Materialismo, soggetto ed organizzazione. I limiti della formalizzazione ideologica

Giulio Ballarini (Università di Urbino)

This paper goes through the reconstruction of a debate, revolving around the concept of dialectics, that took place in XX century's France, more specifically between those associated with Louis Althusser's work and ideas. Though challenging the fuctin that the latter assigned to ideology and its analysis, the whole aim of this pages consists, while touching upon Badiou's, Balibar's and Rancière's critiques of Althusser, in re-thinking ideology in a way that does not force out other core components of dialectical materialism, i. e. contradiction, subject or History.

Althusser; Dialectics; Ideology; Dialectical Materialism; Subject; Badiou.

1. *«Il movimento della conoscenza scientifica: ecco l'essenziale»¹*

I fautori delle teoria interstiziale, aspri critici della monumentalità del sistema, hanno finalmente compreso una cosa: la filosofia è processo. Il pensiero è refrattario al suo arresto. La monumentalità, quella da evitare, sarebbe un'ispirazione apollinea, teoria che vorrebbe “far uno” del processo, concedendosi lo sfizio di un giudizio, il sollievo di un'ultima parola. Ogni scienza ha modo di confrontarsi, prima o poi, con *l'interminabilità* dell'analisi. E, come spesso accade, i più attivi accusatori tendono a risultare i meno accorti nei confronti di ciò che sta oltre la punta dei loro indici. È d'altronde una bella difficoltà il gestirsi nell'applicazione del fondamentale scetticismo della scienza, oggi che si può produrre un'effigie metafisica senza che serva più metterla a cavallo con la spada sguainata, oggi che non è strano che si concepisca un'iconografia crostacea, o una filosofia del giardinaggio. Sembra quasi, osservando i moti che ci sono arrivati, eredi e risultati di questi nuovi spiriti filosofici, che interstizialità e monumentalità siano voci al tavolo di una cena di famiglia, parti di un battibecco generazionale che, nel cadenzarsi degli avvenimenti storici, sfuma la logica del processo in un domestico pensiero di morte.

¹ LENIN 1933, p. 87.

Con questo saggio, riportiamo parzialmente le ricerche e le ipotesi di un capitolo contenuto in un progetto più ampio, in cui è tentato un esperimento di teoria pratica². In tale occasione, dato che la prassi è una prerogativa umana, è stato naturale cercarne gli strumenti di analisi presso quella che si proponeva come una scienza della cooptazione sociale, ovvero la teoria dell'ideologia. È stato di conseguenza che vi si è prodotto, quindi, un confronto con le forme singolari prese dal marxismo, in Francia, nel secolo scorso. Ci si è prospettata l'occasione per entrare in un dibattito, che qui ripercorreremo ricostruendo alcune caratteristiche della teoria degli Apparati ideologici di Stato, sviluppatosi tutto in una serie stupefacente di accuse di non conseguenza, monoliticità, paralisi ed improduttività, rivoltesi a vicenda fra sistemi di pensiero buffamente prossimi l'uno all'altro. L'impressione che se ne ha è quella della presenza di un enorme peso, una sensazione di fatica ad agire, di un timore generale nei confronti di ogni pensiero che abbia pretese di autosufficienza ed effettività. Osservando questa bagarre generale, ci costruiamo l'immagine di una Parigi febbrile, scossa dal terrore della paralisi, e quindi brulicante, in perenne slancio verso una riaffermazione, tutta presa in una gara all'istituzione di quello che si pretendeva sarebbe stato il *nuovo principio rivoluzionario*. Dietro questi (inappagabili) termini di angosciato rinnovamento, l'accusa di dogmatismo diventa lo strumento canone per mettere alla prova qualsiasi concetto, fino addirittura quello di soggetto. È con questa mossa che si danno le condizioni per l'emergere di una nuova teoria dell'ideologia³.

² Trattando tale progetto di uno spettro particolare di produzioni immaginarie ed ideologiche e di una serie specifica di organizzazioni, abbiamo deciso di eliminare da questa sua traduzione in articolo la gran parte del vocabolario tecnico là adottato. In particolare, l'uso di formule quali "logica politica", o la semplicità con cui si adopera il termine "ontologia", malvisto in alcuni campi del pensiero dialettico, sono fondati nell'incedere progressivo del lavoro là esposto nel suo complesso. Il loro utilizzo qui potrà legittimamente risultare deliberato, ma per coloro che volessero criticarne l'adozione rimandiamo altrove. In tale sede seguiamo il darsi della questione materialistica della politica a partire dal rapporto dell'umanità con il mondo, entro i termini di quanto Marx ha chiamato *Stoffwechsel*. Un ordine metabolico che con difficoltà si riesce a credere che non possa avere connotazioni ontologiche.

³ Possiamo concederci questo tono evocativo nella presentazione degli anni fra

«Un'ideologia è un sistema (che possiede logica e rigore propri) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) dotate di un'esistenza e di un ruolo storici all'interno di una determinata società [...] L'ideologia è “un tutto reale”, “la coscienza di sé di una società o di un tempo, cioè una materia immediata che implica, ricerca e naturalmente trova spontaneamente la propria forma nella figura della coscienza di sé, che vive la totalità del proprio mondo nella trasparenza dei propri miti”. Con le parole di un interprete [i termini sono di Saul Karsz], l'ideologia è l'uomo che dice al mondo ciò che il mondo gli sembra essere, essa quindi non è un luogo immaginario, ma il luogo reale in cui l'immaginario si realizza»⁴.

Le interpretazioni del mondo fornite dai movimenti che abbiamo incontrato sono concrete proprio secondo la definizione di “immaginarci che si realizzano”.

Nel realizzarsi, questi sono perpetrati da individui, che a loro volta ne assumono le forme e le caratteristiche specifiche. Come questo avvenga, all'interno o al di là di una logica del puro processo, è quanto ci interessa capire.

Sessanta e Settanta in Francia, perché di essi, e dei testi e temi qui trattati, ha già dato una solida ricostruzione storica e filosofica Fabio Vander, proprio presso questa stessa rivista (VANDER2023). Ci permetteremo di dire che il nostro lavoro si distanzia da quello di quest'ultimo, da un lato perché non troviamo pertinente nel nostro discorso una difesa di Hegel dalle discutibili interpretazioni francesi (i testi del filosofo si difendono da loro, e non ogni loro ripetizione è necessariamente proficua), da un altro, tratto che si sentirà fortemente nel nostro lavoro, la nostra impostazione fa un largo uso dell'ontologia, considerandola però, come andrebbe fatto, come parte integrante del pensiero dialettico. Sepolto Heidegger, opera che forse implica anche abbandonare l'impostazione del tardo Badiou (quello della trilogia dell'evento), pensiamo che sia utile tornare a saper rispondere alla domanda: “Che cos'è forse il materialismo, nell'accoppiamento “materialismo dialettico”, se non un predicato ontologico?”.

⁴ RAIMONDI 2011, p. 11.

2. “Ehi! Voi!”

Un autore su tutti ha elaborato il concetto di ideologia così come ci è stato necessario intenderlo, ovvero in termini di relazione fra produzione immaginaria e strutturazione simbolica della realtà, ed è a costui che siamo debitori per la tendenza alla formalizzazione che abbiamo sfruttato per condurre la nostra ricerca. Stiamo parlando di Louis Althusser. Raimondi, nel testo che abbiamo citato, ci offre una sinossi abbastanza puntuale di quanto l’Althusser degli anni Sessanta intenda con “ideologia”. La nostra logica politica mutua dalle ipotesi dell’autore la definizione che ne fa una funzione “strutturata e strutturante”. Una salda prospettiva pragmatica consente ad Althusser, ci dice Raimondi, di distinguere ideologia da scienza mantenendo il principio di primazia della prassi ereditato dalla tradizione del materialismo dialettico. Si può affermare qualcosa del genere, secondo noi, solo proiettando a ritroso le posizioni althusseriane venute vent’anni più tardi su quelle che le hanno anticipate, e che ci accingiamo ad analizzare. Va infatti ricordato come, nei suoi primi testi, Althusser avesse al contrario più semplicemente *contrapposto* la funzione dell’ideologia a quella della scienza:

«Possiamo riassumere la specificità della teoria althusseriana della ideologia in due tesi [...] a) In ogni società [...] l’ideologia [...] assicur[a] la coesione del tutto sociale regolando il rapporto tra gli individui e i loro compiti; b) l’ideologia è il contrario della scienza»⁵.

A scanso di equivoci, va detto che egli non fece mai mancare, nemmeno nelle sue ipotesi più precoci, un’attenzione specifica al lato pratico/operativo di questi concetti, sottolineando come essi interessino il regolamento dei rapporti fra individui e loro pratiche. A questo proposito, per quanto non sia escluso che ne costituisca anche il maggiore limite, il più grande pregio della teoria althusseriana è quello di ribadire costantemente, con più e più forza e precisione ogni volta, la consequenzialità logica di epistemologia ed ontologia, che nell’opera di strutturazione, messa in atto a partire dall’immaginario, edifica l’intera società umana.

⁵ RANCIERE 1974, p. 16.

Althusser appronta forse il più raffinato degli strumentari filosofici in materia di critica ideologica da Marx a questa parte. Formandosi naturalmente anche sui testi di Lenin, sa di dovere tenere in considerazione la dimensione amministrativa, quella di cui è incaricato qualsiasi organo di governo, quindi di dover trattare la produzione immaginaria come un'operazione anche di stato, e, perciò, intrinsecamente di classe. La funzione dello stato spiegata nella formula leniniana secondo cui «lo Stato è l'organo del dominio di classe, un organo di oppressione di una classe da parte di un'altra [...] un ordine che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi»⁶ presuppone che si pensi all'ideologia, in quanto fattore della coesione sociale, come uno schema fondamentale di pragmatica operatività, adibita alla gestione materiale di energie e risorse, necessaria sia alla condotta del singolo individuo, che con essa stila per sé una scala di valori ed interessi che gli permettono di prendere decisioni riguardanti la propria più immediata esistenza, sia al governo delle società, che, adottando una legge, dirige e gestisce i propri utili verso l'una o l'altra strategia. Un certo grado di cooptazione del corpo sociale da parte dell'impianto ideologico è, perciò, inevitabile. Tuttavia, l'«illiberale» opera di convinzione originaria che costituisce l'implementazione di un'ideologia è sistematicamente *rimossa*, sia dall'individuo che dal vocabolario della sfera comune, attraverso quelle che sono tattiche di egemonia culturale.

È questa la base concettuale di partenza su cui Althusser poggia per proporre la sua teoria degli *apparati ideologici di Stato* e attraverso cui egli fa del concetto di «riproduzione» uno strumento analitico fondamentale, così come lo riceviamo noi oggi. Il punto fondamentale della proposta che ne deriva è dimostrare, nella congiuntura storica determinata dal dominio della classe borghese, la commistione profonda fra ragion di stato e comparto immaginario con cui è perpetrato il controllo sociale come forma di lotta di classe. L'ideologia nella sua dimensione materiale, gli apparati, è campo di lotta per la supremazia (per il mantenimento di essa). Per questo, ci dice Althusser, è compito del marxismo e del materialismo dialettico, sua prassi teorica, fornire alla propria classe un sapere in grado di esporre e spiegare le funzioni di controllo adottate dagli organi di dominio, così da poterle sovvertire. «Materialismo», avrebbe

⁶ LENIN 1917, p. 367.

potuto dire Althusser, non è sinonimo di empirismo superficiale, non implica una primazia dell'oggetto reificato sulla sua percezione, ma c'è *sempre* un qualche tipo di radicamento nelle cose, a sostenere un'interpretazione ideologica. Chiaramente la forma di questo radicamento è variabile, non esclude ad esempio la fissazione, così come non esclude il misconoscimento o la forclusione della stessa dimensione materiale quali sue possibili modalità. Soprattutto – è qui che quella critica che implicitamente porta avanti un'apologia dell'"uomo semplice"⁷, che crede nella bontà nascosta delle forme della narrazione dominante, si rivela piccola – nella funzione ideologica non viene *mai* a mancare una coerenza tra forme di identificazione immaginaria ed effetti concreti. Prendiamo, ad esempio, l'ipotesi di una rivoluzione senza rottura: essa non è *falsa* nel senso per cui, di fronte a chi la interrogasse, un suo sostenitore si scoprirebbe in contraddizione in termini, e "crollerebbe", perciò, come l'indiziato in stato di fermo in questura. Piuttosto, è *tanto falsa da esser vera*, nel senso che l'organizzazione che essa instaura presuppone una serie di pratiche che strutturano quegli individui riproducenti una realtà conforme a quella da essa ideologicamente predicata; facendola risultare, perciò, "vera a partire dalle proprie premesse" e, *a fortiori*, in relazione alle pratiche concrete messe in atto dagli individui che vi si identificano.

«Per capire meglio quale sia la funzione sociale dell'ideologia, Althusser richiama la "teoria marxiana della storia". I "soggetti della storia" sono società umane determinate. Esse si presentano come totalità, la cui unità è costituita da un tipo specifico di complessità, che mette in gioco delle istanze che si possono assai schematicamente, sulla scia di Engels, ridurre a tre: l'economia, la politica e l'ideologia»⁸.

Ogni ideologia presuppone e fonda una *legge*: quell'elemento sintetico, razionale, posto come colonna portante della messa-in-struttura e della rappresentazione immaginaria, in cui si incontrano ed annodano dimensione pratica e rappresentativa. Si tratta di un principio logico ibrido,

⁷ Termini che Furio Jesi riprende da Benjamin, e che si riferiscono alla posizione intellettualistica di critica del sistema, impregnata di un certo umanesimo illuminista, propria del letterato borghese (JESI 2000, p. 11).

⁸ RAIMONDI 2011, p. 13.

che per noi apre alla dimensione politica, alla realtà umana per come essa si trova costantemente all'intersezione fra simbolico ed immaginario.

È proprio qui che dobbiamo segnare il passo. Qualcosa ci obbliga a prendere distanza dall'impostazione althusseriana degli apparati ideologici di stato. La commistione fra organizzazione ed ideologia, messa in luce dai suoi scritti, porta inevitabilmente ad individuare la politica come ambito ultimo dell'articolazione di queste due funzioni. Tuttavia, di quale politica si parli è *strettamente* determinato dalla legge che si assume, di volta in volta, esserne il principio.

«Ogni società può essere pensata come una funzione che assegna ad ogni singolo essere parlante la proprietà di appartenere [*to belong*] al corpo sociale; la chiameremo “socialità”[...] l'appartenenza sociale [*belonging*], come una verità proposizionale, è perlopiù pensata come bivalente – esistere nella società consiste nell'essere dominante o dominato, padrone o schiavo, incluso o escluso, potente o miserabile. Quasi tutte le società a noi note ammettono la casualità per cui la funzione-società viene sospesa. Queste sospensioni *confermano* la funzione. [...] Le dottrine moderne, proprio in quanto moderne, fanno l'esatto opposto: interpretano la socialità in maniera che, *di diritto*, non esiste nulla che neghi la funzione-società [...] In rapporto a quelle che l'hanno preceduta, la società moderna è il regime dell'illimitato. [...] Niente e nessuno esisterà per il quale non abbia valore la funzione. Niente e nessuno esisterà che possa sospendere la società»⁹.

Il problema diventa lampante laddove Althusser adotta la formula “*processo senza soggetto*”. L'eliminazione del soggetto dal processo, operata sia per il momento logico che per quello storico, relega la teoria althusseriana sul piano dell'illimitatezza di cui parla Milner, che non è lo stesso della logica politica, e che decurta il suo stesso materialismo. Tuttavia, Althusser coglie e mette in campo delle problematicità, previste dalla procedura di messa a punto di una teoria del cambiamento, le cui soluzioni potremo anche rigettare, ma di cui dobbiamo prenderci carico, poiché mettono al lavoro la catena concettuale composta da ideologia, organizzazione, universalità e prassi, in maniera tale che, se anche non

⁹ MILNER 2010, pp. 25-26, [traduzione nostra].

potremo trovarne in lui il punto di oltrepassamento, potrà comunque fornircene le condizioni.

Ogni sistema, in particolare quello capitalista, analizzato dal marxismo, istituisce una propria legge. Ogni individuo deve rispondere della propria annessione al sistema svolgendovi la propria parte, contribuendo al mantenimento dei rapporti di potere. Il vettore che collega l'individuo alla logica profonda è detto da Althusser "interpellazione": a suo modo, ognuno si vede apostrofato dalla legge e, nel momento stesso in cui, ineluttabilmente, l'interpellato reagisce, facendosi ricevente di tale chiamata, egli si dimostra al mondo quale individuo assoggettato dal sistema e dalla sua legge. Althusser considera questa dinamica come così profondamente involupata in noi (porta come esempio a sostegno di questa tesi nientemeno che il passaggio del rovelo ardente dell'Antico Testamento) che, nei suoi studi sulla psicoanalisi, arriva a proporre che con l'interpellazione si abbia l'atto di entrata nel regno specifico dell'essere umano. Anche quando il singolo rifiutasse, in prima battuta, i termini della legge, su di lui comunque avrebbe già iniziato a vigere il principio assoggettante, che Althusser descrive come un fischio, un richiamo, un'intimazione del genere di quelle che una figura istituzionale incarnante momentaneamente la legge può rivolgere a chicchessia (si tratti di un uomo anziano con delle fattezze paterne, di un membro delle forze dell'ordine, o di una figura qualsiasi che intrattenga col soggetto interpellato un rapporto "verticale").

Questo meccanismo è chiamato da Althusser *soggettivazione*, ed è alla base del ragionamento che lo porta ad adottare il processo senza soggetto quale principio di scientificità: se il processo di produzione del soggetto avviene sempre a posteriori dell'istanziarsi della legge, elemento chiave della strutturazione immaginaria, allora il soggetto non può che esistere sempre e solo come prodotto ideologico. Poiché, restando in prossimità di esso, si corre il rischio di non riuscire mai a divincolarsi della funzione determinante della legge, il soggetto va messo da parte, la sua singolarità strutturale ridiscussa e messa in prospettiva, per analizzare, invece, il processo in sé. La funzione di avanguardia, attribuita dal materialismo dialettico alla classe rivoluzionaria, consisterebbe quindi in una ri-attribuzione a posteriori al proletariato del suo ruolo di assoggettato, *reale* solamente quando questo ha ormai preso il potere (segnatamente con la

Rivoluzione d'Ottobre), quando ormai esso detta il nuovo ordine ed è divenuto concrezione di una nuova legge.

Si ottiene, analizzando questa proposta, una risposta formale al perché la questione del cambiamento sia stata, ad un certo punto, raccontata come chiusa: se è vero che un'avanguardia esiste solo come ricostruzione *post-facto*, a partire da un sistema appena istituitosi che riconosce un soggetto del passato come origine della propria legge, allora, in assenza di un sistema che possa svolgere tale funzione, è impensabile l'esistenza di una soggettività in questo senso "fondazionalista". Di conseguenza, vien meno la possibilità di un cambiamento. In tal senso, la storia come origine della soggettività è in tutto e per tutto la storia "fatta dai vincitori", ovvero da coloro che sono investiti della carica di veicoli di una nuova legge, e che perciò promulgano l'interpellazione, l'assoggettamento di tutti gli altri elementi. In questa interpretazione non è possibile pensare un cambiamento attraverso la categoria di soggetto, poiché esso corrisponde necessariamente a qualcosa che, individuato miticamente a posteriori, è indeterminabile se il cambiamento non è già avvenuto.

Sviluppare la categoria di "processo senza soggetto" come scienza formale del divenire consiste nell'elisione forzata di questa *impasse*. Se tutto è processo, se tutto è sistema, e si deve mantenere inalterata questa ipotesi, allora o si ammette che la funzione di determinazione che vi governa produce da sé le proprie opposizioni interne, e di conseguenza l'opposizione che ne scaturisce agisce come propellente determinato dal sistema stesso, quindi non esiste eccezione; oppure si istanzia che la questione della contraddittorietà sia solo di carattere epistemologico – ovvero si afferma che il punto da cui si osserva, cioè la situazione storica, costringe ad una percezione del sistema limitata, la cui messa in discussione, mediante lo studio degli elementi che vi fanno problema, presuppone una realtà sistemica altra, ulteriore, momentaneamente inaccessibile ma egualmente razionale, e che contribuisce a determinare quanto sin lì dato comprendere. In questo caso, di inclinazione più hegeliana (e infatti non privo di una certa fondatezza teorica), la contraddizione risulterebbe solo un termine di mediazione, il cui rilievo consiste nel permettere il passaggio scientifico (è noto, d'altronde, l'interesse di Althusser per il concetto di rottura epistemologica) da una teoria sistemica ad un'altra. Ci si sposterebbe così all'interno di quello che parrebbe un susseguirsi

deterministico di relativismi, un po' troppo vicino alla concezione volgare del progresso storico per non far alzare un sopracciglio. In ogni caso, anche in questa seconda variante, nulla, nel sistema, fa eccezione in sé. La distribuzione della contraddittorietà, nel processo senza soggetto, può avvenire solo in un secondo momento, immanente alla struttura stessa, per mezzo di interazioni riconducibili a due generi: incontri di carattere puramente aleatorio, o conseguenze di scelte deliberate. Queste due alternative devono per noi diventare dei campanelli d'allarme: si tratta infatti dei metodi più comuni per naturalizzare quanto caratterizza lo stato di cose vigente e l'ideologia che vi corrisponde, proprio a partire dal fatto che questa ha già ottenuto di sedersi al posto dominante, che già rappresenta ed informa la legge. L'orizzonte della politica del processo senza soggetto è quello della società moderna di cui ci dà una schematizzazione Milner, che è adagiata, nel caso di Althusser per via del rispecchiamento improprio fra scienza e politica e per ciò che esso forclude – la contraddizione –, nel solco di un universalismo da cui è formalmente impossibile uscire, che è impossibile sospendere. Ci troviamo di fronte a conseguenze concrete, strutturali ed ideologiche, del processo storico della fine delle grandi narrazioni.

«Un termine deve essere preso molto seriamente, quello di “quasi-trascendentale”. I tre quasi-trascententali, Lavoro, Vita, Linguaggio, sono “come trascendentali” [...] Tuttavia sono *quasi*-trascendentali, funzionano *come se* avessero la seguente proprietà determinante: non implementano nessuna partizione o divisione. Non esiste alcun essere – persona o cosa – che non sia incluso sotto Lavoro, nessuno che non sia incluso sotto Vita e nessuno che non lo sia sotto Linguaggio. I tre quasi-trascententali hanno la stessa struttura, [...] tendono ad una fondamentale *sinonimia*. [...] Determinare la società moderna, l'odierna forma della funzione-società, come questa società per la quale le parole chiave sarebbero state Lavoro, Vita e Linguaggio, è *stricto sensu* una tautologia; il nome “società moderna” annuncia che, con essa, i tre contano per uno. In esso è racchiusa la loro sinonimia. Con una particolarità. Il conto-per-uno non è più l'év greco, distinto e limitato. [...] i tre sono uno, tuttavia questo uno è l'uno dell'indistinzione, tale che la loro sinonimia si ottiene solo attraverso la dissociazione e la disseminazione. Non deve più essere detto solamente che non esiste essere che non sia iscritto sotto Lavoro, o Vita o Linguaggio, è un assunto che va completato: tutto ciò che si iscrive in Lavoro, Vita e Linguaggio è per questo preciso motivo iscritto nella società. [...] Non fa più alcuna differenza. [...] non esiste

più essere alcuno che non sia iscritto nella Società. Non c'è niente che, come essere, sospenda la Società [...] se l'Essere è il trascendente per eccellenza della metafisica classica, Società è il trascendente per eccellenza della modernità. [...] la Società è illimitata, è l'illimitatezza stessa»¹⁰.

Per quale motivo un lettore di Marx tanto attento come Althusser è approdato all'idea di eliminare la funzione del soggetto? Saper rispondere a questa domanda è oggi di capitale importanza. Se, come proponiamo, ci si accoda alla tradizione che, mantenendo una teoria della contraddizione, pensa il processo ed il lavoro solamente a partire dalla funzione prismatica che vi svolge il soggetto, è razionale ritenere che quest'ultimo sia altrettanto *nodale* per la definizione, perpetrazione e sospensione della "funzione-società" di Milner. La dialettica fra sospensione e conferma che regge la società è dell'ordine del rapporto fra totalità e sua frattura, contraddizione di tipo squisitamente moderno. La legge che vi si esprime è hegeliana: il nucleo di ogni figura non è (o, è solo secondariamente) il suo *confine*, ciò che circonda e ne disegna la forma. Al contrario, a descriverla è la negatività determinata su cui poggia la sua costituzione interna, la tensione che essa esprime in sé e per sé, il suo nocciolo scisso.

Nonostante sembri che qui, coll'illimitato, venga istituita una nuova legge, siamo più propensi a credere che si radicalizzi invece qualcosa che nel passato esisteva alla medesima maniera: ossia quel principio che fa di limite e confine gli unici tipi di differenza possibili.

Dentro e fuori, differenza senza contraddizione, alterità senza antitesi. Il grado ultimo delle cose non va più pensato come un tutto determinato, dotato della sua legge, ma come un Uno indefinito, di troppo ampia articolazione, e per questo impossibile da sospendere. La legge in questione non passa per alcuna particolarità, non vi è elemento specifico a garantirne il funzionamento – anzi, *non deve esserci in alcun modo*. Tradizionalmente, il soggetto è stato il condensatore ed il vettore sia dell'applicazione che della sospensione della legge, elemento determinante di tutta la logica degli effetti del processo, e forse è proprio a causa della falsa neutralità con cui la tradizione ha sentito di poter affermare questo principio che, progressivamente, si è divenuti scettici nei suoi confronti. Se,

¹⁰ *Ivi*, pp. 27-28 [traduzione nostra].

nel corso di una ridiscussione della sua funzione, mentre si scopre tutta la faziosità del paradigma tradizionale ed il suo malcelato essenzialismo, si giunge a voler eliminare i termini del binomio soggetto-contraddizione, mantenendo al contempo aperta la possibilità politica del cambiamento, bisogna che se ne pensino le condizioni. Una soluzione consiste nel fornire una teoria del cambiamento che sia *in assoluto* processuale, chiedendosi se in essa abbia ancora senso pensare ad una funzione della conflittualità (rispondendo insomma alla questione del riformismo radicale). In caso di risposta positiva, è necessario allora chiedersi come questa teoria incorpori la questione del dominio. In alternativa, una risposta solida può consistere anche in una nuova teoria del limite, che prenda le mosse dai criteri dell'indefinitezza.

Nessuna di queste è, di per sé, causa di stallo, ognuna potrebbe essere mobilitata a favore di una dinamica del cambiamento. Tuttavia, il fatto che vengano adottate o inavvertitamente o aprioristicamente, fa sì che esse non rispondano della questione del cambiamento nella concreta situazione attuale. In esse manca un'analisi della questione del dominio, e per questo non riescono a porsi fino in fondo l'obiettivo di una teoria dell'organizzazione e dell'ideologia. Il dominio, esattamente come queste ultime, non si offre mai all'analisi politica nella sua forma pura, ma solo come dominio determinato, storicizzato e particolare. L'opera di Althusser nasce esattamente come tentativo di condurre un'indagine sul cambiamento a partire dalla processualità, sfuggendo a tutte le soluzioni semplici. Correndo costantemente il rischio di incapparvi, il processo senza soggetto di Althusser ci si pone dinnanzi come passaggio necessario, che la teoria del materialismo dialettico deve attraversare per tornare a porsi la questione del cambiamento.

«Ingaggiamo qui un'operazione cruciale della dialettica: la messa in moto [*mise en chaîne*]. Passaggio da una differenza forte, in cui si dimostra la qualità della forza del reale, ad uno spazio combinatorio omogeneo, in cui è di termini dello stesso genere che si compone il processo»¹¹.

¹¹ BADIOU 1982, p. 75 [traduzione nostra].

3. *Genesis, Storia e Soggetto*

«La sola Teoria capace di sollevare, se non di porre la questione preliminare della validità di queste discipline, di criticare l'ideologia comunque sia travestita, ivi compreso il travestimento delle pratiche tecniche in scienze, è la Teoria della pratica teorica (nella sua distinzione dalla pratica ideologica); la dialettica materialista, o materialismo dialettico, ossia la concezione della dialettica marxista nella sua specificità»¹².

Intere correnti del marxismo sue contemporanee, accusano Althusser di sacrificare sull'altare della scienza e della formalizzazione, *momento logico* dell'indagine dialettica, la sua controparte, il momento storico. In qualche modo, e non senza una certa ironia, considerato soprattutto quanto Althusser abbia impostato la sua ricerca in una a volte pretestuosa antitesi ad Hegel, i suoi detrattori gli imputano un ritorno all'idealismo per il tramite della struttura, ritorno alla primazia del momento logico su quello storico e del sistema sulla storia.

«L'espressione categoriale dei rapporti di produzione analizzati da Marx si fonda mediatamente e/o immediatamente sulla loro storia. Nella misura in cui è autonomo rispetto al suo contenuto e non lo copia passivamente, il processo del pensiero porta alla costruzione teorica; nella misura in cui rimane oggettivamente legato al materiale (e, per non fossilizzarsi in un vuoto sistema, si pone costantemente sotto il controllo di questo), esso si avvicina alla storiografia critica. I due aspetti di relativa indipendenza e dipendenza del processo del pensiero dalla base storica sono, tuttavia, concomitanti. Se essi sembrano talvolta non aver niente a che fare l'uno con l'altro, ciò dipende, come spiega Marx, dal fatto che il modo di esposizione si distingue per la forma dal modo di ricerca: "L'indagine deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori. Chi sia riuscito a far luce sul rapporto oggettivamente contraddittorio tra storia e sistema nel Capitale, non confonderà, né identificherà o scinderà, momento storico e momento logico, ma tenterà di stabilire il peso e la posizione di questi due momenti in conformità al livello raggiunto dal processo di

¹² ALTHUSSER 1967, pp. 149-150.

conoscenza. [...] La forzata interpretazione di Althusser (che spezza l'opera marxiana in due parti eterogenee) non si limita a sacrificare la storia materiale a quella costruita – il che è sostanzialmente legittimo ed entro certi limiti inevitabile –, ma [...] rinuncia alla fondamentale penetrazione della storicità dell'essere (naturale e) sociale-umano»¹³.

Per quanto ci riguarda, crediamo che sia frettoloso accusare un autore, poiché antistoricista, di non poter essere materialista. Ciò detto, è legittimo covare delle reticenze verso il depotenziamento della storia, tipico di tale corrente di pensiero, la quale sintomaticamente tratta le questioni storiche alla stregua di un elemento contingente. In fin dei conti – questo il ragionamento dei critici dell'althusserianismo – la corrente strutturalista, prima ancora di incontrare il marxismo, si propone di individuare nella realtà delle invarianti profonde e *transtoriche*. Se si tratta di avere a che fare con ciò che è concreto, possiamo definire “logico” un pensiero se e solo se il processo di conoscenza che esso dispiega è storico e ontologico. Non possono bastare le rivendicazioni di dati di fatto. Il compito che si ha nell'analizzare una congiuntura politica consiste nel mantenere dialetticamente assieme ontologia, ovvero scienza di ciò che è e della sua organizzazione, e storia, cioè stato e processo materiali di ciò che è. Il fatto che quest'ultima venga intesa sia nella sua dimensione processuale (diacronia), che nella sua controparte assoluta (sincronia), fa del materialismo dialettico una logica del momento storico, che in ogni sua analisi poggia su un impianto ontologico tacito ma formalizzabile (è d'altronde il presupposto delle analisi dell'economia politica di Marx), una *scienza della storia*.

Althusser ravvisa in questa commistione la causa di diversi problemi, che quindi cerca di condensare in puntuali istanze critiche. Per prima cosa e soprattutto, egli resta, fino ai suoi ultimi scritti¹⁴, impelagato nel tentativo di diminuire il peso detenuto dal *coté* diacronico del momento storico nel processo conoscitivo marxista. È convinto, non del tutto a torto, che un certo genere di accento posto a dare enfasi all'indagine

¹³ SCHMIDT 1972, pp. 93-94.

¹⁴ A riguardo si può menzionare un intervento molto chiaro di Vittorio Morfino, nel quale si schematizza una periodizzazione del pensiero althusseriano riguardo l'abbandono del paradigma della genesi MORFINO 2022.

storica, conduca al cosiddetto pensiero della genesi. Ciò che egli descrive è l'adozione di una serie di concetti in cui si celerebbe un abbaglio, a partire dal quale l'operazione di interpretare razionalmente i fatti storici si contorcerebbe nella convinzione che la storia sia *in sé* razionale, che in essa si trovi una scrittura della ragione, una sorta di dottrina secolarizzata della predestinazione. Il rischio maggiore consisterebbe insomma nel fatto che un certo immaginario (veicolato dal concetto di origine o genesi), costringerebbe a pensare ogni processo come sempre strettamente determinato dallo stato della situazione vigente. Il mito della genesi, per Althusser, è una formula logica che sutura la situazione, la chiude, e ne esclude il cambiamento.

«Il paradigma della genesi implica dunque in una sorta di unità organica i concetti di “processo di generazione”, “origine del processo”, “fine o termine del processo”, “identità del soggetto del processo di generazione”, unità che è impregnata dal riferimento a un'esperienza, l'esperienza della generazione, che sia quella del bambino che diventa un adulto, o del seme che diventa un essere vegetale o vivente. Nel modello genetico l'individuo che troviamo alla fine del processo, che si tratta di generare, è già presente all'origine *en germe*. Questo fa sì, secondo Althusser, che “la struttura di ogni genesi sia teleologica; che ogni pensiero genetico [sia] ossessionato dalla ricerca della “nascita”, con tutto ciò che comporta in termini di ambiguità questa parola, che presuppone, tra altre tentazioni ideologiche, l'idea (il più delle volte implicita e misconosciuta) che ciò che deve essere osservato nella sua nascita “[abbia] già il suo nome, [possieda] già la sua identità, [sia] già identificabile, dunque in una certa misura esist[a] già prima della sua nascita per poter nascere!”. Althusser aggiunge che il concetto di “genesì”, come ogni concetto ideologico, riconosce [una realtà] misconoscendola, cioè designa una realtà mentre la ricopre di una falsa conoscenza, di una illusione»¹⁵.

Il motivo per intraprendere una revisione dell'epistemologia marxista, quindi, è radicato nell'ipotesi che la copertura ideologica “genetica” ne sovradetermi il processo conoscitivo. Ogni elemento potrebbe essere conosciuto, perciò, solo come effetto dell'universale ragione storica. Per Althusser è da qui che emerge il tema degli individui nella storia, che egli

¹⁵ *Ivi*, pp. 204-205.

diagnostica come conseguenza delle funzioni ideologizzanti dello storicismo.

«[II] problema del “ruolo dell'individuo nella storia...”, triste disputa in cui si tratta di confrontare il teorico e la conoscenza di un oggetto definito (per esempio l'economia) che rappresenta l'essenza di cui gli altri oggetti (il politico, l'ideologico, ecc.) sono pensati come dei fenomeni, con la realtà empirica dannatamente importante che è l'azione individuale [...] questo falso problema del “ruolo dell'individuo nella storia” è indice di un vero problema insito nella teoria della storia: il problema del concetto delle forme storiche di esistenza dell'individualità. Il Capitale ci dà i principi necessari per porre questo problema definendo, per il modo di produzione capitalistico, le differenti forme di individualità richieste e prodotte da questo modo di produzione, secondo le funzioni di cui gli individui sono i “supporti” (*Träger*) nella divisione del lavoro, nei differenti livelli della struttura. Anche qui, beninteso, il modo di esistenza storica dell'individualità in un modo di produzione dato non è leggibile a occhio nudo nella “storia” che è *la maschera dell'ideologia corrente* [...] Ciò che veramente sussiste del “problema” del “ruolo dell'individuo” nella storia può essere affrontato a partire dal concetto delle variazioni del modo di esistenza storica dell'individualità. [...] Fino a che non si sarà posto il problema teorico reale (quello delle forme di esistenza storica dell'individualità), ci si dibatterà nella confusione; come Plechanov che frugava nel letto di Luigi XV per accertarsi che i segreti della caduta dell'*Ancien Régime* non vi fossero nascosti. In genere i concetti non si nascondono nei letti. I diversi effetti cui questo malinteso [...] possiamo meglio comprenderli una volta chiarita [...] la specificità del concetto marxista di “tempo storico” e una volta criticate come ideologiche le nozioni comuni che opprimono la parola storia»¹⁶.

Lo storicismo, poiché vi impera la legge della genesi, mette in atto una costante riappropriazione sincronica del processo conoscitivo, che, sempre secondo Althusser, riporta il discorso sul piano della totalità, riducendo la diacronia alla stregua di una ripetizione localizzata fatta passare per analisi concreta, risultato «della concezione ideologica della sincronia»¹⁷. La soluzione alla questione della genesi attraverso la formula del “processo senza soggetto”, comporta l'adozione di un fondamentale antiumanesimo: l'idea che la coscienza dell'uomo, sotto la copertura

¹⁶ ALTHUSSER; BALIBAR 1970, pp. 119-120.

¹⁷ *Ivi*, p. 115.

neutralizzante del soggetto, svolga quella funzione prismatica della legge universale che abbiamo detto più su, rappresenterebbe una sutura del materialismo che attribuisce all'uomo e alle sue capacità un compito teleologicamente determinato, e va per questo motivo abbandonata.

«...l'obiettivo polemico è in realtà finalizzato alla costruzione di una forma-limite del discorso che Althusser riassume con una delle sue caratteristiche equivalenze: "Essenza dell'Uomo = lavoro (o lavoro sociale) = creazione dell'Uomo attraverso l'Uomo = Uomo Soggetto della Storia = Storia come processo il cui Soggetto è l'Uomo (o il lavoro umano)"»¹⁸.

Ecco allora le parallele che Althusser fa congiungere per affermare che la scienza debba esser pensata come processo senza soggetto: da un lato egli diagnostica che l'attenzione al momento storico, il fatto che lo si ponga come nucleo della logica marxista, comporta l'adozione di una dinamica totalizzante, quella della singolarizzazione dell'universale nella figura dell'Uomo, della Genesi, alla quale si deve che ogni elemento del sistema esiste ed è reale solo in quanto predeterminato; dall'altro, mediante la logica genetica si ritorna ad una retorica dell'essenza umana, trattandola implicitamente come centro dell'universo, effetto ultimo della trama genetica universale, ri-fondato però nella logica marxista del lavoro e della produzione.

4. *Le critiche. Un processo senza fronte*

È necessario considerare un aspetto problematico delle posizioni teoriche althusseriane: affermare la necessità di indagare la legge da un punto di vista scientifico, pare riportare il materialismo marxista all'interno di un'opposizione netta fra ideologia come immaginario, e strutturazione, laddove con immaginario non si intende la dimensione di rappresentazione della realtà, ma solo la sutura della realtà in una immagine priva di concretezza. In questa maniera, si ripropone una polarizzazione fra simbolico, dimensione strutturale dell'organizzazione del mondo e della scienza, ed immaginario, regno ideologico della mistificazione.

¹⁸ MORFINO 2022, pp. 206-207.

Un'antinomia che, abbiamo visto, Althusser stesso avrebbe inteso superare. I due ordini sono presi senza che li si riassume in una dialettica che renda conto della funzione produttiva e riproduttiva complessiva che ha il loro nodo. Ci troviamo di fronte ad una circolarità per cui parrebbe che prima venga posto un problema, in seguito lo si elida, per, infine, sentirselo riemergere alle spalle. Un percorso esposto al meglio nelle pagine veementi che Jacques Rancière dedica al maestro in occasione della loro rottura politica riguardo i movimenti del Maggio 1968.

«Articolando due tesi (l'ideologia contrario della conoscenza, l'ideologia al servizio di una classe) che fin qui ha soltanto giustapposto, Althusser lascia vedere il meccanismo che, a un livello più profondo, le lega l'una all'altra: l'ideologia è una rappresentazione falsata perché essa non dà la conoscenza. Ed essa non dà la conoscenza perché è al servizio della classe dominante. Ma di quale ideologia si tratta qui? Si vuol dire che l'ideologia della classe dominata avrebbe come funzione di mantenere gli sfruttati “al loro posto” nel sistema dello sfruttamento di classe? Ciò che qui è definito come funzione dell'Ideologia, è la funzione dell'ideologia dominante. Per pensare una funzione generale dell'ideologia, Althusser deve porre la dominazione di un'ideologia come dominazione *dell'*ideologia. Da questo momento il procedimento è chiaro: la funzione generale dell'ideologia sarà posta come operante a profitto di una dominazione di classe e la funzione di sovversione di questa dominazione sarà conferita all'Altro dell'Ideologia, cioè la Scienza. L'elisione iniziale della lotta di classe induce un gioco di rimpiazzino teorico particolarmente interessante: la coppia ideologia-scienza viene a reintrodurre la lotta di classe»¹⁹.

Il cambiamento senza soggetto, puro processo, deve essere portato avanti nei termini di “lotta della scienza e dell'evidenza contro le mistificazioni del sistema”. Si tratta di qualcosa di quasi platonico, l'idea di una verità che si autosostenta della propria coerenza e che, proprio per questa sua natura, risulta al mondo sovversiva. Ricorda il filosofo che, visto il sole, torna a portare la luce nella caverna, dove sta ad attenderlo una dura accoglienza.

È vero che, questo gli va riconosciuto, il marxismo althusseriano tiene lontani i peggiori radicalismi a cui potrebbe condurre una tale fiducia nella scienza: se l'oggetto dell'analisi resta la situazione concreta, nella

¹⁹ RANCIERE 1974, p. 24.

teoria del processo qualcosa di definito *a posteriori* viene mantenuto. Non si tratterà più, però, chiaramente, del soggetto: nelle revisioni del suo impianto generale, Althusser progressivamente si convincerà a porre al centro della propria visione filosofica un pensiero della contingenza, incentrato sull'indeterminatezza del contenuto del processo, dell'assoluta aleatorietà di ciò che si offre di volta in volta all'analisi della scienza. Una manovra teorica costretta, crediamo, proprio dalla necessità di controbilanciare il peso attribuito al momento logico, e alla formalizzazione come mezzo di lotta privilegiato.

A nostro modo di vedere, Althusser compie in primissima battuta un errore puramente filosofico. Qualcosa, in esso, fatte le dovute proporzioni, rievoca la *Miseria* che Marx imputava a Proudhon.

«I materiali degli economisti sono la vita attiva e fattiva degli uomini; i materiali di Proudhon sono i dogmi degli economisti [...] dal momento che si vuol vedere in queste categorie solo idee, [...] si è ben costretti ad assegnare come origine di questi pensieri il movimento della ragione pura [...] tanto pura da esser separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo. C'è forse da meravigliarsi se ogni cosa, in ultima astrazione, poiché di astrazione si tratta e non di analisi, si presenta come categoria logica? [...] A forza di astrarre in questo modo, da ogni soggetto, da tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo certo ragione di dire che, in ultima astrazione, si arriva ad avere come sostanza soltanto le categorie logiche. [...] Ecco ciò che distingue il filosofo dal cristiano. Il cristiano conosce una sola incarnazione del *Logos* [...] il filosofo non la finisce più con le incarnazioni. Che tutto ciò che esiste [...] sulla terra e nell'acqua possa, a forza di astrazione, essere ridotto a una categoria logica; che a questo modo l'intero mondo reale possa dissolversi nel mondo delle astrazioni, nel mondo delle categorie logiche, è forse sorprendente? [...] Essendo ogni cosa ridotta a una categoria logica, ed ogni movimento, ogni atto di produzione, al metodo, ne segue naturalmente che ogni complesso di prodotti e di produzione, di oggetti e di movimento, si riduce ad una metafisica applicata. Ciò che Hegel ha fatto per la religione, il diritto, ecc., Proudhon tenta di farlo per l'economia politica»²⁰.

²⁰ MARX, 1969, pp. 90-91.

Proudhon per l'economia politica, Althusser per la logica ontologica, quella che per noi è la politica. La scienza del processo di *esplacement* ch'egli propone, da opporre all'assoggettamento ideologico e alla cooperazione degli individui da parte degli apparati ideologici di stato, risulta pericolosamente simile ad una metafisica dell'organizzazione simbolica – non è a caso che le posizioni cui giunge risultino al loro stesso autore troppo conservatrici, come se rifiutassero di principio il cambiamento. Seppur mosso dalle più nobili intenzioni, trovandosi in un momento di sbandamento e dissoluzione del rapporto fra avanguardia e massa, di cui lo spontaneismo del Maggio francese è forse il massimo esempio, Althusser sente di dover intervenire sulla prassi politica che, ai suoi occhi, ha condotto allo scetticismo generale, in particolare in relazione al burocratismo stalinista del blocco sovietico.

«Mi si scuserà se parlerò, a proposito della questione dell'ontologia, di un caso propriamente insignificante, ma impostoci dall'attualità e dai noti mezzi della pressione ideologica: alludo qui all'interpretazione della "filosofia marxista" in termini di "gnoseologia" ed "ontologia" per opera dei filosofi sovietici contemporanei e dei loro emuli occidentali. [...] Ecco, gli autori sovietici cedono immediatamente [...] la filosofia idealista borghese, sotto spoglie ontologiche, si precipita ad occuparne le posizioni. [...] interessanti sono le ragioni di questi travisamenti. La prima risposta potrebbe essere: si sono discostati [*écartés*] da Marx. Ma perché? Si dirà: per dogmatismo. Ma perché? Si dirà: a causa dell'influenza dell'ideologia borghese, che è stata capace di investire la filosofia marxista dall'interno. Ne abbiamo già avuto esempio col revisionismo della Seconda Internazionale. Già meglio, in quanto alle spiegazioni. Ma si dirà: perché non si è saputo o potuto resistere, da parte marxista, all'influenza dell'ideologia borghese? Mancanza di accortezza? Risposta troppo soggettiva. Si deve allora venire ai rapporti sociali esistenti in URSS, e riorganizzare, in funzione di questi, le risposte che ci si sono susseguite più su»²¹.

Egli intende problematizzare e, di conseguenza, limitare gli elementi che la scienza marxista dovrebbe prendere in considerazione, vuol operare una scrematura dei processi storici percorribili, così da poter preparare strategicamente, minuzia per minuzia, un apparato teorico che non soffra deviazioni. È questo il motore profondo della ricerca althusseriana:

²¹ ALTHUSSER 2015, p. 113-114 [traduzione nostra].

l'evitamento delle derive controproducenti del marxismo, la progettazione di una teoria più economica, massimamente efficiente. Tenendo conto, in aggiunta, di cosa significhi adottare lo specifico strumento della formalizzazione, il tentativo si traduce in una dottrina *pura* delle premesse. Non è da tutti impegnarsi in un'opera che spieghi come “leggere il capitale”, in fin dei conti.

Il limite di tale procedimento, sta nell'aver frainteso il carattere della formalizzazione: essa è adatta ad essere utilizzata solo là dove già esiste una legge che ne possa regolare l'applicazione. Di per sé, la formalizzazione è uno degli stratagemmi che la ragione utilizza per ridurre la confusione dei dati, e per ordinare in modo coerente i termini di un processo. È uno strumento di riduzione. Marx, ad esempio, si avvale della formalizzazione quando già è in condizione di inserirvi quanto ha tratto dall'osservazione dei processi di produzione e dalle dinamiche dell'economia politica che ha analizzati nel loro avvicinarsi storico e dialettico, mai prima. Solo l'attraversamento del concreto è funzionale ad un modo di pensare dialettico.

«Come fa la ragione ad affermarsi, a porsi in categoria determinata? È affare, questo, della ragione stessa e dei suoi apologeti, [...] fino a questo momento, non abbiamo esposto che la dialettica di Hegel. Vedremo [...] come Proudhon sia riuscito a ridurla alle più meschine proporzioni [...] [n]on c'è più “la storia secondo l'ordine dei tempi”; c'è solo la “successione delle idee nell'intelletto”. Egli crede di costruire il mondo col movimento del pensiero, mentre non fa che ricostruire sistematicamente, e classificare secondo il metodo assoluto, i pensieri che sono nella testa di tutti»²².

È qua che Althusser finisce per assomigliare a Proudhon. Proporre una scienza della sovversione del mondo attraverso l'”Altro dell'ideologia”, come lo chiama Rancière, lo conduce a tentare di ricostruire il mondo tramite il movimento del pensiero, e a proporre una scienza *dell'ideologia*, una classificazione di ciò che è già nella mente di tutti, delle forme politiche già in atto. Étienne Balibar, tentando un sorvolo delle filosofie intente alla stessa opera di ripensamento della dialettica che

²² MARX 1969, p. 92.

ha preoccupato Althusser (fra cui egli annovera Foucault, accostamento di cui non ci occuperemo), dice che esse

«...se ne distanziano, o scoprono che c'è [...] qualcosa di insostenibile, tanto più insostenibile in quanto essa si dà anche come un'enunciazione della verità. Quel che è insostenibile [...] credo verta proprio sul trattamento di ciò che la tradizione, in particolare hegeliana, chiamava il soggetto. Le filosofie contemporanee dell'evento sono chiaramente delle critiche radicali della metafisica della soggettività, e a questo titolo intraprendono sistematicamente la rovina dell'immenso privilegio – che si potrebbe chiamare anche una “sovranità” – conferito al soggetto dalla filosofia classica: quello di figurare per natura ai due lati dell'altropo [*doubler*] empirico-trascendentale, dal lato della contingenza e dal lato della necessità, dal lato della finitudine e dal lato dell'assoluto o dei suoi sostituti logici, o anche dal lato della passività e dal lato dell'attività»²³.

Il risultato, però, è che per evitare le derive di quanto è accaduto declinando politicamente l'incarnazione della contraddizione nel soggetto, Althusser totalizzi il processo rendendolo veramente indistinguibile dall'Idea assoluta, trattata, però, proprio come Proudhon, senza andare «al di sopra dei due primi gradini della tesi e della antitesi semplici»²⁴. È così che ci possiamo spiegare gli estremismi latenti (e contrastanti) di alcune sue ipotesi: ad un capo della questione troviamo l'inevitabilità dell'assoggettamento e l'impossibilità a determinare un'ideologia in contraddizione con quella dominante, dall'altro la pura dottrina delle premesse, la perentoria universalità della scienza. Nemmeno Balibar, che delle intuizioni althusseriane non ha mai deciso di fare a meno, può nascondere questo cortocircuito.

«Più esattamente, [Althusser è] costrett[o] [...] a designare come “soggetto” preesistente nel senso di *suppositum* (o come “individuo” da interpellare, sostituto del soggetto ancora mancante) ciò che, al tempo stesso, concepisc[e] come una “forma” o una “funzione” del sistema delle relazioni sociali. Ne deriva una difficoltà, almeno apparente, che assume [...] nel testo sugli *Appareils idéologiques d'État*, la forma di una circolarità eticamente e politicamente angosciante, per non dire nichilista: la sottomissione volontaria o la coscienza del divieto

²³ BALIBAR 2022, p. 121.

²⁴ *Supra*.

come condizione di esistenza e di individualità, precede sempre già il gesto, o il rituale, con cui l'individuo riconosce l'interpellazione che lo costituisce – a meno che non si debba dire che questa descrizione ha a che vedere solo con i giochi di specchio dell'immaginario, che significa che la genesi del soggetto si svolge interamente nel campo della propria illusione, e che in questo senso è insuperabile»²⁵.

Mosso da un'animosità militante pari a quella di Rancière (senza che vi fosse alleanza, ovviamente), ma anche disposto a considerarsi fino in fondo un debitore dell'opera althusseriana proprio come Balibar, Alain Badiou (qui assieme a Balmès) ci fornisce la più articolata delle critiche alla filosofia del processo e dell'abbandono del soggetto, dedicando per intero un suo scritto, risalente al 1976, alla distruzione di tali ipotesi.

«Attenendosi all'articolo *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, ultima formulazione sviluppata del concetto di ideologia [...] Althusser sviluppa il progetto di produrre un concetto generale dell'ideologia e un'analisi del modo di funzionamento ideologico che siano esplicitamente indipendenti dal contenuto concreto, e dunque dalla natura di classe di questa ideologia. Questa essenza eterna dell'ideologia si basa su: a) l'opposizione radicale, trans-storica, della scienza all'ideologia; b) la tesi di una perennità della funzione ideologica "in una società senza classi quanto in una società di classe". Dal punto di vista della sua funzione, Althusser assegna all'ideologia in generale la funzione di mantenere gli individui al loro posto nei rapporti di produzione [...] abbozza un'analisi di quello che per lui è l'essenza del funzionamento ideologico, che si può riassumere in due proposizioni: – l'ideologia è la rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le pratiche sociali; – l'ideologia interPELLA gli individui come soggetti. [...] Questo progetto dipende chiaramente da una teoria strutturale delle istanze, non da una teoria dialettica delle contraddizioni. La teoria marxista sarebbe la teoria di un tutto sociale, [...] una concezione formalista e sociologista [...] che produrrebbe un'analisi trans-storica dei suoi oggetti senza doversi riferire ai contenuti di classe determinati delle istanze considerate. Questa non è affatto l'impresa dello stesso Marx: il Capitale non è per niente, benché contenga dei concetti generali, una teoria generale dei modi di produzione [...] Quale che sia il livello di generalità, l'obiettivo e il contenuto sono sempre fissati nella situazione concreta. La teoria marxista si sviluppa sempre in riferimento alla prospettiva di un intervento pratico su queste situazioni, ed è soltanto da

²⁵ *Ivi*, pp. 124-125.

questo punto di vista che essa si sviluppa come corpus teorico. Non si troveranno in Marx forme o istanze che possano essere separate dal loro contenuto di classe. Non ci si stupirà dunque che il progetto formalista di Althusser non sia né materialista, né dialettico»²⁶.

Né materialista né dialettico. Perso nella ricerca di una scienza trans-storica, di una teoria generale, di una dottrina pura dell'avvenimento politico. Althusser rifiuta che il perno di questa teoria generale possa essere il soggetto, esclude che a coagulare in sé l'intera forza del processo sia il lavoro. Seppur mantenendola come proprio orizzonte pratico, vuol abbandonare l'idea che l'attualità storica determini la situazione in modo univoco, e, infine, si impegna ad estinguere quella tradizione che, troppo semplicemente, identifica la categoria della contraddizione, la polarità della lotta di classe, e la logica del cambiamento, ovvero l'azione rivoluzionaria. Il cortocircuito della scienza althusseriana, di cui essa deve renderci conto, emerge con questa domanda: in che modo può esserci una scienza trans-storica e generale non suturata dalla situazione storica, eppure materialista e marxista?

«Se la teoria althusseriana dell'ideologia giunge a questo suicidio teorico, è proprio in funzione dell'interdetto che le impedisce di pensare i discorsi ideologici come discorsi di lotta di classe e le permette soltanto di riferirli alla loro funzione sociale»²⁷.

Sull'ideologia prende radicalmente sul serio la funzione formalizzata del processo ideologico, ma anche quella del suo contenuto storico. Considerando la questione del reinserimento della contraddizione ma tenendo conto dell'importanza che ha, per la riuscita di una critica e per la sua fondatezza storica, che questa abbia un corpo a partire dal quale essere mossa, Badiou non intende inserire nel discorso un "confitto fra ideologie" dandolo per presupposto. Prende invece materialisticamente e pragmaticamente sul serio la realtà concreta dell'ideologia dominante e, quindi, il processo coatto di soggettivazione della singolarità che questa

²⁶ BADIOU 2022, pp. 109-110.

²⁷ *Ivi*, pp. 39-40.

determina. In termini marxisti-leninisti, egli fa valere il primato della *prassi* sulla teoria, anche e soprattutto nell'analisi teorica.

«...la filosofia marxista, il materialismo dialettico, avrebbe due caratteristiche peculiari. La prima è la sua natura di classe: essa afferma apertamente che il materialismo dialettico è al servizio del proletariato. L'altra è la sua natura pratica: essa sottolinea che la teoria dipende dalla pratica, che la teoria si basa sulla pratica e, a sua volta, serve la pratica. [...] Si può [noi diremmo che *si deve*] obiettare che anche l'ideologia borghese si fonda sulla pratica [...] e serve a perpetuarla. [...] L'ideologia (politica) borghese, anche quella liberale, è il più delle volte trasparente. È nella maniera più esplicita che essa difende la proprietà, la libera impresa e il parlamentarismo contro il "collettivismo totalitario" e la "dittatura di un partito". Si può sostenere anche solo per un secondo che le classi sfruttatrici ignorino nella filosofia gli interessi di classe loro propri? [...] Jacques Rancière non ha torto nel ricordare [...] che la borghesia [...] annuncia nella maniera più cruda ciò che pensa»²⁸.

La particolarità del marxismo, per quanto ci riguarda, è isomorfa alla particolarità della critica badiousiana al tentativo di Althusser, anche encomiabile da un punto di vista materialista, di provare a rendere conto delle immagini attraverso le quali viene pacificata la soggettività specifica dei dominati. Il problema althusseriano è di aver lasciato che la propria scientificità pragmatica si trasformasse in un canone, offrendo dell'ideologia solamente la forma dell'apparato, senza metterne in prospettiva la concretezza storica e le condizioni di rottura. È, in fondo, la commistione di quest'ultime tutte in un processo reale ciò di cui si parla quando si tratta di contraddizione. La proposta del termine "sovradeterminazione", avanzato da Althusser in sostituzione dei retaggi hegeliani, troppo univoci e singolarizzanti, troppo legati al paradigma umanista e teleologico della genesi, sposta eccessivamente il *focus* dell'analisi materialistica verso un'ontologia formalizzata, perdendo non solo la funzione prismatica del soggetto, ma anche quella della classe quale *soggetto della storia*, astraendo eccessivamente in una scienza delle condizioni gli elementi concreti di individuazione di un corpo rivoluzionario. Non basta la coerenza, la completezza e la scientificità formalizzata a produrre una rottura

²⁸ *Ivi*, pp. 100-101.

(in questo senso, il passaggio del tardo Althusser ad un pensiero dell'evento contingente parrebbe proprio una ratifica di queste criticità).

«la singolarità della filosofia marxista non sta né nel suo rapporto conscio alla lotta delle classi, né nel suo legame alla pratica sociale, e più particolarmente alla lotta politica [...] Ancora meno essa rappresenta un “reale” che si oppone all’“immaginario” delle filosofie anteriori»²⁹.

Prendere sul serio “la pragmatica ideologica” significa svincolarsi dalle definizioni formali mediante cui vengono determinati i soggetti, abbandonare ogni principio di soggettivazione *secunda facie*, per ridefinire positivamente il processo di produzione di un soggetto e tornare alla formalizzazione, questa sì solo in un secondo tempo. Si tratta proprio di quella finestra adibita alla teoria, in cui essa è *finalmente* dotata di un contenuto storicamente determinato. Solo così è possibile un'apologia degli orari di lavoro della Nottola di Minerva.

5. Conclusioni

L'istanziarsi di un soggetto non avviene attraverso una pratica qualsiasi di determinazione “singolare” in opposizione all'interpellazione, e nemmeno attraverso un'azione spontanea e localizzata che pretende un'emancipazione. Avviene attraverso la mediazione dell'immediatezza astratta, rappresentata dall'interpellazione, e mediante il *lavoro* del processo di soggettivazione.

Cosa significa *mediare l'interpellazione*?

Significa non lasciare che essa si assolutizzi, non abbandonarsi all'idea che si costruisca passivamente “la società illimitata”. Significa cioè elaborare attivamente (che non significa *consciamente*, in senso illuministico o idealistico) le relazioni sociali attraverso la prassi dell'organizzazione collettiva³⁰.

²⁹ *Ivi*, p. 104.

³⁰ Contrapponiamo “collettiva” a “sociale” per il significato che ne abbiamo dato con Milner rispetto alla società contemporanea.

«La verità è che tutto uno strato di glosse sull'ideologia come “rappresentazione immaginaria”, tutto un discorso mirante a legare il marxismo alla teoria dell'inconscio per mezzo della fantasmatica ideologica, o della teoria del soggetto, ha finito per offuscare a lungo la questione. [...] Non è il fatto di dispiacere il proprio essere di classe e la particolarità storica del suo contenuto [la “teoria del proletariato”] che singolarizza la filosofia marxista. È il fatto di proporsi esplicitamente il “servizio rivoluzionario” del proletariato organizzato come classe [...] essenza distintiva di questa filosofia non è di essere una filosofia di classe: qualsiasi filosofia lo è. Il materialismo dialettico è, nella storia, non la prima filosofia “di classe”, e ancora meno la prima filosofia che “viene dalla pratica”; è la prima filosofia organizzata, la prima filosofia d'organizzazione. Di qui il fatto che il materialismo dialettico non si oppone affatto alla filosofia borghese come ciò che è “conscio” dei propri interessi di classe di fronte a ciò che ne è “inconscio”. [...] Ecco dove conduce la forclusione dell'essenziale: e cioè che il proletariato è precisamente la prima classe sfruttata a costituirsi nella storia come soggetto [...] È anche la prima a produrre una filosofia che, perché è una filosofia di partito, perché è al servizio dell'organizzazione della rivoluzione proletaria, può praticare “apertamente” [...] le tre caratteristiche di ogni filosofia e di ogni ideologia: le sue origini pratiche, il suo contenuto di classe e la sua finalità politica. [...] La filosofia, allora, non è più l'opinione (di classe) di un individuo, ma la dottrina collettiva di un movimento [...] Nessun passaggio, qui, dall'immaginario al reale; piuttosto, da un vassallaggio soggettivo a un servizio collettivo organizzato, immerso nella sua vocazione partigiana»³¹.

La rielaborazione badiouiana ha pagato per cinquant'anni il dazio della storia. A partire dalle ultime lezioni di *Teoria del soggetto* si arrovela e contrae, nel tentativo di non scomparire. Come risultato, finisce per tradurre la massima del “pragmatismo in prima istanza” in un volontarismo etico, carattere che negli anni Settanta era solo un tratto secondario delle posizioni badiouiane e che il tempo ha ridotto a quello che Jesi chiamerebbe “culto della morte del rivoltoso”. Ciò nonostante, in queste critiche troviamo un esempio virtuoso di cosa significhi girare la dialettica sulla testa, ovvero impostare il proprio pensiero a partire dalla concretezza del dato storico, di cui far emergere le figure, senza imporvi astrattamente delle formalizzazioni il cui obbiettivo, è rispondere a deviazioni riscontrate nella teoria, riducendo il pensiero ad una inerte nota a margine del processo storico. Ma l'immagine che Althusser propone,

³¹ *Ivi*, p. 108.

ormai negli anni Ottanta, del filosofo materialista «egli monta su un treno a caso [*de hasard*], quello che gli capita, e vi scopre le installazioni fattuali del vagone e da quali compagni è fattualmente circondato, quali sono le conversazioni e le idee dei suoi compagni di viaggio e quale linguaggio determinato dal loro contesto sociale essi parlano»³²) va, come abbiamo accennato, forse nella stessa direzione, ma totalmente fuori tempo massimo.

Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

Per Marx, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2015

Être marxiste en philosophie, PUF, Parigi.

ALTHUSSER, LOUIS — BALIBAR, ÉTIENNE, 1970

Leggere il capitale, Feltrinelli, Milano.

BADIOU, ALAIN, 1982

Théorie du sujet, Seuil, Parigi.

Id. 2000

Sul materialismo aleatorio, Unicopli, Milano.

Id., 2022

Teoria della contraddizione, Mimesis, Milano.

BALIBAR, ÉTIENNE, 2003

“La filosofia e l’attualità: oltre l’evento? (Intervento all’ENS del 10 Giugno 2003)”, in R. Fulco — A. Moresco (a cura di), *Sull’evento*, Quodlibet, Macerata.

JESI, FURIO, 2000

Spartakus. Simbologia della rivolta, Bollati Boringhieri, Torino.

LENIN, VLADIMIR ILIČ, 1933

Quaderni filosofici, in Id., 1969, *Opere complete*, 38, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1917

Stato e rivoluzione, in Id., 1967, *Opere complete*, 25, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL, 1969

Miseria della filosofia, Editori Riuniti, Roma.

³² ALTHUSSER 2000, pp. 141-142.

MILNER, JEAN-CLAUDE, 2010

Traps of the all, “S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique”, vol. 3, pp. 22-39.

MORFINO, VITTORIO, 2022

“Evento e struttura. Uno o due materialismi dell’aleatorio?”, in R. Fulco — A. Moresco (a cura di), *Sull’evento*, Quodlibet, Macerata.

RAIMONDI, FABIO, 2011

Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser, Ombre Corte, Verona.

RANCIÈRE, JACQUES, 1974

Ideologia e politica in Althusser, Feltrinelli, Milano.

SCHMIDT, ALFRED, 1972

Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia, De Donato, Bari

VANDER, FABIO, 2023

Una «scienza nuova» della rivoluzione? Alain Badiou alle prese con la dialettica, “Materialismo storico”, vol. XV, pp. 133-172.