza definitivamente. A proposito dell'«ineguaglianza fisica» si dice ad esempio, a conclusione del *Discorso*, che le diseguaglianze sociali autorizzate dal diritto positivo (cioè dal patto sociale) sono conformi al diritto naturale (cioè alla natura umana individuale) nella misura in cui «corrispond[ono] nella stessa proporzione all'ineguaglianza fisica»⁵¹. E si pensi anche alla già citata osservazione che chiude il primo libro del *Contratto* – e che secondo Rousseau deve servire «di base a tutto il sistema sociale» – nella quale si precisa che il patto sociale rende gli individui moralmente uguali ma li mantiene diseguali «per forza o per ingegno»⁵².

Ciò che si perde in questa concezione, secondo la tesi di Della Volpe, è l'origine concreta e particolare delle diseguaglianze sociali, le quali sono frutto del lavoro su cui si

48 G. Della Volpe, *Discorso sull'ineguaglianza*, in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, vol. 3, 1973, p. 274 e n.

49 Id., *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, in *Opere cit.*, vol. I, 1972, pp. 39–210.

50 J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, tr. it. di P. Massimi, Milano, Mondadori, 2017, p. 396.

51 Id., *Discorso sull'origine cit.*, p. 163.

52 Id., *Il contratto sociale cit.*, p. 34.

regge la società (che è pur sempre una società della produzione). La visione interamente metafisica e aprioristica dell'individuo, che Rousseau erediterebbe dal platonismo cristianizzato, è incapace di elaborare una teoria dell'individuo storico-sociale, offuscando le radici sociali delle diseguglianze interpersonali e dunque rendendosi incapace di proporre un rimedio egualitario ad esse. Ne segue l'intrinseca inconciliabilità, o meglio la radicale opposizione, tra l'egalitarismo e l'individualismo della «persona» e della «coscienza», ossia tra l'uguaglianza e l'umanesimo.

Queste conclusioni saranno riprese da Della Volpe ne *La teoria marxista dell'emancipazione umana* (1945), che riporta ampi stralci del suo precedente *Discorso* del 1943, e in una serie di saggi successivi tra cui *La libertà comunista* (1946) e *Per la teoria di un umanesimo positivo* (1949). All'epoca della stesura di questi scritti, l'adesione di Della Volpe al marxismo è ormai compiuta, e l'assonanza già esistente tra la sua critica all'individualismo Rousseau e quella di Marx alle robinsonate e all'«astrazione dell'uomo politico» incarnata dal pensiero politico borghese si fa più esplicita⁵³. In questa fase, si rende più esplicita anche la critica a Mondolfo, accomunato al revisionismo secondinternazionalista (soprattutto a Bernstein) per aver voluto recuperare un umanesimo della «persona astratta» che ripropone l'individualismo giusnaturalistico.

In linea anche con la sua militanza intellettuale nel PCI, Della Volpe conferisce a questa critica filosofica delle tinte specificamente politiche, come risulta evidente dall'assimilazione di Mondolfo al «revisionismo» e al «social-liberalismo». Mondolfo è accusato insieme a Bernstein di aver voluto reintrodurre nel marxismo l'individualismo della libertà personale, ereditati da Rousseau e dal liberalismo politico. Ma ciò, secondo Della Volpe, spinge questi autori ad assolutizzare i diritti borghesi nella forma di «diritti naturali», che in quanto tali sono eterni e metafisicamente fondati. Si tratta di quello che Della Volpe definisce come un «aggiornamento socialista del liberalismo»⁵⁴ o, ciò che è lo stesso, una corruzione liberaleggiante del socialismo. In questo quadro, infatti, il socialismo quale obiettivo politico deve essere necessariamente fatto coesistere con i diritti individuali della società borghese, giacché questi sono in realtà visti come diritti a-storici della persona umana. Ecco allora che, in questo compromesso necessario, il socialismo non può che assumere la forma «minima» di un mero «liberalismo organizzatore»⁵⁵ – in cui istituzioni di tipo cooperativo permettono ai produttori di organizzare socialmente la produzione. Scompaiono invece l'urgenza e anche la necessità di una appropriazione rivoluzionaria dei mezzi di produzione, la quale porterebbe a una deriva potenzialmente liberticida.

Anche le deviazioni del revisionismo socialdemocratico, insomma, vengono da Della Volpe ricondotte al difetto originario presente nella concezione metafisica e astratta, anziché storica e concreta, dell'individuo sociale. Questa tara, secondo Della Volpe, è particolarmente manifesta in Mondolfo allorché egli, sulla scorta di Rousseau (ma convergendo soprattutto con Locke), è disposto a riconoscere quale diritto fondamentale e inalienabile dell'individuo anche il diritto alla proprietà – ivi inclusa la proprietà privata dei prodotti del lavoro. Questa concezione del lavoro nei termini di un diritto (astratto) anziché di un rapporto sociale concreto, argomenta Della Volpe, conduce a vedere il

53 Cfr. ad es. G. Della Volpe, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion «pura» pratica*, in *Opere cit.*, vol. 4, 1973, pp. 27–29, e *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica*, in *Opere cit.*, vol. 4, 1973, pp. 231–238.

54 Id., *La libertà comunista cit.*, p. 38.

55 Ivi, p. 26.

plusvalore come una violazione del diritto proprietario. Il plusvalore appare cioè come un semplice problema di *espropriazione*; si tratterà allora di elaborare una soluzione politica a quella che si configura come una questione esclusivamente redistributiva. Ecco allora, conclude Della Volpe, che il programma di Mondolfo non può essere quello della costruzione rivoluzionaria del socialismo, che passa per l'abolizione della divisione del lavoro come rapporto sociale, ma semmai quello riformistico che prevede la corresponsione a ciascun produttore di ciò che, nel presente assetto produttivo, gli spetta di diritto.

Gli anni '50: Della Volpe e la rivalutazione della «libertà egualitaria» russoviana

Facciamo ora un piccolo salto in avanti di un solo anno. Nel settembre del 1950, Della Volpe interviene alle *Rencontres Internationales* di Ginevra con una relazione dal titolo *La liberté de l'esprit et l'État*. Questa conferenza è l'occasione per una revisione integrale del precedente giudizio critico nei confronti di Rousseau. Il riferimento di Della Volpe a Rousseau è giustificato dal contesto ginevrino in cui si tiene il convegno, nonché dalla tematica generale delle giornate di studio, che avevano per titolo *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*. Il taglio complessivo dell'intervento dellavolpiano è però fortemente politico, e riguarda i limiti alla realizzazione universale della libertà individuale e dei «diritti dello spirito» individuale posti da una società dominata dall'esclusivismo di classe. Come chiarito anche nel testo di presentazione generale del convegno, «nessuno oggi vuole che lo spirito rimanga appannaggio di una classe o di un gruppo privilegiato. Eppure, per la stragrande maggioranza degli uomini, le difficoltà della vita materiale ostacolano l'accesso allo spirito»⁵⁶.

Questa impostazione del problema conduce Della Volpe non solo a una difesa teorica del socialismo come regno della «libertà egualitaria», cioè della libertà universale realizzata transcendendo i privilegi imposti dalla divisione in classi della società, ma anche a una difesa politica del socialismo reale sovietico. Per Della Volpe, il mezzo per la realizzazione della «libertà egualitaria socialista» era infatti da ritrovarsi nell'eguale ripartizione del lavoro e dei suoi prodotti così come viene stabilita dal piano economico dello Stato regolatore. Come chiarito anche in una delle tavole rotonde che si tennero a margine del convegno, la Russia sovietica rappresentava per Della Volpe una iniziale fase socialista del progresso verso il comunismo, nella quale la socializzazione dei mezzi di produzione dovrebbe condurre finalmente gli individui a riconoscere l'interdipendenza della propria realizzazione da quella degli altri, ponendo infine le basi anche per l'estinzione dello Stato stesso⁵⁷.

In quest'ottica, lo svolgimento del tema ginevrino della realizzazione dello «spirito» oltre i privilegi sociali spinge Della Volpe a richiamare il nome di Rousseau in relazione al superamento dello Stato di diritto in favore di un più egualitario Stato socialista. Per Della Volpe, Rousseau rappresenta infatti colui che per primo ha posto il tema della libertà in termini moderni, cioè in rapporto alle condizioni della sua realizzazione all'in-

56 «Nul ne souhaite aujourd'hui que l'esprit demeure l'apanage d'une classe ou d'un group privilégié. Pourtant, pour l'immense majorité des hommes, les difficultés de la vie matérielle entravent l'accès à l'esprit» (*Rencontres Internationales de Genève, Introduction*, in *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*, Boudry, Éditions de la Baconnière, 1950, p. 8).

57 Cfr. G. Della Volpe, *La liberté de l'esprit et l'État*, in *Les droits de l'esprit et les exigences sociales* cit., pp. 41–56. Cfr. anche la discussione tra Della Volpe e Bernard Wall alle pp. 200–201.

terno della moderna società democratica e dello Stato di diritto. Come dimostrano tanto il secondo *Discorso* quanto le *Confessioni*, la sua filosofia si caratterizzerebbe infatti all'insegna di una problematizzazione del rapporto tra le ineguaglianze fisiche e le ineguaglianze sociali conservate nello Stato di diritto. Ponendo la questione della libertà in questi termini, la proposta russoviana si inscriverebbe anzi nel filone di pensiero della «libertà egualitaria» che giunge fino a Marx e al socialismo marxista. Per Della Volpe, infatti, la realizzazione della «libertà egualitaria» pone immediatamente la questione del superamento dello Stato borghese quale sua precondizione. Come espresso chiaramente nella *Critica al programma di Gotha*, l'eguaglianza formale posta dal diritto borghese moderno non tiene conto delle diseguaglianze naturali di forza e di talento che, nella società di classe, si traducono in ineguali prestazioni di lavoro: «Questo diritto uguale è un diritto disuguale, per lavoro disuguale»⁵⁸.

Nella misura in cui questa impostazione di pensiero discende da una concezione necessariamente egualitaria della libertà, conclude Della Volpe, è possibile e anzi necessario inquadrare anche Rousseau come un teorico del superamento della democrazia borghese introdotta con la Rivoluzione del 1789. L'impostazione russoviana del tema della libertà come rapporto tra ineguaglianze «naturali» e ineguaglianze «civili» pone infatti la questione della realizzazione della «libertà egualitaria» attraverso l'eguaglianza *materiale* degli individui, e per ciò si inquadra automaticamente come «libertà egualitaria socialista». Solo il diritto «ineguale» socialista, consistente in una ripartizione pianificata dei prodotti del lavoro come correttivo alle ineguaglianze naturali, può infatti superare le ineguaglianze sociali sancite di fatto dal diritto borghese. Ecco allora che per Della Volpe l'istanza democratica di Rousseau appare conservata nella società socialista così come teorizzata da Marx e più ancora dal Lenin di *Stato e rivoluzione*, mentre risulta platealmente impraticabile la lettura mondolfiana che fa dell'istanza russoviana e socialista una semplice appendice della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Piuttosto, Rousseau sarebbe un teorico della prima fase della società comunista, in cui il superamento rivoluzionario della società borghese richiede ancora l'intervento regolatore dello Stato attraverso un diritto «ineguale».

La relazione di Della Volpe al convegno ginevrino, e la singolare interpretazione 'sovietica' di Rousseau ivi contenuta, verranno parzialmente riprese l'anno successivo in una relazione dal titolo *La libertà moderna dal «Contratto sociale» a «Stato e rivoluzione»*, tenutasi nel 1951 all'Accademia Peloritana dei Pericolanti, dove si svolgevano abitualmente le lezioni di Della Volpe all'Università di Messina. Nella sua lettura, come accennato, Della Volpe si rifà all'autore del secondo *Discorso* e delle *Confessioni* più che a quello del *Contratto sociale* – nella cui nozione di «volontà generale» egli vedeva un precario tentativo di conciliare libertà egualitaria e democrazia moderna, anziché mostrarne la contraddizione. Ma il suo ardito tentativo di attualizzare politicamente il pensiero di Rousseau è curiosamente in linea anche con la *Prefazione* scritta da Valentino Gerratana per l'edizione Einaudi proprio del *Contratto sociale*, pubblicata un anno prima dell'intervento di Della Volpe a Ginevra.

Al netto del caratteristico rigore filologico e interpretativo, infatti, in questo breve scritto Gerratana offre anche una rivalutazione dei «valori centrali» del pensiero politico di Rousseau, i quali «possono servire ancora a chiarificare il nuovo compito della co-

58 K. Marx, *Critica del Programma di Gotha* cit., p. 49.

scienza dinnanzi ai nuovi problemi della storia»⁵⁹. Come per Della Volpe, l'attualità di Rousseau consiste per Gerratana in una sottrazione dell'ideale della libertà a una concezione «metafisica» per restituirne la «determinazione positiva», consistente nel confronto storico con la società presente. E come per Della Volpe, l'insegnamento di Rousseau consiste per Gerratana nel determinare positivamente il concetto di libertà attraverso il principio dell'uguaglianza e attraverso la legge, la quale media tra la conquista della libertà individuale e il condizionamento delle relazioni sociali. Ecco allora che l'impeto rivoluzionario della teoria russoviana appare conservato con maggiore vivacità in un'epoca in cui le contraddizioni dello Stato di diritto moderno hanno definitivamente sostituito quelle dell'*ancien régime*:

Quando la vecchia impalcatura infine barcollerà, le forze della rivoluzione, interiormente disciplinate dalla chiarificazione teorica di Rousseau, sanno bene che non è possibile fermarsi a metà strada. Intanto, già durante la rivoluzione borghese, cominciano ad apparire le antitesi latenti nel nuovo ordinamento sociale; il vecchio problema non è ancora risolto che già si profila la necessità di un nuovo problema rivoluzionario⁶⁰.

Il dibattito su democrazia e socialismo

Non vi è modo di sapere se il breve scritto prefatorio di Gerratana abbia effettivamente contribuito in qualche modo alla revisione del giudizio di Della Volpe nei confronti di Rousseau al volgere degli anni Cinquanta, né di verificare se Della Volpe ne avesse preso visione all'epoca della preparazione della sua conferenza di Ginevra. Ma come ha scritto Alberto Burgio, a partire dagli anni Cinquanta

sull'analisi del Rousseau politico si riflettono le inquietudini, i drammi e le aperture di un'epoca di grande vitalità: gli umori, le speranze e i conflitti di un paese impegnato in un'inedita crescita economica e sociale, di un paese nel quale la sinistra politica e sindacale (in particolare il Partito comunista italiano, ma anche esperienze intellettuali e politiche autonome, vicine alle lotte operaie) è protagonista nella trasformazione sociale e culturale⁶¹.

Vale infatti la pena di notare come tanto Gerratana quanto Della Volpe fossero esponenti di spicco dell'intellettualità interna al «partito nuovo» togliattiano nell'epoca della Ricostruzione, in equilibrio tra la fedeltà a Mosca, l'inserimento nell'assetto istituzionale dell'Italia democratica, e la conservazione – quanto meno ideologica – delle originarie istanze rivoluzionarie. In questa temperie, uno stimolo importante nello sviluppo della critica marxista di Rousseau, soprattutto quella dell'avolpiana, dovette certamente provenire dal contributo fornito da Norberto Bobbio al dibattito sui rapporti tra PCI e URSS, al quale Della Volpe risponderà chiamando in causa proprio Rousseau.

In un articolo apparso nel 1954 su «Nuovi Argomenti», Bobbio qualificava l'Unione Sovietica sin dal titolo del suo intervento – *Democrazia e dittatura* – come una «dittatu-

59 V. Gerratana, prefazione senza titolo a J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1948, p. XVI.

60 Ivi, p. XIX.

61 A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Roma, DeriveApprodi, 2012, p. 182.

ra» antidemocratica e antiliberalista fondata sulla violenza, incalzando i marxisti italiani a prenderne le distanze in favore dell'ipotesi di uno Stato proletario non dittatoriale. Dal momento che i partiti comunisti in Occidente hanno ormai storicamente abbandonato la questione della *conquista* violenta del potere, scrive infatti Bobbio, è possibile concentrarsi sulla questione del suo *esercizio* non violento. L'argomento di Bobbio a questo proposito è che le caratteristiche liberali delle democrazie occidentali (lo Stato di diritto, la separazione dei poteri) non siano necessariamente legate al dominio della classe borghese, pur essendo un prodotto storico della borghesia, ma rappresentino piuttosto «conquiste civili»⁶² universali. La democrazia liberale sarebbe insomma uno strumento di esercizio del potere che può – anzi, deve – essere conservato anche oltre l'oppressione di classe. Smentita storicamente la tesi che lo Stato liberale debba ineluttabilmente degenerare nel fascismo, e venuti alla luce i limiti dittatoriali dello Stato sovietico, Bobbio invita i comunisti italiani a risolvere il conflitto interno tra «l'omaggio alla dittatura in Russia» e «il ripetuto e confortante omaggio alle istituzioni liberali»⁶³ nella direzione del secondo. E così conclude:

da questa discussione si attende l'elaborazione di una teoria, che sinora è mancata, sull'inserimento dell'esperienza comunista nello sviluppo della civiltà liberale (di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l'erede)⁶⁴.

La risposta di Della Volpe apparve nello stesso anno su «Nuovi Argomenti», ma venne inclusa in *Rousseau e Marx* (1957) come uno dei saggi principali, e rielaborata nelle edizioni successive fino al 1964. In essa, la tesi bobbiana dello Stato liberaldemocratico come strumento tecnico «neutro» rispetto alle prerogative di classe viene liquidata riportando il fondamento ideologico dello Stato moderno rappresentativo – cioè, sostanzialmente, il parlamentarismo e la separazione dei poteri – a una finzione ideologica borghese. Le garanzie liberali elogiate da Bobbio come complesso di tecniche neutrali di governo democratico sarebbero infatti fondate su una separazione tra il potere politico e la «società civile», un concetto, quest'ultimo, teso a rappresentare la società come semplice insieme di individui, ma che per ciò stesso oscura i rapporti di classe sussistenti tra questi stessi individui. Ecco allora che difendere la separazione tra le acquisizioni del diritto formale e la composizione materiale della società equivale per Della Volpe a mantenere ferma quest'ultima come elemento costante e politicamente intrasformabile. La moderna democrazia liberale presuppone insomma la società di classe e della divisione del lavoro, ed è proprio la sua natura tecnico-formale elogiata da Bobbio a impedire il superamento di queste ultime.

Diversamente, scrive Della Volpe, il fondamento dello Stato democratico-proletario sovietico «non è nella borghese 'società civile', ma nella proletaria massa organica dei lavoratori»⁶⁵. Le sue garanzie non tutelano formalmente la libertà dei membri della società civile borghese, ma la più universale e sostanziale «libertà egualitaria», definita come già visto nei termini russoviani di un «diritto di *chiunque* al riconoscimento

62 N. Bobbio, *Democrazia e dittatura*, «Nuovi Argomenti» 6 (1954), p. 9, poi in Id., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 154.

63 Ivi, p. 157.

64 Ivi, p. 159.

65 G. Della Volpe, *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*, in Id., *Opere cit.*, vol. 5, 1973, p. 222.

sociale delle sue personali qualità e capacità»⁶⁶. Quelle che Bobbio individuava come derivate dittatoriali e antidemocratiche vengono da Della Volpe inquadrate come un mero correttivo legale alle ineguaglianze sociali, dal momento che la costituzione sovietica del 1960 tutelava i «diritti subiettivi o libertà civili ad esclusione del diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione, ‘diritto’ storicamente rivelatosi anti-economico, anti-sociale e disumano, scaduto infine a privilegio»⁶⁷. Ecco allora che le ragioni polemiche di Bobbio «a vantaggio di Locke-Montesquieu puntano contro Rousseau prima che contro Marx e Lenin»⁶⁸.

Come appare chiaro anche dal saggio *Rousseau e Marx* che dà il titolo alla raccolta, il Rousseau di Della Volpe apre dunque una «terza via» interpretativa nel marxismo italiano rispetto alle due abbozzate da Labriola sulla scorta di Engels – quella del Rousseau critico proto-dialettico della società civile e della democrazia moderna, nonché dei suoi rivestimenti ideologici borghesi, e quella del Rousseau ideologo giusnaturalista concluso nel tempo storico della società borghese e della sua teorizzazione tramite il contratto sociale. Si tratta di due filoni che Mondolfo aveva rifiuto insieme nella sua versione «umanistica» del marxismo come avanzamento naturale e lineare dell’universalismo democratico, il cui percorso era stato inaugurato dalle moderne Rivoluzioni costituzionali. Ed è infatti contro la lettura mondolfiana di Rousseau che Della Volpe continuava a indirizzare gli strali più avvelenati della sua produzione filosofico-politica dedicata alla difesa di una «libertà egualitaria» di stampo fortemente russoviano. Ma, come stiamo per vedere, anche la proposta di Della Volpe, strettamente legata alla congiuntura politica del tempo, lascerà il passo nel marxismo italiano ad altre proposte interpretative originali, provenienti peraltro proprio dall’interno della «scuola dellavolpiana».

Rousseau dalla legalità socialista all’estinzione dello Stato

Al di fuori del lavoro continuo di Gerratana su Rousseau, è principalmente ad opera di due allievi di Della Volpe, Lucio Colletti e Umberto Cerroni, che prosegue la rivitalizzazione marxista del filosofo ginevrino nel dibattito italiano a cavallo tra gli anni ’50 e gli anni ’60. Si tratta, dapprima, di un approfondimento della questione della «libertà egualitaria» posta da Della Volpe. In questi anni, Cerroni torna in termini giusfilosofici sulla separazione tra potere politico e società civile, intravedendo nell’egualitarismo di Rousseau un’anticipazione della critica marxiana del diritto borghese, mentre Colletti insiste sulla contrapposizione tra la libertà egualitaria proposta da Rousseau e la libertà formale prevista dal liberalismo (che trova la sua massima espressione nella filosofia politica di Kant), vedendo la materializzazione della prima nella socializzazione dei mezzi di produzione⁶⁹.

66 Ivi, p. 229, in corsivo nel testo.

67 Ivi, pp. 232–233, in corsivo nel testo.

68 Ivi, p. 224.

69 Di Cerroni si vedano *Rousseau e Kant*, in Id., *Marx e il diritto moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1962, pp. 211–223, e *Aspetti teorici del rapporto democrazia-socialismo*, «Critica marxista» (1963), 1, pp. 45–74. Di Colletti si vedano: *Democrazia liberale e democrazia socialista*, in «Rinascita» 15 (1958), pp. 649–653; *Stato di diritto e sovranità popolare*, in «Società» 16, 6 (1960), pp. 905–930; *Rousseau politico*, in «Cultura e scuola» 6 (1962/1963), pp. 133–138. Per una ricostruzione esaustiva di questo iniziale dibattito, anche in raffronto alle posizioni di Gerratana, si veda A. Burgio, *Rousseau e gli altri* cit., pp. 188–192.

Con il progredire degli anni '60, però, lo scenario italiano in cui si svolge questo dibattito viene attraversato da profondi mutamenti. La svolta kruscioviana all'Est, il rapido sviluppo del neocapitalismo di fabbrica, l'esplosione delle lotte studentesche di fine decennio che si saldano all'autunno caldo della conflittualità operaia, sono tutti fenomeni che concorrono a promuovere ampi ripensamenti intellettuali nell'alveo del marxismo italiano. La riflessione marxista su Rousseau, su questo, non fa eccezione. Lo testimonia in modo esemplare due saggi russoviani pubblicati da Colletti in un biennio fondamentale come quello del 1968-1969. In quel periodo, Colletti ha lasciato il PCI (dal 1964) ed è considerato vicino alla «Nuova Sinistra». E in effetti, pur muovendosi nel solco dell'avolpiano già seguito nei saggi precedenti, Colletti sembra qui voler ascrivere la dottrina di Rousseau a una teoria della rivoluzione immediatamente comunista più che a una difesa della «legalità socialista» incarnata nello Stato proletario.

Il più corposo e importante scritto dedicato da Colletti a Rousseau è in realtà occasionato dalla pubblicazione di una serie di saggi a seguito del 250° anniversario della nascita di Rousseau e del bicentenario del *Contratto sociale* (1962). Ma come premette lo stesso autore all'inizio del saggio, dalle sue pagine trapela «un certo 'piglio' politico»⁷⁰, che Colletti giustifica richiamandosi a quanto scritto dai prefatori in apertura all'edizione degli scritti politici di Rousseau per la collana *Pléiade*. Qui vengono infatti richiamati i «numerosi uomini politici africani o asiatici di lingua francese» che «si son messi a leggere Rousseau, nel momento in cui i loro paesi accedevano all'indipendenza»; gli «eminenti statisti vietnamiti, guineani, senegalesi, ecc.» che «hanno dichiarato di essere stati orientati verso la politica dalla lettura delle opere di Rousseau»; e, infine, i commenti in cui Fidel Castro affermava «che Jean-Jacques era stato il suo maestro e che aveva combattuto Batista con il *Contratto sociale* in tasca»⁷¹. Risulta evidente già solo da questi brevi richiami iniziali la differente impronta politica delle letture di Rousseau fornite rispettivamente da Della Volpe e da Colletti. Ma è in particolare dall'ultima dichiarazione di Castro riguardante l'importanza politica del *Contratto* che conviene partire per seguire il filo della densa argomentazione collettiana.

Elemento fondamentale dello scarto di prospettiva operato da Colletti rispetto a Della Volpe è infatti lo spostamento di fuoco dal Rousseau del secondo *Discorso* al Rousseau del *Contratto sociale*, opera nettamente ripudiata da Della Volpe come regresso al giusnaturalismo borghese. Più precisamente, Colletti si fa qui propugnatore – contro Della Volpe – di una lettura «continuista» dell'opera politica di Rousseau, secondo la quale il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale* sarebbero legati, al netto delle evidenti differenze, da un unico motivo conduttore. Quest'ultimo è ravvisato da Colletti in una critica della «società civile» quale elemento caratterizzante la filosofia politica di Rousseau nel suo complesso. Questo motivo conduttore legherebbe in modo piuttosto lineare la diagnosi delle ineguaglianze introdotte dallo sviluppo sociale, proposta nel *Discorso*, e l'istanza della dissoluzione del patto sociale stesso, che per Colletti costituisce il senso ultimo della teoria contenuta nel *Contratto sociale*.

Il disincanto con cui il *Discorso* guarda al progresso sociale, mostrando il risvolto di degradazione umana cui esso conduce, si traduce per Colletti abbastanza direttamente in una «critica della divisione del lavoro e del passaggio dall'economia di sussistenza a

70 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'*, in Id., *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969, p. 195.

71 Ivi, p. 196.

un'economia di sviluppo produttivo»⁷² – e, quindi, in una critica a quella «società civile» che nasce dalla dissoluzione delle condizioni patriarcali di vita e che si fonda sulla divisione e sulla contrapposizione degli interessi privati. Questo stato di concorrenza permanente viene infatti sancito e consolidato da quel contratto iniquo che Rousseau stigmatizza nella seconda parte del *Discorso* e che, attraverso le istituzioni sociali e la legge, non fa che procurare «nuovi intralci al debole e nuove forze al ricco»⁷³.

Ora, scrive Colletti, questi stessi rilievi critici emergono con uguale chiarezza anche nel *Contratto*, allorché Rousseau – nel capitolo sulla «religione civile» – analizza i «rapporti tra cristianesimo e 'società civile' moderna (quel rapporto che – dopo Marx – Weber, Troeltsch e Löwith sintetizzeranno nel concetto di società 'cristiano-borghese')»⁷⁴. Nell'interpretazione di Colletti, Rousseau vede infatti la «società civile» come una astrazione prodotta dal principio cristiano che prescrive il distacco dalla dimensione mondana della società concreta, rimandando piuttosto a una ideale *civitas Dei* cui gli individui appartenerebbero universalmente e incondizionatamente. La società particolare e reale degli interessi economici privati sarebbe il naturale complemento terreno a questa comunità fantastica e irreali. È solo proiettando indebitamente l'astratta universalità della comunità celeste sul particolarismo mondano della società economica, commenta infatti Colletti, che è possibile sancire un patto sociale che non armonizza effettivamente le divergenze di interessi e volontà individuali, ma anzi le formalizza; ed evidente è anche la corrispondenza tra gli effetti di questa proiezione indebita analizzata nel *Contratto* e l'iniquità del patto sociale descritto nel *Discorso*.

Ma ancora più rivelatori della presenza costante in Rousseau di un approccio critico alla «società civile» sono per Colletti i «due concetti centrali della teoria politica elaborata nel *Contratto*: il concetto di sovranità e la critica della rappresentanza parlamentare»⁷⁵. Contro l'idea – giusnaturalistica da un lato, hobbesiana dall'altro – che il contratto sociale trasferisca senz'altro la sovranità dal popolo al corpo politico, Rousseau vede questo contratto nei toni più tenui di un «mandato»⁷⁶, tramite cui il governo agisce come semplice «commissario» del popolo, come suo «corpo intermediario»⁷⁷, senza sostituirsi a questo come sovrano. Da questa tesi, argomenta Colletti, discende il secondo concetto centrale del *Contratto*: la critica radicale dello Stato rappresentativo sulla base del presupposto che la sovranità popolare – «inalienabile»⁷⁸, «incomunicabile»⁷⁹ e «indivisibile»⁸⁰ – non può essere rappresentata se non dalla *volonté générale* del popolo stesso.

La conclusione imposta da questa difesa della democrazia diretta, sottolinea Colletti con enfasi, è che «lo sviluppo ultimo verso cui tende tutta la teoria del *Contratto sociale*, è costituito, letteralmente, dall'istanza dell'abolizione o 'estinzione dello stato»⁸¹. Ecco allora che, spingendo deliberatamente il discorso «alle sue estreme conclusioni», la tesi di Colletti è che «la teoria 'politica' rivoluzionaria, così come si è venuta svolgendo

72 Ivi, p. 211.

73 J.-J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza* cit., p. 147.

74 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'* cit., p. 238.

75 Ivi, p. 246.

76 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* cit., p. 81.

77 *Ibidem*.

78 Ivi, p. 37.

79 Ivi, p. 58.

80 Ivi, p. 39.

81 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'* cit., pp. 250–251.

dopo Rousseau, è già tutta prefigurata e contenuta nel *Contratto sociale*. Anzi, esplicita Colletti con una affermazione che non può non suscitare qualche perplessità in chi la legge, ci si può spingere fino a sostenere che «per quanto concerne la teoria ‘politica’ in senso stretto, Marx e Lenin non hanno aggiunto nulla a Rousseau, salvo l’analisi (certo assai importante) delle ‘basi economiche’ dell’estinzione dello Stato»⁸². Si tratta di una conclusione evidentemente paradossale, che nemmeno la precisazione finale riesce a ridimensionare, e che può essere inquadrata correttamente solo apprezzandone il sottotesto fortemente politico.

Un chiarimento in questo senso proviene dalle eloquenti parole che Colletti affiderà alla «New Left Review» di Perry Anderson in una celebre intervista del 1974. Dal punto di vista di «filosofia politica vera e propria», dichiarerà Colletti, le «questioni più generali di principio della teoria di Marx e Lenin [...] sono derivate da Rousseau»:

Sotto questo profilo, dobbiamo renderci conto che il discorso di Marx sullo Stato non ha conosciuto mai grandi sviluppi ulteriori. Su questo problema, i suoi testi fondamentali sono la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1843, e la *Questione ebraica*, del 1844; poi, molto più tardi, le pagine sulla Comune di Parigi nella *Guerra civile in Francia* del 1871. Tutti questi testi riprendono e ripetono di continuo dei temi che si trovano in Rousseau⁸³.

È in questa occasione, infatti, che Colletti denuncerà quella debolezza e frammentarietà della teoria politica marxista, offrendo a Bobbio il destro per la sua già citata polemica anticomunista⁸⁴. Ma è utile ricordare come queste parole provenissero da un periodo successivo, seppure di pochi anni, nel quale Colletti diagnosticava già una crisi irreversibile nel marxismo che lo avrebbe condotto di lì a poco a un profondo ripensamento intellettuale e politico. E curiosamente, quasi a sovrapporre biografia personale e storia intellettuale, la lettura collettiana di Rousseau – forse la più originale e infedele di tutto il marxismo italiano – rappresenta l’ultimo episodio di rilievo nella storia che si è cercato di ricostruire sino a qui. Se si escludono infatti la prefazione di Cerroni all’edizione Laterza del *Discorso sull’economia politica di Rousseau* (1972)⁸⁵ e l’introduzione di Paolo Alatri all’edizione UTET degli *Scritti politici* (1970)⁸⁶, la parabola dell’appropriazione marxista di Rousseau nel Novecento italiano termina proprio con gli scritti di Colletti composti e pubblicati nel fuoco del «nuovo biennio rosso» 1968–1969.

Il «problema Rousseau» negli anni '70

Di taglio completamente diverso sono infatti i successivi contributi sul tema forniti da Eugenio Garin e da Augusto Illuminati. L’introduzione di Garin all’edizione Laterza degli *Scritti politici* (1971) condanna senza appello le riletture marxiste di Rousseau quali «operazioni» di dubbio gusto⁸⁷, per assestarsi su una interpretazione

82 Ivi, p. 251.

83 L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, cit., p. 29.

84 Cfr. *supra*, nota 23.

85 U. Cerroni, *Prefazione a J.-J. Rousseau, Discorso sull’economia politica*, Bari, Laterza, 1972, pp. 5–29.

86 P. Alatri, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, Torino, UTET, 1970, pp. 7–72.

87 E. Garin, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, Bari, Laterza, vol. I, 1971, p. XIV.

che è dichiaratamente debitrice di quella di Ernst Cassirer, e che inquadra la filosofia politica russoviana entro una cornice problematica propriamente moderna. Il «problema Rousseau» individuato da Cassirer era quello di fornire unità e coerenza a quello che abbiamo già visto presentarsi come un pensiero politico apparentemente scisso tra il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale*. La soluzione cassireriana, parzialmente ripresa da Garin, era da ravvisarsi in una filosofia morale che vedeva una proto-kantiana «legge morale» quale fondamento razionale del contratto sociale e allo stesso tempo rimedio all'allontanamento dallo stato di natura⁸⁸. Per Garin, debitore più a Gramsci che al marxismo nel suo complesso, la lezione moderna di Rousseau era da ricercarsi in questa concezione secolare e *storica* della natura umana e del suo rapporto costitutivo con la società, ma in nessun modo si poteva distillare direttamente dalla lettera russoviana un insegnamento immediatamente spendibile sul piano della teoria politica o, tantomeno, della politica.

Convergente a questa impostazione è l'accusa di Augusto Illuminati nei confronti di quelle «forzature evidenti che rischiano di perdere la contraddizione inerente all'autore fra spiritualismo interiorizzante e rivolta sociale, fra fuga dal mondo e contratto civile, insomma proprio le valenze anti-aristocratiche e borghesi che sono inestricabilmente connesse alla sua esperienza esistenziale»⁸⁹. La soluzione di Illuminati a questa formulazione del cassireriano «problema Rousseau» è che le istanze contraddittorie che coesistono nel pensiero russoviano possono essere ricomposte solo «considerandole nel quadro dell'inevitabile contraddittorietà storica dell'emancipazione *politica*, cioè della rivoluzione democratico-borghese»⁹⁰. Nelle parole di Illuminati, Rousseau è certamente «contro la diseguaglianza», ma non per questo «a favore dell'eguaglianza» – perlomeno non dell'eguaglianza materiale intesa dai marxisti come soppressione della proprietà privata e livellamento delle classi sociali⁹¹. Ecco allora che la prospettiva politica di Rousseau è la stessa del pensiero democratico-borghese, una fuga in avanti verso una «comunità illusoria» che sia «insieme democratica e meritocratica»⁹².

L'attualizzazione kruscioviana di Rousseau proposta da Della Volpe appare quindi come un «curioso abbaglio»⁹³, mentre la forzatura interpretativa operata da Colletti contro la lettera dello stesso Marx risulterebbe «filologicamente imbarazzante»⁹⁴, come imbarazzante risulta anche il fraintendimento a cui essa dà origine:

Insomma, per Colletti lo stato da estinguere... sarebbe quello dell'*Ancien Régime* e la presa della Bastiglia è spacciata per la presa del Palazzo d'Inverno. Non altro era infatti l'obbiettivo della polemica dei *Discorsi*⁹⁵!

88 Cfr. E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1973; Id. *Kant e Rousseau*, in Id. *Il diritto e la ragione. Rousseau, Kant, Goethe*, Roma, Donzelli, 2018, pp. 9–81.

89 A. Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 80.

90 Id., *J.-J.-Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Milano, Il Saggiatore, 1977, p. 9, ripubblicato in edizione aggiornata come *Rousseau, solitudine e comunità. Una fondazione dei valori borghesi*, Roma, Manifestolibri, 2002, p. 7.

91 Cfr. *ivi*, p. 145.

92 *Ivi*, p. 149.

93 *Ibidem*.

94 *Ivi*, p. 120, nota 32.

95 *Ivi*, p. 174.

Pur provenendo da posizioni vicine a quelle di Colletti⁹⁶, dunque, Illuminati prende qui le distanze dal suo approccio alla filosofia politica di Rousseau, come pure, più in generale, dai vari tentativi di inscrivere Rousseau all'interno del canone marxista – sia pure, per ovvie ragioni storiche, come semplice anticipatore di Marx.

Ciò non significa, ovviamente, che l'interesse del pensiero di Rousseau sia per lui quello di un «classico» senza attualità. Al contrario, restituire fedelmente le contraddizioni oggettive che gravano sulla sua elaborazione filosofica significa, per Illuminati, prestare attenzione alle implicazioni contenute nel «lato negativo» della teorizzazione rousseviana: quello che all'artificio politico e alla dottrina positiva del contratto sociale contrappone, in modo complementare, il riconoscimento della potenza incontrollabile della natura e la resistenza della dimensione individuale e passionale all'universalismo comunitario postulato dal patto equo. Da un punto di vista interpretativo, rivalutare questo secondo aspetto significa «privilegiare il Rousseau romanzesco e sentimentale, musicale e pedagogico rispetto a quello politico»⁹⁷, affiancando con pari dignità l'*Emilio* e la *Nuova Eloisa* – ma anche le *Confessioni* o le *Rêveries* – al secondo *Discorso* e al *Contratto*. Ma poiché per Illuminati il «problema Rousseau» getta luce sulle contraddizioni storiche della modernità borghese oltre che sull'erraticità della produzione dell'autore, anche questa seconda dimensione del suo pensiero assume una rilevanza politica. Rispetto alla lettura sostanzialmente a-politica suggerita da Garin, il riconoscimento di questa tensione da parte di Illuminati si accosta maggiormente all'interpretazione di Labriola, la quale faceva della filosofia rousseviana una incarnazione delle contraddizioni interne a un'intera fase storica. Ma ben differente, come vedremo, è la valutazione delle sue implicazioni.

Come Illuminati sintetizza nella prefazione a una più recente riedizione della sua opera maggiore dedicata al ginevrino, «[a] rischio di cadere nell'utopia della democrazia diretta assembleare, Rousseau pone [...] le basi di un diritto irresistibile della *volonté générale*, che deve reprimere la volontà moltitudinaria (*volonté de tous*), cioè le singolarità reali, la sfera degli affetti e dei conflitti»⁹⁸. La rivoluzione democratico-borghese, esemplificata dalla teoria politica di Rousseau, comporterebbe insomma l'istituzione di meccanismi giuridici che implicano il rifiuto della rappresentanza e la soppressione delle differenze all'interno della volontà comune del governo. La modernità introdotta dalla Rivoluzione francese e preconizzata dal pensiero politico rousseviano conterrebbe insomma una contraddizione distruttiva tra l'afflato universalistico del costituzionalismo democratico e la struttura disciplinare del potere in cui l'assetto democratico si costituisce.

È alla luce di questa inevitabile frizione tra individuo e comunità politicamente costituita, secondo Illuminati, che si spiegano anche l'antifemminismo di Rousseau – conseguenza di una «diffidenza patologica» verso il corpo femminile, il quale è espressione della «potenza incontrollabile della natura»⁹⁹ da sacrificare sull'altare dell'autorità – come pure la sua «pedagogia della flessibilità lavorativa»¹⁰⁰, da ricondurre all'esigenza di irregimentare l'individualità entro il controllo uniforme operato dalla sfera del comando, nonché l'enfasi da lui posta sull'istanza meritocratica (il «talento» quale principio di organizzazione della società). Si intravedono, in questa che Illuminati stesso ha retrospetti-

96 Si veda ad esempio Id., *Kant politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1971. Con Colletti, Illuminati aveva collaborato alla direzione del periodico *La sinistra* tra il 1966 e il 1967.

97 Id., *Rousseau, solitudine e comunità*, cit., p. 9.

98 Ivi, p. 10.

99 *Ibidem*.

100 Ivi, p. 9.

vamente inquadrato come una «anticipazione della logica fordista» da parte di Rousseau, motivi politici che aleggiavano nell'estrema sinistra italiana intorno al 1977, anno di stesura del saggio¹⁰¹. Questo rispecchiamento è ancora più evidente e rilevante sul piano teorico-politico se si considera la succitata contrapposizione, ancorché retroattiva, tra il giacobinismo livellatore di Rousseau e la filosofia politica spinoziana della moltitudine – tema caro al pensiero autonomo e post-autonomo grazie soprattutto all'influenza dell'opera di Toni Negri¹⁰². Scrive infatti Illuminati che «nulla è più distante dall'unanimità russoiana che la libera moltitudine di Spinoza», la quale si sostanzia del «confronto pubblico di istanze immaginarie», mentre il nuovo ordine borghese incarnato nel patto sociale impone il rifiuto della «possibilità di un riconoscimento istituzionale [...] delle differenze, al massimo tollerate all'interno del ceto politico governativo»¹⁰³.

Con ciò, non si tratta di rovesciare semplicemente il precedente giudizio italomarxista su Rousseau, facendo di quest'ultimo il padre di una moderna governamentalità repressiva. Il rigore con cui Illuminati tenta di restituire il pensiero di Rousseau in tutte le sue declinazioni, e di ricondurre le sue ambivalenze interne a contraddizioni storiche epocali, richiede che queste tensioni non vengano artificiosamente rimosse, né nella direzione di una rivalutazione acritica del rivoluzionarismo russoviano né in quella di una condanna inappellabile dei «valori borghesi» che esso esprime. La contraddizione tra la «solitudine» dell'individuo e la «comunità» democratica borghese rivela piuttosto «l'essenziale scissione tra teoria e prassi della borghesia democratica»¹⁰⁴ – una «dialettica borghese di uomo e società»¹⁰⁵ in cui la seconda confligge con le esigenze irriducibili del primo, le quali a loro volta trovano la loro unica espressione possibile nell'antagonismo concorrenziale dello scambio mercantile e mettono così a repentaglio la stabilità sociale. Ad essere conservato in questa lettura è insomma un approccio marxista che connette le istanze di eguaglianza materiale alla diagnosi di contraddizioni interne alla società borghese, e dunque alla necessità di un superamento di queste. Ad essere rigettata, invece, è l'attribuzione di questa istanza egualitaria allo stesso Rousseau, il quale può semmai essere più realisticamente inquadrato come il diagnostico più o meno inconsapevole delle polarità irrisolte che attraversano la modernità. Le differenti fasi attraversate dalla filosofia di Rousseau, sostiene infatti Illuminati, testimoniano il fallimento di ogni tentativo di risolvere le lacerazioni della modernità nella direzione dell'un polo (l'individuo isolato dalla comunità, condizione che però è già stata relegata storicamente a un passato perduto) o dell'altro (il contratto sociale che sfocia nel bonapartismo, sia in quello storico, sia suggerisce implicitamente Illuminati, nelle sue riedizioni neoliberali).

Se dunque non vengono del tutto ribaltate le precedenti attualizzazioni di Rousseau proposte da Colletti e da Della Volpe, ad essere senz'altro ribaltato è il valore positivo da questi attribuito alla proposta positiva di Rousseau in materia di teoria politica. Vale, anche in questo caso, la contestualizzazione proposta prima, secondo cui la rilettura di

101 *Ibidem*.

102 Il riferimento è, evidentemente, al seminale *L'autonomia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1982, poi in A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 21–285. L'opera, scritta da Negri durante la detenzione carceraria, si appropria come è noto dell'ontologia della moltitudine spinoziana per adombrare una teoria politica dell'immanenza della «potenza» costituente contro la trascendenza del «potere» costituito.

103 A. Illuminati, *Rousseau, solitudine e comunità*, cit., pp. 10–16.

104 Ivi, p. 233.

105 Ivi, p. 238.

Illuminati deve essere collocata nella precisa congiuntura politica di fine anni '70: la sua presa di distanza dalla più recente lettura di Colletti si declina soprattutto nel rifiuto dell'interpretazione neoleninista fornita da quest'ultimo, con una maggiore enfasi posta invece sulle smagliature irricucibili della società capitalistica – ciò che conduceva a ipotizzare la possibilità di un superamento immediato del capitalismo avanzato senza il ricorso al lavoro di intermediazione svolto da strutture politiche. Ci troviamo dunque, nuovamente, di fronte a un interesse politico nei confronti di Rousseau che risponde a esigenze pratiche che si radicano fin nella stretta attualità, ma che per questa stessa ragione devono essere intese e valutate alla luce dell'evolversi della situazione storico-sociale, e con parametri che mutano con essa.

Conclusioni

Il marginale fenomeno perlopiù accademico a cui il marxismo (italiano) si è progressivamente ridotto negli ultimi decenni ha inevitabilmente ridotto anche l'attenzione rivolta a Rousseau da parte della critica marxista. A mostrare in modo esemplare questa contrazione è un intervento del 1990 dedicato da Valentino Gerratana al «nesso Rousseau-Hobbes», che con questo scritto sostituisce il nesso Rousseau-Marx quale problematica centrale del lavoro dedicato dall'intellettuale italiano al ginevrino. Questa traiettoria discendente compiuta dalla parabola interpretativa ripercorsa qui sopra consente di ritenere ormai consumata la vicenda del marxismo italiano e dei suoi rapporti con Rousseau, e di conseguenza permette di ricavare alcune conclusioni, che sono di ordine a un tempo storiografico e teorico.

La prima conclusione ammonta alla constatazione che, pur nella radicale diversità e a tratti incompatibilità delle forme che esso ha assunto, il riferimento a Rousseau da parte del marxismo italiano abbia rappresentato l'occasione per una diretta traduzione politica delle elaborazioni teoriche svolte principalmente su un piano analitico quando non prettamente speculativo. A differenza di Marx, Engels, o Lenin, Rousseau si presenta ai suoi interpreti come un filosofo politico vero e proprio, e come tale viene apprezzato o criticato. Con l'unica eccezione possibile di Labriola e Garin, che ne rifiutavano la proposta filosofico-politica per elogiarne l'acume analitico, Rousseau è stato accolto nel marxismo italiano come il necessario complemento politico alla teoria marxista classica. Dalla «tendenza comunista» che per Mondolfo permetteva di raccordare il marxismo al giusnaturalismo per mezzo di Rousseau, alla russoviana «libertà egualitaria» che per Della Volpe conduceva a una difesa della «legalità socialista», fino alla lettura del *Contratto sociale* in chiave rivoluzionaria proposta da Colletti e alla tensione individuo-comunità evidenziata da Illuminati, le interpretazioni di Rousseau nel marxismo italiano hanno tutte una connotazione spiccatamente politica. Si tratta di una «politica» che si declina certamente su un piano teorico, come in fondo è caratteristico di pressoché tutto il marxismo occidentale da un certo punto in poi¹⁰⁶, ma che allo stesso tempo ha dirette implicazioni strategiche e che è inevitabilmente ma fecondamente condizionata da esigenze di posizionamento all'interno della congiuntura nella quale i vari autori si trovano ad intervenire.

L'originalità, a tratti estremamente spregiudicata, dei tentativi di rileggere Rousseau in ottica marxista corrispondono in effetti all'esigenza di fornire dignità e solidità teoriche

106 È questa una nota tesi esposta ad esempio da Perry Anderson ne *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

a una linea politica ben definita. Nonostante Mondolfo, come ha scritto Bobbio, fosse «arrivato a Marx *storicamente*, cioè attraverso lo studio della filosofia politica moderna da Hobbes a Rousseau»¹⁰⁷, il nucleo centrale della sua lettura «umanista» del marxismo viene forgiandosi in quel magma incandescente che è la storia del movimento operaio di primo Novecento, attraversato da tensioni riformistiche così come dalle spinte del bolscevismo. L'umanesimo marxista di Mondolfo, nota ancora Bobbio, è un tentativo di restituzione integrale del marxismo come sistema autonomo, scevro da contaminazioni teoriche che lo potessero sospingere tanto verso il riformismo quanto verso il rivoluzionamento. Anche la lettura mondolfiana di Rousseau, organica a questa impresa, deve dunque essere inquadrata in un dialogo politico, che in alcuni momenti si fa esplicito¹⁰⁸, con il movimento operaio organizzato nel Partito Socialista.

Ancora più intensa ed esplicita, come si è visto, è la carica politica che anima la lettura dell'evolpiana di Rousseau, la quale si è andata sostanziando e definendo con sempre maggiore nettezza nel dibattito che ha accompagnato la ricollocazione del Partito Comunista Italiano nel contesto postbellico sia nazionale che internazionale. Ma analoghe considerazioni potrebbero attagliarsi anche a Valentino Gerratana, anch'egli legato al suo ruolo intellettuale all'interno del PCI, e il cui intenso studio di Rousseau si tinge di volta in volta di velate tonalità dapprima socialistiche (a fine anni '40) e successivamente riformistiche (a inizio anni '60), per poi riprendere i tratti di un antiautoritarismo quasi rivoluzionario (in un anno cruciale come il 1968), prima di rifluire in un'appassionata difesa del costituzionalismo (in un periodo altrettanto significativo quale è l'inizio degli anni '90)¹⁰⁹. Fin troppo evidente, infine, la corrispondenza tra la lettura «neo-leninista» di Rousseau proposta da Colletti e l'impegno intellettuale del suo autore nel campo della sinistra extraparlamentare, come pure sono evidenti (nonché, *a posteriori*, dichiarate) le istanze «settantasettine» che animavano l'interpretazione di Illuminati.

Se l'eccezionale importanza accordata a Rousseau dai marxisti italiani può essere fatta discendere dall'esigenza di fornire una teoria politica che definisse e guidasse la transizione dalla liberaldemocrazia al socialismo, è del tutto conseguente allora che la scomparsa di questa problematica dall'orizzonte politico abbia comportato anche la fine naturale di questa seconda esistenza marxista che Rousseau ha conosciuto in Italia. Quale che fosse il grado di scollamento del marxismo italiano – e occidentale in genere – rispetto alla direzione imboccata dalle masse che costituivano il movimento operaio, è pur vero che la ragion d'essere del primo era costituita dall'esigenza di determinare in qualche modo la seconda, e la fortuna di Rousseau in questo ambito è la spia di un perdurante tentativo di rinfoculare questa connessione tra intellettuali e masse. Ma allo stesso tempo, e per le stesse ragioni, la sconfitta storica (almeno temporanea) dei vari tentativi di fornire un'organizzazione marxista al movimento operaio ha fatto venir meno l'esigenza di trovare in Rousseau un referente teorico-politico prima ancora di determinare la crisi del marxismo teorico nel suo complesso.

107 N. Bobbio, *Introduzione a R. Mondolfo, Umanismo di Marx* cit., p. XIII.

108 Cfr. ad es. R. Mondolfo, *La fine del marxismo?*, in *Umanismo di Marx* cit., pp. 5–7; Id., *Rovistando in soffitta*, in ivi, pp. 79–85; Id., *Socialismo e filosofia*, in ivi, pp. 115–127; *Leninismo e marxismo*, in ivi, pp. 145–151; Id., *Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale*, in ivi, pp. 157–168.

109 Acuti rilievi di questo tipo si trovano, di nuovo, di nuovo, in A. Burgio, *Rousseau e gli altri* cit., pp. 179–181, 190–192, 194–196, e 198–199.

GUARDIANI DELLA VITA, SATELLITI DELLA MORTE:
SULLA LETTURA DERRIDIANA DI
AL DI LÀ DEL PRINCIPIO DI PIACERE

EMANUELE TARASCONI

Non è già la morte al principio di una vita
che non può difendersi contro la morte?
(Jacques Derrida, *Freud e la scena della scrittura*)

1. *Il tema della morte*

In una lettera indirizzata all'amica e allieva Lou Andreas-Salomé, il 1 agosto 1919, Sigmund Freud descrive così i motivi del lungo periodo che impiegò per terminare la stesura di *Al di là del principio di piacere*: «Ho scelto come argomento della mia indagine il tema della morte, dal quale sono approdato a una singolare concezione relativa alle pulsioni; e ora mi tocca leggere una quantità di cose in proposito: per esempio Schopenhauer, e per la prima volta; ma non leggo volentieri»¹. Si tratta di un lavoro che richiede a Freud un tempo decisamente maggiore rispetto ad altri scritti del periodo, e letture filosofiche alle quali non cede di buon grado. La scommessa teorica di questo testo, d'altronde, è capitale: essa brilla all'interno del corpus freudiano per il suo carattere profondamente rivoluzionario, segnato dallo scandaloso ingresso della pulsione di morte a riorganizzare radicalmente i concetti fondamentali della psicoanalisi. L'incontro di Freud con il tema della morte sembra determinare una svolta nel suo pensiero, una discontinuità che segna radicalmente un *prima* da un *dopo*, da una prima teoria della pulsione come regolata dal principio del piacere a una seconda teoria che individua all'interno dell'economia psichica una spinta «più pulsionale»² (*triebhaft*), un'eccedenza mortifera che oltrepassa i confini del principio del piacere. Si tratta di un confine che anche nell'attualità determina una serie di dibattiti e contrasti in seno alle comunità psicoanalitiche, fra chi ritiene la teoria della pulsione di morte un ingombrante bagaglio metapsicologico di cui disfarsi e chi, al contrario, sostiene che in essa si possano al contrario individuare nuove coordinate che orientino la teoria e la pratica clinica. Nondimeno, essa costituirebbe anche il nucleo di un insegnamento mai raccolto, «Il Freud che abbiamo rimosso», citando il titolo di una recente pubblicazione monografica³.

-
- 1 E. Pfeiffer, *Sigmund Freud Lou Andreas-Salomé Briefwechsel*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, p. 109. Tr. it. dell'autore.
 - 2 S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, tr. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1977 (ed. or. 1920), p. 209.
 - 3 P. A. Rovatti (a cura di), *Il Freud che abbiamo rimosso*, «Aut-aut» 379 (2018).

La complessa articolazione fra queste due istanze, il principio di piacere e la pulsione di morte, così come esposto da Freud nel 1920, è l'oggetto di un'attenta decostruzione di Jacques Derrida, presentata durante il ciclo di incontri del 1975-1976 all'École normale Supérieure dal titolo *La vie la mort*⁴.

Chiamato a tenere un seminario attorno al tema del rapporto fra la vita e la morte, Derrida sceglie di iniziare dalla decostruzione del titolo stesso del seminario: la sospensione della congiunzione *e* dal titolo originale. Dal momento che «*le concept d'opposition a toujours pour effet d'effacer la différentialité*», pensare «la vita la morte», facendo decadere la congiunzione che le lega in una logica posizionale, vuole essere il tentativo derridiano di uscire da un sistema dialettico, di pensare «à une certaine autre pensée de l'au-delà, de au-delà, du Jenseits». Derrida dedica infatti a *Jenseits des Lustprinzips* (*Al di là del principio di piacere*) la terza e ultima parte dei seminari, poi pubblicata nel primo capitolo dello scritto *Speculare – su «Freud»*⁵. Ciò che rimane fuori dalla «logica dell'*al di là*, o piuttosto del *passo al di là*» che sembra qui compiere Freud è proprio la porta di ingresso che Derrida sceglie per avvicinarsi a questo testo. Qualcosa di esso si sottrae alla vista, produce un non visto, la «rimanenza»⁶ (*restance*) di un resto. La macchia cieca della tesi freudiana, portata alla luce dal lavoro di decostruzione, rivela «il suo funzionamento in ultima istanza *a-tetico*»⁷: in *Al di là del principio di piacere*, sostiene Derrida, non si rintraccia di fatto nessuna svolta, nessun passo *Al di là* del principio di piacere: esso rimane piuttosto interdetto, zoppicante, incerto. Ciò che si pretende di trovare «oltre» il principio di piacere è infatti già, da sempre, incluso «in». La morte è già fin dal principio nella vita, la pulsione di morte è già fin dal principio nell'economia del *Lustprinzip*. Nelle parole di Derrida questo è il nesso teorico che articola *Al di là del principio di piacere* con «la vita la morte»: si tratta di un paradigma nel quale la vita e la morte non possono essere pensate separatamente o unite da un'articolazione simbolica, in quanto originate da un unico movimento e da un'unica sorgente. Quello freudiano, sostiene Derrida, è un passo che mentre punta ad oltrepassare la soglia ricade su sé stesso, non si spinge mai a istituirsi come quel *pas au-delà* che gli consentirebbe di superare una logica metafisica della posizionalità; vi è nello scritto freudiano una insidiosa discontinuità, uno zoppicamento fra la tesi che si avvanza, cioè che vi sia un *al di là* del principio di piacere e che si tratti di considerare la vita psichica come il terreno dell'opposizione fra *Todenstrieb* e *Lebenstrieb*, e la logica che porta al contrario a pensare che «il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte»⁸.

Ciò che si produce è piuttosto una paralisi, una a-tesi, che trova la sua ripetizione nel procedere sincopato della scrittura di Freud, nelle numerose impasse che incontra, negli inciampi e nei vicoli ciechi. Il carattere polemico che contraddistingue *Speculare – su «Freud»*, tuttavia, non deve trarre in inganno: la paralisi di Freud di fronte al tema della morte e del suo rapporto con il piacere rappresenta la vera chiave di accesso per pensare la vita e la morte *al di là* del loro rapporto di opposizione. Quella che propone Derrida è infatti una lettura non posizionale della pulsione di morte, «che la sottrae al requisito

4 J. Derrida, *La vie la mort, Séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019.

5 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»*, tr. it. di L. Gazziero, Milano, Raffaello Cortina, 2000 (ed. or. 1980).

6 Ivi, p. 90.

7 Ivi, p. 3.

8 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 248.

di un'istanza suprema, se non dell'istanza senz'altro»⁹, all'ambito cioè di una logica oppositiva dal carattere metafisico. Ne emerge una teoria della pulsione di morte che rigetta l'idea di una contrapposizione con il principio del piacere. Lo sforzo di Derrida individua piuttosto come il passo non compiuto di Freud apra la strada ad un modello di co-inclusione e co-contaminazione fra queste due istanze, fra la vita e la morte. Essi non sarebbero quindi due forze indipendenti e contrapposte ma già da sempre unite in un rapporto di co-implicazione e al contempo di deviazione (*Umweg*), rapporto che Derrida scrive *la vie la mort*. In questo senso, secondo Derrida, la prima intuizione freudiana di tale co-inclusione sarebbe precedente ad *Al di là del principio di piacere*, e troverebbe le sue radici nella teoria dei due principi dell'accadere psichico.

2. Uno-due-tre principi dell'accadere psichico

Fino al 1920, infatti, la teoria psicoanalitica della pulsione ha trovato nel principio del piacere la «suprema tendenza a cui obbediscono i processi psichici primari»¹⁰: si tratta di un principio economico mediante il quale l'attività psichica si organizza attorno allo scopo di evitare il dispiacere e di procurare il piacere, laddove il dispiacere sarebbe legato ad un aumento dell'eccitamento e il piacere alla sua estinzione. Esso consegue dal *postulato di costanza*, di natura essenzialmente fisiologica, che Freud presenta in *Pulsioni e i loro destini*¹¹ come un assunto fondamentale del concetto di pulsione: l'attività dell'apparato psichico è volta a «padroneggiare gli stimoli»¹² che gli pervengono, in un movimento dialettico di incremento e riduzione che si riproduce nelle sensazioni di piacere e dispiacere. Nella lettura di Derrida, «il principio di piacere si lascia dedurre dal principio di costanza»¹³. Nell'economia libidica governata dal principio del piacere le pulsioni, come rappresentanti psichici di stimoli che nascono all'interno del corpo, turbano «lo stato psichico di quiete»¹⁴ dell'apparato psichico, che le padroneggia «in guisa allucinatoria»¹⁵. A questo livello emerge l'indiscusso dominio (*Herrschaft*) del principio di piacere sulla vita. L'obiezione che muove Freud, a questo punto, apre la partita clinica della psicoanalisi, in quanto la modalità allucinatoria di soddisfacimento è destinata a risolversi in una delusione: «Solo la mancanza dell'atteso soddisfacimento, la disillusione, ha avuto per conseguenza l'abbandono di questo tentativo di appagamento per via allucinatoria»¹⁶. Nell'incontro dell'organismo con i limiti imposti dalla realtà esterna, l'organismo si adatterebbe a un soddisfacimento di natura differente, di compromesso, cercato mediante vie indirette e rimandi. Tali ostacoli non mettono in discussione la tendenza della vita verso il piacere, vengono anzi posti al livello della rappresentazione *fuori* dall'organismo. Non si tratta tuttavia di pensare il conflitto intrapsichico come risultante di una contrapposizione fra la ten-

9 J. Derrida, *Speculare – su «Freud» cit.*, p. 3.

10 S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, tr. it. di L. C. Musatti, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, (ed. or. 1911), p. 454.

11 S. Freud, *Pulsioni e i loro destini*, tr. it. di R. Colomi, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, (ed. or. 1915), p. 16.

12 *Ibidem*.

13 J. Derrida, *Speculare – su «Freud» cit.*, p. 27.

14 S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico cit.*, p. 454.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

denza alla stabilità del principio del piacere e i limiti imposti dalla realtà. La tendenza alla stabilità del principio di piacere viene anzi confermata dall'incontro con l'ostacolo esterno, dal momento che da essa a questo punto può dispiegarsi, come una sua proprietà emergente, il principio di realtà.

Questo determina «una serie di adattamenti dell'apparato psichico» che partecipano ad un processo di umanizzazione della vita: si tratta di un'articolazione delle qualità sensoriali, della funzione attentiva, della memoria, del giudizio e dell'immaginazione. L'attività rappresentazionale propria del principio del piacere fornisce la funzionalità strutturale dell'attività ideativa, mentre la scarica motoria può essere impiegata per «un'appropriata trasformazione della realtà», diventando un'azione finalizzata. «Il principio del piacere è sostituito dal principio di realtà, il quale pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento»¹⁷. Non è il principio di realtà a limitare il godimento in un senso definitivo, quindi: esso sembra piuttosto prenderlo in delega, sottolinearlo, confermarlo, inibendolo ora per preservarlo in vista di una maggior soddisfazione futura. L'incontro della vita con gli ostacoli imposti dalla realtà esterna non nega la tendenza alla stabilità, alla ricerca del piacere e all'evitamento del dolore, bensì determina una sostituzione, un passaggio di consegna da un principio fondato su di un modo allucinatorio di godimento (principio di piacere) a uno fondato su di una modificazione regolata della realtà esterna. Nella lettura di Derrida, il principio di realtà sarebbe infatti non tanto un nemico del principio di piacere, quanto un suo luogotenente, un allievo disciplinato.

Il conflitto intrapsichico è piuttosto pensato come risultante di una logica nella quale questa sostituzione fallisce o lascia emergere delle sostanziali discontinuità nel campo pulsionale: «Il dissolversi del principio di piacere mediante il principio di realtà, con tutte le conseguenze psichiche che da esso derivano – qui condensato schematicamente in un'unica proposizione – non si effettua in realtà in una volta sola e contemporaneamente su tutta la linea»¹⁸. Tale sostituzione, che Freud esprime nei termini di «una lunga diversione», investe nel campo dell'inconscio le pulsioni dell'Io o di autoconservazione, distinguendole da un altro gruppo di pulsioni, che Freud definisce sessuali, le quali trovano in questo passaggio di consegne un destino differente: esse «[...] si comportano dapprima autoeroticamente, trovano il loro soddisfacimento sul corpo dello stesso soggetto, e non pervengono perciò alla situazione di frustrazione che ha costretto all'instaurazione del principio di realtà»¹⁹. Le pulsioni sessuali, al contrario delle pulsioni di autoconservazione, non sono immediatamente orientate ad un oggetto reale adeguato: esse sorgono piuttosto a margine, come resto inassimilabile della funzione di autoconservazione. La possibilità di permanere nella modalità autoerotica di soddisfacimento e i rallentamenti imposti in seguito dalla latenza psicosessuale, fanno sì che le pulsioni sessuali si distinguano da quelle di autoconservazione e che, al livello dell'Io, fra i due sussista un rapporto conflittuale. Essa è alla base della divisione soggettiva propria della clinica delle nevrosi: c'è un Io-piacere che «non può far altro che desiderare, adoperarsi al fine di ottenere piacere ed evitare dispiacere» e un Io-realtà che, ligio al principio di realtà, «non ha altro da fare che mirare all'utile e garantirsi contro ciò che è dannoso»²⁰. In

17 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 196.

18 Ivi, p. 457.

19 *Ibidem*.

20 Ivi, p. 458.

questa prima teoria della pulsione, la ripetizione autoerotica e allucinatoria del piacere istituisce la dimensione fantasmatica del soggetto, i modi ripetitivi con i quali si prodiga nella ricerca oggettuale, e in generale la fantasia come modo di articolazione preferenziale della sessualità. L'economia libidica di questo secondo gruppo di pulsioni non sarebbe, al contrario di quelle di autoconservazione, assorbita unicamente dal principio di realtà, bensì indicherebbe un campo, quello della sessualità, determinato da una radicale refrattarietà ai vincoli posti dai due principi dell'accadere psichico: essa appare resistente alla disciplina e alla legge del principio di realtà così come ai vincoli che annodano il piacere e il godimento.

«Freud», sostiene ironicamente Derrida, «avrebbe potuto fermarsi qui»²¹: non vi è opposizione fra principio di piacere e principio di realtà, nella misura in cui entrambi sono originariamente co-implicati nel medesimo processo di diversione (*Umweg*) dalla tendenza alla stabilità: il principio di piacere e il principio di realtà, insieme alla loro differenza (*différance*) sarebbero da pensare come un tre-in-uno. «I tre termini non ne fanno che uno solo, il medesimo scisso, visto che il secondo principio (di realtà) e la *différance* non sono altro che 'effetti' del principio di piacere in quanto soggetto a modificarsi»²², cioè della sua divergenza. Il tema della morte, affrontato da Freud in *Al di là del principio di piacere*, è chiamato a confrontarsi con questa «struttura ad uno-due-tre termini»²³.

Questo primo modello freudiano lascia tuttavia irrisolte diverse questioni: da un punto di vista epistemologico, l'introduzione di un principio regolatore unitario di natura economica basato sulla distinzione fra piacere e dispiacere istituisce un principio valido tanto per il sistema inconscio tanto per quello dell'Io e della coscienza. Tale gioco linguistico, come lo chiamerebbe Wittgenstein, emerge con evidenza nella clinica, laddove è possibile associare un piacere inconscio ad un sintomo descritto psicologicamente come doloroso: tale adattabilità del modello, tuttavia, non permetterebbe di prevedere le modalità, il tempo e la sottostruttura psichica nel quale si è prodotto il differenziale quantitativo vissuto come spiacevole. Si tratta di un problema di natura clinica e teorica che Freud esaminerà più approfonditamente in *Inibizione, sintomo e angoscia*²⁴. Al livello dell'analisi di Derrida, questo problema si traduce nella riproposizione di una logica posizionale e metafisica: «Finché il piacere e l'esperienza del dispiacere sono localizzati in istanze differenti (ciò che *qui* è piacere *là* è dispiacere), la differenziazione topica introduce un elemento di coerenza sistematica e di razionalità classica: il piacere e il dispiacere restano al loro posto»²⁵.

Un altro problema, non estraneo ad un legame con il precedente, riguarda la relazione fra la dimensione del piacere e il principio di costanza e la più generale tendenza dell'apparato psichico alla stabilità energetica: in un primo momento il principio del piacere è formulato da Freud nei termini di una regolazione nella costanza del livello della libido finalizzata alla sua stabilità. Tuttavia, il sentiero aperto della riflessione clinica sulla ripetizione porta Freud a considerare come il principio del piacere tenderebbe piuttosto ad una scarica, un abbattimento al grado minimo di stimolazione, che corrisponde alla

21 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 30.

22 Ivi, p. 32.

23 *Ibidem*.

24 S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, tr. it. di E. Servadio, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, (ed. or. 1925).

25 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 38.

libera evacuazione di energia slegata. Se, come osservano Laplanche e Pontalis²⁶, la riflessione metapsicologica su di un «al di là» del principio del piacere può essere formulata solo a partire da una definizione economica dei concetti psicologici di piacere, dispiacere, costanza, stabilità, è proprio l'inquietante ipotesi che il principio del piacere sia piuttosto un «principio del Nirvana», tendente allo zero piuttosto che alla stabilità, a porre le basi per compiere il *passo*. Solo questa schisi nel sistema teorico della psicoanalisi ha permesso a Freud di scorgere, al di là del principio di piacere, la figura scandalosa e perturbante della pulsione di morte.

3. *Al di là del principio di piacere, ovvero l'autobiografia istitutiva*

Il tentativo di leggere Freud nell'ambito di una critica alla logica posizionale trova nella lettura derridiana di *Al di là del principio di piacere* la sua articolazione principale. Fino a questo punto, infatti, appare chiaro come il principio di piacere mantenga incontrastato, nella metapsicologia freudiana, il suo signoraggio sui processi psichici primari. Pur continuando a procrastinarsi, rimandarsi, delegarsi, sostituirsi, dispiegandosi nei suoi tortuosi destini (*Tribschicksale*), non sembra esservi alcuna possibilità che possa essere effettivamente *contraddetto*. La funzione dell'apparato psichico di legare i moti pulsionali a specifiche rappresentazioni garantisce che ogni trasformazione dell'energia libidica sia regolata dal principio di piacere.

Tale dominio, tuttavia, sembra essere messo in discussione da Freud sin dalle prime righe di *Al di là del principio di piacere*, con l'intenzione di individuare una forza che precede il principio di piacere e che, pur non essendo apertamente in opposizione ad esso, se ne distingue radicalmente. La svolta teorica sarebbe fondata sulla possibilità, offerta dalla clinica del trauma e dall'osservazione del comportamento infantile, di poter riflettere sull'esistenza di una forza più pulsionale e originaria, una pulsione di morte che emergerebbe come suprema tendenza dell'organismo «a cui spetta il compito di liberare interamente dall'eccitamento l'apparato psichico, o di mantenere costante o quanto più basso possibile l'ammontare di eccitamenti in esso presente»²⁷.

Questa posizione, che radicalizza l'idea fechneriana della tendenza alla stabilità, conduce inevitabilmente Freud a interrogarsi sulla relazione esistente tra questa forza anti-vitale e il dinamismo del *Trieb*. Il risultato sembra implicare una sostanziale revisione del concetto di pulsione, non più pensata come una forza che, dall'interno, perturba l'omeostasi psichica, ma «una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente», dal quale il soggetto ha dovuto separarsi sotto l'influenza di forze perturbatrici provenienti dal mondo esterno. Questo costituirebbe il carattere fondamentale conservatore e regressivo della pulsione; una «forza demoniaca», se considerata nel suo contrasto con il principio di piacere. È un terreno scivoloso e ingannevole, in quanto le pulsioni «suscitano così la falsa impressione di essere forze inclini al mutamento e al progresso, mentre invece cercano semplicemente di raggiungere una meta antica seguendo vie ora vecchie, ora nuove»²⁸.

26 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Roma, Laterza, 1968, p. 415 (ed. or. 1967).

27 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 247.

28 Ivi, p. 224.

3.1 «Tendenze masochistiche» nella clinica del trauma

L'ipotesi che Freud avanza prende le mosse dall'esperienza clinica della coazione a ripetere (*Wiederholungszwang*) così come si presenta nella clinica delle nevrosi traumatiche e nell'esperienza del gioco simbolico infantile. Nel caso del trauma, Freud porta l'esempio degli effetti clinici delle nevrosi di guerra, sviluppate dai reduci del primo conflitto mondiale. In questi casi clinici, osserva Freud, i sogni non sembrano assolvere alla funzione delegata loro dal principio di piacere, cioè dell'appagamento allucinatorio di un desiderio rimosso. Essi appaiono piuttosto asserviti ad una dolorosa coazione a ripetere che «riporta abitualmente il malato nella situazione dell'incidente»²⁹, rimettendola in scena nel contenuto onirico. Di per sé il fenomeno della ripetizione non si porrebbe in contrasto con il principio di piacere. Freud aveva a quel punto già espresso la possibilità che la spinta a ripetere per elaborare psichicamente e per integrare un evento vissuto come incontrollabile potesse essere primaria e prescindere dal principio di piacere pur senza contraddirlo: riattualizzando contenuti inconsci rimossi, il contenuto della rappresentazione risultava spiacevole unicamente per l'Io del soggetto, soddisfacendo al contempo un desiderio di piacere inconscio.

In questa ripetizione del trauma non si ravvisa in nessun caso questo carattere di reversione tipico dei comuni sogni d'angoscia, che mettono in scena il desiderio rimosso sostituendolo con la rappresentazione della sua punizione e con l'appagamento del senso di colpa ad essa legato. Il trauma, in questa accezione, non ha a che fare con l'angoscia³⁰, che tratta di un sentimento anticipatorio, di «attesa del pericolo»: essa consisterebbe piuttosto in un'«ultima linea di difesa» contro gli stimoli, consentendo un sovrainvestimento preparatorio dell'apparato psichico. Al contrario, le nevrosi traumatiche sembrano emergere in soggetti nei quali la violenza meccanica e la sorpresa di trovarsi in una situazione di pericolo mortale introducono «una breccia nella barriera di protezione contro gli stimoli»³¹, la quale anzi eluderebbe l'angoscia, non contemplando alcun tempo preliminare. La cifra della nevrosi traumatica sarebbe piuttosto lo spavento (*Schreck*), improvviso e violento, con la frattura che il suo imporsi provocherebbe nel funzionamento difensivo del soggetto. In questi casi il malato rimane «fissato psichicamente»³² al suo trauma, che continuerebbe ad imporsi alla sua coscienza riproducendo, nella regressione onirica, il medesimo spavento. La coazione a ripetere risponderebbe in questo caso non al principio di piacere, quanto a «misteriose tendenze masochistiche dell'Io»³³. L'argomentazione che Freud porta a proposito della clinica del trauma determina un radicale ripensamento topologico dell'apparato psichico: esso si presenta a questo livello come una bolla, o una vescica, il cui compito è limitare l'impatto delle eccitazioni provenienti dall'esterno, sotto forma di stimoli, e dall'interno, sotto forma di pulsioni. Il trauma si darebbe laddove tale barriera di protezione salta. Nell'angoscia post-traumatica, è la minaccia del ritorno a fare ritorno: sguarnito delle sue difese protettive, l'apparato psichico è disorientato, e il principio del piacere è fuori combattimento (*ausser Kraft gesetzt*). Procedo piuttosto ad un contro-investimento immunitario, che ha come effetto

29 Ivi, p. 218.

30 «Non credo che l'angoscia possa produrre una nevrosi traumatica; nell'angoscia c'è qualcosa che protegge dallo spavento e quindi anche dalla nevrosi da spavento» (ivi, p. 199).

31 Ivi, p. 217.

32 Ivi, p. 199.

33 *Ibidem*.

la diversione dalla rotta del desiderio e l'impovertimento delle funzioni psichiche. Questo ripensamento del Sistema Percezione-Coscienza, fondato sul campo semantico di una teoria della guerra, non conduce tuttavia in nessun modo «al di là del principio di piacere». La bolla è assolutamente asservita ad esso, orientandosi nel senso di evitare il dispiacere derivante dalle tensioni interne, nella logica già descritta in *Pulsioni e i loro destini*.

3.2 *L'argomento del rocchetto: un significativo o-o-o*

La logica «demoniaca» della coazione a ripetere, la sua deviazione del principio del piacere, viene quindi avanzata in riferimento ad un contesto apparentemente molto distante da quello clinico delle nevrosi di guerra quale l'osservazione del comportamento infantile. Si tratta di un caso particolarmente famoso, che vede coinvolto un nonno, lo stesso Sigmund Freud, e il suo nipotino prediletto, Ernst Wolfgang, di un anno e mezzo, tutto intento a ripetere un gesto del tutto peculiare. Il piccolo Ernst aveva l'abitudine di lanciare lontano da sé gli oggetti che riusciva ad afferrare, gesto che celava un'intenzione di nascondarli alla vista, di toglierli di mezzo. Freud sottolinea come il bambino solesse esclamare un «o-o-o» ben chiaro ogni qual volta che allontanava questi oggetti dal suo campo visivo: nell'interpretazione della madre di Ernst, Sophie Freud, il bambino cercava di articolare la parola *Fort* (*Via*). Freud interpreta questa ripetizione come un primo tentativo del bambino di simbolizzare attraverso il gioco l'esperienza penosa dell'assenza materna. Tale interpretazione viene approfondita in riferimento ad un episodio specifico che vede il piccolo Ernst alle prese con un rocchetto al quale era legato un filo. Egli non sembrava trarre alcun piacere dal portarselo in giro, come se fosse qualcos'altro. Al contrario, ripeteva il gesto di lanciarlo al di là della sponda del suo lettino, per farlo sparire con l'esclamazione significativa (*Bedeutungsvolles*) «o-o-o», riportandolo infine a sé esclamando *Da* (*Qui!*). Da qui la funzione di simbolizzazione: il gioco è infatti in rapporto «[...] con la rinuncia pulsionale che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e del riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere»³⁴. Questa articolazione del *Fort* con il *Da* è quindi il «gioco completo», quella che Derrida chiama una dualità raddoppiata³⁵: il movimento di scomparsa/ritorno del rocchetto e quello di assenza/ripresentificazione dell'oggetto d'amore. A questo punto troviamo un momento tipico di quella «paralisi» che Derrida individua nelle argomentazioni di *Al di là del principio di piacere*. Di fronte alla ripetizione in cui consiste il gioco del nipote, allontanare e recuperare, si aprono due vie. La prima rimane nell'alveo del principio di piacere: qui l'allontanamento (*Fort*) viene ripetuto solo nella sua tensione verso la riappropriazione (*Da*). Il piacere, insiste Freud, è posto sul secondo tempo, quello del *ri*-torno e della *ri*-presentificazione: «la ricomparsa ordina tutta la teleologia» organizzando la ripetizione sotto l'egida del principio di piacere. L'evidenza che, tuttavia, «il primo atto, l'andarsene, era inscenato come giuoco a sé stante, e anzi si verificava incomparabilmente più spesso che non la rappresentazione completa, con il suo piacevole finale», sembra suggerire a Freud una ipotesi alternativa, cioè che l'elaborazione psichica di un evento doloroso possa manifestarsi primariamente e indipendentemente dal principio di piacere; che esista un aspetto «demoniaco» della pulsione che

34 Ivi, p. 201.

35 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 69.

contrastata radicalmente con l'economia del principio del piacere, una radice anti-vitale e anti-sessuale interna alla vita stessa. L'ipotesi che muove questa riflessione rimanda direttamente ad una questione clinica: lo scacco di una psicoanalisi puramente interpretativa ed edipo-centrica, nella quale cioè l'instaurazione di una «nevrosi di transfert» può supplire al complesso psiconevrotico. Gli esempi clinici che Freud porta a sostegno della sua argomentazione – i casi di fissazione al trauma nelle nevrosi di guerra e il gioco simbolico infantile – indicano chiaramente come tanto nel funzionamento patologico quanto in quello normale agisca nel soggetto una coazione a ripetere che lo costringe a ripetere, nel presente, situazioni spiacevoli avvenute nel passato.

3.3 *L'evento della scena di scrittura*

Riguardo alla scena del rocchetto, l'interpretazione di Derrida è che essa trovi la sua portata lontano dal luogo epistemologico di una *dimostrazione*. Contro la tesi propria di questo testo, cioè l'esistenza di una pulsione di morte che sia effettivamente *al di là* del principio di piacere, le argomentazioni che Freud avanza tendono piuttosto a riportare la pulsione di morte *all'interno* di un'economia psichica governata dal principio di piacere. Derrida individua una ripetizione, che travalica il contenuto della scena e riguarda il continuo andirivieni di questo episodio nello scritto freudiano: esso viene annunciato e, per quattro volte, rinviato. Quando infine l'argomentazione del rocchetto fa la sua entrata, essa si presenta, velatamente, come *autobiografica*. Lo speculatore Freud, «che ancora si nasconde di essere nonno»³⁶, è l'osservatore interessato del gioco di Ernst, la cui struttura corrisponde alla ripetizione di una ripetizione (*Fort-Da*). L'intervento autobiografico di Freud non può che ricondurre questa speculazione ad una «etero-tautologia della ripetizione ripetuta [...] il nonno ripete la ripetizione della ripetizione»³⁷. Come Ernest, Freud continua a lanciare la propria speculazione via (*Fort*), lontana dal principio di piacere, per poi ineludibilmente accorgersi che tale principio torni regolarmente (*Da*), dando anzi prova di non essersi, in fondo, mai assentato. L'interpretazione di Freud offre, nella scena di scrittura del rocchetto, una ripetizione supplementare: essa iscrive questo movimento in una grafica della ripetizione che, com'è evidente, eccede il tripode edipico sul quale si fonda il principio del piacere: si tratta di considerare «la scena di scrittura e l'eredità che vi si recita ellitticamente, l'abisso del suo 'riporto', l'inversione dei ruoli, il salto delle generazioni, l'asimmetria dei contratti, in breve tutto quello che s'invia in una grafica della ripetizione e che scardina il triangolo sommario»³⁸. L'accento posto sull'autobiografia come modo della speculazione consente tuttavia di chiarire come in questa etero-tautologia vi sia qualcosa di differente rispetto ad una logica di specularità: con Freud, l'autobiografia della scrittura inaugura e al contempo scommette sulla messa in moto del discorso psicoanalitico. Essa reduplica la ripetizione di una ripetizione, scommettendo sul fatto che i termini di questo duplice *Fort-Da* possano continuare a cooperare. Si tratta di una considerazione di non poca importanza per la storia del movimento psicoanalitico, che Derrida sintetizza in questa formulazione: come può una scrittura autobiografica, soggetta agli effetti del ritorno di un rimosso non analizzato, istituire un'istituzione

36 Ivi, p. 53.

37 Ivi, p. 51.

38 Ivi, p. 96.

mondiale? Se è all'evento di questa cooperazione che guarda l'autobiografia freudiana come fondativa del suo movimento, il resto non analizzato di quell'evento tornerà sintomaticamente nel suo lascito testamentario e nella storia del movimento che esso inaugura. «La ripetizione si fa lascito, il lascito si ripete»³⁹, questo il carattere primario del *demoniaco* che ritorna in *Al di là del principio di piacere* come una lettera cifrata nella storia del soggetto. Il concetto di pulsione di morte emerge, come scena di scrittura e come eredità, già inscritta nell'ambito della finzione letteraria, o meglio del suo resto inassimilabile, della resistenza inesauribile del letterario. La scena di scrittura autobiografica del rocchetto consente a Freud di porre compiutamente la sua atesi. «Il *Fort-Da* è un racconto; un richiamo che può solamente rifarsi, favolosamente, al di qua della memoria, proprio come il libro nel suo insieme tratta di ciò che è di ritorno a monte della semplice origine. L'origine è una speculazione»⁴⁰. Solo dall'afanisi dell'autore possono articolarsi i concetti fondamentali della psicoanalisi, cioè la speculazione metapsicologica, costituendosi come l'ambito proprio del sapere scientifico della psicoanalisi.

4. *L'abisso di La vita la morte*

La metafora della bolla, pur seguendo senza eccezioni la logica del principio di piacere, permette di scrutare, nell'analisi delle nevrosi traumatiche, in quell'al di là su cui si fonda lo scritto di Freud. Questa vescichetta metaforicamente starebbe per ogni organismo, ogni corpo, individuale o collettivo: possiede uno strato esterno, corticale, atto a proteggerla dagli urti degli stimoli esterni e agirebbe come un organo di senso retrattile, funzionale alla selezione, al depotenziamento e al filtraggio degli stimoli che gli pervengono dal mondo. Il trauma seguirebbe ad una breccia aperta sulla superficie di questa membrana, laddove a seguito di una stimolazione eccessiva, la sua economia energetica si trova ad essere non più regolata dal Principio del piacere: da qui i sogni d'angoscia e i rivissuti traumatici.

Il dominio del principio di piacere non viene qui in effetti contraddetto, bensì la breccia traumatica consente di vedere, all'interno di quella stessa legge, un abisso nel quale si muove la legge più antica della coazione a ripetere: i sogni post-traumatici «ci aprono una prospettiva su una funzione dell'apparato psichico che, senza opporsi al principio di piacere, sembra tuttavia esserne indipendente e più originaria della tendenza ad ottenere un piacere o evitare un dispiacere»⁴¹. Occorre tuttavia considerare come l'apparato psichico non abbia a che fare unicamente con gli urti del mondo esterno, ma soprattutto con l'eccitazione interna e costante delle pulsioni. Il tema della morte entra nella speculazione freudiana solo a questo punto, come elemento centrale per un'indagine metapsicologica sul rapporto fra la ripetizione e le pulsioni. Esse sono votate al ripristino (*Wiederherstellung*) d'uno stato precedente, al quale l'organismo ha rinunciato in seguito ad una perturbazione derivante dal mondo esterno. La speculazione metapsicologica sospinge Freud a individuare al cuore della pulsione «l'espressione dell'inerzia in seno alla vita organica»⁴². La

39 Ivi, p. 90.

40 Ivi, p. 132.

41 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 218.

42 Ivi, p. 222.

prima forma della pulsione, in questo caso, corrisponderebbe alla spinta all'autoannullamento messa in atto dall'organismo nello sforzo di ritornare allo stato iniziale, inorganico: «È possibile, così, che per molto tempo la sostanza vivente fosse continuamente ricreata e morisse facilmente, finché decisive influenze esterne provocano mutamenti tali da costringere la sostanza sopravvissuta a deviare sempre più dal corso originario della sua vita, e a percorrere strade sempre più tortuose e complicate prima di raggiungere il suo scopo, la morte»⁴³. L'accento sulla logica della deviazione ricorda immediatamente la teoria sui due principi dell'accadere psichico: la diversione fra principio di piacere e principio di realtà sarebbe pensabile qui come una diversione secondaria, o supplementare, di questa differenza radicale che segna la vita come «un passo diversivo verso la morte»⁴⁴.

L'ingresso frastornante del *Todestrieb* nel corpus teorico freudiano impone ineludibilmente una revisione delle pulsioni sessuali e dei loro destini, in quanto si tratterebbe di identificare quell'organismo la cui spinta vitale, immanente a questa sostanza, operi in controtendenza rispetto al codice della pulsione di morte. Le cellule germinali, in virtù della possibilità di conservare «la struttura originaria della sostanza vivente» e di potersi separare dall'organismo, sviluppano un'esistenza autonoma e tendono a ripetere il processo al quale sono funzionalmente preposte: «Queste cellule germinali lavorano così contro la morte della sostanza vivente e riescono ad attingere per essa quella che ci deve apparire come una potenziale immortalità»⁴⁵. Al contempo, l'immortalità della vita è circoscritta al campo di possibilità offerto dall'incontro con un'altra cellula, «ad essa simile e tuttavia diversa»⁴⁶. Le pulsioni sessuali costituirebbero la spinta a far sì che tale sostanza germinale possa prodursi nella sua immortalità scorrendo attraverso e superando – separandosene e sopravvivendole – l'esistenza dell'individuo: lo sforzo di Eros è quello di «connettere fra loro le sostanze organiche in unità sempre più vaste». Questa riformulazione delle *Sexualtrieben* mantiene valido il carattere conservatore della pulsione: «È come se la vita dell'organismo seguisse un ritmo irresoluto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile, l'altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino»⁴⁷. A questo livello del pensiero freudiano, le pulsioni sessuali costituirebbero l'unica spinta apparentemente in opposizione (*Gegenarbeit*) alla pulsione di morte, della quale al contrario partecipano le pulsioni parziali⁴⁸. Le pulsioni sessuali sono qui presentate come un elemento di vulnerabilità nella combinatoria della ripetizione, alla cui preservazione tende tutto l'apparato psichico.

Ciò che Freud stesso sottolinea in più momenti è il «singolare contrasto» fra la pulsione di morte e l'evidenza di pulsioni che precedentemente aveva identificato come indirizzate all'autoconservazione dell'organismo, della sua potenza e della sua affermazione sul mondo. In questo contesto, esse non sarebbero che effetti secondari della rimozione, che partecipa insieme ad altri meccanismi di difesa a proteggere la vita dal suo nucleo fondamentalmente votato ad una morte.

43 Ivi, p. 224.

44 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 112.

45 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 226.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 Ivi, 227.

Nel contesto più ampio del cammino pulsionale del soggetto verso la propria morte, le pulsioni parziali sarebbero piuttosto asservite all'autoconservazione: nella lettura di Derrida, esse hanno un ruolo di *guardiani della vita*, mirando unicamente a che il soggetto possa raggiungere la sua meta finale per motivi interni e nel modo che gli è più proprio: «Non dobbiamo più contare sulla misteriosa tendenza dell'organismo (così difficile da inserire in qualsiasi contesto) ad affermarsi contro tutto e contro tutti. Essa si riduce al fatto che l'organismo vuole morire solo alla propria maniera»⁴⁹. Questo lo scandalo della pulsione di morte: le pulsioni sono guardiani della vita in quanto già *sentinelle della morte*. Il lavoro dell'apparato psichico sarebbe più originariamente votato a quest'unico compito rispetto al corpo vivente, cioè preservarlo affinché possa morire nel modo che gli è *proprio*, cioè per un destino che gli sia immanente. Da qui l'idea derridiana che l'analitica esistenziale come discorso sull'esserci (*Dasein*) non possa prescindere dalla dialettica di allontanamento e di prossimità propria del *Fort-Da*, nel rapporto con la propria morte come condizione di autenticità (*Eigentlichkeit*). La speculazione abissale di Freud pone in evidenza, secondo Derrida, come nel suo carattere più generale la pulsione miri ad una salvaguardia del *proprio* (*autos*). Al di là dell'opposizione fra la vita e la morte, vi è la *legge del proprio*: «Quando Freud parla di *Todestrieb*, *Todesziel*, *Umwege zum Tode* e anche di un '*eigenen Todesweg des Organismus*', egli dice per l'appunto la legge de 'La vita la morte' come legge del proprio. La vita e la morte non si oppongono che per servirla»⁵⁰. L'impasse a cui giunge Freud nel portare a termine quella demarcazione che intendeva tracciare fra il principio di piacere e la pulsione di morte fa emergere la verità perturbante di una vita co-implicata nella morte, di una vita contaminata dalla pulsione di morte. Si tratta del demoniaco che ritorna nella scena autobiografica del rocchetto: «La vita la morte» entra nell'economia dell'inconscio come una bussola che riguarda il proprio. L'organismo vivente, radicalmente esposto ad un'espropriazione di ciò che gli è proprio, tende a difendere a valorizzare la propria vita nell'unico orizzonte di riferimento della morte. L'unico movimento di riappropriazione del Sé avviene attraverso quella che Derrida chiama un'auto-affezione. Il desiderio stesso, a questo livello, non sarebbe altro che espressione di questo bisogno di «la vita la morte» a «differirsi essa stessa dal (suo) tutt'altro», un desiderio di conservazione del proprio.

La lettura derridiana di *Al di là del principio di piacere* invita a pensare la vita psichica in termini non vincolati ad un modello economico dell'inconscio ma, rimettendo al centro della scena la radicalità dell'intuizione freudiana, di riappropriazione di ciò che è il privilegio del proprio, «la sua proprietà essenziale, l'esappropriazione che lo costituisce», che Derrida esprime nei termini di vulnerabilità. Le pulsioni, sostiene Derrida con Freud, «Sono i guardiani della vita ma per ciò stesso le sentinelle o i satelliti della morte. Le sentinelle della vita vegliano sulla vita, la sorvegliano, guardano e hanno riguardo, montano la guardia presso di essa. Assistono. Ma queste stesse pulsioni sono 'originariamente' guardie o 'satelliti' della morte. E lo sono originariamente, come dire ch'esse lo sono state e non possono, sotto quest'inversione di segno, non rimanere fedeli alla loro prima destinazione. Satelliti di la vita la morte»⁵¹.

49 Ivi, 225.

50 J. Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 118.

51 Ivi, pp. 119-120.

5. Da «La vita la morte» al paradigma autoimmunitario

Il segreto contratto fra la vita e la morte, protagonista dei seminari derridiani del 1976, viene ripreso nel testo del 1993 *Spettri di Marx*⁵², nel contesto di una trattazione politica sul tema del dono⁵³, della spettralità e del lutto. In questa rilettura, «la vita la morte» diventa uno dei nomi della spettralità e al contempo della vita più viva: si tratta infatti di «assumere quel che è più ‘vivo’, cioè, paradossalmente, quel che continua a mettere ancora in cantiere la questione della vita dello spirito e dello spettrale, *la-vie-la-mort* al di là dell’opposizione tra la vita e la morte»⁵⁴. Il passaggio dalla biologia – come riferimento fondamentale dei seminari del 1976 – alla politica appare qui essenziale per approdare ad una prima formulazione del concetto di autoimmunità, che da questo momento prenderà nel pensiero di Derrida un posto di sempre maggior rilievo, a riflettere un interesse sempre maggiore indirizzato verso un lavoro di decostruzione della vita e del vivente.

Indirizzandosi ad un versante alternativo tanto alla biopolitica foucaultiana quanto al vitalismo bergsonian, l’interesse di Derrida è quello di estrarre e studiare la logica del processo autoimmunitario, osservando come essa risponda ad una doppia logica: da un lato essa è intesa come auto-distruzione, dall’altro come una distruzione delle proprie difese immunitarie. La prima logica segue il significato biomedico del termine, come messo in evidenza dalle malattie autoimmuni, nel quale l’organismo è spinto ad attaccare le proprie cellule. Il sistema immunitario difende l’organismo dalle sostanze che ritiene estranee o dannose, le quali contengono molecole che possono essere identificate dal sistema immunitario, chiamate antigeni. Anche le cellule dei tessuti stessi possiedono antigeni, ma generalmente il sistema immunitario reagisce solo a quelli provenienti da molecole estranee o pericolose e non agli antigeni del proprio organismo. Talvolta, l’alterazione del sistema immunitario induce quest’ultimo a riconoscere i propri tessuti come estranei e a produrre anticorpi (definiti autoanticorpi) o cellule immunitarie che attaccano specifici tipi di cellule o tessuti dell’organismo. L’elemento distintivo della malattia autoimmune è l’incapacità del sistema immunitario di spegnere i processi diretti contro l’organismo al termine di una fisiologica risposta infiammatoria o di prevenirne lo sviluppo al di fuori di essa.

Una logica differente alla quale ugualmente risponde il processo di autoimmunità lo avvicina piuttosto al principio dell’immunodepressione: «Un processo autoimmunitario è, lo si sa, quello strano comportamento del vivente per il quale, in maniera quasi suicida, esso si impegna a distruggere ‘sé stesso’, le proprie protezioni, ad immunizzarsi contro la ‘propria’ immunità»⁵⁵. Tale definizione abbraccia anche i casi in cui uno squilibrio del sistema immunitario determina un mancato riconoscimento dell’antigene di una struttura dannosa (come nella sindrome da immunodeficienza acquisita, l’AIDS, che nel suo sviluppo ha come effetto di esporre l’organismo a tutte le aggressioni esterne, le malattie, fino alla sua distruzione). Nella teoresi di Derrida, è proprio questa seconda accezione

52 J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. di G. Chiurazzi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994 (ed. or. 1993).

53 Cfr. anche J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, Milano, Raffaello Cortina, 1996 (ed. or. 1991).

54 J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., p. 73.

55 J. Derrida e G. Borradori, «Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida», in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, p. 102.

a prestarsi come una «logica generale dell'autoimmunità» ad una espansione del concetto, fino ad arrivare ad una definizione più chiara di un'autoimmunità intesa come immunizzazione del sistema immunitario: «esso consiste, per un organismo vivente, nel proteggersi dalla propria autoprotezione distruggendo le proprie difese immunitarie»⁵⁶.

In questa accezione l'autoimmunità amplia la sua copertura logica ad includere differenti fenomeni nei quali il vivente può spontaneamente distruggere – «per cause interne» direbbe Freud – i dispositivi interni destinati a proteggerlo contro l'intrusione aggressiva dell'altro. Anche all'interno della riflessione politica di *Stati canaglia*, Derrida torna più volte sulla questione di «La vita la morte», indicandola come l'architrova teorica sulla quale articolare il proprio pensiero riguardo l'autoimmunità:

Perché parlare così di autoimmunità? Perché determinare in modo così ambiguo la minaccia, il pericolo, la scadenza, lo scacco, l'incagliamento accidentale e l'incagliamento intenzionale, ma anche la salvezza, il salvataggio, la salute o la sicurezza, come tante assicurazioni diabolicamente autoimmunitarie, virtualmente capaci non solo di autodistruggersi in modo suicida, ma di rivolgere così una certa pulsione di morte contro l'*autos* stesso, contro l'ipseità che un suicidio degno di questo nome ancora presupporrebbe? È per poter collocare al centro del mio discorso la questione della vita e del vivente, della vita e della morte, la vita la morte⁵⁷.

Il soggetto, nel tentativo di difendersi dalle minacce poste in essere dal mondo esterno, arriva a distruggere quegli stessi dispositivi che gli permettevano di far loro fronte. Ciò che sottolinea Derrida rispetto ai due modi della depressione è che laddove la barriera immunitaria risulta minacciata da un agente esterno, il confine che separa la malattia autoimmune – cioè l'autodistruzione – dall'immunodeficienza – cioè la distruzione delle proprie difese – risulta compromesso.

Il fulcro dell'interesse teorico, tuttavia, non sembra essere tanto la struttura della malattia o l'aspetto mortifero che questa riflessione individua nel corpo stesso del vivente – ben individuato da Freud –, ma dalla struttura «messianica» al centro della questione della vita e della possibilità dell'evento: se la vita fosse contraddistinta unicamente da un funzionamento immunitario perfetto che possa consentire un'anticipazione, un calcolo del contatto con l'altro che lasci passare solo ciò che è perfettamente assimilabile dall'io, infatti, non vi sarebbe modo di pensare il nuovo, l'inaspettato, la contingenza imprevedibile dell'evento. Il vivente, in questo ipotetico stato, «raggiungerebbe forse l'immortalità, ma dovrebbe per questo morire in anticipo, lasciarsi o farsi morire in anticipo, per paura di vedersi alterare da ciò che viene dall'esterno, dall'altro tout court»⁵⁸. Ciò su cui al contrario l'attenzione di Derrida si concentra è la diversa angolatura, offerta dal paradigma immunitario, dalla quale pensare la condizione strutturalmente impossibile del vivente nell'incontro con l'Altro e la possibilità di accesso all'evento. Scrive infatti in *Spettri di Marx*:

Essi non vogliono sapere che l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente

56 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della religione ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 48.

57 J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it. di L. Odello, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (ed. or. 2003), pp. 177-178.

58 J. Derrida e B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1997 (ed. or. 1997), p. 20.

è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, di simulacro – e ciò comincia con il linguaggio, prima di lui –, altrettante figure della morte); deve dunque dirigere allo stesso tempo a suo favore e contro di sé le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario⁵⁹.

L'Io dell'organismo vivente è autoimmune, e tale aspetto è alla base della possibilità di depotenziare le proprie difese e di permettersi una struttura sufficientemente vulnerabile: solo questo abbassamento delle difese permette alla vita di essere tale, accogliendo cioè l'altro al proprio interno e permeabilizzandosi alla contingenza dell'evento e della morte. In disaccordo con Freud, che vedeva nelle pulsioni di autoconservazione unicamente dei vassalli della pulsione di morte, in Derrida l'autoconservazione è strettamente legata all'alterazione e alla contaminazione. La «vulnerabilità» alla quale il paradigma immunitario sospinge il vivente, in questo senso, è a fondamento del rapporto che il soggetto instaura con l'evento, l'avvenire e, più apertamente, con il tema della morte:

Esso deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è già più possibile affrontare, e fronteggiare, l'imprevedibilità dell'altro. Da questo punto di vista l'autoimmunità non è un male assoluto. Essa permette l'esposizione all'altro, a ciò che viene e a chi viene – e deve dunque restare incalcolabile. Senza autoimmunità, con l'immunità assoluta, più nulla capiterebbe. Non ci si aspetterebbe più, l'un l'altro, né ci si aspetterebbe più alcun evento⁶⁰.

59 J. Derrida, *Spettri di Marx* cit. p. 178.

60 J. Derrida, *Stati canaglia* cit., p. 216.

DOCUMENTI

LA SEMANTICA E IL TAGLIO SAUSSURIANO: LINGUA, LINGUAGGIO, DISCORSO

CLAUDINE HAROCHE, PAUL HENRY, MICHEL PÊCHEUX

Che sia sulla base di un'ipotesi sull'essenza della cultura – concepita come un insieme di sistemi simbolici inglobanti tanto il linguaggio che la parentela, i miti, l'arte o l'economia – o anche, sotto le spoglie di un empirismo trionfante¹, attraverso l'evocazione di una «metodologia generale delle scienze umane»² o addirittura di una «scienza delle scienze», il riferimento alla linguistica è diventato, in diverse discipline, un luogo comune. La confusione tra «lingua» [*langue*] e «linguaggio» [*langage*], perché è così che bisogna prenderla, gioca un ruolo cruciale in questa vicenda. Se non perdiamo di vista il fatto che anche il riferimento a Saussure è diventato un luogo comune, allora c'è un doppio paradosso che non deve mancare di sorprenderci. Innanzi tutto non si può non restare colpiti dalla cura che Saussure ha impiegato nel separare teoricamente lingua e linguaggio. Inoltre, come ha recentemente ricordato Claudine Normand³, è resistendo alle sollecitazioni delle evidenze empiriche che Saussure ha potuto formulare i concetti che fondano la linguistica come scienza⁴. I vari sfruttamenti ideologici delle teorie linguistiche attuali (e non, per essere precisi, delle conoscenze linguistiche) si caratterizzano per un continuo slittamento [*glissement*] tra lingua e linguaggio che è combinato al ritorno di un empirismo rinnovato⁵ dal formalismo. In breve, in nome della stessa rottura saussuriana si è assunto, in una certa misura, un punto di vista ad essa opposto.

-
- 1 «I linguisti furono i primi a capire da dove era necessario iniziare se si volesse intraprendere uno studio *oggettivo* dell'uomo. I primi, hanno cessato di mettere il carro davanti ai buoi e hanno riconosciuto che, prima di fare la storia di un *oggetto determinato*, prima di porsi domande sull'origine, sull'evoluzione, sulla diffusione, prima anche di spiegare il carattere di un *oggetto* con *influenze esterne* (il carattere di una lingua con la struttura della società, o quello di un'ideologia con i rapporti di produzione, ecc.), era necessario prima *circoscrivere, definire e descrivere questo oggetto*» (N. Ruwet, *Linguistique et sciences de l'Homme*, «Esprit» 11 (1963), p. 566, *corsivi nostri*).
 - 2 L. Hjelmslev e H. J. Ullsall, *An Outline of Glossematics*, Copenhagen, Levin og Munksgaard, 1936.
 - 3 C. Normand, *Propositions et notes en vue d'une lecture de F. de Saussure*, «La Pensée» 154 (1970), pp. 34-51.
 - 4 Postuliamo ora, per evitare ogni tipo di ambiguità, che se è vero che l'articolo di Claudine Normand fornisce a tal proposito importanti chiarimenti, lascia però nell'ombra tutto ciò che ha a che fare con la pratica specifica del linguista sul linguaggio. Torneremo su questo punto più tardi.
 - 5 Non si tratta certo del volgare empirismo che ha condotto alcuni, con il pretesto che è possibile fare esperimenti di fonetica attraverso dispositivi di misurazione, a considerare che solo questa branca della linguistica aveva qualcosa di scientifico.

Per comprendere la posta in gioco, è necessario tener conto di ciò che è avvenuto all'interno della stessa linguistica. Infatti: in primo luogo, si cerca di trasporre la teoria linguistica fuori dal suo campo proprio nella misura in cui la linguistica appare come una scienza; viene resa così una scienza-pilota, un modello, nello stesso modo in cui si è voluto fare della fisica un modello teorico per tutte le scienze, o quantomeno la loro base per riduzione. In secondo luogo, tale sfruttamento ideologico della linguistica, la sua reinscrizione fuori dal suo campo proprio, non sarebbe stato possibile senza l'esistenza di difficoltà *interne alla linguistica stessa* e prodotte dalle medesime cause.

È un luogo comune, di nuovo, dire che la semantica è stata a lungo trascurata dai linguisti: cosa che non è forse senza ragioni⁶. Per anticipare ciò che proporremo più avanti, crediamo di poter sostenere che *se la rottura saussuriana è stata sufficiente per permettere la costituzione della fonologia, della morfologia e della sintassi, essa non ha potuto ostacolare un ritorno dell'empirismo in semantica*. Anzi, sembra che lo sviluppo della fonologia abbia reso possibile questo ritorno facendo di essa un *modello* che ha consentito di reinterpretare, in un quadro formalista, delle concezioni piuttosto tradizionali della semantica. Il paradosso non è che apparente: la storia delle scienze ci fornisce numerosi esempi riguardo a questo tipo di processo⁷.

La tesi che stiamo avanzando implica che ciò che oggi si designa col nome di semantica è soggetto solo parzialmente a un approccio linguistico. Non si tratta, ben inteso, di cadere in un qualche tipo di giuridismo decretando ciò che, di diritto, è soggetto o meno alla linguistica. Parlando d'approccio linguistico ci riferiamo in realtà a un insieme di concetti che sono stati prodotti dai linguisti e a una pratica specifica del linguista sul linguaggio, una pratica che è strettamente legata a questi concetti. Sosteniamo, in tal senso, che né le conoscenze che permettono di produrre questi concetti, né questa stessa pratica, possono completamente coprire il campo attuale della semantica, salvo nel caso di una vaga *analogia* che di fatto non rappresenta nient'altro che un'invasione ideologica nella teoria linguistica. In queste condizioni, la semantica (in quanto teoria delle regioni lasciate al di fuori del campo d'applicazione dei concetti e della pratica dei linguisti) presuppone un cambiamento di terreno o di prospettiva.

I nostri obiettivi, in questo studio, saranno, in primo luogo, quelli di supportare e sviluppare le tesi critiche che abbiamo appena annunciato e, in secondo luogo, di indicare come si possa concepire, attualmente, il cambiamento di terreno o di prospettiva che a noi pare indispensabile.

Per i grammatici e i neo-grammatici, la semantica era ridotta allo studio del cambiamento del senso [*sens*] delle parole. Se ci riferiamo al *Corso di linguistica generale*⁸,

6 Cfr. J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, London, Cambridge University Press, 1968, tr. it. di E. Mannucci e F. Antinucci, *Introduzione alla linguistica teorica*, Bari, Editori Laterza, 1971, p. 307.

7 Vedi, tra gli altri, M. Pêcheux, *Idéologie et histoire des sciences: les effets de la coupure galiléenne en physique et en biologie*, in M. Fichant, M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, Librairie François Maspero, 1969, tr. it. di D. Mascolo, *Ideologia e storia delle scienze*, in M. Fichant, M. Pêcheux, *Sulla storia delle scienze*, Milano, Gabriele Mazzotta editore, 1974.

8 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Editions Payot, 1922, tr. it. e commento di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Bari-Roma, Gius. Laterza & Figli, 1967.

bisogna innanzitutto notare che la parola *semantica*, lì, non compare⁹. Se, ciononostante, raccogliamo ciò che può essere rapportato a tale questione, è necessario fare una distinzione tra, da una parte, ciò che concerne l'opposizione valore-significazione nonché i rapporti associativi e, dall'altra, i capitoli consacrati all'analogia e all'agglutinazione. Tale distinzione è infatti coperta dall'opposizione tra linguistica sincronica e linguistica diacronica, ma, per quanto riguarda i cambiamenti analogici, Saussure abbozza una analisi dei rapporti tra questi due ordini che richiede qualche osservazione.

Nei capitoli dedicati all'analogia, si trovano un certo numero di idee che Saussure prende in prestito dai suoi predecessori. In particolare, riprende a modo proprio il modello delle proporzioni¹⁰:

$$\begin{aligned} \text{réaction} : \text{réactionnaire} &= \text{répression} : x \\ x &= \text{répressionnaire} \end{aligned}$$

È così che può essere spiegata l'apparizione storica di forme nuove. Ma dove il *Corso di linguistica generale* risulta essere innovativo, è laddove pone in successione il fatto che «tutto è grammaticale nell'analogia»¹¹, poiché «essa è interamente grammaticale e sincronica»¹², dal momento che «le forme si conservano perché esse sono senza posa rifatte analogicamente»¹³. Si ritorna all'idea che le unità non esistono che per la coesione del sistema di opposizioni e di relazioni. Ne risulta che non solo l'analogia spiega l'apparizione storica di forme nuove, ma anche che *essa struttura permanentemente il sistema delle unità significanti il quale non può mantenersi che grazie a essa*. Si stabilisce così un ponte tra sincronia e diacronia ma, allo stesso tempo, viene abbozzata una dialettica sulla quale dovremo tornare più avanti, in particolare in relazione alla coppia libertà/sistema. Tale dialettica slitta nella nozione stessa di grammatica che, nel *Corso di linguistica generale*, non è senza rapporto con la concezione che se ne è avuta a Port-Royal.

Leggiamo in effetti che «l'analogia è di ordine grammaticale: suppone la coscienza e la comprensione di un rapporto collegante le forme tra loro»¹⁴. E che «mentre l'idea è nulla nel fenomeno fonetico, il suo intervento è necessario in materia di analogia»¹⁵.

Più avanti, subito dopo la riaffermazione del fatto che «tutto è grammaticale nell'analogia», si aggiunge che «la creazione che ne è lo sbocco non può non appartenere inizialmente alla *parole*; essa è l'opera occasionale di un soggetto isolato»¹⁶. Certo, questa affermazione può essere immediatamente corretta dicendo che la «creazione» analogica risulta essere possibile soltanto se le condizioni linguistiche della sua produzione

9 Se dobbiamo credere a G. Mounin: «si può dedurre che l'influenza di Bréal (e, attraverso Bréal, di tutta una vecchia corrente logica) su Saussure è indubbia» (G. Mounin, *Histoire de la linguistique. Des origines au XX siècle*, Paris, PUF, 1967, tr. it. di M. Maglione, *Storia della linguistica dalle origini al XX secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 201. Ora, Bréal è l'inventore della parola «semantica», di modo che l'assenza del termine in Saussure non sarebbe una contingenza.

10 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* cit., pp. 198-202. Notiamo di passaggio che questo modello è il fondamento dell'analisi compositazionale.

11 Ivi, p. 200.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 207.

14 Ivi, p. 199.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 200.

sono riunite sotto la forma di una proporzione incompleta *nella langue*. E tuttavia resta il fatto che Saussure lascia aperta una porta entro la quale si precipiteranno il formalismo e il soggettivismo. Se cerchiamo di individuare la radice di questa difficoltà la troviamo nel fatto che, per Saussure, l'idea non potrà che essere interamente soggettiva, individuale. Dunque, dal momento che dietro ogni analogia c'è necessariamente un'idea, bisogna necessariamente passare per la *parole* e il soggetto individuale.

Questa relazione tra l'idea e l'analogia ci riporta all'opposizione valore-significazione. È un'opposizione capitale dal momento che è in suo nome che Saussure va in guerra contro la concezione della lingua come nomenclatura¹⁷. La presa di posizione fondamentale di Saussure su questo punto consiste nell'idea che, dal punto di vista linguistico, il valore domina la significazione: «In tutti questi casi scopriamo, dunque, non *idee* date preliminarmente, ma *valori* promananti dal sistema. Quando si dice che essi corrispondono a dei concetti, si sottintende che questi sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema. La loro più esatta caratteristica è di essere ciò che gli altri non sono»¹⁸. Più avanti, a proposito del concetto *juger*, viene precisato che «esso simboleggia la significazione» ma «che questo concetto non ha niente di originario, che esso è solo un valore determinato dai suoi rapporti con altri valori simili, e che senza gli altri valori la significazione non esisterebbe»¹⁹. In breve, «quando io affermo semplicemente che una parola significa qualche cosa, quando io mi attengo all'associazione dell'immagine acustica col concetto, faccio un'operazione che può in una certa misura essere esatta e dare un'idea della realtà; ma in nessun caso io esprimo il fatto linguistico nella sua essenza e nella sua ampiezza»²⁰.

*Il principio della subordinazione della significazione al valore può, secondo noi, essere considerato come il nucleo della rottura saussuriana*²¹. È questo principio, strettamente legato all'idea della lingua come sistema, che apre alla possibilità di una teoria generale della lingua che consente l'interpretazione delle peculiarità fonologiche, sintattiche e morfologiche di una lingua particolare. Ma cosa ne è della semantica? In virtù del ruolo che viene attribuito alla *parole* e al soggetto, tutto ciò che concerne l'analogia resta indietro rispetto a questa rottura poiché la subordinazione della significazione al valore per tutto ciò che concerne «il fatto linguistico nella sua essenza e nella sua ampiezza» ha precisamente per effetto, quando si tratta della lingua, di tagliar corto col ritorno al soggetto: la significazione è dell'ordine della *parole* e del soggetto, solo il valore pertiene alla lingua.

Abbiamo dunque appena constatato che, a proposito dell'analogia, il *Corso di linguistica generale* resta indietro rispetto al nucleo della rottura che d'altronde vi si manifesta. Crediamo che si debba andare oltre e ipotizzare che tale rottura, se apre la strada alla fonologia, alla sintassi e alla morfologia, lascia fuori dal proprio campo una buona parte di ciò che includiamo nella semantica.

17 Ivi, p. 83, 139.

18 Ivi, p. 142.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Questo principio sembra aver preoccupato Saussure per tutta la vita. Lo attestano le note personali, ben prima del *Corso*, sui personaggi delle mitologie germaniche. Vedi R. Godel, *Les Sources manuscrites du «Cours de Linguistique générale» di Ferdinand de Saussure*, Genève et Paris, Librairie E. Droz et Librairie Minard, 1957.

Mostreremo il perché – tornando su altri passaggi del *Corso di linguistica generale* relativi a tale questione e riferendoci a una parte di quanto è stato fatto da allora in tale dominio.

Siamo andati dritti al principio della subordinazione della significazione al valore ripercorrendo gli argomenti addotti per giustificarlo. Uno di questi argomenti è che «se le parole fossero incaricate di rappresentare dei concetti dati preliminarmente, ciascuna avrebbe, da una lingua all'altra, dei corrispondenti esatti per il senso»²². «Ma non è affatto così», conclude Saussure. L'esempio del francese *louer*, al quale corrisponde tanto *mieten* che *vermieten* in tedesco, è dato a titolo di illustrazione. L'argomento pone dunque il problema della traduzione, ma non bisogna perdere di vista ciò che si propone di mostrare, vale a dire che, dal punto di vista della *lingua*, ciò che conta è solo il *valore*, non la *significazione*. In particolare, tale argomento non dovrebbe essere inteso come l'inizio di una tesi generale sulla possibilità o l'impossibilità di tradurre. Sappiamo anche, tuttavia, che questa possibilità è spesso invocata a sostegno delle tesi sull'universalità del mondo di significazioni manifestato dal linguaggio e che, al contrario, le difficoltà della traduzione, finanche l'impossibilità di una traduzione «totale», sono utilizzate per sostenere tesi culturaliste²³.

Ora, dal punto di vista saussuriano della lingua e del valore a quello delle significazioni e del linguaggio c'è un cambiamento di prospettiva radicale. Nonostante tale cambiamento di prospettiva e benché il riferimento alla traduzione abbia, all'occorrenza, sempre una portata teorica e non pratica, si è continuato a porre da subito il problema attraverso quello della corrispondenza tra due o più lingue come se non vi fossero, all'interno di una stessa lingua, dei problemi di traduzione. Ora, per esempio, se si considera il dominio della politica e quello della produzione scientifica, si vede che le parole possono cambiare di senso a seconda delle posizioni occupate da coloro che le impiegano.

Di conseguenza, riguardo ai discorsi tenuti a partire da posizioni diverse, si pongono effettivamente dei problemi di traduzione, di equivalenza e di non-equivalenza, i quali secondo noi non possono essere risolti collegando questi discorsi a diversi sotto-sistemi della lingua²⁴.

È, in effetti, un indizio che mostra che le cose non sono così semplici come lascia supporre l'idea di una differenziazione in sotto-sistemi. Tutto accade come se la corrispondenza tra teoria generale e studio particolare di una lingua sparisse al livello della semantica. Certo, sono state proposte delle «semantiche generali», ma queste forniscono difficilmente dei principi che consentano di identificare le particolarità delle lingue, degli stati della lingua, ecc., come nel caso della fonologia, della morfologia o della sintassi. Esistono, inoltre, delle descrizioni semantiche di diverse lingue, ma esse restano delle descrizioni estranee alle teorie. Se restano in gran parte staccate dalle descrizioni concre-

22 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* cit., p. 141.

23 Vedi per esempio G. Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 59-69.

24 Per evitare ogni equivoco, anche se ci torneremo, affermiamo chiaramente che non si tratta di negare l'esistenza di differenze fonologiche, sintattiche e morfologiche tra classi o strati sociali. L'evidenziazione di tali differenze è l'oggetto della maggior parte dei lavori sociolinguistici. A parte il fatto che un certo numero di questi lavori sembra aver avuto come obiettivo reale quello di dimostrare il così detto carattere primario del linguaggio delle «classi inferiori» (vedi, tra gli altri: L. Schatzman, A. Strauss, *Social classes and modes of communication*, «American Journal of Sociology» 60 (1954), pp. 329-338), il semplice fatto di porre il problema in termini di differenziazione della lingua favorisce gli aspetti fonologici, sintattici o morfologici a discapito di quelli semantici.

te delle lingue, le semantiche generali non si liberano per niente da tutti i «dati concreti», semplicemente li cercano altrove, in «filosofia, logica, psicologia, e forse in altre discipline come l'antropologia e la sociologia»²⁵.

Tali discipline forniscono quindi qualcosa di «concreto», ma è suddiviso diversamente dal concreto linguistico di una data lingua nazionale. Si noterà senza dubbio che queste componenti «sociali» e letterarie non sono assenti dai domini fonologici (*r* «rotacizzata» [grasseyé] delle aree urbane / *r* «vibrante» [roulé] ancora presente nelle campagne), morfologici (variazioni storiche di prefissi e suffissi, creazione di parole nuove legate alla comparsa delle ferrovie... o del socialismo), sintattici (la grammaticalità non varia, almeno per le sue zone di frontiera, in funzione di dati socio-storici?). Tuttavia (salvo forse per l'ultimo punto), non si tratta, dal punto di vista linguistico, che di proprietà secondarie di cui la teoria generale non deve tener conto.

Il caso è del tutto diverso per la semantica. In effetti, *il legame che lega le «significazioni» di un testo alle condizioni socio-storiche di questo testo non è affatto secondario, ma costitutivo delle significazioni stesse*: come si è giustamente notato, parlare è altra cosa che produrre un esempio di grammatica. Si può pertanto sperare di «prolungare» la teoria linguistica con una teoria semantica generale (scienza generale delle significazioni) che libererebbe la linguistica dalla «camicia di forza formale» della grammatica? Le varie «scienze sociali» che si sono fatte carico delle questioni del senso e dell'espressione delle significazioni insistono sulla linguistica affinché esse siano risolte con i mezzi teorici di cui dispone quest'ultima: sottolineiamo tuttavia che tali questioni non trovano posto nella problematica saussuriana, e questo nella misura in cui esse concernono ciò che è respinto nella *parole*, al di fuori dell'insieme omogeneo che costituisce il sistema della lingua, ma il fatto stesso che tale concezione della lingua abbia giocato un ruolo cruciale nella formazione della fonologia, della sintassi e della morfologia, ha potuto esercitare una pressione volta a fare adottare lo stesso modello nel campo della semantica.

Così, l'opposizione *lingua/parole*, storicamente necessaria per la costituzione della linguistica, va di pari passo con una certa ingenuità di Saussure per quanto riguarda la sociologia, fatto tanto più spiegabile dal momento che la condividevano il più delle volte gli stessi sociologi contemporanei di Saussure: questa ingenuità riposava infatti su una ideologia individualista e soggettivista della «creazione»²⁶, della quale si possono reperire gli affioramenti nelle correnti neo-kantiane e neo-humboldtiane del XIX secolo tedesco, e che si ripete con insistenza fino ai giorni nostri da quando Noam Chomsky vi ricorre esplicitamente nella sua polemica contro il comportamentismo e l'empirismo e nelle sue critiche al linguaggio concepito come strumento di comunicazione. E non troviamo forse di nuovo questa stessa ideologia nell'idea di Jakobson secondo la quale, dal livello del fonema a quello della concatenazione delle frasi si passerebbe dalla costrizione linguistica a una libertà per la quale il soggetto parlante dice «ciò che mai si intenderà due volte»? La coppia libertà/costrizione o, se si preferisce, creatività/sistema, ha le proprietà circolari di una coppia ideologica nella misura in cui ciascuno dei due termini presuppone l'altro: la creatività presuppone in effetti l'esistenza di un sistema che possa far scoppiare, e ogni sistema non è che l'effetto risultante da una creatività anteriore. Sia che caratterizzi una classificazione realista delle proprietà oggettive della realtà, sia che designi un principio di visione, una divisione della realtà per un soggetto

25 J. Lyons, *Introduzione alla linguistica teorica* cit., p. 307.

26 Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* cit., pp. 118-119.

(psicologico, antropologico, storico, estetico, ecc.), la nozione di sistema risulta quindi essere il complemento indispensabile della creatività all'interno del campo del «linguaggio»: in altri termini, l'opposizione *lingua-parole* introdotta da Saussure si è trovata *ripetuta* analogicamente all'interno della *parole* sotto forma dell'opposizione sistema/creatività (derivante dalla trasposizione di opposizioni come paradigma/sintagma, sincronia/diacronia, ecc.).

Su questa base potrebbe essere riformulata la classica distinzione tra un universo immanente della significazione e il suo universo manifesto, avendo giocato un ruolo decisivo in questa riformulazione la scoperta dei sistemi fonologici delle lingue naturali. Ricordiamo schematicamente come è stata eseguita questa operazione, di cui il modello delle proporzioni è stato il punto di partenza. Allo stesso modo in cui qualsiasi fonema si manifesta con una serie di tratti distintivi, la significazione globale di una unità significativa si suppone che sia scomponibile in più semi [*sèmes*], elementi di significazione o componenti semantiche. Così come il gioco di opposizioni tra fonemi determina l'insieme dei tratti fonetici che hanno un valore distintivo fonologico, è il gioco di opposizioni tra unità significative che fissa l'insieme degli elementi di significazione che possono essere manifestati. Infine, [dal momento che] nessun sistema fonologico esaurisce la combinatoria dei tratti distintivi con cui sono rese le opposizioni fonologiche (ci sono delle «caselle vuote» nel sistema degli ordini e delle serie), si assume che l'insieme delle unità significative, in quanto raggruppamenti di elementi di significazione, non esaurisce la combinatoria di tali elementi. Ne viene che ogni discorso comporterebbe una parte di «rumore semantico» [*bruit sémantique*] dal momento che, tenuto conto delle disponibilità lessicali, ogni unità in quanto raggruppamento è suscettibile di introdurre degli elementi di significazione inessenziali o ridondanti rispetto alla manifestazione globale della significazione dei discorsi in questione. Allo stesso tempo, si può anche spiegare l'esistenza di più «piani di lettura» corrispondenti a molteplici concatenazioni possibili di elementi di significazione presi in ciascun raggruppamento. L'esistenza di questo «rumore semantico» e della pluralità dei «piani di lettura» rappresenterebbe il divario [*décalage*] esistente tra l'universo immanente della significazione (quello degli elementi della significazione) e il suo universo manifesto (quello dei raggruppamenti di elementi manifestati dalle unità significanti).

Ci resta da esaminare su cosa si fonda il parallelismo tra struttura fonologica e struttura semantica. Si noterà, in primo luogo, che vi è un rapporto stretto tra questa concezione della semantica e il modo in cui la questione del valore è trattata nel *Corso di linguistica generale* ma, precisamente, non è più di *valori* che si tratta ma di *significazioni*. Per comprendere appieno il motivo per cui questo annullamento della distinzione valore-significazione è gravido di conseguenze, occorre tornare sul ruolo del concetto di valore nella costituzione della fonologia e della sintassi. Come abbiamo già detto, il concetto di valore è strettamente legato all'idea della lingua come sistema e a ciò che converremo di chiamare *il principio di unità della lingua*, principio che, secondo noi, fonda la pratica del linguista sul linguaggio dai tempi di Saussure. C'è un aspetto della rottura saussuriana che non sembra aver ricevuto abbastanza attenzione, e cioè il fatto che alla rottura sul piano teorico corrisponde una trasformazione profonda della pratica del linguista sul linguaggio. La grammatica storica era basata su comparazioni tra elementi isolati appartenenti a lingue differenti, presumibilmente legati da una filiazione storica: la linguistica post-saussuriana dà priorità alle operazioni di commutazione, di comparazioni regolate, ecc., all'interno di una stessa lingua, *vale a*

dire al funzionamento delle lingue in relazione a se stesse nel quadro di una linguistica generale che rappresenta la teoria di tale funzionamento. Da tale prospettiva, il principio di unità della lingua è essenziale perché è proprio esso che fonda le operazioni in questione: nello stesso modo in cui nella grammatica storica e nella filologia era la supposta filiazione storica che giustificava le comparazioni, nella linguistica post-saussuriana è l'appartenenza a una stessa lingua, a uno stesso sistema. Parlare di lingue diverse, di dialetti, di *patois*, di *pidgin* o di lingue creole, può essere fatto soltanto in relazione al principio dell'unità della lingua. Come sappiamo, l'applicazione di tale principio nella costituzione della teoria particolare della fonologia o della sintassi di tale o tal'altra lingua fa intervenire dei criteri semantici. In altre parole, il principio di unità della lingua che fonda la pratica del linguista sul linguaggio può funzionare soltanto se si suppone che siano conosciuti certi elementi semantici. Di quali elementi semantici si tratta? Chiunque abbia un pò collaborato all'individuazione delle strutture fonologiche di una lingua e allo studio della sua sintassi, sa bene che i criteri semantici verso i quali è necessario ricorrere sono in larga misura surdeterminati: l'individuazione di un fonema non si basa mai su una singola coppia minima, così come non si pone l'esistenza di un rapporto di trasformazione tra due sole frasi ma da una serie di frasi sintatticamente equivalenti. *In breve, non è la significazione propriamente detta che è in causa* (in molti casi concreti, si può discutere dell'equivalenza tra una frase attiva in francese e la sua trasformazione passiva) *ma ciò che Saussure ha designato con valore.* La distinzione valore-significazione e la sua cancellazione nella costruzione di una semantica concepita sul modello della fonologia pone così un pesante problema teorico.

Questa congiuntura si trova complicata dal fatto che, una volta annullata la distinzione significazione-valore, il principio di unità della lingua può perfettamente essere reinserito in non importa quale ideologia sull'universalità dello spirito umano e l'intercambiabilità dei soggetti parlanti. Queste ideologie sembrano persino fondarlo dando al concetto di lingua una sostanza apparente. Non c'è da stupirsi, quindi, del fatto che psicologie o sociologie che danno oggi a tali ideologie l'apparenza di una scienza, siano state chiamate in soccorso dagli stessi linguisti. Anche ora si deve riconoscere che la posizione di Saussure possa sembrare contraddittoria nella misura in cui afferma sia che «la lingua è una istituzione sociale»²⁷, che «la lingua è una forma e non una sostanza»²⁸.

Al di là di tale questione, la nozione stessa di universo immanente della significazione pone la questione degli universali semantici, vale a dire di un sistema metalinguistico capace di descrivere «la realtà» applicandosi ad essa come una rete. Questa immagine della rete implica, ci pare, l'esistenza di una corrispondenza *reale*²⁹ tra gli universali linguistici della significazione e gli universali extralinguistici (fisici, biologici, antropologici, ecc.). Tale corrispondenza, che è in generale assicurata da una catena interdisciplinare del tipo: linguistica, psicolinguistica, psicologia, sociologia, antropologia, filosofia, logica – si basa in realtà, a nostro avviso, su un *postulato realista* che dissimula un certo numero di difficoltà relative alla natura stessa degli «universali»: se, in effetti, si smette un solo istante di considerarli come una copia-matrice della realtà e ci si interroga sulla loro origine storica effettiva, si noterà subito che si tratta di una *giustapposizione di*

27 Ivi, p. 25.

28 Ivi, pp. 147-148.

29 Cfr. un'espressione ambigua di G. Mounin: «Lo stesso campo semantico, vale a dire, qui, la stessa superficie della realtà» (G. Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction* cit., p. 88).

classificazioni molto diverse, alcune delle quali provengono direttamente da distinzioni concettuali prodotte da *discipline scientifiche esistenti a un momento dato della loro storia*, mentre altre riflettono dei rapporti sociali iscritti in pratiche (economiche, politiche o ideologiche) egualmente situate storicamente (sistemi documentali, tabulati telefonici, sicurezza sociale, descrizione dell'*habitat*, ecc.).

L'effetto del postulato realista relativo agli «universali» è dunque quello di annullare la distinzione tra ciò che, da una parte, è soggetto a una pratica scientifica e, dall'altra, è l'effetto di una ideologia esplicitamente organizzata sotto la forma di una pratica amministrativa tra le altre (creazione di sistemi semantici «artificiali») o implicitamente strutturata come un sistema di rappresentazioni.

La conseguenza di questa cancellazione conduce a una posizione epistemologica *lassista*, che porta a considerare le scienze come gli universali culturali e tecnologici meglio fondati, vale a dire, in definitiva, come *il modo più efficace* di apprendere la realtà. Come non vedere che questa formulazione tradisce la segreta prossimità del realismo con l'idealismo (attraverso l'intermediazione del pragmatismo) e che, allo stesso tempo, manifesta la loro comune differenza in relazione alle posizioni del *materialismo*? Lenin attribuiva ai suoi fideisti oppositori il seguente discorso sulla scienza: «siate dunque logici e riconoscete con noi che la scienza ha soltanto un valore pratico in un campo dell'attività umana e che la religione ha, in un altro campo dell'attività umana, *un valore non meno effettivo*»³⁰: certe concezioni attualmente molto diffuse nelle «scienze umane» non possono che rinforzare l'idea secondo la quale Lenin non si sbagliava a proposito degli avversari del materialismo e del loro «pragmatismo», avversari per i quali la scienza è un «abito di idee» gettato sulla *every day life*³¹: confondendo il «nocciolo della realtà» e l'oggetto scientifico, sostituendo al lavoro (discorsivo e sperimentale) delle scienze l'atto filosofico di decomposizione di questo nocciolo in «proprietà analitiche e sintetiche», si incontra inevitabilmente il mito di una *Scienza al di là delle scienze*, di una scienza che sarà già *la generalizzazione e la condizione di possibilità* delle «altre scienze»; in una parola, il mito di una scienza universale che realizza sotto forme nuove l'eterna pretesa della filosofia idealista nei confronti delle scienze (esistenti).

L'esame critico che stiamo presentando potrebbe generare alcuni malintesi che ora è importante dissipare, mostrando le *conseguenze* teoriche e pratiche che derivano da questo esame per lo stesso lavoro di ricerca: effettivamente, qui, il malinteso consisterebbe nel pensare che sia *sufficiente fare la critica di una ideologia teorica* (nel caso in questione: scrivere dei *testi* che mettano in evidenza le contraddizioni della nozione

30 V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, in *Opere complete*, Vol. XIV (1908), Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 285.

31 Parlando delle categorie utilizzate dal sistema di analisi del testo «General Inquirer», gli autori di questo metodo affermano: «Dal nostro punto di vista, possiamo riferirci a tali categorie denotative come a unità naturali del linguaggio poiché esse corrispondono alle usuali distinzioni accettate in una comunità linguistica... Tali categorie naturali del linguaggio diventano delle variabili per le scienze sociali quando sono integrate, singolarmente o in combinazione, in una proposizione riguardante il comportamento umano» (P. J. Stone, D. G. Dunphy, M. S. Smith, D. M. Ogilvie, *General inquirer. A computer approach to content analysis*, Cambridge Mass., MIT Press, 1966, p. 138).

di «semantica» per come è oggi correntemente accettata) *per distruggerla assieme ai suoi effetti pratici* (nel caso in questione: le pratiche d'«analisi del contenuto» quotidianamente applicata a questionari, interviste, documenti, archivi, ecc., nelle diverse «scienze sociali»).

La conseguenza di tale malinteso sarebbe quella di contribuire a rafforzare una sorta di *integralismo linguistico* la cui parola d'ordine sarebbe all'incirca: «al di là della sintassi, nessuna possibilità di salvezza!», e che si sbarazzerebbe del problema negandolo o rinviandolo alle calende greche. Al contrario, conviene sottolineare che, nella lotta teorica come altrove, si *distrugge* davvero solo ciò che si può *sostituire* effettivamente: c'è bisogno di dire che questa sostituzione è anche uno spostamento, vale a dire un «cambiamento di terreno»?

Tutto ciò che precede non aveva per scopo che quello di mostrarne la possibilità e la necessità attuale. Con quanto segue si tenterà di fare il punto sui primi risultati, teorici e pratici, ai quali, da parte nostra, crediamo di essere pervenuti, in modo tale che essi siano sottoposti a discussione (sia dalla posizione materialista che noi stessi abbiamo tentato di adottare, sia dal punto di vista di tutti coloro che, oggi, sono consapevoli del problema e tentano, in un modo o nell'altro, di fornirne una soluzione).

Per quanto ci riguarda, il «cambiamento di terreno» ci pare determinato da due necessità: lottare contro l'empirismo (sbarazzarsi dalla problematica soggettivista centrata sull'individuo) e contro il formalismo (non confondere la lingua come oggetto della linguistica con il campo del «linguaggio»). Questo implica, a titolo di contro-partita positiva, l'introduzione di nuovi oggetti, individuati in relazione al nuovo «terreno» teorico che determina le forme e i contenuti del cambiamento; in larga misura, naturalmente, gli oggetti e i termini che li designano non sono «nuovi» che agli occhi del provincialismo teorico che caratterizza ciascuna delle «scienze umane» nei confronti delle sue vicine, e soprattutto rispetto alla repressione-travestimento³² [*refoulement-travestissement*] che si esercita nei confronti dei concetti del *materialismo storico*.

Non è quindi inutile ricordare molto brevemente che, data una formazione sociale a un momento determinato della sua storia, essa è caratterizzata, attraverso il *modo di produzione* che la domina, da uno stato determinato del *rapporto tra le classi* che la compongono; questi rapporti si esprimono attraverso la gerarchia delle *pratiche* che tale modo di produzione richiede, tenuto conto degli *apparati* attraverso i quali si realizzano tali pratiche; a tali rapporti corrispondono delle *posizioni* politiche e ideologiche, che non sono il fatto di individui ma che si organizzano in *formazioni* che intrattengono tra loro dei rapporti di antagonismo, di alleanza o di dominio.

Si parlerà di *formazione ideologica* per caratterizzare un elemento suscettibile di intervenire, come una forza di fronte ad altre forze, nella congiuntura ideologica caratteristica di una formazione sociale in un momento dato; ogni formazione ideologica costituisce così un insieme complesso di attitudini e di rappresentazioni che non sono né «individuali» né «universali», ma si rapportano più o meno direttamente a delle *posizioni di classe* in conflitto le une in rapporto alle altre.

Avanzeremo, basandoci su un gran numero di osservazioni contenute in quelli che vengono chiamati «i classici del marxismo», che le formazioni ideologiche così definite comportano necessariamente, come una delle loro componenti, una o più *formazioni*

32 M. Pêcheux, *Les sciences humaines et le «Moment actuel»*, «La pensée» 143 (1969), pp. 62-79.

discorsive interrelate [*interreliées*], che determinano ciò che può e deve essere detto (articolato sotto forma di una arringa, di un sermone, di un *pamphlet*, di una presentazione, di un programma, ecc.) a partire da una posizione data in una congiuntura data: il punto essenziale, qui, è che *non si tratta soltanto della natura delle parole impiegate, ma anche (e soprattutto) delle costruzioni in cui queste parole si combinano*, nella misura in cui esse determinano la significazione che assumono queste parole: come abbiamo indicato all'inizio, le parole cambiano di senso a seconda delle posizioni occupate da coloro che le impiegano³³; si può ora precisare: le parole «cambiano di senso» passando da una *formazione discorsiva* all'altra.

È dire allo stesso tempo che la semantica suscettibile di descrivere scientificamente una formazione discorsiva così come le condizioni di passaggio da una formazione all'altra, non può essere limitata a una semantica lessicale (o grammaticale), ma deve avere fundamentalmente per oggetto quello di rendere conto dei *processi* che regolano la disposizione dei termini in una sequenza discorsiva, e questo in funzione delle *condizioni* nelle quali questa sequenza discorsiva è prodotta³⁴: chiameremo «semantica discorsiva» l'analisi scientifica dei processi caratteristici di una formazione discorsiva, analisi che tiene conto del legame che lega questi processi alle condizioni nelle quali il discorso è prodotto (alle posizioni alle quali deve essere riferito).

Detto questo, conviene dissipare subito un altro possibile equivoco, un equivoco che consisterebbe nel dedurre da ciò che precede che la lingua come realtà autonoma scompaia, che la linguistica debba cedere il posto al materialismo storico e che la grammatica stessa non sia «in realtà» che una questione di lotta di classe³⁵!

Ai principi teorici così individuati corrispondono un certo numero di disposizioni pratiche che abbiamo iniziato a mettere in opera: senza esporre qui le diverse considerazioni metodologiche che ci hanno guidato, né i dettagli delle procedure che hanno portato all'attuale programma di trattamento automatico *AAD*³⁶, tenteremo di indicare brevemente le caratteristiche essenziali di tali principi riferendoci al lavoro di Zellig S. Harris riassunto nell'articolo *Analisi del discorso*, apparso nel numero 13 di questa stessa rivista³⁷: in questo lavoro, Harris combina effettivamente le preoccupu-

33 Ricordiamo la controversia di Lenin contro l'idealismo «[avvolto] in una terminologia pseudomaterialistica», «l'idealismo avvolto in una terminologia marxista, rivestito di espressioni marxiste» (V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* cit. pp. 324, 325).

34 Il termine di «condizioni di produzione» è stato introdotto in P. Henry, S. Moscovici, *Problèmes de l'analyse de contenu*, «Langages» 11 (1968). Vedi ugualmente M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969, pp. 16-29.

35 Cfr. in particolare, a proposito delle teorie di Nicolas Marr, l'articolo di Vinogradov, *Triumph des conséquences du culte de la personnalité dans la linguistique soviétique*, «Langages» 15 (1969), pp. 67-84. Cfr. ugualmente *Art, langue: lutte de classe*, «Cahiers marxistes-léninistes» 12-13 (1966), pp. 26-42 e il commentario di É. Balibar, *ibidem*, pp. 19-25.

36 Sul punto, vedi M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours* cit., e C. Haroche, M. Pêcheux, *Manuel pour l'utilisation de la méthode d'analyse automatique du discours* (in uscita [«TA Informations» 13, 1 (1972), pp. 13-55]), in cui sono presentati dei risultati più completi, con nuove prospettive di sviluppo.

37 [La versione originale è Z. S. Harris, *Discourse analysis*, «Language» 28 (1952), pp. 1-30; la traduzione francese, ad opera di F. Dubois-Charlier è Z. S. Harris, *Analyse du discours*, «Langages» 13 (1969), pp. 8-45.]

pazioni relative ai rapporti tra la «cultura» e la «lingua» a un tentativo di estendere l'analisi linguistica «al di là dei limiti di una sola frase alla volta». Inoltre, si rifiuta esplicitamente di concedere *a priori* un'importanza più o meno grande a tale o tal'altra occorrenza, «ogni analisi che tenderebbe a scoprire la presenza o l'assenza in un testo di certe parole particolari scelte dal linguista, sarà una ricerca sul contenuto del testo che riposerebbe, alla fine, sul senso delle parole scelte»³⁸.

Alcuni punti, tuttavia, ci sembrano rappresentare delle difficoltà, essenzialmente due: innanzitutto, l'esempio di analisi proposta verte su un solo testo³⁹: si tratta allora di riferire il testo a sé stesso, presupponendo così che sia sufficientemente ripetitivo e stazionario perché delle equivalenze possano emergere da tale sovrapposizione⁴⁰. D'altra parte, la definizione dell'equivalenza⁴¹ tra due elementi, e soprattutto la significazione di tale equivalenza, solleva qualche problema⁴². Ci torneremo tra un istante.

L'applicazione del metodo di analisi *AAD*, che richiede un'analisi linguistica preliminare in enunciati elementari (assai prossima agli schemi-nuclei harrisiani), tiene conto dei punti evocati sopra effettuando una comparazione regolata tra più testi che costituiscono un *corpus* discorsivo che si suppone essere rappresentativo di un certo stato delle condizioni di produzione caratteristiche di una formazione discorsiva data. Va sottolineato che in questa fase della costituzione del corpus viene presa una decisione teorica extra-linguistica⁴³: per quanto riguarda l'illustrazione che presentiamo schematicamente di seguito, tale decisione è consistita nel raccogliere in un *corpus* quarantatré volantini distribuiti dall'organizzazione studentesca FER, nel corso del maggio 1968, ciò che suppone *a priori* che le condizioni dominanti di produzione del discorso di questa organizzazione siano rimaste stabili nel corso di questo periodo.

Inoltre, il fatto che ogni unità discorsiva sia sistematicamente comparata all'insieme delle altre unità del *corpus*, equivale a considerare che il *corpus* giochi il ruolo di un dizionario, poiché è a partire da tali comparazioni che sono definite le equivalenze tra diverse sotto-sequenze.

Allo stesso tempo, non si tratta più di una catena di equivalenze ($B=C$, $M=N$, ecc.); ma di una sovrapposizione di sotto-sequenze contestualmente equivalenti.

38 Ivi, p. 13.

39 «Millions can't be wrong» (ivi, p. 20).

40 Harris fornisce testi ripetitivi come esempi: «le leggende con stile echeggiante..., i proverbi..., gli slogan..., o... i rapporti scientifici 'asciutti' ma precisi» (ivi, p. 15).

41 Ricordiamo che, secondo Harris, se si hanno due sequenze AB/AC , se ne deduce $B = C$, e che questa equivalenza può costituire il punto di partenza di una nuova equivalenza. Per esempio, MB/NC implicherà dunque $M = N$, ecc.

42 Harris resta effettivamente assai vago su questo punto: «I risultati formali ottenuti da questo genere di analisi non si limitano a definire la distribuzione delle classi, la struttura dei segmenti o anche la distribuzione dei tipi di segmenti. Essi possono anche rivelare le peculiarità all'interno della struttura, rispetto al resto della struttura. Possono mostrare rispetto a che cosa certe strutture assomigliano ad altre, o in cosa ne differiscono. Possono portare a numerose conclusioni riguardo al testo» (Z. S. Harris, *Analyse du discours* cit., pp. 43-44).

43 È soprattutto per la necessità teorica di questa decisione che il metodo presentato si separa dall'empirismo caratteristico dei metodi di analisi fattoriale applicati allo studio dei testi.

1) Les travailleurs	sont entrent	en lutte contre	le chômage les mises à pied les licenciements les ordonnances De Gaulle
2) Il faut	s'organiser organiser la lutte adhérer à renforcer	l'UNEF	
3) La lutte pour	la défense	des libertés de l'UNEF du marxisme	la réalisation de la jonction (ouvriers-étudiants) la victoire du prolétariat une internationale de la jeunesse

Ecco tre esempi dei risultati ottenuti:

L'esame di queste equivalenze (contenute tra le linee verticali nei diagrammi qui sopra) evidenzia un problema che si pone anche a proposito degli esempi di equivalenze fatti da Harris: siano in effetti le due equivalenze seguenti⁴⁴:

$$E1 = \left| \begin{array}{l} \text{le milieu de l'automne} \\ \text{la fin du mois d'octobre} \end{array} \right| \text{ et } E2 = \left| \begin{array}{l} \text{les premiers froids arrivent} \\ \text{nous commençons à chauffer} \end{array} \right|$$

Pensiamo che il significato dell'equivalenza non sia la stessa nei due casi: in E1 si può esplicitare l'equivalenza con «la metà dell'autunno, *vale a dire* la fine del mese d'ottobre». In E2, al contrario, l'equivalenza ci sembra basata su una relazione semantica diversa dall'identità: si potrebbe esplicitare con «arrivano i primi freddi, *dunque* iniziamo a scaldarci», o ancora «iniziamo a scaldarci *perché* arrivano i primi freddi». Ciò porta a porre una distinzione tra le sostituzioni simmetriche del tipo di E1 e quelle non simmetriche del tipo di E2.

Si noti a tal proposito che questa proprietà di simmetria/non simmetria non è attribuita per natura a coppie di termini in sostituzione ma dipende dalla formazione discorsiva nella quale si effettua tale sostituzione. D'altra parte, pare che, a differenza delle sostituzioni simmetriche, quelle non simmetriche implicino la possibilità di una sintagmatizzazione (cfr. sopra «*a dunque b*» oppure «*b perché a*»)⁴⁵. Lo stato attuale del metodo d'analisi utilizzato non consente di individuare le rotture di simmetria legate a una sintagmatizzazione. Nulla vieta però di pensare che in futuro non sarà possibile stabilirle, sia a partire dal *corpus* studiato, sia a partire da un *corpus* eventualmente dipendente da un'altra formazione discorsiva che chiarirebbe per sintagmatizzazione certe equivalenze del primo.

44 Z.S. Harris, *Analyse du discours* cit., p. 15.

45 Allo stesso modo, nei tre esempi citati troviamo sostituzioni simmetriche (*mises à pied / licenciements*) e sostituzioni non simmetriche (legate a sintagmatizzazioni del tipo «*de Gaulle ha creato le ordinanze*»; oppure «*bisogna aderire all'UNEF per rafforzarlo*», ecc.).

Questa direzione di ricerca ci pare che possa condurre a un'analisi degli effetti di senso impliciti, legati al rapporto tra più formazioni discorsive.

La questione dell'esistenza stessa di sostituzioni non sintagmatizzabili ci sembra inoltre teoricamente molto importante nella misura in cui conduce a una nuova interpretazione dei meccanismi della sinonimia in relazione con quelli della metonimia, che sono legati, in opposizione alla metafora, alla possibilità di una sintagmatizzazione.

Per concludere, designeremo molto brevemente due questioni che, a nostro avviso, controllano direttamente lo sviluppo di questa direzione di ricerca.

Il primo punto concerne l'urgente necessità di definire di quale semantica il linguista può legittimamente fare uso nella sua pratica linguistica (d'analisi fonologica, morfologica e sintattica): la questione dell'identità del senso (cfr. sopra), in particolare nel suo rapporto allo studio linguistico delle trasformazioni, è in questo senso decisiva, e suppone che l'uso spontaneo della nozione d'accettabilità (semantica e grammaticale) sia precisato dai linguisti nel campo specifico della loro pratica.

Il secondo punto consiste nell'enfatizzare l'importanza degli studi linguistici sulla relazione enunciato/enunciazione, mediante la quale il «soggetto parlante» prende posizione in rapporto alle rappresentazioni di cui è il *supporto*, tali rappresentazioni trovandosi realizzate da del «pre-costruito» linguisticamente analizzabile. È indubbiamente per tale questione, legata a quella della sintagmatizzazione delle sostituzioni caratteristiche di una formazione discorsiva che il contributo delle teoria del discorso allo studio delle formazioni ideologiche (e alla teoria delle ideologie) può attualmente svilupparsi nel modo più fruttuoso.

[Traduzione dal francese di Giacomo Clemente]

RECENSIONI

LOGICA DELLA DISGREGAZIONE E STORIA CRITICA
DELLE IDEE. UNO STUDIO A PARTIRE DA ADORNO
DI GIANPAOLO CHERCHI¹

CRISTIAN PERRA

Nelle *Lezioni di sociologia* del 1956 a cura dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte – e in particolare a cura di Adorno e Horkheimer – leggiamo che «anche quando la filosofia pretende di elaborare il proprio rapporto di potere e diritto secondo principi puri astratti essa assume in sé, positivamente o negativamente, categorie immanenti alla società esistente»². Certamente la riflessione sul compito della filosofia, sulla sua non-neutralità rispetto alla società nella quale si sviluppa, è uno dei centri nevralgici del pensiero di Theodor W. Adorno, e probabilmente dell'intero apparato della *teoria critica della società*.

Gianpaolo Cherchi in *Logica della disgregazione e storia critica delle idee* si pone l'obiettivo di ricostruire la radicalità, troppo spesso negata o sminuita, del pensiero adorniano attraverso il ricorso a quella logica della disgregazione, segnalata dallo stesso Adorno nell'avvertenza a *Dialettica negativa* come la più vecchia delle sue concezioni filosofiche, strumento in grado di opporsi alla hybris della totalità, alla tracotanza di un pensiero che intende assumere il carattere dell'onnicomprensività e che si costituisce come la logica attraverso la quale si costruisce il dominio reale.

Cherchi identifica la *Logik des Zerfalls* come il nucleo speculativo della riflessione adorniana, mostrando come alla luce di questa si vada a sviluppare un reticolo di rimandi, di mascheramenti, di svelamenti e di costellazioni che non si potrebbero comprendere altrimenti: una serie di indizi che solo alla fine svelano la vera identità dell'assassino. La filosofia della storia messa in atto in *Dialettica dell'illuminismo*, le analisi sui materiali musicali messe in atto negli scritti musicologici, la critica della fenomenologia e dell'ontologia, sarebbero così modelli di applicazione di una logica che viene ad esplicitarsi solo alla fine dell'itinerario filosofico di Adorno. Dovremmo così leggere più di trent'anni di produzione filosofica di Adorno da l'*Attualità della filosofia a Teoria estetica* attraverso questa *cassetta degli attrezzi*.

Il lavoro di Cherchi non vuole porsi come una riproposizione pedissequa del pensiero di Adorno, ma come l'avvio di un ragionamento che attraverso l'uso degli strumenti forniti dal Teorico critico francofortese, lo superi costituendosi come una modalità di pensiero utile per affrontare le sfide anche della nostra contemporaneità. Le idee, infatti, come è lo stesso Adorno a mostrarci, si possono cogliere soltanto

1 Bologna, Il Mulino, 2020.

2 Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse*, CEP Europäische Verlagsanstalt, 2013, tr. it. a cura di A. Mazzone, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966, p. 15.

alla fine della loro articolazione, osservando che cosa sono diventate, in base a quali rapporti di potere e in seno a quali contraddizioni esse si sviluppano. La logica della disgregazione, si costituisce come uno strumento per la *storia critica delle idee*, disciplina che si pone l'obiettivo di scovare i conflitti *reali* che soggiacciono all'ideologia, ad un pensiero filosofico che si dà come *in sé e per sé*, ma che nasconde il fenomeno della reificazione *dietro di sé*.

Questa operazione critica viene effettuata, inoltre, attraverso l'intersezione tra Adorno e numerosi pensatori che Cherchi legge in *contrappunto* con il teorico critico francofortese. Quello che emerge dal confronto con pensatori come Ernesto de Martino, Walter Benjamin, o ancora come Giorgio Agamben è una esigenza comune: cioè la necessità di una indagine in grado di scovare e riconoscere i conflitti storici, politici e filosofici che si svolgono dietro le idee stesse. In un certo senso l'obiettivo della storia critica delle idee è quello di smascherare le idee, le loro compromissioni con il potere, il loro diventare *dispositivi* atti all'autoconservazione di questo, arrivando a pensarle come prodotti di un *discorso*, o ancora come idee in grado di creare conflitto, di essere demistificanti, di essere alla base di cambiamenti radicali della nostra realtà: «immagini del mondo che il mondo si dà nel suo farsi e disfarsi, nel suo riprodursi e trasformarsi, nel suo stesso esistere e confliggere con sé stesso»³.

Degli aspetti certamente più interessanti e condivisibili del testo di Cherchi ci concentreremo su due tematiche: una interna alla filosofia adorniana e una, per così dire, esterna a questa. Da una parte l'emergere della *Logik des Zerfalls* come *fil rouge* dell'intera produzione filosofica di Adorno, dall'altra l'articolazione di una storia critica dell'idea di identità.

C'è da dire che spesso, quando si parla di Adorno, il lettore ingenuo pensa ad una filosofia apparentemente intricata e – per alcuni – inutilmente complicata, la quale però si rivela nella sua radicalità solo comprendendola nel suo insieme, alla luce della più vecchia delle concezioni filosofiche del nostro filosofo: quella logica della disgregazione che, non a caso, Cherchi pone come titolo della monografia.

Quindi rileggere la filosofia di Adorno attraverso la *Logik des Zerfalls* come filo conduttore consentirebbe, secondo Cherchi, «di valutarne retroattivamente lo sviluppo sulla base di un motivo unitario e persistente, di un convincimento profondo che orienta il suo itinerario filosofico fin dai suoi anni giovanili per poi conservarsi, pressoché intatto e immutato nel suo nucleo speculativo, anche nelle opere della maturità» (p. 1). Cherchi ricostruisce così la scoperta, da parte del giovane Adorno, del negativo, del dissonante, prima nell'ambito estetico-musicale e poi in quello filosofico: questa scoperta sostanziale viene tradotta nell'impianto del pensiero del teorico critico francofortese nella *Logik des Zerfalls*. Le lacerazioni dell'armonia occidentale operate dalla *Neue Musik* sono così trasposte da Adorno nelle lacerazioni che la logica della disgregazione compie sull'intero edificio della filosofia occidentale: si tratta del «tentativo di dare piena espressione alla soggettività per mezzo del suo elemento traumatico, mettendo in evidenza la lacerazione di ogni cornice armonica fra soggetto e oggetto, fra io e mondo, in una realtà ormai sempre più irrigidita» (p. 6).

Si passa così dal piano musicale a quello strettamente filosofico con la prolusione accademica *L'Attualità della filosofia* nella quale possiamo identificare quasi tutti gli elementi che caratterizzeranno la filosofia adorniana da lì in avanti. Già in essa, infatti,

3 S. Ghisu, *Introduzione alla storia critica delle idee*, Milano, IPOC Press, 2012, p. 9.

l'illusione che la ragione possa giustificare la totalità del reale viene scardinata e dichiarata come falsa. «Il problema relativo alle pretese di verità della conoscenza – scrive Cherchi – viene qui trasportato dall'ambito artistico a quello filosofico, mantenendo tuttavia immutata la sua struttura formale: in entrambi i casi, infatti, si esprime la necessità di interpretare la realtà, di coglierne il senso attraverso la sua natura dualistica e oppositiva» (p. 8).

La riflessione musicologica e quella filosofica vanno così di pari passo, e sembra che gli scritti musicali siano proprio quelli più utili come accesso all'impianto della logica della disgregazione: un linguaggio come quello musicale, infatti, si caratterizza, esattamente come la *Deutungsphilosophie* adorniana, per una omologia di forma e contenuto. La composizione armonica e quella dialettica poggiano sull'idea di un *continuum*, di una riconciliazione, ma come scrive Cherchi: «comprendere la struttura architettonica della scrittura adorniana equivale a comprendere la particolare curvatura del suo pensiero, tutto volto a mettere in risalto la natura falsa dell'immagine del continuum e dell'idea di una unilinearità della temporalità storica, l'ingenuità dell'atteggiamento epico nei confronti di una realtà che è invece caratterizzata da discontinuità e rotture, conflitti e lacerazione, opposizioni e stratificazioni, contraddizioni e crepe» (p. 31). Proprio per questo Adorno, negli scritti musicologici, riserva una grande attenzione nei confronti del *contrappunto*, equivalente musicale della *costellazione* che Adorno coglie dalla filosofia di Walter Benjamin e che è parte integrante della logica della disgregazione, riuscendo a far convivere materiali diversi che si compongono e si intersecano senza mai mediarsi o essere assunti a sintesi, senza alcun tipo di normalizzazione.

Non sorprende a questo punto del discorso la critica che Cherchi compie della cosiddetta seconda generazione dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte, esemplificata dalle figure di Habermas e di Honneth. In questi pensatori, infatti, ad una filosofia della lacerazione, ad una *politica della filosofia*, viene opposta la riconciliazione e una fondazione normativa, in un sofisticato meccanismo di auto-inganno della teoria critica che diventa mera impostazione dialogica e nella quale il potenziale di rottura viene del tutto neutralizzato, mantenendo intatti i rapporti di potere vigenti.

Contro la neutralizzazione, contro ogni necessità di sistema, si pongono sia la *Logik des Zerfalls* che la *Deutungsphilosophie*, le quali agiscono in una direzione duplice: «da un lato mantengono la filosofia nel *milieu* del metodo dialettico, dall'altro le impongono un atteggiamento micrologico, spingendola ad assumere la forma del frammento. Il quale non viene mai teorizzato esplicitamente da Adorno, ma viene sempre presentato come una vera e propria prassi cosciente del suo pensiero» (p. 78). Il contenuto di verità, quindi, non sta nelle grandi narrazioni, nel sistema, in quel tutto che nei *Minima moralia* viene dichiarato da Adorno come falso, ma in quel residuo della sintesi dialettica, in quelle *quantités négligeables* che non sono mai state oggetto della grande filosofia, dell'individuale, del particolare. Se la filosofia si costituisce come una *Deutungsphilosophie*, allora, deve rinunciare all'illusione veritativa portata dal sistema, del pieno possesso della verità. Il problema del senso è il problema fondamentale dell'interpretazione: mentre la storia della filosofia occidentale si è costituita come il tentativo di dare una sistematicità alle figure che si sono susseguite nella storia, la ragione non deve giustificare la realtà, ma mettere in relazione l'aconcettuale, gli scarti del mondo fenomenico.

Proprio per questo Cherchi dedica il secondo capitolo proprio ad una vera e propria storia critica dell'idea di identità, idea che Adorno definisce in *Dialettica negativa* come la forma originaria di ideologia.

Il concetto di identità nel pensiero adorniano è indissolubilmente connesso all'impianto idealistico, dove per idealismo non si intende tanto la tradizione dell'idealismo tedesco, quanto una tendenza che si ritrova nell'ontologia fondamentale di stampo heideggeriano di elevare a metafisica il momento soggettivo, riconducendolo ad un essere o uno spirito in grado di comprenderlo, ma che risulta una totalità posticcia, frutto di rapporti immanenti di potere, e mai legato a una realtà trascendente.

Adorno mostra «il carattere di falsità congenita dell'idealismo stesso in quanto tale, del quale Heidegger rappresenta peraltro, agli occhi del francofortese, la degenerazione estrema, e il suo ritorno ad una filosofia dell'essere» (p. 99), riconoscendo come quel *primo*, quel ricadere in una *superstizione dell'origine* – per citare *Terminologia filosofica* – si costituisca come un fondamento razionale originario, che rende imm modificabile la realtà. Come scrive Cherchi poco cambia «che questo Primo sia l'essere di cui parla Heidegger o lo spirito di cui parla Hegel, poco importa se esso venga indagato nel quadro di un'impostazione ontologica o di una impostazione dialettica: dal punto di vista di una filosofia dell'identità che voglia essere rigorosa nel suo affidarsi ai propri postulati questo è un fatto del tutto esteriore e irrilevante» (p. 108).

La ricerca di un *primo*, di un sostrato ontologico, risponde secondo Adorno ad un *bisogno ontologico*, il quale non è altro che un bisogno esistenziale di garanzie sul mondo in cui viviamo: esso esprime la necessità di non soccombere di fronte al divenire incessante e inarrestabile del mondo. Si tratta di un tentativo, «anche se in realtà si dovrebbe parlare, più propriamente, di una vera e propria intenzione metodologica, di rintracciare l'oggettività nel regno interno della soggettività, un aspetto che, come abbiamo visto, caratterizza tutto l'idealismo, e questo bisogno di ipostatizzarla in un Primo evidenzia una necessità quasi ancestrale di soddisfazione, mette in luce una mancanza e una lacuna che il soggetto chiede alla filosofia di colmare» (p. 109). Al feticcio dell'origine Adorno risponde con una vera e propria storia critica del soggetto, delle sue pretese veritative e di dominio a partire dal dominio sulla natura: «essa intende indagare storicamente il bisogno ontologico del Primo, che l'idealismo e l'ontologia fondamentale hanno invece considerato unicamente da un punto di vista speculativo, ovvero astraendo e isolando il momento della coscienza dal rapporto di cose di cui esso fa parte, rimanendo ancorati a quel momento soggettivo dell'intuizione categoriale di cui Adorno parla anche nella *Negative Dialektik*» (p. 117). Si tratta di osservare, in una preistoria del soggetto, quindi, genealogicamente, come si sviluppi il sistema di dispositivi attraverso i quali il soggetto viene posto. In questa direzione si situa anche l'intersezione tra Adorno e l'esperienza filosofica e antropologica di Ernesto De Martino, che Cherchi approfondisce nell'ambito dell'origine del sé, delle determinazioni del soggetto e del suo rapporto con la natura. Ciò che i due *pensatori dell'anno zero* hanno in comune, scrive Cherchi, è la consapevolezza che «le varie forme storiche di organizzazione sociale sono il risultato di un progressivo sviluppo della razionalità umana, si tratta allora di valutare quale sia la natura di questo sviluppo rintracciando il nucleo genetico dell'idea di ragione che le è sottesa, e il cui portatore storico è l'individuo autonomo e padrone di sé, il soggetto. La *Urgeschichte der Rationalität* è perciò anche una *Urgeschichte der Subjektivität*» (p. 128).

A partire dal confronto con De Martino, Cherchi, continua mostrando proprio la questione della storia in Adorno, di una storia che procede in maniera reificata. Dal momento in cui la mistificazione afferma la propria supremazia sull'uomo, infatti, al concetto di natura, quella studiata fundamentalmente dalle scienze naturali, si sostituisce il concetto di seconda natura. A differenza di Marx e di Lukács, però, questa seconda natura non è

esclusivamente una determinazione storica del capitalismo, ma un principio insito nella forma razionale su cui il capitalismo si è costruito. Le leggi di produzione e riproduzione del capitale sono le leggi della razionalità identificante. Secondo Adorno, è Hegel uno dei maggiori fautori del pensiero identificante, reo di aver innanzitutto citato e utilizzato la natura quale uno dei modelli della storia e di aver esaltato con *infame complicità* il modello della seconda natura, reificata e mistificata. Di aver opposto ciò che è per convenzione – o per meglio dire per imposizione – *thesis*, alla natura, *physis*, creando una distanza incolmabile tra queste due dimensioni.

Effettivamente, secondo Adorno, natura, storia e ragione confluiscono nell'idea, o per meglio dire nell'ideologia, del progresso. Adorno nota come queste tre dimensioni parallele confluiscono tutte nel costruirsi del concetto di totalità e come tutte e tre confluiscono a creare il dominio sulla natura, e quindi, come espresso in *Dialettica dell'illuminismo*, sull'altro uomo.

Sulla confusione del piano del progresso tecnico, costruito sulla razionalità scientifica, con il piano del progresso dell'intera umanità, già indagato da Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia* poggia la nascita del dominio; su un processo di traslazione dell'esperienza umana a categorie tecniche totalizzanti. Si ipostatizza così un ideale di umanità uguale a sé stessa che protende verso un determinato *telos* della storia universale che Hegel avrebbe chiamato spirito assoluto.

Per concludere, l'Adorno che ci restituisce Gianpaolo Cherchi non è il ritratto di un pensatore neutro, di un pensatore che si può imbrigliare in un singolo oggetto di studio e ricerca, ma di una logica, di una forma, che a suo modo è già contenuto, che non si ferma alle *questioni preliminari* ma che si sporca le mani con il reale, con le sue contraddizioni, senza mai assumerle a sistema. Cherchi smantella il *Grand Hotel Abyss* nel quale storicamente – da Lukács in poi – Adorno è stato rinchiuso, e dai suoi ruderi, dall'analisi genealogica sulla loro costruzione, viene a riproporsi la critica immanente della società industriale avanzata con un metodo, come quello della *storia critica delle idee*, che permette di comprendere non solo il tempo di Adorno, ma anche quello che viviamo noi, capendo il carattere di falsità delle determinazioni capitalistiche.

IL LUOGO DELLA PAROLA DI DJAMILA RIBEIRO¹

DIDIER CONTADINI

Il testo di Djamila Ribeiro apre *Intersezioni*, coraggiosa collana della casa ed. Capovolte, pensata per dar voce a un pensiero femminista e transfemminista proveniente da tutto il mondo e in particolare dal prolifico «mondo» sudamericano. Un'operazione editoriale, questa, tanto più necessaria per l'Italia dove il dibattito, per quanto storicamente molto ricco e articolato, paga a volte gli effetti di dinamiche specifiche e di uno sviluppo localistico delle problematiche teorico-militanti. I molti riferimenti alla letteratura specifica interni al testo e il corredo di indicazioni bibliografiche aggiunto dalla postfazione permettono alla lettrice e al lettore di seguire nuove piste di lettura. Lo stesso libro ha aperto nel 2019 la collana *Feminismos Plurais*, diretta dalla stessa autrice. Questo doppio ruolo di apertura indica una funzione specifica assegnata a questo testo e ben significata da una citazione che Ribeiro riprende dalla scrittrice e pensatrice Kilomba: «un modo per diventare soggetto» (p. 17).

Come afferma il titolo, il problema di fondo che presenta l'autrice è quello del «luogo della parola», cioè il «luogo sociale che le donne nere occupano» (p. 54). Tale luogo è definito dall'autrice in termini foucaultiani: luogo del discorso «come sistema che struttura un determinato immaginario sociale [...] stiamo parlando di potere e di controllo» (p. 55). Il rinvio va dunque ben inteso: il luogo della parola è la possibilità contemporanea di aprire uno spazio tra le maglie delle diverse direttrici di determinazione sociale che decidono della posizione oggettiva dell'individualità singolare.

Da qui sorgono alcune domande intorno alle quali si articola il testo. Anzitutto, come si caratterizza questo luogo? L'autrice qui presenta una prospettiva intersezionale «pura»: «razza, genere, classe e sessualità» si incrociano «generando differenti modi di vivere le oppressioni», senza che vi sia «una gerarchia di oppressioni poiché, visto che esse sono strutturali, non esiste 'preferenza di lotta'» (p. 70). Il primo capitolo del volume ha come obiettivo mostrare la rilevanza di una visione intersezionale capace di sottrarsi al binomio di «potere e identità» (p. 33). Dunque, non solo il femminismo non può avanzare solitario ed ergersi al di sopra delle altre forme di discriminazione sociale e sfruttamento – e il recente esempio del femminismo bianco e razzista «faccia pulita» del golpe boliviano è un monito in carne e ossa in tal senso – ma non può neanche isolarsi, farsi esclusivista. L'universale e l'identitario si richiamano reciprocamente e operano in senso opposto a quello di un rivolgimento dello status quo.

1 tr. it. di M. Paes, Alessandria, ed. Capovolte, 2020.

Si tratta allora di rifiutare categoricamente il concetto di identità? Per Djamila Ribeiro la risposta è seccamente negativa: «un progetto di decolonizzazione epistemologica» ha «bisogno di considerare l'importanza dell'identità epistemica, poiché è riflesso del fatto che esperienze in luoghi diversi sono distinte e che questa localizzazione è molto importante per la conoscenza» (p. 31). Ciò che è fondamentale, allora, è instaurare una forma di identità critica, fluida, storica e rifiutare qualsiasi forma d'identità essenzialista, reificata e antistorica. L'esempio è precisamente quello della categoria di «donna nera»: in quanto donna è discriminata rispetto all'uomo bianco e nero, in quanto nera è discriminata rispetto alla donna bianca. Essa è «l'*Altro dell'Altro*» (p. 39). La sua è un'identità che si deve costruire a partire da un doppio rifiuto ma che non ha possibilità (quand'anche fosse questa l'intenzione) di fondarsi su questa negazione poiché è un doppio abisso dal quale solo una originale forma di creatività può germogliare. Rivendicare questa identità significa dunque anzitutto e per lo più rovesciare dall'interno le categorie dominanti mostrando il loro vuoto a partire da una nuova positività.

Da qui la seconda domanda: che cosa vuol essere questo luogo? Quello in cui le donne nere e indigene in particolare iniziano a parlare in prima persona, uscendo dall'isolamento e dall'invisibilità, denunciando l'annientamento che subiscono a partire non da un'esperienza soggettiva bensì dall'assunzione che in quanto donne nere sono una «categoria politica» (p. 25). Si tratta di «fare un uso creativo del luogo emarginato che» le donne nere «occupano nella società, in modo da poter sviluppare teorie e pensieri che riflettano sguardi e prospettive differenti» (p. 45).

«Chi ha goduto del privilegio sociale possiede il privilegio epistemico [...]. La conseguenza di questa gerarchizzazione ha legittimato la superiorità della spiegazione epistemologica eurocentrica» (p. 26), bianca e patriarcale. Il negativo (nel senso della procedura fotografica) «dell'immagine positiva degli uomini bianchi». Il luogo della parola della donna nera si costruisce dunque come un «*locus* sociale» (p. 64) in cui essa si autolegittima da un punto di vista epistemologico e a partire dal quale riesce a far valere questo suo sguardo autonomo al di là e contro il «luogo imposto» socialmente, che continuamente «erge ostacoli alla [sua] possibilità di trascendere» (ivi) la posizione assegnatale.

Se la preoccupazione dominante del libro è riflettere sulla possibilità di affermazione di un'epistemologia altra da quella dominante, nondimeno è presente anche la preoccupazione di «immaginare nuove forme di socialità» guardando all'insieme delle «oppressioni strutturali» (p. 47). Tale preoccupazione rimane però subordinata a quella dell'urgenza di liberarsi dalla «*mask of speechless*» (p. 76) che viene ancora fatta indossare, in termini più o meno metaforici ma sempre violenti, a *quelle Altre* che sono le donne nere.

Si tratta di una posizione eminentemente etica. Qui si situa l'elemento che richiede, secondo chi scrive, un rinvio alla necessaria articolazione di altri piani, oltre a quello epistemico e di parola: poiché l'affermazione di una condotta etica delle donne nere e di una adeguata e pertinente condotta di chi ha finora fatto parte del «gruppo privilegiato, in termini di *locus* sociale» (p. 83) richiede una destrutturazione del potere esistente e tale disfacimento della trama di potere richiede un'affermatività generalizzata e internazionale della prospettiva proposta. In altri termini, di fronte alla constatazione che «esistono diverse forme di organizzazioni politiche, culturali e intellettuali» ma che «il problema è che queste condizioni sociali rendono difficile la [loro] visibilità e legittimità» (p. 63), l'autrice propone in questo testo una petizione di principio: la

condotta etica della donna nera riuscirà a obbligare a una risposta etica adeguata e corrispondente chi si trova dalla parte del privilegio (anzitutto epistemico). Eppure, se è vero che lo sguardo economicista è limitato e fuorviante, esso d'altra parte segnala un campo di analisi e di lotta non indifferente. Se tutti i piani entrano in gioco con pari dignità, questa pari dignità può valere per decidere su quale punto fare leva ma diventa problematica rispetto alla necessità di liberare dalla solitudine e dalla parzialità l'azione (o la voce) che si erge contro questo sistema.

DISOBBEDIRE DI FRÉDÉRIC GROS¹

LORENZO FIORI

Una grande D scritta rovesciata e una frase caustica: «D come Disobbedire. Perché il mondo va a rotoli e disobbedire ad esso è un'urgenza bruciante, un'affermazione di umanità». Questi gli elementi posti in copertina nell'edizione italiana dell'ultimo testo di Frédéric Gros, utilizzati come un varco di accesso al libro prima ancora di averlo aperto.

Il tema del saggio risulta chiaro fin dall'inizio: la disobbedienza. L'intento esplicito di Gros non è quello di redigere un testo di «epistemologia» della disobbedienza; piuttosto, ciò cui l'autore mira è «la questione della disobbedienza *a partire da quella dell'obbedienza*, perché la disobbedienza, di fronte all'assurdità, all'irrazionalità dell'andamento del mondo, è ovvia» (p. 9). Emerge quindi immediatamente l'impostazione metodologica dell'opera: illuminare il fenomeno della disobbedienza a partire dalle differenti forme di obbedienza, senza per questo istituire una deduzione per negazione; si tratta di tratteggiare una «stilistica dell'obbedienza, l'unica che potrà ispirare una stilistica della disobbedienza» (*ibidem*). In base a tali premesse, Gros ci conduce attraverso le differenti forme dell'obbedienza che egli ritiene centrali per tentare di comprendere quali tipologie di disobbedienza contrapporvi.

Nel capitolo primo, *Il capovolgimento della mostruosità*, Gros ci mostra come il fenomeno dell'obbedienza abbia subito uno slittamento interpretativo a partire dall'esperienza storica dei regimi totalitari del '900. Prima dell'epoca dei totalitarismi, la disobbedienza sarebbe accostata ad un presunto stato di animalità, di indocilità, di «normalizzazione» mancata; disobbedire allora coinciderebbe con la nostra natura, «se per 'natura' intendiamo ciò che ci ricollega alla belve e ai lupi» (p. 21), mentre obbedire è ciò che ci renderebbe umani. L'esperienza storica dei totalitarismi determina un capovolgimento ermeneutico: è l'obbedienza il fenomeno ferino, bestiale, disumano, e la disobbedienza è la chiave d'accesso che conduce all'umanizzazione. Il *capovolgimento delle mostruosità* consiste precisamente in questa inversione interpretativa della coppia obbedienza/disobbedienza, sancita storicamente dalle sentenze giuridiche pronunciate durante il processo di Norimberga contro gli atti di obbedienza perpetrati dai gerarchi nazisti; evidenziando tale evento storico come spartiacque nell'interpretazione della coppia obbedienza/disobbedienza, Gros fa esplicito riferimento alle analisi precedentemente svolte da Hannah Arendt attraverso il concetto di «banalità del male», sviluppato

1 tr. it. di M. L. Chiesara, Torino, Einaudi, 2019.

durante la partecipazione al processo di Eichmann a Gerusalemme in qualità di giornalista inviata dal *The New Yorker* (cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, New York, Viking Press, 1963, tr. it. P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli Editore, 2001). È in conclusione di questo primo capitolo che Gros mostra esplicitamente una delle sue poche impostazioni teoriche e di metodo: il problema della disobbedienza viene osservato alla luce di una «etica del ‘politico’». L’elemento propriamente politico dell’atto disobbediente viene osservato dalla doppia lente dell’etica e del soggetto, entrambi intesi foucaultianamente come un progetto di costruzione del sé messo in atto dal soggetto stesso che ne è tanto l’artefice quanto l’esito, nell’ottica di una rivoluzione etica che determini una modificazione della dimensione politica: «Ciò che qui chiamo etica è la maniera in cui ciascuno si rapporta a se stesso, costruisce con sé un certo ‘rapporto’ in base al quale si autorizza a perseguire una certa cosa, a fare questo piuttosto che quello. L’etica del soggetto è il modo in cui ciascuno si costruisce e lavora» (p. 24).

Una volta mostrata l’impalcatura del testo, ciò che mi propongo è di mostrare le quattro forme di obbedienza/disobbedienza a mio parere più interessanti: la «sottomissione»; la «superobbedienza»; la «dissidenza civica»; e infine «l’obbligazione etica».

La prima forma consiste nella semplice incapacità di disobbedire: si obbedisce per costrizione, non si può fare diversamente. Oltre ad essere la prima forma esposta, è la prima anche in ordine logico: la sottomissione è il paradigma dell’obbedienza, e la sua figura più esemplare risulta essere lo schiavo. L’unica via d’uscita a cui il sottomesso può pazientemente anelare è la «ribellione», coltivata silenziosamente per sfociare nella rivalsa nei confronti del padrone. L’esito della sottomissione è la riduzione dello schiavo ad un agente senza intenzione propria, cioè un soggetto deresponsabilizzato.

La seconda forma che incontriamo è la «superobbedienza». Per mostrarne i tratti, Gros utilizza passo dopo passo il testo *Discorso sulla servitù volontaria* di Étienne de la Boétie: questa modalità consiste nello sforzo di obbedire nel migliore dei modi. Per questo si origina un’obbedienza potenziata, poiché il soggetto non si limita ad obbedire, ma serve il padrone al meglio delle sue possibilità. Il rovescio della «superobbedienza» è la «sottomissione ascetica», ovvero una tensione asintotica verso l’obbedire il meno possibile: «non si tratta di semplice negligenza passiva o di inerzia [...] ma piuttosto di un lavoro di epurazione con il quale mi sforzo di eliminare tutto ciò che, nella mia obbedienza, potrebbe significare un inizio di adesione» (p. 42).

Con un salto in avanti all’interno del testo, vediamo che la «dissidenza civica» si differenzia dalla disobbedienza civile² in maniera strutturale: se la seconda riposa su una serie di convinzioni in base alle quali si disobbedisce, la prima è l’insorgere di un’istanza etica non logicamente fondata che impedisce al soggetto di continuare ad obbedire. Questa forma di disobbedienza risulta particolarmente importante perché scardina alla base la prima stilizzazione che abbiamo visto, ovvero la sottomissione, in cui non si può non obbedire: «La dissidenza civica è il riflesso inverso del primo concetto di obbedienza. La sottomissione si definiva come impossibilità di disobbedire. Era l’unico motivo per obbedire. Il dissidente sperimenta l’impossibilità di continuare a obbedire» (p. 137).

L’ultima forma che vado a presentare consiste nell’«obbligazione etica». Richiamando il modello della democrazia ateniese di epoca classica, Gros mostra come le dimensioni

2 Come testo rappresentativo di tale forma di disobbedienza vedi: H. Arendt, *Disobbedienza civile*, Milano, Chiarelettere editore, 2017.

del comandare e dell'obbedire siano i due rovesci di una stessa medaglia, qualora le due azioni si svolgano tra individui considerati pari. Tornando ai giorni nostri, l'autore trasferisce tale analisi all'interno del soggetto, il quale diventa in grado di darsi degli ordini così come di disobbedire a sé stesso; in questo modo, si determina un rapporto di sé con sé pienamente politico che ha come obiettivo una situazione di armonia. «'Obbedirsi' o 'comandarsi' è sempre un unico lavoro su se stesso» (p. 144). L'esito è la consapevolezza che nessuno può prendere posizione al posto nostro: in questo consiste il principio di responsabilità inderogabile, dove «nessuno può pensare al posto vostro, nessuno può rispondere per voi» (p. 149). La conclusione che Gros trae è che, quando si sperimenta il proprio io indelegabile, si compie una congiunzione immediata tra l'obbligazione etica e la dissidenza civica, che è in grado di trasformarsi in motore reale delle sollevazioni collettive:

È il cuore delle rivoluzioni, quando ciascuno rifiuta di lasciare a un altro la facoltà di chiamarsi fuori per restaurare una giustizia, quando ciascuno si scopre insostituibile nel mettersi al servizio dell'umanità intera, quando ciascuno sperimenta l'impossibilità di delegare ad altri la cura del mondo (p. 150).

Le quattro stilizzazioni da me presentate sono ovviamente una rappresentazione incompleta dell'intero percorso costruito da Gros; ciononostante, le ho scelte proprio perché, se le collegiamo in una climax ascendente il cui esito è una riconfigurazione dell'etica e del soggetto, mi sembra si possa produrre a livello immaginativo una riapertura di senso sulle molteplici possibilità di disobbedienza che ancora si possono trovare. Ritengo centrale la dimensione dell'immaginario anche in ambito politico, in quanto una qualsivoglia riapertura di senso non può darsi se prima, o almeno in contemporanea, non si è determinato lo sblocco della capacità di pensare altrimenti gli oggetti che si intende decostruire³. A tal proposito, penso aiuti anche la modalità di stilizzazione scelta da Gros, ovvero una presentazione della coppia obbedienza/disobbedienza nelle sue diverse declinazioni che risulta scorrevole ma non superficiale grazie all'assenza di una forte armatura metodologica. Un punto su cui invece l'intera esposizione di Gros risulta carente è la questione dell'*incarnazione* della disobbedienza, ovvero della dimensione corporea di colui che diviene soggetto disobbediente. A mio parere, non viene considerato il modo in cui la disobbedienza viene esercitata materialmente nella pratica, così come non è chiaro come venga esperita l'istanza etica che viene presentata senza considerare il corpo reale del disobbediente; perfino la consonanza armonica fra soggetti etici risulta di difficile comprensione, descritta come insieme di esperienze etiche private e personali in grado di sintonizzarsi in un movimento collettivo che vibra alla stessa frequenza disobbediente, tralasciando completamente la questione materica dei corpi, che invece sono abitati da queste coscienze e che si configurano come mezzi effettivi della disobbedienza reale. In tale direzione, sarebbe utile integrare la lettura del testo di Gros con uno degli ultimi contributi prodotti da Judith Butler, ovvero *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*⁴. Ciò che in quest'opera la filosofa cerca di com-

3 In consonanza con il problema della disattivazione della capacità di immaginazione politica vedi: M. Fisher, *Capitalist realism: is there no alternative?*, United Kingdom, Zero Books, 2009, tr. it. di V. Mattioli, *Realismo capitalista*, Roma, NERO, 2018.

4 J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2015, tr. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Milano, Nottetempo, 2017.

prendere è come si configurano nella prassi le formazioni collettive dissidenti all'interno dello spazio pubblico; il punto centrale che mi preme mettere in evidenza è che la chiave d'accesso per tale fenomeno è un'analisi della corporeità delle manifestazioni di massa, che parte dalla decostruzione del concetto di «corpo proprio» per tentare di raggiungere un'«alleanza tra corpi» che è qualcosa in più della semplice somma delle sue parti – ovvero i corpi singoli – e la cui proprietà non è riconducibile ad un unico soggetto padrone: «Pertanto, se vogliamo ripensare lo spazio dell'apparizione al fine di comprendere il potere e l'effetto delle dimostrazioni pubbliche del nostro tempo, abbiamo bisogno di prendere in considerazione più da vicino la dimensione corporea dell'azione, [...] nonché ciò che un corpo può fare, in particolare se pensiamo ai corpi uniti tra loro in uno spazio storico che subisce trasformazioni epocali in virtù della loro azione collettiva [...]» (pp.120-121).

LA CONTINGENZA DELL'INIZIO.
SCRITTI SUL MATERIALISMO DI ROUSSEAU
DI LOUIS ALTHUSSER¹

EDOARDO SPADARO

La traduzione e la curatela di Stefano Pippa degli appunti e delle trascrizioni dei corsi su Rousseau copre un arco temporale di circa 15 anni, segnati da tre importanti cicli di lezioni tenuti da Louis Althusser all'École Normale di Parigi: dal 1956, con un corso intitolato «I problemi della filosofia della storia», al 1965-66 («Rousseau e i suoi predecessori» il titolo del corso) per giungere al 1972, anno in cui Althusser decide di approfondire con un minuzioso studio sui testi il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. Come scrive Stefano Pippa nell'introduzione alla curatela dell'opera *La contingenza dell'inizio*, edita per i tipi di Mimesis della collana Althusseriana, grazie a questi testi «veniamo a conoscenza di un aspetto del pensiero althusseriano [...] che anche nella seconda ricezione del pensiero di Althusser [...] non è stato ancora esplorato in maniera compiuta».

Questa raccolta ci restituisce un universo, pressoché sconosciuto ai lettori italiani, di appunti e bozze delle lezioni e delle trascrizioni delle lezioni stesse, di cui una parte costituirà il fulcro del saggio pubblicato sui *Cahiers pour l'analyse*, dal titolo «Sul contratto sociale», e pubblicato in Italia, sempre per Mimesis, col titolo *L'impensato di Jean Jacques Rousseau*², una sintesi degli sforzi teorici e di esegesi delle opere di Rousseau, che cela dietro di sé una profondità ancora poco illuminata dalle luci della critica.

Scopriamo tra queste pagine un Althusser appassionato lettore, prima ancora che teorico della lettura sintomale, attento ai vuoti, agli spostamenti che il discorso di Rousseau subisce, spinto innanzitutto dal piacere stesso della ricerca, dalla volontà di seguire fino alle sue estreme conseguenze lo spirito di sistema dietro ad espressioni che appaiono, ad una prima lettura, semplici metafore, alle necessità a cui la struttura del pensiero (e nel caso di Rousseau, una contro-struttura, contrapposta ai teorici del diritto naturale) è costretta a conformarsi, producendo e riproducendo in se stessa queste necessità strutturali, e le cui fondamenta è costretta ad interrare e nascondere. In queste pagine, ritroviamo in Louis Althusser il *caïman de philosophie sui generis* di cui i suoi allievi ci hanno dato testimonianza: anti-nozionistico, attento interprete dei classici della filosofia francese, esegeta e autore che non sfugge ai confronti con il linguaggio comune e di cui la traduzione di Stefano Pippa ci restituisce lo spirito e l'acume, persino nei giochi di parole, nelle intuizioni e nelle analogie iperboliche, a tratti poetiche, con cui Althusser

1 tr. it. a cura di S. Pippa, Milano, Mimesis, 2018.

2 L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, a cura di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2013.

rende più agevole ai suoi studenti la comprensione di testi dai quali li dividono secoli e nel corso dei quali si sono accatastate esegesi vetuste, formali, che rischiano di rendere un'opera come il secondo *Discorso* lettera morta.

Solo per fare un esempio, durante il corso «Rousseau et ses predecesseurs. La philosophie politique au XVIII siècle» tenuto all'École Normale Supérieure nel biennio 1965-66 e pubblicato in *Politique et histoire de Machiavel à Marx*³, di cui è possibile leggere la traduzione in questa raccolta (pp. 44-97), Althusser paragona il concetto di *pietà* di Rousseau nello stato di pura natura ad una *pierre d'attente*, ovvero «pietra angolare» a partire dalla quale la legge naturale potrà svilupparsi; l'italiano però non rende l'idea di attesa intrinseca all'originale francese, che Althusser utilizza come un perno dell'impianto discorsivo della sua lezione e che, seppur per analogia, con l'ausilio di un'immagine evocativa spinge l'uditorio a fissare un concetto chiave della filosofia di Rousseau. Come nota il curatore,

l'italiano non esprime, come il francese, l'idea dell'attesa sulla quale Althusser gioca. La *pierre d'attente*, come la pietra angolare in italiano, è un elemento strutturale sul quale un'altra costruzione si «aggancerà», ed è dunque lì, *in attesa* di ulteriori sviluppi architettonici, ma senza funzione nel presente, appunto come la «pietà» in Rousseau⁴.

Anche questo è lo spirito, seppur all'apparenza meno importante, della lezione althusseriana, ovvero la capacità, grazie a giochi linguistici apparentemente semplici, poveri – se non corredati dalla pervasiva profondità dell'analisi che li accompagna – di rendere in un'immagine univoca la *fatica del concetto*, intravederla soltanto, per farla propria a piene mani solo in un secondo momento; la traduzione di Stefano Pippa rende quasi naturale quest'assimilazione, questo incontro tra il lettore italiano di oggi e la voce di Althusser, riportandoci tra i banchi dell'École Normale.

In questa sede vorrei esporre brevemente alcuni punti che credo possano risultare interessanti per la comprensione non soltanto dell'analisi che Althusser fa di Rousseau, ma anche di alcuni punti riguardanti la dibattuta teoria delle contingenze necessarie, correlate all'idea di una necessità affatto precaria e contingente, il *matérialisme de la rencontre*, progetto incompiuto scritto negli anni ottanta, ma pubblicato solo negli anni '90⁵, dopo la scomparsa di Althusser. Per fare questo, ci confronteremo con un noto articolo di Vargas, *Lecture de Rousseau*, apparso nel numero 382 della rivista «La Pensée», interamente dedicato alla figura di Althusser⁶.

Althusser, interessato in particolare al secondo *Discorso*, ne analizza i concetti utilizzando categorie hegeliane. La nascita del diritto, della società, dei costumi e del linguaggio in Rousseau vengono chiamate in causa per aiutarci a capire il presente. Queste analisi in chiave hegeliana non possono prescindere, in Francia, dalla lezione di Sartre. Sartre è di certo un punto di riferimento, seppur conflittuale, di Althusser, in quanto punto di snodo imprescindibile per la ricezione di Hegel, della fenomenologia e di Hei-

3 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, a cura di F. Matheron, Parigi, Seuil, 2006, pp. 255-366.

4 Ivi, p. 55, nota 17.

5 In L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, e in *Portrait du philosophe matérialiste, Écrits philosophiques et politiques*, t. I, édition de F. Matheron, Paris, Stock/IMEC.

6 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau*, «La Pensée» 382 (2015), pp. 99-112..

degger in Francia. Gli attacchi contro l'interpretazione esistenzialista di Hegel – tanto nelle accademie tedesche che francesi – che Althusser condusse, in linea con il pensiero lukácsiano de *La distruzione della ragione o Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, sono ben noti (si vedano, in particolare, gli articoli su Hegel raccolti nel primo volume degli *Écrits philosophiques et politiques*⁷, nonché la tesi di laurea di Althusser, pubblicata a cura di Cristian Lo Iacono nella collana althusseriana⁸). Lo schema dei momenti della dialettica della nascita e dell'evoluzione della società e del diritto in Rousseau è descritta e scandita in termini esplicitamente hegeliani fin dalle lezioni del '56. L'influsso di Sartre, spesso riscontrato da diversi critici e rilevato anche da Vargas⁹ nel suo articolo, non ci sembra in sé rilevante, in quanto non rende evidente in Althusser una forma di esistenzialismo mal celato, ma al contrario una coscienza critica della problematica, del campo di battaglia ideologico che coinvolge Hegel, Marx, la fenomenologia e la ricezione di queste tradizioni in Heidegger, Hyppolite e Sartre, campo di battaglia dove sono in discussione visioni politiche radicalmente differenti.

Nelle note d'uditorato del primo corso tenuto tra il '55 e il '56 raccolte da François Matheron troviamo immediatamente il termine *bei sich*, «presso di sé», nella descrizione dell'uomo nello stato di pura natura: il rapporto tra Uomo e Natura è *immediato, irriflessivo, semplice*, «senza ostacolo» (p. 29), ovvero senza distanza, senza opposizione: «Rousseau si oppone a tutta una tradizione di pensiero che presenta l'uomo nella natura come in un ambiente ostile» (p. 29).

L'uomo, nello stato di pura natura conosce soltanto bisogni immediati, ovvero privi di qualsiasi mediazione. Quando ha fame, la natura è lì a porgergli del cibo, quando ha bisogno di riprodursi, ecco che l'occasione e l'incontro con un rappresentante della sua specie del sesso opposto gli si presenta senza alcuna mediazione, né attesa, né proiezione. L'atto sessuale consuma se stesso e non produce nulla al livello dello spirito: «Tutto si risolve ad un livello pre-riﬂessivo: 'l'uomo che medita è un animale degenerato'» (p. 30). Come annota l'uditorato, questo rapporto è un cerchio, un circolo senza contraddizione tra l'Uomo e la Natura, rapporto nel quale l'uomo non dà nulla e riceve soltanto, rapporto che prefigura specularmente, in negativo, il rapporto tra individuo e collettività nel *Contratto sociale* (p. 30).

Nello stato di pura natura, i rapporti tra gli uomini sono inesistenti, sono dei non-rapporti, condizione logica fondamentale nell'impianto discorsivo e teorico di Rousseau, che determina il rapporto dell'Uomo con i suoi simili e con la Natura nello stato di pura natura, non-rapporto che precede qualsiasi forma di associazione tra gli uomini: «Rapporto dell'uomo con la natura = condizione del non-rapporto dell'uomo con l'uomo» (p. 31); in Rousseau, il non-rapporto, il niente di società, è per Althusser un concetto operativo, non del tutto esplicitato, necessario per rompere gli schemi e uscire dal circolo dei teorici del Diritto Naturale, che proiettavano semplicemente bisogni, contraddizioni, gerarchie e valori della società loro contemporanea nel mitico e dorato Stato di Natura. La descrizione dei rapporti tra uomini come accidentali e discontinui, rende ad esempio assurda la teoria dello stato di guerra permanente in Hobbes. Gli uomini non si incontrano e se si incontrano si lasciano in pace, poiché gli uomini non sono malvagi (non ancora), in quanto il concetto stesso di malvagità presuppone l'esistenza della società o

7 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Le livre de poche, 1999.

8 L. Althusser, *Du contenu dans la pensée de Hegel*, in *Écrits philosophiques et politiques* cit., tr. it. a cura di C. Lo Iacono, *Il contenuto in Hegel*, Milano, Mimesis, 2015.

9 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., p. 110.

di una seppur minima forma di associazione tra gli uomini; proprio dei rapporti sociali costanti sono il presupposto logico e materiale allo stato di guerra e lo stato di guerra permanente non è possibile né pensabile nell'*età d'oro* dello stato di pura natura. L'uomo non è neppure buono, l'uomo semplicemente è, essere pre-riflessivo, in sé, senza alcuna distanza tra Sé e Natura. C'è in esso però il germe della futura socievolezza, ovvero la *pietà*, facoltà che condivide con gli animali e che di per sé non lo distingue da essi. Questo essere, che chiamiamo uomo solo per evitare fraintendimenti, ma che non ha ancora pressoché nulla di ciò che i teorici del diritto utilizzeranno come assioma delle proprie teorie (concetto di *natura umana*) vive perfettamente in accordo con se stesso nello stato di pura natura; questo rapporto potrebbe durare all'infinito, senza alcuna *rupture*: «L'accordo uomo-natura sarebbe durato indefinitamente, se non si fosse verificato un insieme di 'casi fortuiti' [*hasards*]» (p. 32).

Nello stato sociale l'uomo invece vive fuori da se stesso e perché sorga la società civile è necessario che si producano il «fatto della proprietà» e «l'idea della proprietà» (p. 32). Il fatto della proprietà e l'idea di essa sono risultati necessari prodotti da una serie di casi fortuiti divisi nei tre momenti di passaggio di questa storia concettuale dell'umanità descritta da Rousseau nel secondo *Discorso*, ovvero: dallo stato di pura natura alla giovinezza del mondo; dalla giovinezza del mondo allo stato di guerra; dallo stato di guerra alla società politica.

Nel primo momento, questo caso è rappresentato da diversi fattori: l'«altezza degli alberi», ovvero la rappresentazione metaforica di una natura, che come Althusser definisce nei corsi del '65 e del '72, non è più *Handgreiflichkeit* (altro concetto hegeliano), ovvero non più letteralmente «a portata di mano»; la concorrenza degli altri uomini, in uno spazio non più sovra-abbondante di frutti; l'estensione del genere umano, che quindi eccede per i propri bisogni e necessità i prodotti spontanei della Natura; l'apparizione dell'inverno, quindi fine di quell'«eterna primavera» da giardino dell'eden, e l'apparire delle stagioni, che fa sì che la Natura sia adesso *matrigna* del genere umano, povera di doni: «Il rapporto uomo/natura è radicalmente modificato: non-adequazione e contraddizione. Questa contraddizione è sempre una contraddizione naturale, prodotta da un processo naturale» (p. 33).

Questo prodotto è un prodotto naturale, un prodotto dovuto al caso, senza alcun fine specifico insito o consustanziale alla Natura stessa. La Natura non conosce *telos* trascendenti. La natura, come in Hegel, è esterna a se stessa, non conosce il fine del proprio processo, si riproduce indefinitamente al livello dell'immanenza, e l'unica trascendenza, per così dire, che conosce è a livello dell'organico (cosa che esclude i processi inorganici che accidentalmente creano la vita), ovvero il proiettarsi oltre la finitudine del singolo individuo, nell'eternità (o la possibilità di questa eternità) della specie che riproduce se stessa tramite gli individui che la compongono. La Natura quindi perde nel discorso di Rousseau, in questo momento, il suo statuto ideale di grado zero; conosce una dialettica materiale, che testimonia del doppio significato, ideale e materiale appunto, del concetto di Natura in Rousseau.

L'uomo non è più calato in un rapporto immediato con la Natura. Vi è adesso scissione tra Uomo e Natura, scissione che obbliga l'uomo a *conquistare* la propria vita alla Natura, per necessità. Il rapporto dell'Uomo con la Natura conosce quindi adesso la distanza, una distanza che è caduta, perdita dell'identità immediata, *bei-sich*, che sussisteva nello stato di pura natura e che conosce quindi una serie di mediazioni.

«Il corpo cessa di essere l'unità immediata uomo-natura» (p. 33), nel corpo stesso dell'uomo è la prima mediazione tra uomo e natura, in quanto il suo corpo è adesso estra-

neo alla Natura, non più *inclusiva*, *Handgreiflichkeit*, e gli oggetti naturali stessi cambiano di senso: sono adesso degli strumenti, delle armi: «La necessità, così strappata dall'uomo alla sua immediatezza, diventa per l'uomo mezzo per dominare la natura» (p. 33).

È in questo momento che nascono la ragione e la riflessione, prodotte quasi *senza pensarci* da certe comparazioni necessarie prodotte a loro volta dal «bisogno e dalla non-immediatezza della sua soddisfazione» (p. 33). Sono i termini medi ad importare adesso, ed è grazie a questa distanza riflessiva che l'uomo diventa cosciente di sé, osservatore di se stesso nel moto di orgoglio prodotto dal dominio sulla natura. In questo momento, nel passaggio dallo stato di pura natura al momento definito «La Giovinezza del Mondo», vi sono i prodromi di una società, il nucleo dello stato sociale, ma il rapporto Uomo-Natura è ancora favorevole all'uomo, la Natura è ancora abbastanza generosa da permettere ai deboli e ai forti di costruirsi la propria capanna, riparandosi quindi dalle intemperie nelle stagioni più fredde. Ciò che è importante notare (cosa che Althusser sottolinea) è, ad esempio, che solo a questo punto è possibile definire un *topos*, un punto fisso nello spazio vuoto cartesiano della storia concettuale del genere umano descritta da Rousseau: «Nascita delle famiglie: il sorgere delle capanne provoca una ristrutturazione dello spazio mitico: gli uomini hanno ora un punto fisso nello spazio» (p. 35), sviluppo a cui si correlano poi nuovi punti, meno materiali, ma certo non inferiori per importanza, come la nascita del linguaggio, delle nazioni, dei valori, dei legami e dei sentimenti reciproci, come se tutto si strutturasse intorno ad un punto reale, concreto, materiale, le cui ipotesi sono le sovrastrutture immateriali, i concetti, le opinioni e le affezioni condivise dagli uomini riuniti e che gravitano intorno a questo nuovo baricentro spazio-temporale. Questa interdipendenza non è ancora *necessità*; il commercio tra gli uomini è ancora slegato da «una necessità economica implacabile della quale non possono disfarsi» (p. 35). Questo stato di giovinezza del mondo è anche in potenza eterno, solo un «caso funesto esterno» potrebbe rompere questi equilibri.

Questo caso funesto è rappresentato da due scoperte epocali, ovvero la nascita della metallurgia e dell'agricoltura, scoperte grazie alle quali l'universo dell'uomo cambia di senso: adesso gli uomini sono presi in un modello di produzione che sorpassa le loro capacità come singoli; l'universalità astratta del lavoro non è più praticabile, in quanto il lavoro si specializza nelle diverse arti necessarie alla «produzione della vita umana» (p. 36); vi è adesso una causalità reciproca tra le arti e i bisogni che queste arti alimentano e in parte creano *ex-novo*.

Questo momento nella dialettica della storia del mondo è stabile solo finché c'è spazio sufficiente, finché la terra da sottrarre alla Natura rimane in *surplus*. Quando però non sarà più possibile stabilire un nuovo possedimento strappandolo alla foresta, allo spazio in cui, come nella notte delle vacche nere, non vi è alcuna distinzione, nessun *per-sé*, in quel momento l'epoca felice della giovinezza del mondo ha termine, ed ha inizio lo Stato di Guerra, a cui l'umanità, per far fronte all'anarchia, potrà rispondere solo con un patto, un patto che come sappiamo è nella sua essenza stessa nient'altro che un patto che l'umanità negozia con se stessa, che la società stipula con se stessa e che l'uomo riconosce come volontà propria.

In quest'ultima parte del corso del '55-'56 Althusser definisce quei concetti operativi nella teoria di Rousseau, che Rousseau stesso non esplicita. Uno in particolare, forse il più importante che Althusser riconosce e categorizza, è il concetto di foresta; la foresta è un concetto operativo così come è operativo il concetto di infinito (l'infinito hegeliano, quello *buono*, l'eterna presenza, non cosciente di se stessa, per l'uomo nello stato di pura natura); esso sta lì ad indicarci un limite, l'Altro *infranchissable*, non quantificabile, spa-

zio vuoto che delimita il suo opposto, il pieno, il conosciuto, il quantificabile. Althusser ci dice: la foresta è un concetto negativo, ovvero essa è ciò che non-è il mondo dell'uomo ormai emancipato dalla Natura stessa, costretto ad emanciparsi dalla Natura diventata matrigna, per una serie di casi funesti. Il giorno in cui potremo contare tutti gli alberi della foresta e ogni loro foglia, la foresta sarà scomparsa, non esisterà più, la sua esistenza svanirà nel suo opposto. Ed il concetto di *foresta* verrà sostituito forse da quello di *via lattea*.

A questo proposito sorprendono quindi, vista l'analisi fatta da Althusser nel corso del '55, le riserve che Yves Vargas ha sollevato rispetto al Rousseau di Althusser, un Rousseau *alterato*, *snaturato* (o *denaturato*, come direbbe Rousseau stesso) al fine di essere catalogato tra i filosofi che Althusser definirà appartenenti alla corrente sotterranea del *materialismo dell'incontro*. La mia analisi si è voluta concentrare proprio sul primo corso su Rousseau, che data 1955, proprio per evidenziare un aspetto problematico delle posizioni di Vargas, secondo le quali Althusser snatura Rousseau, le sue posizioni e l'interpretazione classica di Rousseau, per meglio adattare al progetto del *materialismo dell'incontro*¹⁰.

Procediamo quindi ad un confronto dei testi, dei modi in cui vengono utilizzati i concetti nell'indagine epistemologica delle opere di Rousseau. In particolare, confronteremo i diversi casi in cui i concetti di *vuoto* e *nulla* appaiono nelle analisi che Althusser fa nel corso del '72, in modo da mettere alla prova la tesi di Vargas, e appurare quindi se il movimento di pensiero in Althusser effettivamente procede, nel corso di 15 anni, tra il '55 e il '72, ad una *denaturazione* dei concetti di Rousseau a favore di una lettura riduzionistica che predilige la logica rispetto alle cause materiali.

È necessario innanzitutto citare gli obbiettivi e gli intenti che Althusser si pone durante il corso del 1972. Secondo Althusser l'originalità di Rousseau non sta in una semplice variazione sul tema rispetto ai teorici del diritto naturale, per quel che riguarda le teorie contrattualistiche o il concetto di «stato di natura»; la differenza è assai più profonda e sta proprio nella *problematica* e nell'*oggetto* delle teorie di Rousseau (p. 108):

esiste un aspetto di Rousseau, che, come quelli di Machiavelli [...] sono rimasti quasi lettera morta. In altri termini in Rousseau si trovano dei termini, forse dei concetti, dei ragionamenti, che non sono stati rilevati dalla filosofia nella sua storia, cioè quando essa ha fatto i conti con la propria storia, o quando ha regolato i conti con la propria storia (p. 105).

In Rousseau è esplicitamente in questione il concetto di *origine*, in contrapposizione ai filosofi della sua epoca; il concetto di origine è qualcosa di totalmente diverso, soprattutto per l'utilizzo che la filosofia ne fa rispetto al concetto di *inizio*, *cominciamento*. Il concetto di origine è già una giustificazione dell'esistenza e dell'esistente sulla base di una presupposta essenza da cui emanerebbe una determinata struttura. L'essenza del diritto naturale quindi necessita di una correlazione diretta con l'essenza dell'uomo nello stato di natura, stato originario, da cui tutto ha appunto origine e in cui tutto è già presente, ancora in potenza, in uno stato larvale, *in fieri*. L'origine quindi non è *l'inizio*, non è il cominciamento di una determinata dialettica della storia in un elemento già dato, sempre uguale a se stesso o a sua volta in divenire; l'origine è il *per noi* nel *per sé* di questo inizio: «Che cos'è l'origine? È la manifestazione dei titoli di diritto nell'evidenza della natura» (p. 104); questo è inoltre secondo Althusser, la forma del pensiero filosofico per eccellenza, la ricerca dell'inizio come *essenza* dell'inizio stesso e di tutti i successivi

10 *Ibidem*.

momenti a cui questo inizio giunge in successione, ritrovando nel proprio fine ancora una volta la sua essenza.

Possiamo confrontare questo passo, redatto per il corso del '72, e un breve passo del '55 in cui Althusser parla della concezione della storia in Rousseau, radicalmente diversa rispetto a quella dei filosofi contemporanei, ai *philosophes* e alla filosofia della storia dell'*Aufklärung*; ciò che viene criticato è in particolare l'idea della ragione come motore della storia, di quelle filosofie, teorie giuridiche e sociali, che mettono «all'inizio della storia, come suo motore e suo principio, una ragione che di fatto non ne è che il prodotto» (p. 27). Qui è in gioco proprio il concetto di natura umana, per come è stato implicitamente tramandato nelle teorie del diritto naturale ed, in parte, nella filosofia in toto, un concetto *naïf*, che ha come presupposto quello di origine, di essenza, e dello statuto ontologico (e logico) dell'essenza stessa della natura umana. Questa natura umana semplicemente non esiste, forse non è mai esistita; all'origine del progresso della ragione, lascia intendere Althusser, vi è già un *vuoto di ragione*, un *niente-di-ragione*.

Questo niente-di-ragione, che corrisponde ad un niente-di-società, è inoltre la cifra stessa della *perfettibilità*. Il concetto stesso di perfettibilità in Rousseau non è un concetto positivo, in quanto non vi è nulla che lo caratterizzi; ciò che lo caratterizza è appunto l'assenza di qualsivoglia determinazione: «L'uomo è un animale, è anche al di sotto dell'animalità, e però [è] organizzato più vantaggiosamente: ha delle mani, ecc., ma niente istinto specifico → se li appropria tutti» (p. 29), come leggiamo negli appunti delle lezioni del '55. La perfettibilità è in effetti un vuoto, una mancanza: l'universalità dell'uomo dipende in ampia parte dalla mancanza di qualunque determinazione, un *niente-di*, che, ritorno a dire, come la notte delle vacche nere, è la soggettività *nuda* (concetto di *nudità* che prendo in prestito dal Burroughs di *The Naked Lunch*), che può assumere qualsiasi forma, proprio perché non ne ha alcuna.

È a questo proposito che ci sorprendono quindi le critiche di Vargas nel suo articolo sul Rousseau di Althusser nelle lezioni del '72, secondo il quale Althusser riduce il concetto di perfettibilità ad un vuoto logico, ed è poi costretto a servirsi di un concetto di sartriana memoria come il *niente-di-società* per non cadere in contraddizione: «le néant de société occupe le trou laissé par la perfectibilité annulée»¹¹. Ciò che ci stupisce è in particolare la definizione che viene data della perfettibilità: la perfettibilità secondo Rousseau è effettivamente *nulle* nello stato di pura natura, nel senso di inattiva, non nel senso di inesistente e la definizione stessa della perfettibilità è una definizione negativa, che definisce la perfettibilità stessa per ciò che essa non è. La perfettibilità è l'assenza di un istinto specifico, quindi la capacità di modificare il proprio comportamento e non comporta nessun istinto specifico, ciò che fa dell'uomo un animale onnivoro. La perfettibilità non ha un vero e proprio contenuto, perché li comprende tutti: essa è tutti gli istinti animali e nessuno di essi. L'uomo incontra un ostacolo, un impedimento ai propri bisogni, alla propria volontà, alle proprie passioni, e si ingegna per superarlo e *si perfeziona*: «Non è tanto l'intelletto l'elemento discriminante tra gli animali e l'uomo, quanto la sua qualità di agente libero»¹².

Questa facoltà non è *positiva*, non è *il naso di Cleopatra*, una determinazione specifica, materiale, presente: essa può semplicemente non darsi nell'uomo, perdersi; una

11 Ivi, p. 109.

12 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, a cura di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2016, p. 123.

particolare capacità, ad esempio, è presente nel figlio ma non nel padre; essa infine, può essere persa, nella vecchiaia come in qualsiasi altra circostanza in cui l'abisso, l'oblio, scuote l'animo umano. Rousseau lo dice esplicitamente nel secondo *Discorso*:

Perché soltanto l'uomo va soggetto a divenire imbecille? Non è forse perché in tal modo egli ritorna al suo stato primitivo e perché, mentre la bestia, che nulla ha acquistato e nulla ha da perdere, resta sempre con il suo istinto, l'uomo invece, perdendo a causa della vecchiaia o di altre circostanze accidentali tutto ciò che la sua perfettibilità gli aveva fatto acquisire, ricade in tal modo più in basso della bestia stessa¹³?

La perfettibilità non è sempre presente in ogni caso; essa è una facoltà, sì specifica dell'uomo, ma in se stessa senza un contenuto preciso. Vargas scrive: «Le nez de Cléopâtre n'a pas changé la face du monde, il fut sans effet historique, non réel, ma il existait néanmoins et Cléopâtre avait un nez, tout comme l'homme sauvage est perfectible»¹⁴; la perfettibilità è tutto l'opposto rispetto all'esempio del naso di Cleopatra: essa non ha un'esistenza specifica, materiale, eppure produce effetti reali, *con l'aiuto delle circostanze*, come scrive Rousseau.

La formula che utilizza Althusser nel 1972 è perfetta per descrivere lo statuto tanto logico quanto ontologico della perfettibilità: essa è definita una qualità virtuale, anzi, tra le facoltà dell'uomo, quella che può essere definita la «virtualità di queste virtualità la quale [...] è espressamente dichiarata rimanere senza impiego nello stato di pura natura» (p. 146), conclusione a cui Althusser giunge, come d'abitudine, supportato dai testi, citando Rousseau stesso:

Dopo aver mostrato che la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza, non si sarebbero mai sviluppate da sole, e che, per farlo, avevano bisogno del concorso fortuito di parecchie cause estranee che sarebbero potute non sorgere mai, e senza le quali egli sarebbe eternamente rimasto nella sua condizione primitiva¹⁵.

Vargas cita l'*Emilio* per dimostrare come questa discontinuità, questo processo combinatorio e aleatorio che dà origine alla perfettibilità venga infine rigettato, precisamente nel libro quarto¹⁶. Mi limiterò qui ad indicare che si tratta in quel caso di una professione di fede, di un principio della ragione: il Destino appare sulla scena e stravolge tutto il sistema del secondo *Discorso*. La perfettibilità non è più frutto del Caso, è vero, ma lo stesso si può dire del Caso stesso, dei casi funesti, delle pecore al pascolo come dei grandi cataclismi: un Dio trascendente prende il posto di una serrata argomentazione confutatoria, poiché la religione è ciò su cui si fonda l'educazione morale di Emilio¹⁷.

Concludendo quindi, possiamo mostrare come non vi sia innanzitutto discontinuità tra gli scritti e le lezioni del '55 e quelli del '72; i concetti fondamentali della filosofia di Rousseau, prima soltanto descritti come oggetti di pensiero nella pratica teorica di Rousseau, vengono più tardi sistematizzati, analizzati fin nel profondo, sezionati in modo da poterne fare una teoria cogente, un'epistemologia ragionata e interpretata se-

13 *Ibidem*.

14 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., 107.

15 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 171.

16 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., 105.

17 J.J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 205.

condo la problematica in cui questi oggetti di pensiero vengono utilizzati.

Vargas sembra quasi avere *horreur du vide*, e in questo *horror vacui* sembra non tenere in considerazione, la *List der Vernunft*, la *ruse de la raison* quando afferma che Althusser deve allontanarsi da Rousseau per mantenere il concetto di *processo senza soggetto* applicato alla Storia: il *moi* di cui parla Rousseau, che Rousseau ne sia cosciente o meno nel secondo *Discorso*, non è un *moi* in sé e per sé, ma il *moi* della specie, che è sempre e soltanto *per la specie*, non per l'individuo. L'idea di una soggettività forte, di un fine del soggetto, in quanto individuo, ben definito, che coinvolga l'umanità e l'individuo all'unisono, è un'utopia, un discorso ideologico che non è logicamente sostenibile in termini di correlazione diretta, quasi causale (la *causa originaria*, che Althusser contesta, sulle orme di Martin) tra essenza ed esistenza. Il soggetto universale non può che essere un Io vuoto, non può essere altro che il semplice concetto stesso di individualità. Da ciò non consegue che l'uomo non possa essere un agente libero e interessato e attivo nel mondo; affermare che la soggettività non ha un contenuto determinato, non significa negare la libertà del soggetto; al contrario forse è proprio questa assenza di determinazione, di contenuto, di un fine e di un *telos* ad esso legato, che fa dell'uomo un soggetto libero. Vargas pone come un fatto acquisito che in Rousseau Althusser cerchi un esponente del materialismo dell'incontro, senza porre il ragionevole dubbio che anche quello tra il pensiero di Althusser e di Rousseau sia stato un semplice *incontro*, un incontro che ha prodotto un consolidamento nella teoria di Althusser e un'evoluzione del concetto di causalità strutturale. Un incontro, quello con Rousseau, che ha anche permesso ad Althusser di confrontarsi con uno dei problemi centrali della sua filosofia, quello dello statuto della Storia, del problema della Storia come oggetto di pensiero e dello statuto epistemologico della Storia stessa.

Non avendo modo di approfondire la materia in questa sede, non ci spingeremo oltre, ma possiamo già suggerire che la critica di Vargas in *Lecture de Rousseau* all'operazione filosofica di inclusione di Rousseau nella tradizione del materialismo dell'incontro, nasce da un falso problema: la riduzione di tutta l'importanza della figura di Rousseau nel pensiero althusseriano alla sola categoria di *materialismo dell'incontro* e ai concetti chiave che costituirebbero questa tradizione. Althusser incontra Rousseau e in esso, *après coup*, ritrova dei motivi, un'ermeneutica e una filosofia della storia che, in contrapposizione ad altri pensatori, può essere accostata alla filosofia del *clinamen*, *du hasard*, di contro a filosofie deterministiche nelle quali la Storia sembra essere già scritta e nelle quali tutti i successivi sviluppi della dialettica della Storia sono già presenti *in nuce* nei singoli elementi e nella loro stessa dialettica interna. Althusser ci ricorda che, da Democrito a Epicuro, da Spinoza a Machiavelli, fino a Rousseau, esistono filosofie non dogmatiche e non deterministiche, aperte alla sfida della contraddizione e non ad una sua semplice riduzione a momento di una dialettica in falso movimento.

LIRE LE MATÉRIALISME DI CHARLES T. WOLFE¹

OMAR HRAOUI

La storia del materialismo è, inevitabilmente, una storia scritta dai suoi avversari. Una storia di eretici e rivoluzionari, di scomunicati e clandestini, non può che seguire i contorni tracciati dalle denunce e dalle obiezioni dei suoi detrattori, siano essi «religieux, idéalistes ou spiritualistes» (p. 9). Non è dunque sorprendente che, di una tradizione storicamente costruitasi entro questi limiti, sia semplice restituire un'immagine riduttiva e monodimensionale. D'altro canto, il rischio di sacrificare una visione d'insieme per rendere conto del carattere multiforme del materialismo è altrettanto concreto: sembrerebbe che, per evitare di riferirci a un' *essenza materialista* – la stessa attaccata dai suoi nemici, dovremmo rinunciare a parlare di «eredi» e «successori».

È presentando questa tensione che Pierre-François Moreau, nella sua Prefazione, introduce la sfida centrale che Charles T. Wolfe si propone di affrontare in *Lire le matérialisme*².

Nei nove capitoli che compongono il lavoro – alcuni già apparsi in precedenza in altre forme, ma rimaneggiati per questa pubblicazione – la storia del materialismo è esplorata e messa in questione da una prospettiva «typologique et hybride» (p. 15). Se questa operazione risulta tipologica, è perché l'autore mette in atto una vera e propria *tassonomia* del materialismo, facendo luce sulla costitutiva eterogeneità delle correnti, delle filosofie e dei pensatori spesso accorpati in modo angusto sotto questa categoria. È tra i nodi di questa tassonomia, tuttavia, che emerge il carattere ibrido del libro. Il lavoro di rilettura di questa «tradizione discontinua»³, infatti, impegna Wolfe su più fronti: dall'esame di singoli autori e dei loro testi (è il caso del materialismo di Diderot, tra i protagonisti di molti degli scritti raccolti, ma anche di Spinoza, la cui figura accompagna gli argomenti dell'autore dalla Prefazione al capitolo conclusivo), a quello di intere dottrine e tradizioni filosofiche (il materialismo illuminista, quello cristiano e quello *organicista*); dalle proposte teoriche originali, al loro confronto con diverse teorie e approcci contemporanei.

Ci sembra opportuno, qui, suddividere il percorso argomentativo dell'autore in tre momenti.

1 Lyon, ENS Éditions, 2020.

2 Ad integrazione della prefazione, si veda anche P.-F. Moreau e C. T. Wolfe, *Entretien sur l'histoire du matérialisme*, «Revue de Synthèse» 141 (2020), 1-2 pp. 107-129.

3 Wolfe si richiama a G. Mensching, *Le matérialisme, une tradition discontinue*, in M. Benítez et al., *Materia actiosa. Antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, pp. 512-525.

Nei primi quattro capitoli, di carattere maggiormente storico-filosofico, Wolfe si impegna a problematizzare i tratti distintivi della tradizione – o, per meglio dire, delle tradizioni – materialista, cercando di dare una definizione, per quanto «partielle et provisoire» (p. 17), dell'oggetto di studio del suo *Lire le matérialisme*.

Il primo scritto riprende il problema della *continuità* della storia del materialismo, già presentato nella Prefazione e nell'Introduzione, sviluppandolo ulteriormente e svelandone ulteriori difficoltà: può il filosofo materialista del XXI secolo – epoca in cui questa dottrina, in parte integrata nel senso comune, sembrerebbe aver perso la sua carica sovversiva – essere considerato un erede del materialismo illuminista più *radicale*⁴? Lo stretto rapporto del materialismo con le scienze naturali, inoltre, mette ulteriormente alla prova questa continuità: i progressi della fisica newtoniana e post-newtoniana permettono al materialista contemporaneo di considerare gli atomisti antichi o i meccanicisti moderni come suoi precursori?

Il problema della *costruzione dei precursori* – Wolfe rimanda, avvicinandosi a una tradizione storiografica ben precisa, ad alcune pagine di Georges Canguilhem⁵ – viene affrontato dall'autore arricchendo i canonici aspetti distintivi del materialismo illuminista con due «particularités» (p. 40). La prima, cara ad autori come La Mettrie, Diderot e Buffon, è la centralità del *vivente* e delle sue peculiarità nell'indagine sulla natura e sulla materia. Questa ispirazione *biologica*⁶, di rado condivisa da buona parte dei materialismi contemporanei, apre la strada alla seconda e decisiva particolarità chiamata in causa dall'autore, che, a differenza della prima, ha lasciato traccia, in modo più o meno diretto, in diverse filosofie del XX e XXI secolo. Si tratta di quell'anti-fondazionalismo che Wolfe lega al *naturalismo* di Dewey, Quine e Dennett, ma anche al *materialismo aleatorio* dell'ultimo Althusser. È facendo riferimento a questa avversione verso ogni forma di sostanzialismo e di filosofia prima, si voglia essa fondata su speculazioni puramente metafisiche o sulla fisica delle particelle subatomiche, che egli riesce a rendere conto in modo coerente della discontinuità costitutiva della storia del materialismo: non si tratta di una trasmissione e rielaborazione, di generazione in generazione, delle medesime dottrine, quanto di una continua rifondazione di nuove forme di materialismo, legate alle epoche storiche e ai diversi saperi, scientifici e non, che queste hanno da offrire ai pensatori in questione.

I capitoli successivi aggiungono dettagli e sfumature a questa nuova immagine del materialismo.

L'identità tra materialismo e ateismo viene messa in discussione nel secondo saggio, non solo mediante una rassegna storica di filosofi e dottrine materialiste non atee (non scarseggiano i riferimenti in questo senso, su tutti quello ai *mortalisti* inglesi del XVII secolo), ma anche attraverso una chiarificazione concettuale, che distingue l'ateismo dall'impegno metafisico-cosmologico propriamente materialista, sul quale può o meno appoggiarsi, ma che non gli è sostanziale.

Il materialismo *biocentrico* e anti-fondazionalista del primo capitolo viene richiamato nel terzo, dove le pagine del *Rêve de D'Alembert* di Diderot aprono a un'originale

4 Cfr. J. Israel, *Radical enlightenment. philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

5 G. Canguilhem, *L'objet de l'histoire des sciences*, in Id. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7e édition, Paris, Vrin, 1968, pp. 20-22.

6 Come giustamente ricorda Wolfe, per evitare anacronismi, più che di *biologia* si dovrebbe parlare di *fisiologia e storia naturale*.

riflessione sul lato *sognante* del materialismo. Il *songe* filosofico, comunemente associato al «pensare», viene qui contrapposto al *rêve* materialista, associato al «delirare» e maggiormente legato alla dimensione materiale, carnale, terrena (p. 77). È mediante questo *rêver*, secondo Wolfe, che il materialista può riappropriarsi, in chiave naturalista e incarnata, dell'«intenzionalità» e del «senso interno» degli idealisti. L'attività propria del *rêve* è, infatti, la produzione di congetture per *analogia*: la metafora diventa un'arma del materialista contro il «riduzionismo della metonimia», con il risultato di un reinserimento della dimensione poetica in una cornice materialista – inevitabile, in tal senso, il riferimento all'epicureismo di Lucrezio.

A chiudere la prima parte della trattazione è l'analisi, nel quarto capitolo, di quello che Wolfe definisce il *riso* materialista. La censura bergsoniana sulla forza sovversiva del riso viene qui sfidata dal Democrito *irrisor* delle lettere spinoziane⁷, da La Mettrie, da Sade e da diversi altri pensatori, più o meno materialisti⁸. Il riso permette al materialista di fare il suo ingresso nel piano dell'etica: l'ironia del materialista, che ride davanti a istituzioni e credenze, è una vera e propria irruzione, scrive Wolfe, della *natura* nel mondo dell'umano (p. 102). Non si tratta, però, della natura «impassibile» di alcune descrizioni materialiste del riso e delle passioni (von Haller, Descartes), ma di una natura vicina a quella del «basso materialismo» di Georges Bataille, che fa vacillare l'apparente ordine della razionalità umana.

Il quinto capitolo, *Éléments pour une théorie matérialiste du soi*, apre alla seconda tappa della trattazione di Wolfe, che ci sembra costituire il cuore teorico del libro. Che una teoria materialista del sé ci sembri qualcosa di *chimerico* e autocontraddittorio, spiega l'autore, non è che un errore di valutazione (p. 105). Richiamandosi nuovamente alla filosofia dell'Illuminismo Radicale, egli propone, al posto dell'*eliminazione* tipica di molti fisicalismi e *neurofilosofie*⁹, una forma di *integrazione* e naturalizzazione (nel senso esplicitato nel primo saggio). Non si tratta né di riappropriarsi del «sé» strappandolo alle scienze naturali, né di *eliminarlo* sulla base di un'adesione acritica all'ontologia spontanea di queste ultime, ma, una volta chiarito di *quale* soggettività stiamo parlando, di proporre una teoria che sia in grado di «répondre à certaines objections, expliquer certains phénomènes, et prétendre à une certaine cohérence» (p. 106). In quest'ottica, sono presi in esame tre approcci materialisti allo studio del «sé», che si contrappongono, in modi e misure differenti, alle filosofie di ascendenza agostiniana, cartesiana e/o fenomenologica, che proprio intorno al sé (e alla sua natura *temporale*), costruiscono le proprie dottrine. A un'analisi dell'*esternalismo*, che cancella dalla mappa dell'esperienza ogni «territorio privato» (p. 115), seguono una panoramica critica su alcuni tentativi filosofici di «'biologisation' de l'individualité», da Kurt Goldstein e Georges Canguilhem, a Raymond Ruyer e Gilbert Simondon (p. 120), e uno sguardo al problema dell'identità personale (l'attenzione va alla teoria spinoziana dell'individuo e alle riflessioni lockiane su memoria e identità). Dopo aver integrato questi tre *elementi* con alcuni spunti, mutuati dalle filosofie di Diderot e La Mettrie, sul rapporto tra cervello, memoria e «sé», Wolfe affronta la più classica e, per certi versi, efficace obiezione ad ogni teoria materialista del sé: il problema dell'esperienza. Agli argomenti anti-materialisti (i riferimenti si muovono tra Husserl e Nagel) sul carattere qualitativo dell'esperienza e sul rapporto peculiare

7 B. Spinoza, *Epistola XXX* in Id., *Tutte le opere*, materiali a c. di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 1980-1982, qui p. 1980.

8 Il riso nietzscheano, sebbene «d'une manière moins matérialiste», viene incluso.

9 Il riferimento centrale di Wolfe è alle filosofie di Patricia S. e Paul M. Churchland.

che essa intrattiene con il *suo* soggetto, Wolfe contrappone una teoria relazionale e *biologica* del sé, che fa tesoro della «*destruction matérialiste de la notion même de soi*» (p. 150) per rifiutare, in uno, il ruolo legittimante dell'interiorità e l'esistenza *reale* degli individui, senza approdare, mantenendo fermo un principio di «appetito» (sia esso concettualizzato come *conatus*, passione o animalità), ad un sé puramente «grammaticale», come nel caso di alcuni approcci deflazionisti all'identità personale.

Le incursioni diderotiane del quinto saggio vengono esplicitate e approfondite nel capitolo seguente. Distinguendo la forma *cosmologico-metafisica* del materialismo da quella *psicologico-cerebrale* (oggi rintracciabile nei dibattiti sul *mind-body problem*), Wolfe si concentra sulla seconda per presentare la posizione di Diderot sul rapporto tra pensiero e cervello. Abbozzando una genealogia delle neuroscienze e di approcci ad esse connessi – dagli scritti anatomici di Thomas Willis, passando per Albrecht von Haller, si arriva al *Vulgärmaterialismus* di Carl Vogt – l'autore mette in risalto, per contrasto, l'attenzione del filosofo del *Rêve de D'Alembert* per gli aspetti incarnati e dinamici del cervello: con la teorizzazione di un modello «reticolare» della sensibilità e di una metafisica della materia vivente, Diderot può restituire l'immagine di un cervello *plastico e reattivo*, rappresentato dalla metafora del «livre [... qui] se lit lui-même» (p. 165). L'enfasi sugli aspetti *dinamici* di questa «cera sensibile e vivente» permette a Wolfe di rifiutare un rapporto gerarchico e rigidamente riduzionista tra l'analisi neuroscientifica e quella culturale, pur sostenendo una relazione indissociabile tra pensiero e «materializzazione» degli atti mentali. Non senza il rischio, che l'autore non nasconde, di qualche residuo antropocentrico, l'emergentismo diderotiano è ben lontano da quello, per gran parte anti-materialista, del XIX e XX secolo e la specificità ontologica del cervello a cui Diderot fa riferimento resta fedele ad una forma «*intégral, sans exception*» di naturalismo (p. 171).

Alla prima parte, dedicata alla discussione e alla ridefinizione di temi – più o meno canonici – della tradizione materialista, e alla presentazione, nei capitoli centrali, di una prospettiva materialista sul problema del «sé», seguono gli ultimi tre saggi, in cui l'autore passa al vaglio, rispettivamente, la *teoria dell'identità* di Ullin Place, J.J. C. Smart e David Armstrong, i *Nuovi Materialismi* e le teorie cognitive dell'*embodiment*.

Per giungere all'analisi del «*matérialisme désincarné*» di Place, Smart e Armstrong (p. 181), Wolfe passa per un'interessante ricostruzione delle critiche di alcuni membri del Circolo di Vienna al vitalismo dell'embriologo tedesco Hans Driesch. Il recupero, da parte di quest'ultimo, dell'*entelechia* aristotelica, del *nisus formativus* di Blumenbach e dell'epigenesi di CF. Wolff, viene rifiutato da Moritz Schlick sulla base del principio di chiusura causale del mondo spazio-temporale e in virtù di una riduzione delle proposizioni della biologia a proposizioni fisico-chimiche. Dopo aver messo in discussione queste ambizioni riduzioniste richiamandosi ad alcuni problemi della biologia contemporanea (rapporto organismo-ambiente, effetto Baldwin, rapporto cervello-pensiero), l'autore introduce la teoria dell'identità cervello-mente di Place, Smart e Armstrong¹⁰. Anch'essa ha come perno il principio di chiusura causale, ma si concentra, più nello specifico, sul problema dell'unità e dell'interazione mente-corpo in filosofia della mente, proponendo un modello fiscalista e *disposizionale*, con il difetto, secondo Wolfe, di muoversi su un livello prevalentemente logico e di lasciare spesso non tematizzato il rapporto con le scienze naturali alle quali gli autori fanno riferimento. Se, integrando maggiormente

10 Sacrifichiamo, qui, l'attenzione alle differenze tra le posizioni dei tre filosofi, che Wolfe non manca di analizzare in modo esaustivo.

la neurofisiologia, questa teoria dell'identità potrebbe avere un efficace ruolo euristico, gli scarsi riferimenti alla dimensione incarnata e l'*eliminativismo* di fondo¹¹ la rendono poco soddisfacente agli occhi di Wolfe, che contrappone, ad essa come all'approccio kantiano-sellarsiano alle scienze naturali, un principio di *equiprimordialità* di scienza ed esperienza, che mette le radici nel *rêver* del terzo capitolo, e una maggiore attenzione ai problemi del vivente, nel solco della linea naturalista seguita dall'autore.

L'esame dei *Nuovi Materialismi* nel capitolo ottavo si muove, invece, su un piano meno teoretico, sebbene non manchi uno sguardo critico al «materialismo incantato» di Jane Bennett, al neo-bergsonismo di Elizabeth Grosz e ad altre filosofie appartenenti a questa macro-corrente. Il bersaglio critico di Wolfe, infatti, è la ricostruzione storico-filosofica, più o meno esplicita, che accompagna le teorizzazioni di gran parte delle autrici e degli autori in questione. La *novità* di questi materialismi viene infatti presentata in contrasto con un materialismo *antico*, solitamente attribuito a pensatori come Hobbes, Descartes e Newton. L'enfasi su una teoria della materia *attiva* (e.g. l'attenzione per la materia organica, per le proprietà emergenti, per i sistemi complessi), in contrapposizione a un generico materialismo *passivo*, viene storicizzata da molti di questi autori con un'operazione che risulta miope di fronte alla varietà della storia del materialismo: oltre a al venir meno della distinzione tra *materialismo* e *meccanicismo*, ad essere trascurato è l'interesse di molti materialisti moderni per la dimensione del corpo vissuto e per le scienze della vita. Dopo aver individuato in Engels un anticipatore di questo tipo di lettura¹², Wolfe propone di sostituire la dicotomia tra materialismo *antico* e *nuovo*, con quella tra materialismo *attivo* (o *vitale*) e *passivo*, che permette, spogliata della componente cronologica, di rendere conto in modo adeguato di filosofi come Whitehead e Bergson, ma anche Wilfrid e Roy Wood Sellars, altrimenti difficili da collocare nei due poli del materialismo *antico* di Democrito e di quello *nuovo* di Braidotti (pp. 223-224).

Il problema del rapporto tra materialismo e *corpo*, che attraversa l'intero lavoro, trova una problematizzazione dedicata nel capitolo conclusivo. Pur facendo menzione degli studi cognitivisti sul tema, Wolfe si concentra nel situare le radici dell'*embodiment* nel *misticismo della carne* di Merleau-Ponty¹³ e, ancora prima, nell'Husserl di *Ideen II* e nella sua distinzione tra *Körper* e *Leib*. Il corpo, nella prospettiva di questi autori, diventa il luogo dell'esperienza vissuta, che si contrappone in modo antitetico all'universo materiale: con l'appello al corpo vissuto e incarnato, alla «carne», viene qui riproposta la contrapposizione tra la terza e l'*inoggettificabile* prima persona. Accanto all'approccio fenomenologico allo studio della dimensione incarnata, è anche quello *costruttivista* ad essere messo in discussione: se la comprensione del corpo come *artefatto storico*

11 Come nota Wolfe, molti materialismi anglo-sassoni contemporanei, tra cui la *neurofilosofia* dei Churchland, sono eredi di questa teoria dell'identità.

12 «Il materialismo del secolo scorso era prevalentemente meccanico, perché [...] soltanto la meccanica [...] era giunta a un certo risultato conclusivo. [...] pei materialisti del secolo XVIII l'uomo era una macchina. Questa applicazione esclusiva dei criteri della meccanica a processi che sono di natura organica e chimica [...] costituisce la ristrettezza specifica, ma in quel tempo inevitabile, del materialismo classico francese» (F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888)*, § II, in K. Marx e F. Engels, *Werke*, vol. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1982, tr. it. di P. Togliatti, *Ludwig Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 36-37).

13 Wolfe fa riferimento alle osservazioni di Deleuze e Guattari sulla fenomenologia di Merleau-Ponty in G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp. 168-169.

(Mauss) o come ostacolo ad un progetto realmente anti-essenzialista (Preciado) ha il pregio di allontanarci dall'idea ingenua di un corpo come «realtà fisica bruta» e dall'uso improprio di concetti biologici nel discorso filosofico, il rischio è quello di approdare ad un «*embodiment* senza corpo» e ad un'idea di *irriducibilità* non troppo distante da quella merleau-pontiana (p. 246). È ancora una volta nel naturalismo di Diderot che Wolfe trova una via alternativa a quelle descritte sopra: la metafora di un «orologio sensibile e vivente» permette all'autore di evitare la dicotomia tra *macchina* e *organismo*, consentendogli di avanzare una concezione del corpo che sia aperta all'indagine e ai contributi delle scienze naturali, ma evitando le difficoltà di un fisicalismo riduzionista, e soggetta ad un determinismo propriamente *fisiologico* e non puramente fisico-laplaceiano (p. 248).

*Finito di stampare
nel mese gennaio 2021
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*