

PAOLO D'ALESSANDRO
Darstellung e soggettività.
(Saggio su Althusser)

Firenze, La Nuova Italia, 1980

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 89)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

LXXXIX

SEZIONE A CURA DELL'ISTITUTO DI FILOSOFIA

2

PAOLO D'ALESSANDRO

DARSTELLUNG
E
SOGGETTIVITÀ

(Saggio su Althusser)



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1980 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: agosto 1980

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
AVVERTENZA	6
I. - LA LETTURA SINTOMALE NEGLI SCRITTI DELL'AUTO-CRITICA	7
1. - <i>Coupure, rupture</i> e lotta di classe	7
2. - La teoria della pratica teorica	14
3. - La filosofia come lotta di classe nella teoria. La lettura sintomale	22
II. - LA <i>DARSTELLUNGSMETHODE</i> DI MARX E IL CONCETTO DI STRUTTURA	31
1. - Lettura sintomale come produzione di conoscenza	31
2. - Il metodo marxiano di indagine e di esposizione	41
3. - L'oggetto della scienza della storia. Il linguaggio delle merci	52
4. - Valore economico e valore linguistico	59
III. - CRITICA DELLA RAGIONE METAFISICA	76
1. - Struttura ed epistemologia	78
2. - <i>Vorstellung</i> e <i>Darstellung</i>	89
3. - Causalità metonimica per il superamento della logica	99
IV. - NUOVA RAZIONALITA E SCIENZA DELLA STORIA	116
1. - La logica del sogno	116
2. - Metafora e metonimia; funzione dell' <i>Übertragung</i>	124

3. - Linguistica e psicanalisi	p. 134
4. - Sulla tesi del « rovesciamento »	145
5. - Materialismo dialettico e surdeterminazione	156
 V. - IL PROCESSO SENZA SOGGETTO	 169
1. - Linguaggio, testo e scrittura	169
2. - <i>Darstellung</i> : vita e teatro	181
3. - Il motore della storia	188
4. - Soggetto e soggetti. L'antiumanesimo	202
 VI. - LA STORIA COME TEATRO SENZA AUTORE	 219
1. - La dif/ferenza nella struttura della pratica materiale	219
2. - Traccia e sopravvivenze. Il simbolo	230
3. - L'altra scena della storia	242
4. - Riconoscimento dell'altro e desiderio di morte	250
 OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	 263
 BIBLIOGRAFIA	 269
1. - Testi di Althusser	269
2. - Testi su Althusser	274

INTRODUZIONE

La 'presa di partito' in filosofia suscita sempre vivo interesse, animate discussioni, critiche e discriminazioni, da diversi punti di vista e con svariate finalità politiche e ideologiche. Il caso di Louis Althusser, filosofo marxista, mi sembra sintomatico, al proposito. La sua fortuna di critica sia in Francia che in Italia è infatti legata soprattutto alle polemiche che l'aggettivo 'marxista' ha avuto modo di creare, accompagnando il sostantivo 'filosofo'. Volendo così rispondere, dopo aver esaminato la critica più attenta e documentata, a una domanda che Althusser stesso si pone nel titolo di un suo saggio, si potrebbe concludere che non è affatto facile essere marxista in filosofia, o che il dichiararsi tale è perlomeno rischioso, fonte di fraintendimenti e di ambiguità.

In Italia il dibattito sull'opera di Althusser è avvenuto per l'essenziale in linea con le riflessioni espresse dalla critica in Francia¹, ma con elementi specifici tali, per cui si è inteso soprattutto confrontare Althusser con teorie e strategie presenti nel marxismo italiano, non ritenendo di dover affrontare le motivazioni che lo inducono a battere vie nuove, a volte in aperto contrasto con la tradizione italiana del materialismo storico, nella linea che va da Labriola a Gramsci.

Un tale atteggiamento orienta naturalmente sulla scelta degli argomenti trattati, per cui può sembrare di tipo filosofico-politico non sol-

¹ Sull'atteggiamento della critica in Francia, caratterizzato da quattro momenti distinti, ma complementari, di critica speculativa, ideologica, politica e filosofica, mi permetto di rimandare alla mia rassegna su *Althusser e la critica marxista francese (1963-1976)*, I e II, «L'uomo, un segno», 1-2 (1977), pp. 153-166; *ibidem*, 1-2 (1978), pp. 97-119.

tanto l'interesse di una certa stampa ufficiale di Partito², ma anche quello di tutti quei saggi, in cui Althusser vien letto da una prospettiva che vuol essere rigorosamente marxista. Mi riferisco a quegli studi in cui si affrontano temi teorici, quali sono quelli concernenti il duplice rapporto che la scienza intrattiene con la filosofia e con l'ideologia, il problema della dialettica e quello a esso connesso del 'rovesciamento', il rapporto tra teoria e lotta delle classi, la complessa tematica riguardante umanesimo e storicismo, in relazione alle note tesi gramsciane, e altri ancora. Su tali argomenti avviene il confronto dei testi di Althusser con quelli di Marx e delle interpretazioni ritenute ortodosse del marxismo, in una lettura che definirei di tipo 'filologico'³.

Sono poi apparsi in Italia altri saggi, che si occupano di problemi diversi da quelli concernenti una problematica specificamente marxista, ma che rimangono letture incomplete, pur nella profondità e competenza degli studiosi nei rispettivi campi di indagine, perché necessariamente circoscritti dal punto di vista assunto. Ci si occupa così dell'antiumanesimo derivante dall'ideologia strutturalista, del problema della fondazione della filosofia marxista come scienza, dell'influsso della psicanalisi nell'opera e nel metodo althusseriani, del rapporto con l'epistemologia francese, e infine di una problematica etico-politica che il primo Althusser avrebbe estromesso dal marxismo per partito preso e che l'Althusser dell'autocritica non riesce a riproporre, privando così il marxismo della sua forza d'urto umanitario-rivoluzionaria⁴.

² Mi riferisco agli interventi apparsi in questi anni su « Rinascita » e su « Critica Marxista » (cfr., qui, la *Bibliografia*).

³ Questo sembra essere il caso di C. Luporini nella *Nota introduttiva* a L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Ed. Riuniti, 1967, in cui però vien riconosciuta l'importanza delle 'coordinate' culturali althusseriane e mostrato apprezzamento per il suo lavoro teorico, anche al di fuori di una problematica specificamente marxista; di P. A. Rovatti, soprattutto nel suo *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica e una critica del marxismo di Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1973; di F. Fistetti in *Althusser e la critica dell'economia politica*, saggio introduttivo a R. Establet, P. Macherey, *La scienza del Capitale*, Verona, Bertani, 1973, in cui, pur sostenendo di volersi occupare del metodo althusseriano, si omette di trattare poi elementi fondamentali messi in luce dalla lettura sintomale e pertanto essenziali al metodo stesso, quali: spostamento, surdeterminazione, causalità metonimica; su questa stessa linea sembra essere l'intervento di S. Timpanaro in *Sul materialismo*, Pisa, Nistri Lischi, 1970.

⁴ Faccio riferimento, nell'ordine, agli studi di C. Vasoli, *Althusser, marxismo e strutturalismo*, in AA. VV., *Strutturalismo, ideologia e tecnica*, Palermo, Palumbo, 1974, pp. 13-51, in cui pur riconoscendo gli aspetti decisamente positivi derivanti dalla teorizzazione della 'rottura' epistemologica, che permette il recupero di ri-

Pur riconoscendo l'importanza e la necessità di un'attenta analisi dei singoli contenuti o, ancora meglio, della totalità degli stessi, mi sembra però che per comprendere appieno il 'caso Althusser' bisogna prestar attenzione al metodo d'indagine, definito in *Lire Le Capital* come 'lettura sintomale', accantonato poi negli scritti successivi in seguito all'accusa di 'teoricismo', ma che continua a operare in essi, anche se è ormai da identificare sotto altra terminologia.

Perché tale metodo possa emergere in piena luce, si devono però operare delle scelte, previe a qualsiasi giudizio sull'Autore in questione. In primo luogo non bisogna considerare pregiudizialmente l'autocritica come una sorta di *Kebre*, in ciò contrastando, almeno in parte, quel che sembra essere il pensiero dello stesso Althusser in proposito; un'attenta lettura dei testi permette infatti di comprendere che nessun mutamento radicale doveva avvenire a livello filosofico, perché Althusser potesse rientrare nell'alveo dell'ortodossia marxista, e che poi, nei fatti, nessuna svolta è avvenuta nella teoria; solo l'ideologia althusseriana subisce, infatti, quella correzione di tiro, per cui vien messa a punto una diversa terminologia, in vista di una più precisa e meno equivoca ideologizzazione. In secondo luogo è necessario leggere tutto Althusser, in linea con le sue stesse precise indicazioni, in una lettura non lineare, ma strutturale, 'stratificata', ovvero realizzare una lettura sintomale sulla lettura sintomale dei testi di Marx, nell'intento di cogliere l'essere del metodo, nell'atto stesso del suo funzionamento.

L'indagine è di conseguenza rivolta ai sintomi, ai lapsus, alle assenze teoriche testimoniate da certe presenze, a ciò che è ignorato, ma che, quasi per contrasto, vien messo in luce da quel che di volta in volta è messo in evidenza; tutto ciò in vista di un esame di quegli indizi di problematiche, di cui Althusser si serve inconsapevolmente o anche di quelli di cui ha piena consapevolezza, non sempre però portando sino alle ultime conseguenze gli intenti iniziali, con assunzione

gore di metodo e di scientificità nel marxismo, si critica il dogmatismo metafisico in cui Althusser finisce col cadere, avendo assunto, con la concezione 'antiumanista', l'ideologismo strutturalista di M. Foucault; di A. Pieretti, *Ideologia e scienza nel marxismo strutturale di Althusser*, in AA. VV., *Strutturalismo filosofico*, Padova, Ed. Gregoriana, 1970, pp. 189-199, che mette in rilievo la natura ideologica e pregiudiziale della 'rottura' scienza/ideologia; di G. Comolli, *Althusser e la psicanalisi*, « Aut Aut », 141 (1974), pp. 61-70; di F. Botturi, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Milano, Vita e Pensiero, 1976; di A. Prontera, *Il naufragio della libertà. Saggio su Althusser*, Manduria, Lacaita, 1972.

piena di responsabilità rispetto a concetti e a problematiche assunti da altri.

Nasce così la necessità di una 'svolta' attraverso altri Autori, per cogliere in forma il più possibile chiara le coordinate teoriche e filosofiche, che costituiscono il pensiero althusseriano.

In analogia con un'operazione metodologica caratteristica anche dell'ultimo Heidegger e di Derrida, è lo stesso Althusser che teorizza il *détour*⁵, altro modo per indicare e realizzare la lettura sintomale. Negli *Éléments d'autocritique*, precisando di non aver soggiaciuto tanto alla passione strutturalista, quanto di essere stato spinoziano, Althusser sostiene, infatti, che non si può essere quel che si è, né quel che si vuole essere, nel suo caso filosofo marxista cioè, senza « essersi ostinati per anni su testi enigmatici e sui loro tristi commentari », prendendo partito « di un regresso (*recoul*) e di una svolta (*détour*) »⁶; altrove precisa, poi, che il *détour* è « indispensabile non soltanto per l'intelligenza di una filosofia, ma per la sua esistenza »: secondo esso, data la perpetua guerra che si svolge tra le filosofie e le relative reciproche invasioni delle posizioni, è necessaria « la svolta obbligata di una filosofia attraverso le altre, per definire e tenere le proprie posizioni »⁷, pur correndo il rischio di 'civettare' (il marxiano *kokettieren*) con filosofie diverse dalla propria, forse anche addirittura in aperto contrasto con essa.

In questo lavoro, dunque, seguendo tali indicazioni althusseriane,

⁵ Per Heidegger si veda il *Gering*, il 'giro' o 'rigiro', l'essenziale gioco di specchi del mondo, necessario perché si manifesti l'esser cosa della cosa e strettamente collegato allo *Schritt Zurück* da un pensiero all'altro, nell'intento di passare dal pensiero rappresentante della metafisica al pensiero rammemorante (cfr. M. Heidegger, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954; trad. it., *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 120 e s.); Derrida si serve dello stesso termine *détour*, per indicare il movimento, attivo e passivo, che permette, nella *différance*, lo stabilirsi di differenze, che si collocano nel presente come 'tracce' o segni, che rinviano a quel passato che costituisce la 'memoria' dell'uomo, la sua stessa storia (cfr. J. Derrida, *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972; trad. it. *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani, 1975, p. 47).

⁶ L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Librairie Hachette, 1974; trad. it. in *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 28.

⁷ L. Althusser, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie? (Soutenance d'Amiens)*, in *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976; trad. it., *È facile essere marxista in filosofia? (Discussione di Amiens)*, in *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Ed. Riuniti, 1977, p. 126.

si tenterà il superamento di un approccio di tipo immediato al testo, per una lettura 'seconda', che cerca di rendere esplicito, nella pratica stessa della 'svolta' e del 'rigiro' nelle problematiche teoriche altrui, ciò che Althusser è andato realizzando nel suo lavoro sul testo di Marx.

Solo così si potrà infatti capire con quale metodologia ha operato il pensiero 'pensante' del filosofo, considerando certo in prima istanza i suoi contenuti, e in tal senso la lettura immediata risulta sempre indispensabile, ma finendo poi col prescindere da quelli che sono i risultati espliciti o semplicemente apparenti, criticabili o meno, della sua ricerca.

Il *détour* porrà così in evidenza, come si avrà modo di vedere, il non-detto, il rimosso, l'Altro, quale fondamento di ciò che effettivamente vien detto; emergerà in ultima analisi, per dirla con Heidegger, il *Selbe*, che accomuna il pensiero di diversi pensatori, nella differenza e diversità di presente, di passato e di futuro, perché è l'identità stessa di essere e di pensiero, la loro *Lichtung*, scaturita quale *Ereignis* da uno stesso spazio originario.

Tale però sarà il risultato dell'indagine, solo se in essa ci si affiderà al gioco senza fine delle interpretazioni e alla 'danza della penna' di nietzscheana memoria, ricordando al tempo stesso le parole di Canguilhem, che potrebbero porsi a ideale esergo di questo lavoro: « lavorare un concetto significa farne variare l'estensione e la comprensione, generalizzarlo incorporandovi tratti d'eccezione, esportarlo fuori della sua regione d'origine, prenderlo come un modello o viceversa cercargli un modello, in breve conferirgli progressivamente, attraverso trasformazioni regolate, la funzione di una forma »⁸.

⁸ G. Canguilhem, *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, « Revue Internationale de philosophie » (1963); cit. in J. A. Miller, *Action de la structure*, « Cahiers pour l'analyse », 9 (1968); trad. it. in AA. VV., *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 26.

AVVERTENZA

Il primo capitolo di questo lavoro (« La lettura sintomale negli scritti dell'autocritica ») riproduce, con qualche modifica, il saggio *Filosofia, lotta di classe e lettura sintomale in Althusser*, apparso su « L'uomo, un segno », 1-2 (1977), pp. 129-149; il secondo capitolo (« La *Darstellungsmethode* di Marx e il concetto di struttura ») rielabora lo studio su *Struttura economica e struttura linguistica nell'interpretazione althusseriana della Darstellungsmethode di Marx*, apparso su « Acme », vol. XXXI, fasc. III (sett.-dic. 1978), pp. 373-408.

LA LETTURA SINTOMALE NEGLI SCRITTI DELL'AUTOCRITICA

1. - "COUPURE", "RUPTURE" E LOTTA DI CLASSE.

Éléments d'autocritique, del giugno 1972, porta a compimento il riesame della filosofia althusseriana, iniziato sin dal 1967.

Nel *Pour Marx* e in *Lire Le Capital*, nell'intento di mostrare la novità rivoluzionaria del marxismo, Althusser ne evidenzia la 'rottura radicale e continua' con l'ideologia borghese. La tesi, di per sé giusta, cade nelle spire di una erronea 'tendenza teorica', per la particolare sottolineatura cui viene sottoposta. Scrive Althusser:

invece di dare a questo fatto storico tutta la sua dimensione sociale, politica, ideologica e teorica, l'ho ridotto all'ambito di un fatto teorico limitato: la 'rottura' (*coupure*) epistemologica, osservabile nell'opera di Marx a partire dal 1845. Così mi sono trovato invischiato in un'interpretazione razionalistica della 'rottura', poiché ho opposto la verità all'errore, nella forma dell'opposizione speculativa tra 'la' scienza e 'l''ideologia in generale; l'antagonismo del marxismo e dell'ideologia borghese diveniva quindi un caso particolare di quell'opposizione generale¹.

Con Marx qualcosa di nuovo sorge nella teoria, nasce qualcosa per la prima volta e senza precedenti; l'evento che contraddistingue la sua opera è l'apertura del 'Continente-storia' alla conoscenza scientifica, la nascita della scienza della storia, che impone la parola 'fine' a ogni ideologia. Tale evento è contraddistinto da due tipi di rottura col passato: da una parte una 'rottura' (*rupture*) tra marxismo e ideologia borghese, dall'altra il taglio epistemologico (*coupure*), che separa Marx

¹ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 7 e s.

dalle sue vecchie nozioni di base; la prima indica, pertanto, la contrapposizione di ideologia proletaria/scienza della storia a ideologia borghese/filosofie della storia, la seconda, invece, lo stacco netto che la scienza della storia realizza, al momento del suo sorgere, con la sua preistoria, e cioè con la filosofia e l'economia politiche classiche e con il socialismo utopico.

Althusser riconosce di aver privilegiato la *coupure*, a scapito della *rupture*; è rimasto, cioè, invischiato in un'interpretazione razionalista e, pertanto, riduttiva della rottura, dimenticando che « a partire dall'*Ideologia tedesca* (...) s'intuiva chiaramente che dietro l'opposizione tra la 'verità positiva' e l'illusione ideologica una ben diversa rottura, non solo teorica, ma politica e ideologica, di ben altra ampiezza, si stava annunciando e consumando »².

Tale erronea posizione non è priva di conseguenze: avendola infatti teorizzata, iscrivendola in un ragionamento rigoroso, Althusser ne paga il prezzo anche ad altri livelli, a tutti i livelli del suo lavoro teorico. In ultima analisi, ne viene inficiata la stessa concezione della filosofia, che, definita come 'teoria della pratica teorica', rappresenta 'il punto culminante di questa tendenza teoricistica'³. Una simile tesi ha avuto, poi, quasi di riflesso, conseguenze deleterie sulla stessa scienza marxista. Pur essendo, infatti, giustificata e corretta la distinzione tra materialismo storico e materialismo dialettico, tra scienza, cioè, e filosofia che di questa scienza rappresenta il supporto teorico, tuttavia, definendo la filosofia come 'teoria', si cade nell'equivoco di una concezione speculativa e metafisica: « (la filosofia era, in fin dei conti, teoria come la scienza, tagliata con la stessa stoffa, con in più la maiuscola: Teoria). Ne sono derivate nefaste conseguenze nella presentazione della

² *Ibidem*, p. 19. Come si sa, il concetto di 'rottura' epistemologica, di derivazione bachelardiana, è applicato da Althusser all'evoluzione del pensiero di Marx. Per un approfondimento del concetto dal duplice punto di vista materialistico ed epistemologico, rimando ai lavori dei discepoli di Althusser, in particolare a D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris et Montpellier, F. Maspero, 1972; trad. it. *Per una critica dell'epistemologia. Bachelard, Canguilhem, Foucault*, a cura di F. Fistetti, Bari, De Donato, 1973; a F. Regnault, *Che cos'è una rottura epistemologica?* e a M. Pêcheux, *Ideologia e storia delle scienze*, ambedue compresi tra i materiali del *Cours de philosophie pour scientifiques*, tenuto nel novembre-dicembre 1967 sotto la guida di Althusser all'École Normale Supérieure di Parigi. Il testo di Pêcheux è stato poi pubblicato in M. Pêcheux, M. Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, F. Maspero, 1969; trad. it. *Sulla storia delle scienze*, con introduzione di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1974, pp. 23-48.

³ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 22.

modalità della scienza marxista, del materialismo storico: soprattutto in *Leggere Il Capitale* »⁴.

Il fraintendimento a proposito della rottura e le sue dirette conseguenze sia sul materialismo dialettico, sia sul materialismo storico sono dovute al fatto che Althusser non ha saputo considerare fino in fondo lo statuto singolare che fa del marxismo una scienza rivoluzionaria: « pur sospettando che la scienza marxista non era 'una scienza come le altre', senza poter dire in che cosa, l'abbiamo in definitiva considerata 'una scienza come le altre', ricadendo così nei pericoli del teoricismo »; egli non avrebbe, cioè, valutato a sufficienza « la portata eccezionale del ruolo della lotta di classe nella filosofia di Marx e nel dispositivo concettuale dello stesso *Capitale* »⁵. Marx si trova a dover lottare con l'ideologia dominante, che regna tenendo a bada i residui della concezione feudale del mondo e le fragili premesse della nuova concezione proletaria; la rottura non è, allora, con l'ideologia in generale, ma con l'ideologia borghese e avviene solo a condizione di ispirarsi ai presupposti dell'ideologia proletaria e a quelle che sono le sue più concrete manifestazioni, alle lotte di classe, cioè, che il proletariato va in quegli anni conducendo e attraverso le quali l'ideologia prende corpo e consistenza⁶.

L'aspetto nuovo e rivoluzionario del materialismo storico sta quindi nell'alleanza di una riflessione scientifica sull'uomo e sulla storia con le posizioni ideologiche del proletariato; tale alleanza si propone l'abbattimento della concezione del mondo borghese e della filosofia della storia, che di tale concezione rappresenta l'aspetto 'scientifico'. Solo all'interno di questa rottura, di questa lotta tra scienza della storia/ideologia proletaria e filosofia della storia/ideologia borghese, ha senso la considerazione del 'taglio epistemologico', che contrassegna, nell'opera teorica di Marx stesso, il passaggio dal momento pre-scientifico a quello scientifico. La lotta di classe è, allora, il presupposto indispensabile, senza il quale sarebbe inessenziale la considerazione del processo che porta Marx al marxismo, il Marx delle opere giovanili alla piena maturità delle opere maggiori.

La lotta di classe non caratterizza più la scienza di Marx (materialismo storico); di conseguenza, essa esce dallo statuto teorico della

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 19.

sua filosofia (materialismo dialettico): « definivo la filosofia 'teoria della pratica teorica' (...). Sopravvalutando teoricamente la filosofia, l'ho sottovalutata politicamente come non hanno mancato di rilevare coloro che mi rimproveravano, a ragione, di non 'far intervenire' la lotta di classe »⁷.

A conclusione dell'autocritica Althusser propone, pertanto, la nuova formula: « la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria »⁸, con la quale ritiene di mettere finalmente al giusto posto sia la lotta di classe, sia le altre pratiche sociali, tra cui la scienza, nel loro rapporto con la filosofia.

Alle conclusioni, qui soltanto accennate, degli *Éléments d'autocritique* Althusser è giunto attraverso un lungo lavoro di ricerca.

Sin dal 1967, nella *Nota* al lettore italiano di *Leggere Il Capitale*, viene proposta una critica generica, ma anche decisa, alla tesi sulla natura della filosofia, che, dichiarata unilaterale e, pertanto, inesatta, « non può che provocare effetti ed echi teorici e politici sia speculativi, sia positivisti »⁹.

Lo stesso anno, nelle lezioni di introduzione al *Cours de philosophie pour scientifiques*, Althusser propone quelle nuove formule, che inaugurano la svolta decisiva nelle sue ricerche sulla filosofia in generale e sul materialismo dialettico in particolare: « la filosofia non ha oggetto (nel senso in cui una scienza ha un oggetto), ed ha invece delle poste in gioco; la filosofia non produce conoscenza, ma enuncia delle Tesi, ecc. Le Tesi aprono la strada alla giusta

⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁸ *Ibidem*, p. 43. Si sostiene che la filosofia è in ultima istanza lotta di classe nella teoria e non che essa è lotta di classe *tout court*, perché: 1. pur appartenendo, per astrazione e razionalità, al campo della teoria (delle scienze), essa non è una scienza; 2. a differenza delle scienze, essa « intrattiene un rapporto stretto con la tendenza di classe delle ideologie, che, in ultima istanza, sono pratiche e non appartengono alla teoria (...); 3. 'in ultima istanza' indica 'la determinazione in ultima istanza', l'aspetto principale, l'anello decisivo' della determinazione: essa implica dunque l'esistenza di uno o di molti aspetti secondari, subordinati, surdeterminati e surdeterminanti, perché altri » (L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, F. Maspero, 1973; trad. it. in *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, Bari, De Donato, 1973, pp. 12 e s., nota 3). Il fatto che la filosofia sia determinata in modo ultimo e definitivo, decisivo, dalla lotta di classe non esclude, perciò, che essa sia caratterizzata da altre determinazioni, che alla lotta di classe vanno però sempre subordinate.

⁹ L. Althusser, *Al lettore italiano*, in *Leggere Il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971 (prima edizione italiana: febbraio 1968), p. 8.

posizione dei problemi della pratica scientifica e della pratica politica, ecc. »¹⁰.

Lavorando con questa serie di formule all'interno della pratica teorica scientifica, Althusser precisa ancora meglio le caratteristiche della filosofia: essa non possiede una Verità da imporre in modo totalizzante e pregiudiziale alle verità delle singole scienze¹¹, ma è solo attività di intervento nella pratica scientifica, all'interno della quale traccia 'linee di demarcazione', riconducibili tutte a quella essenziale tra lo scientifico e l'ideologico¹². Questa attività mette fine allo sfruttamento delle scienze da parte delle filosofie classiche idealistiche, spiritualistiche o materialistiche e imposta le condizioni di un'alleanza tra gli operatori scientifici e la nuova filosofia materialistica prospettata da Marx, in base alla quale il materialismo dialettico fornisce il suo sostegno all'elemento materialistico della filosofia spontanea degli scienziati, per lottare contro l'elemento idealistico di quella stessa filosofia: « è un intervento della filosofia nella filosofia (...), in modo che la pratica scientifica non sia più sfruttata dalla filosofia, ma sia da essa aiutata »¹³.

L'attività d'intervento del materialismo dialettico non costituisce un fatto pacifico, e infatti « non si tratta di una semplice 'applicazione' di una filosofia in sé conclusa a una filosofia spontanea degli scienziati determinata »: se così fosse, si dovrebbe di nuovo constatare l'equivoco di una Verità onnipotente capace di eliminare ogni margine di errore presente nei limiti delle singole scienze; a questa attività è connessa una lotta, essa è essenzialmente **L o t t a** :

l'alleanza che proponiamo non si riduce a un protocollo di accordo. Certo questo deve essere proclamato e sottoscritto, ma poi tutto resta da fare: il lungo e ingrato lavoro, che è una battaglia, per guadagnare terreno sull'avversario, per sventare le sue insidie e prevenire i suoi contrattacchi; la lunga e ingrata battaglia per fronteggiare le forme imprevedute che possono sorgere dallo sviluppo della stessa pratica scientifica, di cui l'avversario saprà sempre impadronirsi¹⁴.

¹⁰ L. Althusser, *Avertissement a Philosophie et philosophie des savants*, Paris, F. Maspero, 1974; trad. it. *Avvertenza in Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati (e altri scritti)*, trad. di F. Fistetti, Bari, De Donato, 1976, p. 10.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 52 e 54.

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 56 e s.

¹³ *Ibidem*, p. 106.

¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

Lo stesso materialismo dialettico si costituisce in questa lotta; esso, perciò, pur proponendosi nell'articolazione di alcune tesi fondamentali, non pretende di imporsi come verità compiuta e assoluta: le tesi, infatti,

non costituiscono un 'sistema' come nelle filosofie idealistiche: il sistema di una Verità totale e chiusa. Se la filosofia materialistico-dialettica è, con cognizione di causa, una forza di combattimento nella teoria, essa, sulla base di un *minimum* di principi solidi che ne assicurino la posizione, deve essere abbastanza mobile per portarsi là dove la battaglia chiama, e formarsi, ossia costituirsi, nel fuoco del combattimento¹⁵.

Il rapporto tra materialismo dialettico e politica viene, poi, ulteriormente precisato nelle grandi tesi filosofiche leniniste, presentate in *Lénine et la philosophie*, un saggio del 1968, strettamente collegato a *Philosophie et philosophie des savants*. È Lenin che definisce « l'essenza ultima della pratica filosofica come un *i n t e r v e n t o* nel campo teorico », nell'intento di « tracciare una linea di separazione all'interno del campo teorico tra idee dichiarate vere e idee dichiarate false, tra lo scientifico e l'ideologico »¹⁶; è ancora Lenin che in una tesi celebre, e per molti scandalosa, sostiene la necessità della « presa di partito in filosofia. Una tesi che suona come una 'parola d'ordine direttamente politica in cui partito starebbe a significare partito politico, partito comunista »¹⁷.

Le tendenze che affiorano e si affrontano nella storia della filosofia non sono affatto 'pure', ma in rapporto diretto con posizioni e conflitti di classe; « la filosofia rappresenterebbe la politica nel campo della teoria, per essere più precisi: presso le scienze, e viceversa, la filosofia rappresenterebbe la scientificità nella politica, presso le classi impegnate nella lotta di classe »¹⁸. La filosofia assume, dunque, una funzione mediatrice tra le istanze fondamentali della lotta di classe da una parte, e quelle delle scienze dall'altra, fa da cerniera tra politica e scienza. Ma la definizione di filosofia dovuta a Lenin si rivela soluzione di fortuna e semicompromesso, dal momento che si è ancora davanti

¹⁵ *Ibidem*, p. 108 [spaziato mio].

¹⁶ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, F. Maspero, 1969; trad. it. *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 43. Questa tesi è già contenuta in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

al « sistema della ' doppia rappresentazione ', e g u a l i t a r i a , nelle scienze e nella politica »¹⁹.

In *Réponse à John Lewis*, un saggio elaborato nel 1972 assieme agli *Éléments*²⁰, il fattore politico viene invece esaltato e le scienze (la teoria) assumono un ruolo di secondaria importanza. Nell'operare il confronto tra l'evoluzione politica e quella filosofica del giovane Marx, Althusser rileva, infatti, « 1. che la sua evoluzione filosofica è richiesta con necessità dalla sua evoluzione politica e 2. che la sua scoperta scientifica (la ' rottura ') è richiesta con necessità dalla sua evoluzione filosofica »²¹. Questo vuol dire che proprio perché ha abbandonato le posizioni di classe borghesi liberali e piccolo borghesi rivoluzionarie, passando attraverso il liberalismo radicale (1841-42) e il comunismo piccolo borghese (1843-44), per approdare alle posizioni teoriche del comunismo proletario (1844-45), Marx può gettare le basi della scienza della storia. La rottura avvenuta nel campo della teoria si rivela, così, direttamente dipendente dalla filosofia, e questa è inscindibile dall'evoluzione politica. Il Marx che ha trovato qualcosa nella scienza e per la scienza è stato, infatti, dirigente del movimento operaio per trentacinque anni e « ha sempre ' pensato ' nella lotta, non ha pensato e non ha ' trovato ' che nella lotta del movimento operaio e attraverso essa »²².

La sua scoperta, il suo passaggio su posizioni teoriche di classe proletarie, per fondare la scienza della storia non è avvenuta, infine, d'un sol colpo, né una volta per tutte. Egli ha dovuto elaborare le posizioni, conquistandole contro il nemico di classe, attraverso una battaglia filosofica durata tutta la vita e continuata, dopo di lui, dallo stesso movimento operaio: « la scienza marxista non ha conquistato il suo terreno che poco alla volta, nella lotta teorica (lotta di classe nella teoria), in rapporto diretto e costante con la lotta di classe vera e propria »²³.

¹⁹ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 42 e s.

²⁰ A proposito di *Elementi di autocritica*, scrive Althusser: « doveva apparire nella *Réponse à John Lewis*, poiché amplia estesamente gli elementi di autocritica che vi figurano e che, forse lo si ricorda, si limitano a una rettifica della definizione di filosofia. Ma ho dovuto rinunciare a inserirlo in quel testo, da un lato per non eccedere i limiti di un semplice articolo di rivista e, dall'altro, per conservare l'unità del testo originario » (L. Althusser, *Avertissement a Éléments d'autocritique*, trad. it. cit., p. 5).

²¹ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., p. 74.

²² *Ibidem*, p. 81.

²³ *Ibidem*, p. 77.

2. - LA TEORIA DELLA PRATICA TEORICA.

Nei testi dell'autocritica Althusser delinea, come si è visto, la sua concezione della filosofia, introducendo la lotta, e più specificamente la lotta di classe, all'interno della teoria e della pratica scientifica marxiste. La lotta viene così presentata come novità assoluta nell'opera althusseriana, ma in realtà, a un più attento esame, non sembra esserlo.

Sin dal 1960, infatti, nel saggio *Sur le jeune Marx (Questions de théorie)*, teoria e storia sono inscindibilmente connesse.

Nell'affrontare 'il problema teorico' dell'evoluzione del giovane Marx, vengono dapprima prospettati i principi marxisti di una teoria dell'ideologia, secondo i quali: 1. il senso di una ideologia, strettamente connesso con lo spazio più ampio della problematica che la comprende, non dipende da una verità idealisticamente intesa, « ma dai suoi rapporti col campo ideologico esistente e coi problemi e con la struttura sociale che lo sostengono e vi si riflettono », 2. lo sviluppo della stessa ideologia non risiede in se stesso, ma al di fuori, « nel suo autore come individuo concreto e nella storia effettiva che si riflette in questo sviluppo individuale »²⁴. Tali principi vengono poi applicati alla storia del pensiero di Marx, la cui differenza specifica si evidenzia dal confronto tra la sua problematica e quelle di altri pensieri, appartenenti allo stesso campo ideologico. Tale complesso processo di confronto tra diverse problematiche è influenzato dalla storia reale, perché « la verità della storia ideologica (...) è nei fatti stessi »²⁵.

Althusser passa, poi, a esaminare 'il problema storico', da cui dipende quello teorico; ribadisce anzitutto che nel ripercorrere il cammino di Marx verso il marxismo non si può prescindere dall'esame « dei rapporti che esistono tra gli eventi del suo pensiero e quella storia reale (...) che ne costituisce il vero soggetto », e fa poi notare che per capire « come mai un figlio della borghesia renana poté diventare il teorico e il dirigente del movimento operaio »²⁶ è illusorio compiere

²⁴ L. Althusser, *Sur le jeune Marx. Questions de théorie*, in *Pour Marx*, Paris, F. Maspero, 1965; trad. it. *Sul giovane Marx. Questioni di teoria*, in *Per Marx*, trad. di F. Madonia con nota introduttiva di C. Luporini, Roma, Ed Riuniti, 1967, p. 46.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁶ *Ibidem*, p. 54.

una ricerca unicamente nella sfera delle idee, nell'ambito della teoria e dell'ideologia: l'esperienza di Marx al momento della rottura è infatti caratterizzata da un 'ritorno alla storia reale', senza il quale « i rapporti tra il giovane Marx e il movimento operaio rimangono misteriosi »²⁷. Il 'ritorno indietro', realizzato a due differenti livelli, nei confronti degli economisti inglesi e dei filosofi e politici francesi, già 'digeriti' dalla dialettica hegeliana del 'superamento' da una parte, e nei confronti dei miti ideologici della Francia e dell'Inghilterra dall'altra, quel ritorno dal mondo dell'ideologia e dell'illusione, coincide

con la scoperta di una realtà radicalmente nuova, di cui Marx ed Engels non trovano nessuna eco nei testi della 'filosofia tedesca'. Ciò che Marx scoprì dunque in Francia fu la classe operaia organizzata, ed Engels in Inghilterra il capitalismo sviluppato e una lotta di classe che seguiva le proprie leggi senza curarsi della filosofia dei filosofi.

La scoperta di Marx, dunque, la sua rottura col passato ideologico, di cui si era nutrito alla scuola della filosofia tedesca, è sorretta dalla « logica dell'esperienza effettiva e dell'emergenza reale », dalla « logica dell'irruzione della storia reale nell'ideologia », alla luce della quale si può, a buon diritto, sostenere che « la giovinezza di Marx conduce al marxismo (...), a prezzo di una lotta eroica contro le illusioni di cui lo nutrì la storia della Germania ove nacque, a prezzo di un'attenzione acuta alle realtà che erano coperte da quelle illusioni »²⁸.

La scoperta della storia reale e, più specificamente, del proletariato organizzato e della lotta di classe che già da tempo esso andava conducendo, sono gli elementi 'politici' che caratterizzano e condizionano in modo decisivo la filosofia di Marx al momento del passaggio dall'ideologia alla scienza della storia. La lotta risulta poi essere un momento di singolare importanza anche nella definizione di filosofia come 'teoria della pratica teorica', che negli *Éléments* è indicata come il momento culminante della deviazione teoricista. Tale definizione appare nell'articolo *Sur la dialectique matérialiste* del 1963. In esso, esaminando ancora una volta il rapporto tra teoria e pratica, si sostiene che il problema di una filosofia, o teoria, non è secondario, né deviante, per il marxismo, a dar credito all'effato leninista: 'senza teoria, niente pratica rivolu-

²⁷ *Ibidem*, p. 59.

²⁸ *Ibidem*, pp. 63 e s.

zionaria'. La teoria è, dunque, necessaria alla pratica, a quella di cui è teoria, come anche a quella che può aiutare a sorgere o a svilupparsi.

Ma cosa s'intende per pratica e cosa per teoria?

« Per pratica intenderemo generalmente ogni processo di trasformazione di una determinata materia prima data in un determinato prodotto, trasformazione effettuata da un determinato lavoro umano facendo uso di determinati mezzi (di 'produzione') ». L'attività di trasformazione e di produzione rappresenta una totalità complessa, strutturata in pratiche distinte: la pratica politica, la pratica ideologica (a sua volta distinta in religiosa, morale, giuridica e artistica) e la pratica teorica. La teoria è, dunque, interna all'attività di produzione della pratica; di qui la sua definizione: « per teoria intenderemo dunque sotto questo aspetto, una forma specifica della pratica, appartenente anch'essa all'unità complessa della 'pratica sociale' di una determinata società umana ». La pratica teorica si articola poi in pratica scientifica e in pratica pre-scientifica o ideologica, che di quella scientifica costituisce la preistoria; all'interno della teoria si deve, cioè, considerare un taglio netto, 'epistemologico', che separa la scienza dalle filosofie ideologiche, che la precedono e che ne costituiscono la materia prima, indispensabile perché possa avvenire il lavoro di trasformazione e di produzione, proprio della pratica.

L'interesse di Althusser per l'opera di Marx si incentra sul momento scientifico, per il quale vengono distinte tre accezioni diverse del concetto di teoria: 1. « chiameremo teoria ogni pratica teorica di carattere scientifico »; questa prima accezione, la più generale e onnicomprensiva, riguarda tutti i singoli e isolati interventi attivi prodotti all'interno di una scienza; 2. « chiameremo 'teoria' (tra virgolette) il sistema teorico determinato di una scienza reale »; questo secondo caso riguarda, invece, l'unità strutturata di tutte le molteplici attività pratico-teoriche, che costituiscono l'articolarsi di una scienza; nel caso di Marx è il materialismo storico; 3. « chiameremo Teoria (con la maiuscola) la teoria generale, ossia la Teoria della pratica in generale »; è l'elemento di collegamento e di verifica tra le diverse 'teorie', « è la dialettica materialista, che è una cosa sola con il materialismo dialettico »²⁹.

²⁹ L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste. La différence des origines*; trad. it. *Sulla dialettica materialista. La disuguaglianza delle origini*, in *Per Marx*, cit., pp. 145 e s.

Quando Lenin, nel *Che fare?*, afferma che 'senza teoria, niente pratica rivoluzionaria' parla sí della 'teoria' di Marx, ma, non fidandosi della spontaneità delle pratiche teoriche di conseguire il proprio risultato scientifico, sostiene anche la necessità della Teoria, ovvero di una filosofia del marxismo, del materialismo dialettico, che verifichi costantemente i risultati che di volta in volta la scienza della storia ottiene. Nessun marxista deve, dunque, fidarsi a tal punto del materialismo storico, da applicare semplicisticamente e dogmaticamente le 'leggi della dialettica' a tutti i campi della pratica scientifica, « giacché sappiamo che non esiste pratica teorica pura, scienza nuda, preservata per sempre nella sua storia di scienza, per non so quale miracolo, dalle minacce e dagli assalti dell'idealismo, ossia delle ideologie che la stringono d'assedio ». La scienza di Marx, come ogni altra scienza, non è 'pura', ma dev'essere sempre salvaguardata « dalla ideologia che la permea, la pungola o la spia »; essa ha bisogno di tenere a bada costantemente la problematica da cui è sorta e in cui si trova sempre in qualche modo invischiata, e per far ciò è indispensabile un lavoro di purificazione e di liberazione, che « non sono ottenute che a prezzo di una incessante lotta contro l'ideologia stessa, ossia contro l'idealismo, una lotta che la Teoria (il materialismo dialettico) può illuminare nelle sue ragioni e nei suoi obiettivi e che può guidare come nessun altro metodo al mondo può fare »³⁰.

Si giustifica, così, l'urgenza della 'teoria della pratica teorica': essa ha il compito di criticare l'ideologia, comunque travestita, e di lottare contro l'idealismo, sempre risorgente anche nel campo di una pratica teorica materialistica qual è quella di Marx.

L'aver esaminato nel *Pour Marx* i nessi tra problema teorico e problema storico da una parte e teoria e pratica dall'altra, impone ad Althusser di iscrivere la lotta di classe nello statuto teorico di quella Teoria, che funge da garante della pratica scientifica. Il materialismo dialettico si inserisce, così, nella rottura tra scienza e ideologia con le caratteristiche tipiche di un intervento politico; ma è proprio questo intervento *sui generis* che gli scritti del secondo Althusser credono di dover rivendicare come novità dell'autocritica nei confronti del 'teoricismo' del *Pour Marx*! Da quel che si è visto, non sembra, invece, ci sia stata una deviazione; c'è anzi da rilevare una continuità concettuale e terminologica dal 1960 al 1972. In conclusione: tra le diverse

³⁰ *Ibidem*, pp. 148 e s.

accentuazioni dell'aspetto politico (*rupture*) degli ultimi scritti, e dell'aspetto epistemologico (*coupure*) dei primi, passa certo una differenza, che però non sembra tale da poter giustificare il tono e la portata dell'autocritica. C'è da porsi, allora, il problema di tale differenza, alla cui soluzione lo stesso Althusser offre utili indicazioni.

Nella *Réponse à John Lewis*, egli contesta al filosofo inglese il fatto di non aver tenuto in debito conto nella sua critica delle motivazioni delle posizioni teoriche, presenti nelle pagine politiche dei suoi primi scritti. Non si può, infatti, ignorare, pena l'incomprensione e il fraintendimento, che gli studi raccolti nel *Pour Marx* sono da intendere « come interventi filosofici in una congiuntura politico-ideologica dominata dal XX Congresso e dalla 'scissione' del Movimento comunista internazionale »³¹.

Tratteggiando la sua biografia politico-filosofica, nella *Preface al Pour Marx*, Althusser parla dell'inserimento degli intellettuali nel PCF, caratterizzato da un penoso vuoto teorico, colmato solo alla meglio dalla solida tradizione politica francese. Gli intellettuali di origine piccolo-borghese che approdano al Partito, non avendo veri maestri alla guida dei propri passi, devono porsi da soli il problema della filosofia marxista e, sentendosi « tenuti a pagare in pura attività, se non in attivismo politico, il debito immaginario che pensavano di aver contratto per il fatto di non esser nati proletari », sacrificano la propria vocazione filosofica a vantaggio delle sole lotte politiche e ideologiche, finendo così per parlare o scrivere di filosofia, secondo gli intenti del Partito, votati all'esegesi e a scarse variazioni sulle citazioni dei 'testi'. D'altra parte, « per obbligare i migliori interlocutori a prestar loro un briciolo di attenzione, certi filosofi marxisti furono ridotti, e ridotti da un movimento naturale in cui non entrava nessuna riflessione tattica, a c a m u f f a r s i , a camuffare Marx da Husserl, Marx da Hegel, Marx da giovane Marx, etico o umanista col rischio di prendere un giorno o l'altro la maschera per il volto ».

Il clima dogmatico, caratteristico del periodo stalinista, provoca, poi, il rifiuto sia dell'attività esegetica, sia del camuffamento ideologico: si giunge così alla conclusione che la filosofia stessa, dopo Marx, è divenuta impossibile. « I militanti piú accesi e piú generosi propendevano per la 'fine della filosofia', attraverso la sua 'realizzazione' e celebra-

³¹ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., p. 83.

vano la morte della filosofia nell'azione, nella sua realizzazione politica e nell'adempimento proletario, valendosi a loro uso e consumo della famosa *Tesi su Feuerbach* »³². Questa è la situazione quando ha inizio il processo di destalinizzazione, avviato dal XX Congresso del PCUS. La fine dichiarata del dogmatismo non ha restituito, però, al marxismo la sua filosofia, né la possibilità reale di giungere al reperimento di quei tratti specifici della pratica teorica di Marx che possono fungere da base per tracciare le linee essenziali del materialismo dialettico.

L'urgenza di definire a livello filosofico il superamento del periodo di dittatura del proletariato (Stalin) da una parte, e di condannare « i suoi 'abusi', le forme aberranti e criminali in cui è caduta durante il periodo del culto della personalità »³³ (stalinismo) dall'altra, costringe la filosofia marxista a ricorrere all'ideologia umanista, che viene informata da quella 'filosofia dell'Uomo', reperibile tra i concetti che appartengono al periodo giovanile di Marx, quali sono quelli di alienazione, scissione, feticismo, uomo totale, ecc. Si tenta, così, di esorcizzare il fantasma di Stalin con l' 'umanesimo socialista', concetto ambiguo che a un termine scientifico, 'socialismo', ne affianca uno ideologico, 'umanesimo', generando più confusione che seria ricerca teoretica.

Althusser reagisce a questa infatuazione umanistica con degli scritti che, ripercorrendo il cammino di Marx, cercano le coordinate della sua filosofia. Gli intenti di quei primi saggi, maturati nella congiuntura politico-ideologica appena descritta, sono dichiaratamente polemici. Scrive Althusser: « volevo difendere il marxismo contro le minacce reali dell'ideologia borghese: bisognava mostrare la sua novità rivoluzionaria »³⁴; e ancora, a proposito della loro 'tendenza' principale: « credo che essi difendessero, a loro modo, con i 'mezzi di bordo' e nella congiuntura precisa in cui si situano, delle posizioni utili alla teoria marxista e alla lotta di classe proletaria: contro le forme più minacciose dell'ideologia borghese, umanesimo, sto-

³² L. Althusser, *Preface: aujourd'hui*, in *Pour Marx*; trad. it. *Oggi*, in *Per Marx*, cit., pp. 11 e s.

³³ L. Althusser, *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*; trad. it. *Marxismo e umanesimo*, in *Per Marx*, cit., p. 212. Sull'argomento cfr. anche, dello stesso Althusser, la *Note sur 'la critique du culte de la personnalité'*, in *Réponse à John Lewis*; trad. it. *Nota su 'la critica del culto della personalità'*, in *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 91-121 e *l'Avant-propos* a D. Lecourt, *Lysenko. Histoire réelle d'une 'science prolétarienne'*, Paris, F. Maspero, 1976; trad. it. *Prefazione a Il caso Lysenko*, a cura di M. Aloisi, Roma, Ed. Riuniti, 1977, pp. xxv-xxxix.

³⁴ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 7.

ricismo, pragmatismo, evolucionismo, economicismo, idealismo filosofico, ecc. »³⁵. Convinto com'è che la filosofia materialistico-dialettica non si richiama a Verità o a Regole stabilite una volta per tutte, ma che « in realtà a g g i u s t a la sua Tesi tenendo conto dell'insieme degli elementi in causa nella congiuntura esistente, politica, ideologica e teorica »³⁶, Althusser, pur avendo ben presente la *rupture*, che caratterizza l'opera di Marx, sottolinea marcatamente la *coupure*, il taglio epistemologico, per contrapporsi all'ideologia borghese che in quegli anni prendeva piede, sotto varie forme, all'interno del marxismo. Le sue posizioni subiscono, così, un 'aggiustamento' di tipo razionalistico-speculativo, nel tentativo di porre un argine a « quello che si può chiamare uno scatenamento di temi ideologici e filosofici borghesi »³⁷ presso gli intellettuali comunisti, ma anche presso alcuni gruppi dirigenti.

La ricerca althusseriana risulta così condizionata da questa contrapposizione dialettica e polemica: ai concetti di 'libertà', 'persona', 'umanità', di chiara marca idealistico-soggettiva, Althusser risponde accentuando l'elemento scientifico obiettivo, ponendo così in secondo piano, per un motivo di strategia politico-rivoluzionaria, quegli elementi di 'rottura storica', provocati dalla lotta di classe, che, d'altra parte, pure riconosceva presenti e determinanti per comprendere il senso di quel taglio epistemologico che ha portato Marx dall'ideologia alla scienza della storia.

Accade allora ad Althusser ciò che egli ha messo in rilievo nell'opera di Marx: il problema politico, i fatti della storia del movimento operaio e della sua lotta di classe, indirizzano, accompagnano e condizionano il problema teorico. È necessario, cioè, che il materialismo dialettico si serva della ideologia proletaria per tenere a bada l'ideologia borghese sempre pronta a sfruttare qualsiasi occasione per tornare ad asservire la scienza della storia e per ridurla, così, a filosofia della storia.

È chiaro, allora, che il rapporto scienza/ideologia non costituisce un'alternativa netta, manichea, del tipo verità/errore o bene/male, ma una correlazione. Il materialismo storico, che intende contrapporsi a ogni filosofia intesa come interpretazione del mondo, ha bisogno di un'ideologia per poter continuare a uscire dalla problematica da cui

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁶ L. Althusser, *Cours de philosophie pour scientifiques*, tenuto all'E.N.S., cit., poi pubblicato in *Philosophie et philosophie des savants*, trad. it. cit., p. 54.

³⁷ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., p. 84.

è nato e continuare a costituirsi come scienza. Precisa Althusser che « soltanto una concezione ideologica del mondo ha potuto immaginare società senza ideologie e ammettere l'idea utopistica di un mondo in cui l'ideologia (e non tale o tal'altra delle sue forme storiche) scomparisse senza lasciar traccia, per essere sostituita dalla scienza » e che « per il materialismo storico neppure una società comunista può fare mai a meno di ideologia »³⁸. Ciò significa che la lotta di classe tra borghesia e proletariato continua, a livello ideologico, anche dopo la Rivoluzione socialista, poiché anche allora si continua a vivere in una situazione in cui domina l'idealismo³⁹; e la filosofia di Marx è da identificare essenzialmente con questa lotta.

Nei testi dell'autocritica si distinguono, pertanto, due momenti: 1. da una parte Althusser crede di cogliere l'elemento ideologico della sua ricerca filosofica all'interno della scienza di Marx nella 'deviazione teorica'; 2. dall'altra egli giustifica la presa di posizione politica e ideologica, quando sostiene la necessità di una lotta all'interno della filosofia. Questo secondo elemento permette di recuperare pressoché totalmente la stessa deviazione. Come si è visto, Althusser ha infatti accentuato l'aspetto 'teorico' del materialismo dialettico per polemica, per condurre una battaglia politica, per sostenere gli interessi della classe proletaria contro le mistificazioni dell'ideologia borghese; vero questo, è anche vero che in quel caso, tenendo conto della particolare congiuntura storica, e il marxismo non può non considerarla, la filosofia è stata 'lotta di classe nella teoria'. Se poi « alcune tesi che noi attaccavamo hanno dovuto far marcia indietro: cioè le tesi umaniste, storiciste, ecc. », ciò significa che la battaglia non solo è stata combattuta, ma anche vinta.

La definizione di filosofia del *Pour Marx*, anche se nel contesto in cui viene proposta contiene il termine 'lotta', può suonare ambigua e deviante, ma nel considerarla non bisogna dimenticare le motivazioni che hanno indotto Althusser ad assumerla. Le pagine politiche inserite nei suoi primi scritti si legano a quelle teoriche come denti e labbra tra loro: se viene sostenuto che la filosofia è 'Teoria' è perché essa s'impegna in una 'lotta di classe nella teoria' con le ideologie umaniste e storiciste che penetrano il marxismo. In conclusione: se è vero

³⁸ L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, cit., p. 207.

³⁹ L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., p. 107.

che « la lotta di classe di per sé non viene affatto trattata nel *Per Marx*, né in *Leggere Il Capitale* », non è altrettanto vero, però, che nei primi saggi manchino addirittura « la lotta di classe e i suoi effetti nella teoria »⁴⁰.

3. - LA FILOSOFIA COME LOTTA DI CLASSE NELLA TEORIA. LA LETTURA SINTOMALE.

Si è così chiarito che l'autocritica althusseriana non apporta novità sostanziali alla ricerca dello statuto teorico della filosofia marxista e che la sua utilità sta nell'aver individuato negli intenti polemici contro l'ideologia borghese la causa della maggiore accentuazione dell'elemento 'teorico-speculativo' a danno di quello 'storico-sociale'; ma tali intenti sono stati provocati proprio da quella lotta di classe che rientra nella 'logica dell'irruzione della storia nell'ideologia': anche la 'deviazione teoricista' risulta così conseguente con il tipo di filosofia che Althusser crede di dover ridefinire nei suoi ultimi scritti.

Ma il lavoro autocritico non è solo poco originale e di scarsa utilità; esso si rivela un vero e proprio errore teorico, nella misura in cui l'effettiva novità dell'opera althusseriana viene negata, o perlomeno dimenticata. Troppo impegnato, infatti, a difendersi dai critici che lo accusano di essere speculativo e metafisico, privilegiando l'elemento 'teoria' e dimenticando che la *praxis* è azione-lotta rivoluzionaria, Althusser fa passare sotto silenzio l'aspetto metodologico, che non costituisce una deviazione teoricista, ma un saggio di filosofia teoretica.

La metodologia che gli permette di distinguere l'economia di Marx (scienza) da quella dei suoi predecessori (ideologia), la cosiddetta 'lettura sintomale', scompare, infatti, negli *Éléments* e negli altri scritti dell'autocritica.

Nella *Preface* al *Pour Marx*, Althusser sostiene che il problema essenziale della sua ricerca: « che cosa ne è della filosofia marxista? Ha teoricamente diritto all'esistenza? E se esiste il diritto, come definirne la specificità? », è tutt'uno col « problema della lettura e dell'in-

⁴⁰ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 40 e s.

terpretazione delle opere giovanili di Marx »⁴¹; a prima vista un problema storico, ma in realtà un problema specificamente teoretico.

L'indagine sulla filosofia marxista richiede l'accertamento, nell'analisi dello sviluppo intellettuale marxiano, di una rottura epistemologica che segni il sorgere di una nuova concezione della filosofia. Tale accertamento avviene attraverso un lavoro critico sui testi di Marx e dei suoi predecessori, filosofi, storici ed economisti, « in una lettura che non sia immediata, presa sia nelle false evidenze dei concetti ideologici della giovinezza, sia nelle false evidenze, forse ancor più pericolose, dei concetti apparentemente familiari delle opere della rottura »⁴². Questa lettura è il metodo che permette di chiarire l'esistenza della filosofia marxista nella sua specificità:

la teoria che consente di veder chiaro in Marx, di distinguere la scienza dall'ideologia, di pensare storicamente la loro differenza, di individuare la discontinuità della rottura epistemologica nel continuo di un processo storico, la teoria che consente di distinguere una parola da un concetto, di discernere l'esistenza e la non esistenza di un concetto sotto una parola, di riconoscere l'esistenza di un concetto dalla funzione di una parola nel discorso teorico, di definire la natura di un concetto dalla sua funzione nella problematica e quindi dal posto che occupa nel sistema della 'teoria', questa teoria che sola permette un'autentica lettura dei testi di Marx, una lettura insieme epistemologica e storica, altro non è, infatti, che la filosofia marxista stessa⁴³.

Proprio nel porre le condizioni metodologiche della ricerca ci s'imbatte nell'oggetto ricercato: la lettura-interpretazione dell'opera giovanile di Marx è il mezzo attraverso il quale si può giungere all'individuazione della 'rottura' e, di qui, all'elaborazione dello statuto teorico sia del materialismo storico sia del materialismo dialettico; ma tale lettura si rivela essa stessa 'teoria', la filosofia di Marx.

Che cosa significa leggere? È l'interrogativo che caratterizza tutto il lavoro di *Lire Le Capital* e che accomuna Althusser a quel vasto movimento di pensiero che certo comprende la problematica relativa a contenuti marxisti, ma che, in quanto metodo, va ben oltre tali contenuti e sottende opere e pensatori che con il marxismo hanno poco o nulla a che fare.

Nella nostra epoca dobbiamo tornare a scoprire il senso dei gesti più semplici, quali il vedere, l'ascoltare, il parlare, il leggere:

⁴¹ L. Althusser, *Oggi*, cit., pp. 14 e s.

⁴² *Ibidem*, pp. 21, 22.

⁴³ *Ibidem*, p. 22 [spaziato mio].

contrariamente a tutte le apparenze ancora dominanti, non è alla psicologia, costruita sull'assenza del loro concetto, che dobbiamo queste conoscenze sconvolgenti, ma ad alcuni uomini: Marx, Nietzsche, Freud. Solo dopo Freud cominciamo a sospettare ciò che ascoltare, e quindi parlare (e tacere), vuol dire; ciò che questo 'vuol dire' del parlare e dell'ascoltare rivela sotto l'innocenza della parola e dell'ascolto: la profondità di un secondo, del tutto diverso discorso, il discorso dell'inconscio⁴⁴.

Il merito di quest'apertura di orizzonti non va soltanto a Marx, Nietzsche e Freud, ma anche a coloro che, maestri nel leggere le opere del sapere, con il loro sforzo teorico lucido e intransigente, propongono una rilettura, una seconda lettura (meglio ancora: una lettura 'altra') di testi che si credeva di conoscere: J. Lacan su tutti, per la sua reinterpretazione freudiana, e poi G. Bachelard, J. Cavailles, G. Canguilhem e M. Foucault⁴⁵.

Althusser fa per Marx ciò che la cultura francese più viva ha fatto per Freud e per Nietzsche: « oserei sostenere che è dopo Marx che dovremmo cominciare a sospettare ciò che almeno in teoria, leggere, e quindi scrivere, vuol dire »⁴⁶; la differenza tra l'immaginario e il reale, constatata da Spinoza e resa scientifica da Marx con la fondazione di una teoria della storia e di una filosofia della distinzione storica tra scienza e ideologia, viene infatti sostanziata proprio nella lacerazione del mito religioso della lettura. Mentre il giovane Marx legge a libro aperto, in forma immediata dunque, nel *Capitale* invece, constatato uno scarto interno al reale, che rende illeggibili gli effetti stessi provocati dalla struttura, egli torna alla storia, « per sorprendere il mito del leggere nella sua tana; poiché è dalla storia in cui gli uomini lo onoravano col culto delle loro religioni e delle loro filosofie, che essi l'avevano proiettato sulla natura, per non soccombere nell'audace impresa di conoscerla »; la verità della storia non si può leggere a libro aperto, perché non è un testo in cui parla in modo univoco e totalizzante un unico Autore, il Logos, ma « la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture »⁴⁷. Ciò che Marx dice e fa

⁴⁴ L. Althusser, *Du 'Capital' à la philosophie de Marx*, in L. Althusser, E. Balibar, *Lire Le Capital*, vol. I, Paris, F. Maspero, 1965; trad. it. *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, in *Leggere Il Capitale*, trad. it. riveduta e corretta di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1971 (1ª ediz.: 1968), p. 16.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 74, nota 1.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

nel *Capitale* indica il passaggio da una primitiva idea di lettura a una nuova pratica della lettura e alla conseguente scienza della storia che fornisce, a sua volta, una teoria del leggere.

La lettura prima e immediata, a libro aperto, è ingenua e semplicistica: accanto all'opera, essa non considera infatti l'essenziale 'mancanza d'opera'; commette l'imperdonabile errore di non vedere l'esistenza combinata di vista e di svista in uno stesso autore. Marx non può essere letto in questo modo, perché Marx stesso non legge in tal modo i filosofi e gli economisti classici. Vi è in Marx una seconda lettura, radicalmente diversa, secondo la quale

la svista concerne il vedere: il non vedere è allora interno al vedere, e sta quindi in un rapporto necessario col vedere (...). Comprendere questa identità necessaria e paradossale del non vedere e del vedere nel vedere stesso, significa porre esattamente il nostro problema (quello della relazione necessaria che unisce il visibile e l'invisibile); e farlo correttamente significa darsi la possibilità di risolverlo⁴⁸.

Scriva Foucault nella *Preface a Folie et déraison*, un testo cui Althusser fa esplicito riferimento:

il tempo storico impone silenzio a qualcosa che in seguito non possiamo più apprendere se non sotto la forma del vuoto, del vano, del nulla. La storia non è possibile se non si basa sull'assenza di storia (...). La pienezza della storia non è possibile se non nello spazio, vuoto, e capovolto, al tempo stesso, di tutte quelle parole senza linguaggio che fanno udire a chi tende l'orecchio un rumore sordo che proviene da sotto la storia, il mormorio ostinato di un linguaggio che dovrebbe parlare da solo: senza soggetto parlante e senza interlocutore⁴⁹.

La scienza della storia si articola non soltanto sulla patina di superficie di ciò che è visibile immediatamente, ma anche, e a questo punto soprattutto, su quanto il visibile nasconde, sul quale si struttura la sua stessa essenza. Questo invisibile, che si mostra « come *lapsus*, come assenza, come mancanza o come sintomo teorico », esige uno sguardo attento, uno spostamento dello sguardo, che avviene quando il ricercatore-lettore assume un diverso punto di vista di fronte ai fatti della

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 21 (...) 22.

⁴⁹ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963, p. 14.

A proposito della dialettica visibile/invisibile, Althusser ricorda molto opportunamente Foucault, ma ignora le ricerche di M. Merleau-Ponty (*Signes e Le visible et l'invisible*, su tutte), il cui influsso sullo strutturalismo francese è innegabile.

storia. Solo allora è possibile la seconda lettura, « una lettura che oseremo chiamare 'sintomale' nella misura in cui in uno stesso movimento essa scopre ciò che si cela nel testo che legge e contemporaneamente lo correla a un altro testo presente come assenza necessaria nel primo (...); il secondo testo si articola sui lapsus del primo »⁵⁰. È questa una lettura filosofica, che scopre lo spazio filosofico che veniva cercato, che coglie in se stessa, nel proprio metodo, la specificità della filosofia marxista. Sin dal *Pour Marx*, quando si pone il problema di offrire alla differenza che passa tra dialettica marxista e dialettica hegeliana uno statuto teorico e si sostiene che la soluzione del problema « esiste già da lunga data, allo stato pratico, nella pratica marxista »⁵¹ dell'analisi del modo di produzione capitalistico che è *Il Capitale*, non si fa altro che proporre « la lettura sintomale delle opere di Marx e del marxismo, cioè a dire la produzione sistematica progressiva della riflessione della problematica sui suoi oggetti da essa resi visibili, e la chiarificazione, la produzione della problematica più profonda che permette di vedere ciò che ancora non può avere che un'esistenza allusiva o pratica »⁵².

Ciò che qui interessa è il metodo filosofico, a prescindere dai risultati che esso ottiene e che costituiscono, in ultima analisi, i contenuti del marxismo. La 'rottura' tra scienza e ideologia non è affatto da intendersi, come certi critici vorrebbero, in senso scienziato o positivistico; il 'taglio epistemologico', infatti, non è comprensibile se viene rescisso dal metodo, che porta a scoprire la rottura stessa, ovvero dalla lettura sintomale, che sposta i termini del discorso e il senso stesso dell'apparente opposizione *rupture/coupure*, proponendo, con il 'cambiamento di terreno' e con il mutamento radicale del punto di vista, una logica diversa da quella tradizionale. Cercando di cogliere nel visibile il visibile e l'invisibile, nel presente la presenza e l'assenza, nell'essente il pieno e il vuoto, l'essenziale e il vano, l'essere e il nulla, la lettura sintomale analizza sí il reale, ma sempre alla ricerca della fondazione del fatto storico. La rottura che si coglie a fondamento del problema teorico non è altro, allora, che la fondazione comune a *rupture* e a *coupure*, non il momento

⁵⁰ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 28 e s.

⁵¹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 143.

⁵² L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 33.

storico-sociologico riguardante la lotta di classe del movimento operaio organizzato al tempo di Marx.

Esiste una relazione tra il metodo filosofico ora descritto e la 'lotta di classe nella teoria', oppure la mutata terminologia degli scritti dell'autocritica ha finito col perdere il concetto stesso di 'lettura sintomale'?

Un'attenta lettura, 'insieme epistemologica e storica', di quei saggi rivela che il metodo proposto in *Lire Le Capital*, ma messo in atto sin dal *Pour Marx*, forse a insaputa dello stesso Althusser, è ancora, in qualche modo, presente nelle nuove definizioni di 'filosofia'⁵³. Per accorgersene basterebbe decodificare i testi, liberandoli di quella sovrimpressionazione ideologica che hanno assunto con la fraseologia leninista: si constata, allora, che la 'lettura sintomale' è correlativa all'attività che la filosofia compie sia quando traccia 'linee di demarcazione' (cfr. *Philosophie et philosophie des savants* e *Lénine et la philosophie*), sia quando s'identifica con la 'lotta di classe nella teoria' (cfr. *Réponse à John Lewis* ed *Éléments d'autocritique*). Propongo qualche breve considerazione, al proposito.

Scrivono Althusser: « ogni volta che abbiamo tracciato una linea di demarcazione, è stato per far emergere qualcosa che non era visibile prima del nostro intervento »⁵⁴. L'elemento invisibile che viene 'liberato' dall'attività della pratica filosofica, che si sviluppa su ciò che d'altra parte è ben visibile, la pratica scientifica, è l'elemento ideologico; la filosofia ha così la funzione essenziale « di tracciare linee di demarcazione che, in ultima istanza, sembrano ricondursi alla linea di demarcazione tra lo scientifico e l'ideologico » e la dialettica linee di demarcazione/questioni filosofiche si articola in un gioco che non ha mai fine: a nuove questioni, la filosofia « risponde enunciando delle tesi, non arbitrarie, giustificate, che a loro volta tracciano nuove linee di demarcazione, facendo sorgere nuove questioni filosofiche, e così all'infinito »⁵⁵. L'intervento della filosofia non risolve, pertanto, il problema della confusione ideologica di ideologico e scientifico: le linee di demarcazione da tracciarsi indicano, infatti, che c'è da considerare una differenza radicale tra scienza e ideologia, che non consegue

⁵³ A sua insaputa, in quanto, nell'accettare le critiche rivoltegli, Althusser finisce di fatto con l'estromettere la 'lettura sintomale' dalla sua concezione filosofica, in quanto anch'essa facente parte della 'deviazione teorica'.

⁵⁴ L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., p. 47.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 48 [spaziato mio].

mai un risultato definitivo. Non è possibile constatare la distinzione nella separazione netta, stabilita una volta per tutte, ossia nel conseguimento da una parte della 'verità', dall'altra dell' 'errore': sarebbe la proposta di una concezione speculativa della filosofia, secondo la quale la Verità acquisterebbe un senso dogmatico-metafisico. La verità che di volta in volta la filosofia consegue è, invece, il 'verum' dell'effato spinoziano: 'verum index sui et falsi'. Con esso si scarta la tentazione della Verità e la problematica connessa del criterio di verità, esterno alla pratica produttiva che cerca di conseguirla⁵⁶. Dire che 'il vero si indica da sé e indica il falso' significa, infatti, considerare una verità, il vero appunto, quale fondamento di sé e dell'altro-da-sé, come il momento originario della differenza dialettica.

Vien dunque postulato nella ricerca filosofica un taglio originario, che è condizione di possibilità di ogni rottura, di ogni distinzione, di ogni confine demarcato. In quanto 'originario' esso non rappresenta un'origine — ci s'imbatterebbe ancora, infatti, in una Verità, o, almeno, nella possibilità di essa, a lungo andare —, poiché non appartiene di per sé alla storia, costituendo invece la condizione del suo stesso sorgere. Come la 'lettura sintomale' nella dialettica visibile/invisibile, in modo analogo le 'linee di demarcazione', distinguendo all'infinito scientifico da ideologico, pongono il problema di una rottura che si rivela fondamento della coppia *rupture/coupure*. In ambedue i casi si argomenta, infatti, su un 'vero', che è origine comune di verità ed errore e si giunge a precisare, all'interno delle coppie di opposizioni-correlazioni (presenza/assenza, pieno/vuoto, essenziale/vano, visibile/invisibile, scientifico/ideologico), un'origine della differenza che è fondata sull'attività stessa del differire. È la *dif/ferenza*, concepita come « l'azione in corso del differire, ancor prima che essa abbia prodotto un effetto costituito nel differente o nella differenza », « il movimento secondo il quale la lingua, oppure ogni codice, ogni sistema di rinvio in generale, si costituisce 'storicamente' come tessuto di differenze »⁵⁷.

Se la *dif/ferenza*, intesa come attività che distingue e separa permanentemente, all'infinito, funge da *trait d'union* tra la filosofia intesa come intervento per 'tracciare linee di demarcazione' e il metodo filo-

⁵⁶ Cfr. L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 32.

⁵⁷ J. Derrida, *La différance*, in AA.VV., *Théorie d'ensemble*, Paris, Ed. du Seuil, 1968-1971; trad. it. *La differanza*, in AA.VV., *Scrittura e rivoluzione*, con nota introduttiva di U. Silva, Milano, Mazzotta, 1974, pp. 14 e 19.

sofico della 'lettura sintomale', essa è anche il punto di collegamento tra quest'ultima e l'altra definizione che Althusser dà della filosofia: 'lotta di classe nella teoria'. La differenza, in quanto 'polemos'⁵⁸, è correlativa, infatti, a quell'attività di 'incessante lotta contro l'ideologia', che caratterizza il materialismo dialettico sin dalla definizione del *Pour Marx* e che, ancor più specificamente, si precisa in *Éléments d'autocritique* e in *Réponse à John Lewis*. La stessa lettura sintomale implica, d'altra parte, una lotta ideologica, nella misura in cui è necessario far violenza al concetto, perché sia reso finalmente manifesto il non detto-taciuto, l'emarginato, l'escluso, l'invisibile, quel che rappresenta, in ultima analisi, il frutto di una violenza continua perpetrata dalla logica istituzionale⁵⁹.

Le ultime considerazioni tese a decodificare l'autocritica althusseriana, onde metterne in risalto l'aspetto metodologico, propongono il tema dell'attualità filosofica di Althusser. È emerso quale problema centrale quello della 'lettura sintomale', che tende a interpretare testi e fatti non per quel che esplicitamente vogliono dire, ma per 'tutte quelle parole senza linguaggio', per quel loro muto discorso, il discorso dell'inconscio, che si articola storicamente nella logica della scienza, ma che, d'altro canto, da tale logica intende emanciparsi. Questa lettura in filigrana rinvia a una dif/ferenza che rifiuta lo schema teologico-metafisico di Verità, per rimandare continuamente alla

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 14.

⁵⁹ Se si parla di lotta ideologica *tout court* e non di 'lotta di classe' è perché l'elemento 'classe' potrebbe cadere sotto i colpi della decodificazione a cui è indispensabile sottoporre i testi del secondo Althusser. C'è, infatti, da chiedersi: esiste una classe, che è capace di leggere non più a libro aperto i fatti della storia? e, se esiste, che tipo di classe è questa che ha la pretesa di smascherare tutte le maschere dell'ideologia?

D'altra parte nell'*Ideologia tedesca* Marx parla del proletariato come della classe che rappresenta « il suo interesse come l'universale »; esso si propone « non come classe, ma come rappresentante dell'intera società di contro all'unica classe dominante » (K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutsche Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*; trad. it. in *Opere complete*, vol. V, Roma, Ed. Riuniti, 1972, pp. 32 e 46).

Il progetto rivoluzionario non sarebbe in questo caso una tra le tante maschere ideologiche, ma costituirebbe l'elemento scientifico. Meglio ancora: il punto di vista del proletariato (ancora una 'maschera', dunque) e la sua lotta teorico-pratica provocano quella lettura radicale (la lettura sintomale), che intende smascherare la violenza istituzionalizzata, insita nella logica di classe della struttura economica.

ricerca del 'vero', di quella 'volontà di verità' che, affidandosi a un processo all'infinito, rende illusorio il processo stesso di ritorno ai fatti, alle 'cose stesse', perché sotto i fatti e le cose vede soltanto la ricchezza di infinite interpretazioni, ancora da rendere manifeste.

È così che Althusser, anche se attraverso un articolato lavoro di rilettura e di ideologizzazione, propone il problema ermeneutico, in una linea di pensiero che corre nel fondo, e cioè a fondazione, di problematiche differenti e, per aspetti contenutistici, anche opposte, quali sono quelle di Marx, di Freud e di Nietzsche, di Heidegger e di Bachelard da una parte, di coloro poi che ne sono gli interpreti e ne continuano l'opera: Foucault, Lacan, Derrida dall'altra.

LA DARSTELLUNGSMETHODE DI MARX
E IL CONCETTO DI STRUTTURA

1. - LETTURA SINTOMALE COME PRODUZIONE DI CONOSCENZA.

Non esiste lettura innocente. Ogni lettura è colpevole, infatti, della specificità del suo punto di vista, anche se proprio da essa trae la possibilità di autogiustificarsi, difendendo l'errore dell'orientamento pregiudiziale con la dimostrazione della sua intima necessità. In *Lire Le Capital* Althusser e i suoi collaboratori sono colpevoli di una lettura 'filosofica': « non abbiamo letto il *Capitale* da economisti, da storici o da letterati. Non abbiamo chiesto al *Capitale* delle risposte sul suo contenuto economico o storico, come pure sulla sua 'logica' interna. Abbiamo letto il *Capitale* da filosofi, ponendogli dunque un'altra domanda »¹. Tale lettura s'impone come ricerca del rapporto che intercorre tra il testo preso in esame e il suo stesso oggetto; è il problema del discorso scientifico, caratterizzato dalla costituzione della differenza specifica di oggetto e di discorso, rispetto a ogni altro oggetto e discorso. Si giunge, così, a evidenziare la distanza, meglio la 'rottura', esistente non soltanto tra la problematica del *Capitale* e quella dell'economia politica classica, ma anche tra il Marx della maturità e quello delle opere giovanili.

Althusser realizza per gli scritti marxiani la stessa lettura che Marx ha fatto 'giocare' sui testi di Smith e di Ricardo; coglie, così, non soltanto in ciò che Marx dice nella piena consapevolezza del suo dire, ma anche, e soprattutto, in ciò che Marx fa senza avvertire di fare, e pertanto, in quel che realizza in forma inconscia, « il passaggio stesso da

¹ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 14.

una prima idea e pratica della lettura a una nuova pratica della lettura e a una teoria della storia capace di fornirci una nuova teoria del leggere»². Non tutto ha infatti ricevuto nell'opera di Marx un'adeguata sistemazione teorica: quello della differenza specifica della filosofia marxista da ogni altra filosofia, a esempio, è un problema reale, che resta tale, e cioè problema, senza la possibilità di un'adeguata soluzione, se ci si limita all'esame di ciò che vien detto esplicitamente nei testi di Marx. Ma, precisa Althusser,

ciò che si tratta di enunciare sotto forma di problema e di soluzione teorica esiste già nella pratica del marxismo. La pratica marxista non solo si è trovata di fronte a questa 'difficoltà', non solo si è resa conto che indubbiamente era reale e non immaginaria, ma, cosa più importante di tutte, ha entro i propri limiti, 'regolato i conti' con essa e l'ha di fatto superata. La soluzione del nostro problema teorico esiste già da lunga data, allo stato pratico, nella pratica marxista³.

Il compito che Althusser si prefigge è, allora, quello di risalire, attraverso una lettura 'epistemologica e storica', dall'esistenza pratica all'esistenza teorica per quel che riguarda il metodo filosofico di Marx, che è tutt'uno con il suo peculiare modo di leggere⁴.

Marx è un lettore prodigioso, che legge 'ad alta voce', citazioni alla mano (basti pensare, a esempio, al lavoro compiuto per le *Teorie sul plusvalore*), gli economisti classici, ma che, in effetti, non si pone mai nei loro confronti, nonostante le apparenze, in un atteggiamento del tutto limpido. Infatti, «la lettura che Marx conduce di Smith e di Ricardo non è chiara se non per una certa lettura di questa lettura (...); essa è, a ben vedere, alquanto singolare: è una doppia lettura o piuttosto una lettura che impiega due principi di lettura radicalmente diversi»⁵.

In una prima lettura, immediata, 'a libro aperto'⁶, Marx analizza gli scritti dei suoi predecessori attraverso il proprio discorso. Il testo di Smith, a esempio, è misurato dalle considerazioni critiche di Marx:

² *Ibidem*, p. 18.

³ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 143. Per 'pratica marxista' Althusser intende non soltanto la pratica di Marx, ma anche quella di altri teorici del marxismo, quali Engels, Lenin e Mao Tse-Tung.

⁴ Cfr. L. Althusser, *Oggi*, cit., p. 22.

⁵ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 18.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

vengono elencate manchevolezze, sviste, e la debolezza dei concetti, costitutivi della conoscenza, è ricondotta alla debolezza psicologica del 'vedere'. Ciò che Smith non ha visto, Marx lo vede: « siamo nuovamente ricaduti nel mito speculare della conoscenza come visione di un oggetto dato, o lettura di un testo stabilito, che non sono altro all'occhio dell'uomo, che la trasparenza stessa »⁷.

La seconda lettura è radicalmente diversa dalla prima. Essa non considera più l'eterogeneità e l'inconciliabilità di assenze e presenze nel testo preso in esame, quanto piuttosto la loro diretta connessione. Vien così postulata « una relazione invisibile necessaria tra il campo del visibile e il campo dell'invisibile, una relazione che definisce la necessità del campo oscuro dell'invisibile, come un effetto necessario della struttura del campo visibile ». Si parla ancora di cose 'viste' e di cose 'non viste', ma si precisa anche che

ciò che l'economia classica non vede non è ciò che essa non vede, ma quello che essa vede; non ciò che le manca, ma, al contrario, ciò che non le manca; non ciò che essa perde, ma, al contrario, ciò che non perde. La svista consiste allora nel non vedere ciò che si vede, la svista attiene non più all'oggetto, ma alla vista stessa. La svista concerne il vedere: il non-vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, e sta quindi in un rapporto necessario col vedere⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, pp. 20 e s. Un esempio tratto dal XVII capitolo del primo libro del *Capitale* (sezione VI: « Il salario », capitolo XVII: « Trasformazione in salario del valore e rispettivamente del prezzo della forza-lavoro ») può aiutare a capire il senso di ciò che si è andati dicendo, cogliendo la seconda lettura nell'atto stesso del suo specifico articolarsi. L'indagine di Marx prende l'avvio da una considerazione elementare dell'economia politica: « alla superficie della società borghese il compenso dell'operaio appare quale prezzo del lavoro: una determinata quantità di denaro che viene pagata per una determinata quantità di lavoro » (K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie*, I: « Der Produktionsprozess des Kapitals »; trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, trad. di D. Cantimori, con introduzione di M. Dobb, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. 655).

Si pone dunque il problema del valore del lavoro, ma la domanda generale è quella sul valore della merce e sui mezzi mediante i quali è possibile misurare la grandezza del suo valore. Non è, infatti, il lavoro che può essere valutato, ma il lavoratore stesso e la possibilità d'impiego della sua attività: « sul mercato delle merci si presenta direttamente al possessore di denaro non il lavoro, ma il lavoratore. Ciò che vende quest'ultimo è la propria forza-lavoro. Appena il suo lavoro comincia realmente, esso ha già cessato di appartenergli, e quindi non può più essere venduto da lui. Il lavoro è la sostanza e la misura immanente dei valori, ma esso stesso non ha valore ». Continuare allora a parlare di 'va-

Sin qui la lettura dell'economia classica da parte di Marx. Rimane ora da vedere l'analisi condotta da Althusser sul testo marxiano. A una serie di domande sul valore della merce in generale e del lavoro in particolare, l'economia politica risponde proponendo l'equivalenza del lavoro con tutti quegli elementi che si rivelano indispensabili per riprodurlo. È questa una risposta giusta, che Marx non ritiene, però, soddisfacente, dal momento che «essa è la risposta giusta a una domanda che presenta l'unico difetto di non essere stata posta». Alla domanda iniziale: qual è il valore del lavoro? l'economia classica ha infatti prodotto una risposta di questo tipo: «il valore del () lavoro è uguale al valore delle sussistenze necessarie al mantenimento e alla riproduzione del () lavoro», la quale implica, come si vede, due 'vuoti', due assenze. «È Marx che ci fa vedere dei vuoti nel testo della risposta dell'economia classica: ma con ciò egli non ci fa vedere che ciò che il testo stesso dell'economia classica dice non dicendolo, non dice dicendolo»⁹. La risposta 'piena', priva cioè dei 'vuoti', non ha senso, perché son privi di significato i concetti di

lore del lavoro', come fa l'economia politica, significa servirsi di un'espressione immaginaria. «L'economia politica classica ha mutuato dalla vita di tutti i giorni, senza sottoporla a nessuna critica, la categoria di 'prezzo del lavoro'; a cose fatte, poi, ha dovuto domandarsi: 'come viene determinato questo prezzo?'. Dal momento che la variazione di domanda e di offerta non spiegava nulla per il prezzo del lavoro, come anche per quello di ogni altra merce, dovette cercare il «prezzo che sta al di sopra dei prezzi casuali di mercato e che li regola, il 'prezzo necessario' (fisiocratici) o 'prezzo naturale' del lavoro (Adam Smith)» (*ibidem*, pp. 657 e s.), costituito dal suo valore espresso in denaro. Tale valore veniva, poi, ancora meglio determinato dai costi di produzione. «Ma che cosa sono i costi di produzione del lavoratore, ossia i costi per produrre o riprodurre il lavoratore stesso? Questa domanda si interpolò nell'economia politica al posto di quella originaria, senza che l'economia ne avesse coscienza, poiché, con i costi di produzione del lavoro come tale, essa si muoveva in un circolo vizioso, e non riusciva a fare un passo avanti. Quindi quel che essa chiama valore del lavoro (*value of labour*), è in realtà il valore della forza-lavoro, la quale esiste nella personalità del lavoratore ed è differente dalla sua funzione, il lavoro, quanto è differente dalle proprie operazioni una macchina». L'economia politica, pur essendo pervenuta con le proprie forze a questo risultato, è rimasta tuttavia inconsapevole del mutamento radicale di prospettiva e ha, così, continuato a muoversi «in confusioni e contraddizioni insolubili, mentre ha offerto all'economia volgare una sicura base operativa per la sua superficialità, che per principio s'inchina solo all'apparenza» (*ibidem*, p. 659).

⁹ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 22 (*passim*).

mantenimento e di riproduzione del lavoro; né si può risolvere il problema sostituendo la parola 'lavoro' alla fine della risposta con 'lavoratore': questi, infatti, non s'identifica con il suo lavoro, né si può parlare di valore del lavoratore, dal momento che non è lui ad acquistare il salario, ma il suo lavoro. A questo punto, per uscire dal circolo vizioso in cui si è caduti, è necessario sostituire una nuova domanda a quella iniziale, cosa che l'economia politica classica non è capace di fare, poiché essa « tocca in via approssimativa il vero stato di cose, senza peraltro formularlo in modo consapevole »¹⁰.

La nuova domanda può essere formulata solo da chi, come Marx, ha riconosciuto attraverso la « forma fenomenica 'valore e prezzo del lavoro' o 'salario' » il « rapporto sostanziale che in essa si manifesta, cioè il valore e il prezzo della forza-lavoro »¹¹. La risposta, cui si perviene, è allora: « 'il valore della forza-lavoro è uguale al valore delle sussistenze necessarie al mantenimento e alla riproduzione della forza-lavoro', e la domanda è prodotta allora nella forma seguente: 'Qual è il valore della forza-lavoro?' »¹². I predecessori di Marx, limitandosi al primo tipo di lettura, hanno considerato la superficie della realtà, le sue 'forme fenomeniche', e trascurato il 'rapporto sostanziale' che ne fonda la struttura. Non hanno 'visto' il reale, pur vedendolo, se è vero che è proprio dalla loro risposta giusta che è stato possibile risalire alla formulazione di una domanda a essa adeguata. Là dove l'economia politica compie una svista sul proprio lavoro teorico, su ciò che ha prodotto effettivamente, anche se in modo inconsapevole, Marx opera la seconda lettura, che, articolandosi sui vuoti e sulle assenze della prima, li annulla, formulando il concetto-chiave necessario per uscire dalla situazione di *impasse*. Con lui nasce una scienza, perché vien formulato per la prima volta un nuovo concetto, peraltro già da tempo presente nella storia dell'economia.

Il 'taglio epistemologico' tra Marx e i suoi predecessori viene indicato da Engels nella presentazione del secondo libro del *Capitale*. Nell'intento di difendere Marx dall'accusa di aver saccheggiano l'opera di Rodbertus, il quale si dichiarava il reale autore della teoria del plusva-

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 664.

¹¹ *Ibidem*, p. 663.

¹² L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 24.

lore, egli dapprima adduce una serie di elementi per mostrare come tutto ciò che vien detto da Rodbertus si legge già negli studi di Smith e di Ricardo, poi finalmente si chiede: « ma che cosa di nuovo ha detto Marx sul plusvalore? Come avviene che la teoria del plusvalore di Marx sia caduta come un fulmine a ciel sereno, e ciò in tutti i paesi civili, mentre le teorie di tutti i suoi predecessori socialisti, Rodbertus compreso, sono scomparse senza lasciar traccia? ». La storia della chimica con la teoria flogistica offre un esempio utile per rispondere alla domanda. Mentre Priesley e Scheele, che pure avevano scoperto l'ossigeno, rimasero « prigionieri delle categorie 'flogistiche' », poiché non si accorsero di avere tra le mani un elemento nuovo, Lavoisier

avendo a disposizione questo fatto nuovo, sottopose a esame l'intera chimica flogistica, e scoperse solo che questa specie di aria era un nuovo elemento chimico (...) e se anche non ha descritto, come più tardi ha preteso, l'ossigeno contemporaneamente agli altri e indipendentemente da essi, tuttavia egli rimane il vero e proprio scopritore dell'ossigeno di fronte a quei due, i quali lo hanno meramente descritto, senza minimamente sospettare che cosa avessero descritto¹³.

Qualcosa di analogo è accaduto a Marx. Gli economisti borghesi e i socialisti utopici hanno prima di lui descritto il concetto di plusvalore, ma essi rimangono prigionieri delle vecchie categorie economiche, le quali non riescono a spiegare l'esistenza del nuovo concetto. Marx non è stato dunque il primo a descrivere un fatto nuovo, ma il primo a offrire la spiegazione scientifica di esso. Là dove i suoi predecessori, paghi dei risultati raggiunti, si fermano, egli inizia la sua ricerca: non gli basta la semplice constatazione di un dato di fatto, perché comprende che questo fatto è chiamato a sovvertire l'intera economia. Il nuovo concetto, infatti, doveva rivoluzionare l'impostazione stessa delle domande, che l'economia si poneva a proposito dei suoi oggetti¹⁴.

¹³ F. Engels, *Vorwort*, al libro II del *Kapital*, trad. it. *Prefazione* al libro II del *Capitale*, cit., vol. III, pp. 18 e s.

A proposito di queste annotazioni engelsiane, così utili per comprendere la 'rottura' epistemologica avvenuta nel *Capitale*, cfr. anche il commento di Althusser in *L'objet du Capital*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire Le Capital*, II, Paris, F. Maspero, 1965; trad. it. *L'oggetto del Capitale*, in *Leggere Il Capitale*, cit., pp. 156 e s.

¹⁴ « Fondandosi su questo fatto, egli esaminò tutte le categorie trovate, come Lavoisier fondandosi sull'ossigeno aveva esaminato le categorie già esistenti della

La categoria fondante l'economia classica, secondo la quale « il lavoro è la misura del valore », viene così riletta da Marx alla luce del concetto di plusvalore. Chiedendosi di che tipo di lavoro si tratti, egli scopre che costitutiva del valore economico è la forza-lavoro del lavoratore e non il lavoro *tout-court*: « non è il lavoro ad avere un valore (...). Non è il lavoro a essere comprato e venduto come merce, ma la forza-lavoro. Non appena essa diviene merce, il suo valore si adegua al lavoro a essa incorporato, in quanto prodotto sociale; è pari al lavoro socialmente necessario per la sua produzione e riproduzione »¹⁵. La domanda iniziale dell'economia 'qual è il valore della forza-lavoro?' cui Marx perviene, operando la duplice lettura sui testi degli economisti classici, trova così il suo fondamento nella categoria che vede nella forza-lavoro la misura del valore. Nell'intento di difendere Marx dall'accusa di plagio, Engels stabilisce così la differenza specifica tra Marx e i suoi predecessori, sottolineando le caratteristiche della metodologia marxiana, che coglie in un nuovo concetto la chiave di volta per la rilettura di tutta l'economia, necessaria perché essa possa finalmente costituirsi come scienza.

Un concetto e una domanda nuovi mutano tutto « l'insieme di concetti legati tra loro in maniera sistematica »¹⁶, che costituiscono la problematica teorica, definita nel *Pour Marx* come la « struttura sistematica tipica che unifica tutti gli elementi del pensiero (...) e di tutti i pensieri possibili di questo pensiero »¹⁷. Il fatto che Marx abbia portato sino alle ultime conse-

chimica flogistica. Per sapere che cosa fosse il plusvalore, egli doveva sapere che cosa fosse il valore » (F. Engels, *Prefazione*, cit., p. 20).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 22 e s.

¹⁶ L. Althusser, ' *Les Manifestes philosophiques* ' de Feuerbach, in *Pour Marx*; trad. it. I ' *manifesti filosofici* ' di Feuerbach, in *Per Marx*, cit., p. 30.

¹⁷ L. Althusser, *Sul giovane Marx*, cit., pp. 50 e s.

Analogamente Foucault definisce l'archivio come « la legge di ciò che può esser detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli (...), il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati » (M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Ed. Gallimard, 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971, pp. 150 e s.).

Se è vero, dunque, che il nuovo concetto trasforma l'intero sistema, è anche vero che esso non può essere creato al di fuori del sistema stesso: non può che essere che frutto del sistema. L'analisi della 'struttura sistematica tipica' di una problematica o dell'archivio comporta la definizione di una regione di frontiera privilegiata, che non appartiene all'insieme delle relazioni che strutturano gli enunciati, ma che indica soltanto le possibilità degli enunciati stessi; possibilità 'di-

guenze la scoperta del plusvalore, rileggendo in modo critico l'intera economia e pervenendo alla rifondazione della stessa con lo spostamento di oggetto nella sua domanda originaria (da 'lavoro' a 'forza-lavoro'), è il modo sintomatico per avvertire lo spostamento a una diversa problematica, per l'insorgere di un solo nuovo problema. L'economia politica classica aveva cambiato completamente i termini del problema, ma 'in modo inconsapevole', 'senza che ne avesse coscienza'; essa si manteneva ancora all'interno di una sfera ideologica, e difatti « un'ideologia (...) è appunto caratterizzata, sotto questo aspetto, dal fatto che la sua problematica non è cosciente di sé »¹⁸. Presa consapevolezza dell'avvenuto 'cambiamento di terreno', Marx rompe con la tradizione ideologica dei predecessori.

Avviene così una rivoluzione teorica, che investe la vecchia problematica nella sua totalità e in modo radicale: i nuovi oggetti e problemi, « invisibili nel campo della teoria esistente », perché di essa non costituiscono gli oggetti, ma piuttosto le proibizioni, « invisibili, perché rifiutati di diritto, rimossi fuori del campo del visibile », per una sorta di 'dialettica dell'esclusione', acquistano finalmente la loro rilevanza teorica. Quando si parla di 'cambiamento di terreno', di altro 'campo', non bisogna intendere le metafore alla lettera, presentificando uno spazio accanto a un altro e a esso esterno: il secondo spazio è contenuto nel primo e lo contiene come propria negazione; esso, infatti, « non ha che limiti interni e porta il suo fuori dentro di sé »¹⁹. La vista non è più caratteristica di un soggetto indivi-

menticate', represses. È l'alterità che 'sta fuori di noi e ci limita', « la cui soglia di esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non possiamo più dire, e da ciò che cade fuori dalla nostra pratica discorsiva; incomincia con l'esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive » (*ibidem*, p. 152).

¹⁸ L. Althusser, *Sul giovane Marx*, cit., p. 52.

¹⁹ « L'invisibile è definito dal visibile come proprio invisibile, come propria proibizione di vedere: l'invisibile non è dunque semplicemente per riprendere la metafora spaziale, il di fuori del visibile, la tenebra esterna dell'esclusione, sebbene la tenebra interna dell'esclusione, interna al visibile stesso, perché definita dalla struttura del visibile » (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 27).

Esiste un'analogia tra la pratica teorica althusseriana e quella foucaultiana. Foucault sviluppa nelle sue opere (*Storia della follia*, *Storia della clinica*, *Le parole e le cose*, *Archeologia del sapere*, *Sorvegliare e punire*) un'operazione di *dé-montage* delle istituzioni, attraverso l'analisi critica delle loro pratiche discorsive; egli ricerca, ponendo sotto accusa l'*episteme* di un tempo storico determinato (la sua ideologia dominante) quella 'dialettica dell'esclusione' che ha operato il

duale dotato della facoltà del 'vedere', che può vedere e non vedere, a seconda se attento o distratto, ma

è il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui suoi oggetti e sui suoi problemi (...). Alla lettera non è più l'occhio (l'occhio dello spirito) di un soggetto che vede ciò che esiste nel campo definito da una problematica teorica; è questo campo stesso che si vede negli oggetti o nei problemi che definisce: poiché la vista non è altro che la necessaria riflessione del campo sui suoi oggetti²⁰.

Nella scienza della storia l'individuo-Marx perde la sua rilevanza esistenziale, per lasciare posto alla problematica teorica stessa con i suoi oggetti e i suoi problemi, mentre nel campo proprio dell'ideologia Smith e Ricardo continuano a costruire le loro 'teorie', fatte di visioni generali, ma anche di sviste clamorose. Con il suo lavoro di prodigiosa lettura, « una lettura che oseremo chiamare 'sintomale' », nella misura in cui dà consistenza a quell'invisibile che si mostra « come *lapsus*, come assenza, come mancanza o come sintomo teorico »²¹, Marx dà la parola alla struttura stessa dei concetti costituenti la problematica²². Marx non ha, però, a sua volta, piena consapevolezza di aver

'gesto' originario al di là di ogni gesto singolo e particolare, di differenziare, escludere, emarginare l'altro (cfr. *Prefazione alla Storia della follia*).

Althusser, dal canto suo, svolge un'analoga operazione nei confronti della pratica economica e, di conseguenza, nei confronti di quella politica e teorica. Ricerca il momento sorgivo in cui nasce nella scienza economica classica il fraintendimento su ciò che si è prodotto e la concettualità terminologica. Marx, secondo Althusser, ha operato un 'gesto' rivoluzionario per l'*episteme* del suo tempo, ha realizzato una 'rottura', manifestando nel concetto di forza-lavoro quel che era l'escluso dell'economia classica.

La scienza della storia di Marx (materialismo storico) e la struttura teorica che segna le coordinate del lavoro di differenziazione escluso/escludente (materialismo dialettico) sono, perciò, da considerarsi il fondamento sia della scienza archeologica foucaultiana, sia del lavoro teorico althusseriano. Non è, però, sufficiente parlare di scienza della storia, perché essa è sempre 'scienza', che, in quanto tale, come tutte le altre, corre il rischio della istituzionalizzazione, se non è salvaguardata dal costante lavoro di critica della filosofia (materialismo dialettico). Si esige, allora, che di volta in volta venga compiuta l'analisi strutturale dell' 'insieme storico' (cfr. M. Foucault, *Storia della follia dell'età classica*, cit., p. 16), nel tentativo di continuare a cogliere quei 'gesti oscuri' che danno origine alla differenza-distinzione all'interno di una determinata cultura. Si tratta di 'gesti' e non di 'oggetti', in quanto la filosofia 'non ha oggetti' (Althusser). Ma allora, ci si chiede, qual è la scienza cui si approda? e che tipo di oggetto è il suo?

²⁰ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 26.

²¹ *Ibidem*, pp. 29 e 28.

²² Non è il singolo che vede, dice, pensa. Il 'vedere', il 'pensare', il 'dire'

realizzato una rivoluzione teorica tanto complessa. Solo tentando « di applicare alla lettura di Marx la lettura 'sintomale' attraverso cui Marx giunge a leggere l'illegibile in Smith, commisurando la sua problematica visibile all'inizio con la problematica invisibile contenuta nel paradosso di una risposta che non corrispondeva ad alcuna domanda posta », si può cogliere il senso delle diverse immagini che cercano di dar corpo e consistenza a quella risposta, la « risposta della 'Darstellung' e dei suoi mutamenti », ovvero « il concetto dell'efficacia di una struttura sui suoi elementi »²³.

La 'colpa' della lettura filosofica del *Capitale* consiste allora « nell'aver letto Marx osservando le regole di una lettura di cui egli stesso ci dà l'impressionante lezione attraverso la sua lettura dell'economia politica classica »²⁴. Nell'intento di stabilire le coordinate metodologiche della filosofia marxista, la lettura althusseriana si sforza di interpretare e di precisare il senso di un lavoro teorico rivoluzionario, secondo il quale la lettura 'a libro aperto' e la conoscenza intesa come visione speculare della realtà vengono sostituiti dal concetto di produzione. La lettura filosofica produce, così, quella teoria di cui la pratica della lettura sintomale di Marx si è servita per produrre, a sua volta, una problematica nuova rispetto a quella degli economisti suoi predecessori. Ma se è vero che Marx non ha piena coscienza dell'aspetto rivoluzionario del proprio lavoro, è altrettanto vero che sulla identità di conoscenza e produzione già in Marx si hanno alcune illuminanti riflessioni: esistono, infatti, alcuni testi metodologici (*Poscritto* del 1872, *Introduzione* del 1857, le *Prefazioni* ad alcune edizioni del *Capitale*, alcuni incisi del *Capitale* stesso), che indicano il cam-

sono prodotti di una prassi discorsiva piú originaria di cui l'uomo non è mai consapevole. L'uomo fa in mezzo a un fare generale, parla in un parlare generale ..., fra oggetti storicamente e socialmente determinati e determinanti il suo stesso fare, parlare, pensare. Tali oggetti, nel caso di Marx, sono le relazioni economiche date nella società capitalistica, che si esplicitano nella prassi discorsiva propria dell'economia politica classica. In tale prassi Marx, ritagliando le differenze all'interno di quella regione di frontiera rappresentata dalle possibilità stesse 'dimenticate' della problematica (o archivio), giunge a cogliere (*begreifen*) e cioè a concepire, nuovi concetti (*Begriffe*), i quali aprono la via a nuovi discorsi scientifici.

²³ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 29. Si tornerà sul concetto di *Darstellung* piú avanti.

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

mino da seguire per la comprensione di ciò che la pratica teorica ha realizzato nel *Capitale* e nelle opere della maturità. Il compito che si prefigge Althusser è, allora, quello di far giungere a piena consapevolezza ciò che in Marx ha certamente un'esistenza pratica compiuta, ma solo un'esile esistenza teorica²⁵.

2. - IL METODO MARXIANO DI INDAGINE E DI ESPOSIZIONE.

La 'concezione empirista' della conoscenza, intesa, in senso lato, come propria sia dell'empirismo razionalista che di quello sensista, operante anche nello stesso pensiero hegeliano, postula un soggetto e un oggetto dati anteriormente alla stessa attività conoscitiva. Il processo di conoscenza è costituito dalla capacità che il soggetto ha di compiere l'operazione cosiddetta di 'astrazione', e cioè di isolare l'essenza « dagli oggetti reali nel senso reale di una estrazione, così come si può dire che l'oro viene estratto (o astratto, dunque separato) dalla ganga di terra e di sabbia in cui è racchiuso e contenuto ». Il 'reale' è costituito di due essenze (l'oro e la ganga), l'essenza pura e l'essenza impura, meglio ancora l'essenziale e l'inessenziale; l'oggetto di conoscenza è, così, considerato già da sempre presente nell'oggetto reale, nella sua struttura, e, di conseguenza, l'attività conoscitiva ha lo scopo di eliminare l'elemento inessenziale, isolando così il proprio oggetto, il

²⁵ Al termine di una prima serie di riflessioni, Althusser scrive: « posso riassumere in una parola quanto precede? Questa parola descrive un circolo: una lettura filosofica del *Capitale* è possibile solo come l'applicazione di ciò che forma l'oggetto stesso della nostra ricerca: la filosofia di Marx. Questo circolo è epistemologicamente possibile solo attraverso l'esistenza della filosofia di Marx nelle opere del marxismo. Si tratta di produrre (nel senso preciso della parola, che sembra significare: rendere manifesto ciò che è latente, ma che in realtà vuol dire: trasformare, per dare a una materia prima preesistente la forma di un oggetto diretto a un fine) ciò che, in certo senso, già esiste. Questa produzione, nel doppio significato che la forma di un circolo dà all'operazione di produzione, è produzione di conoscenza. Concepire la filosofia di Marx nella sua specificità, significa dunque pensare l'essenza del movimento stesso attraverso cui si produce la sua conoscenza o concepire la conoscenza come produzione » (*ibidem*, p. 35).

Il compito che si prefigge Althusser è, allora, quello di 'leggere' il discorso scientifico del materialismo storico presente nel *Capitale*, nell'intento di riuscire a scrivere quello filosofico del materialismo dialettico, a esso inseparabile a tal punto che viene scritto da Marx stesso 'in filigrana' nonostante le ambiguità relative all'interpretazione che lui stesso dava del suo lavoro teorico (cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 152 e s.).

reale essenziale: « la parte inessenziale occupa tutto l'esterno dell'oggetto, la superficie visibile; mentre la parte essenziale ne occupa l'interno, il nucleo invisibile (...); il termine scoperta va allora inteso in senso reale: togliere ciò che copre, come si toglie la scorza che ricopre la mandorla »²⁶.

Facendo propria la distinzione spinoziana tra l'idea del cerchio, oggetto di conoscenza, e il cerchio stesso, oggetto reale, Marx « respinge la confusione hegeliana dell'identificazione tra oggetto reale e oggetto di conoscenza, tra processo reale e processo conoscitivo »²⁷. Contro l'illusione « di concepire il reale come il risultato del pensiero che si riassume e si approfondisce in se stesso e si muove spontaneamente », nell'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* egli sostiene, infatti, che « il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo, per il pensiero, di appropriarsi il concreto, di riprodurlo (*reproduzieren*) come qualcosa di spiritualmente concreto »²⁸. Il processo conoscitivo non si rivela, pertanto, specchio trasparente della realtà, ma attività di produzione, che contrappone il prodotto finito alla materia prima impiegata come qualcosa di realmente diverso. Commentando il testo marxiano dell'*Introduzione*, Althusser sostiene che l'uso di concetti generali è indispensabile alla pratica teorica, ma costituisce solo la premessa del lavoro e non il suo risultato: « questa prima generalità (che chiameremo Generalità I) costituisce la materia prima che la pratica teorica della scienza trasformerà in 'concetti' specificati, ossia in quell'altra generalità (che chiameremo Generalità III) 'concreta' che è una conoscenza ». Il passaggio dalla Generalità I alla Generalità III, dalla materia prima al 'prodotto' dell'attività conoscitiva, è realizzato dalla scienza, che lavora facendo uso di determinati mezzi di produzione: « la Generalità II costituita dal corpo di quei concetti la cui unità più o meno contraddittoria costituisce la 'teoria' della scienza al momento (storico) considerato »²⁹. Il pensiero è perciò costituito dalla connessione (*Verbindung*) tra Generalità I e Generalità II, tra l'oggetto che

²⁶ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 37 e s.

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁸ K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen ökonomie*; trad. it. *Introduzione del '57* (con testo tedesco a fronte), con saggio introduttivo di B. Accarino, Verona, Bertani, 1974, p. 100 (101) [il numero tra parentesi si riferisce al testo tedesco].

²⁹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., pp. 161 e s.

costituisce la materia prima e i mezzi di produzione teorica, di cui la scienza dispone, connessi strettamente ai rapporti storici, nei quali si trova concretamente a produrre³⁰.

Ma in cosa consiste la Generalità I, ossia la materia prima, impiegata per la produzione dell'oggetto scientifico? Contro la concezione empiristica della conoscenza che vede in essa, per una sorta di illusione ideologica, 'l'immediatezza e la singolarità pure' del dato reale, Althusser sostiene che ci si trova di fronte a un qualcosa di costruito e di complesso, a un certo 'generale', che costituisce il residuo di concetti già elaborati scientificamente, appartenenti a un momento anteriore della scienza (una ex- Generalità III): « al momento in cui la scienza si costituisce (...) essa lavora sempre su concetti esistenti (*Vorstellungen*), ossia su una Generalità I, di natura ideologica, preliminare. Non 'lavora' su un mero 'dato' oggettivo, che sarebbe quello dei 'fatti' puri e assoluti »³¹.

Nel terzo capitolo dell'*Introduzione*, che tratta del « Metodo dell'economia politica », si legge che quel che nella scienza economica si è scelto quale punto di partenza, perché 'reale e concreto', a un più attento esame si rivela un' 'astrazione' (*Abstraktion*), 'parola priva di senso' (*leeres Wort*), perché si ignorano i molteplici elementi su cui si fondano i dati iniziali. Scrive Marx:

se cominciassi quindi con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell'insieme (*chaotische Vorstellung des Ganzes*) e, precisando più da vicino, perverrei via via analiticamente (*analytisch*) a concetti più semplici (*einfacheres Begriffe*); dal concreto rappresentato (*vorgestellten Konkreten*), ad astrazioni (*Abstrakta*) sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici (*einfachsten Bestimmungen*). Da qui si tratterebbe poi di intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro, fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta non come a una caotica rappresentazione di un insieme (*chaotischen Vorstellung eines Ganzen*), bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni (*Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen*)³².

Vien così precisata la dialettica concreto-astratto-concreto, secondo

³⁰ Cfr. L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 42.

³¹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 162.

L'empirismo e il realismo ingenuo a esso connesso, identificano l'oggetto di conoscenza con il reale-concreto, mentre c'è da tenere presente « che la conoscenza di un oggetto reale segue non al contatto immediato con il 'concreto', bensì alla produzione del concetto del suo oggetto (nel senso dell'oggetto di conoscenza) » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 193).

³² K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., pp. 98 (99) e s.

la quale dal primo momento costituito dalla rappresentazione concreta dell'insieme (concreto I), si perviene alla totalità (concreto II), attraverso il lavoro analitico dell'astrazione. Gli economisti del XVII secolo prendono le mosse dall' 'insieme vivente' (*lebendigen Ganzen*) e, per via di analisi, pervengono soltanto ad alcune 'astratte relazioni determinanti generali' (*bestimmende abstrakte, allgemeine Beziehungen*), rimanendo così irretiti nella sfera dell'ideologia; il metodo scientificamente corretto è, invece, quello che dall'elemento semplice (*einfachen*) di tali momenti astratti risale di nuovo a quel concreto, da cui l'economia era partita. Avviene così il passaggio dall'ideologia alla scienza, dalle 'relazioni generali' (sono la Generalità I, secondo la terminologia del *Pour Marx*) alle determinazioni e relazioni specifiche e coordinate (strutturate) della totalità, in una parola e più semplicemente dall'astratto al concreto. Il dato di partenza della scienza economica non è dunque 'oggettivo', 'puro', 'immediato', ma, punto di arrivo del lavoro dell'economia politica, è rappresentato dal momento ideologico, a cui si contrappone il risultato del lavoro scientifico realizzato dalla 'teoria' (Generalità II). Il rapporto tra i due momenti della ricerca viene, così, ancora meglio precisato:

il concreto è concreto, perché sintesi di molte determinazioni (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*), quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi (*Prozess der Zusammenfassung*), come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione (*Anschauung*) e della rappresentazione (*Vorstellung*)³³.

Stacco dell'attività conoscitiva, del pensiero, il concreto è così frutto del lavoro costituito dal 'processo di sintesi'; è perciò il punto di arrivo del processo conoscitivo, in quanto il punto di partenza è dato dall' 'intuizione' e dalla 'rappresentazione'; ma, allo stesso tempo, è anche, in qualche modo, punto di partenza, poiché è proprio il materiale ideologico dell'intuizione e della rappresentazione, ordinario e strutturato in 'totalità', a costituire la sintesi del concreto. Difatti,

la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto del pensiero, è *in fact* un prodotto (*Produkt*) del pensare, del concepire, ma mai del concreto che genera se stesso e pensa al di fuori dell'intuizione (*Anschauung*) e della

³³ *Ibidem*, p. 100 (101).

rappresentazione (*Vorstellung*), bensì dell'elaborazione (*Verarbeitung*) in concetti dell'intuizione e della rappresentazione³⁴.

Torniamo ora al capitolo XVII del *Capitale*. Si è visto come il concetto di lavoro presente nella teoria del valore di Ricardo sia del tutto insufficiente a spiegare la produzione e la riproduzione del lavoro stesso. L'analisi di Marx, dopo averlo smascherato come concetto 'astratto', produce il concetto di 'forza-lavoro', che si rivela 'concreto', perché momento di arrivo e sintesi di specifiche relazioni e determinazioni. L'esempio di lettura dei classici, attraverso la quale Marx riesce a coprire i vuoti teorici di un testo, che richiede di andare oltre se stesso, formulando la risposta a una domanda mai posta, s'identifica così con l'imposizione epistemologica della dialettica concreto-astratto-concreto, esposta nelle pagine metodologiche dell'*Introduzione*.

La polemica nei confronti della concezione empirista della conoscenza e la tesi della conoscenza come produzione impongono la revisione critica del concetto di storia in generale e di quello di storia delle scienze e dell'epistemologia in particolare, ancora compenetrata da razionalismo teleologico e idealista. I concetti scientifici nascono dalla Generalità I, ovvero dal materiale ideologico offerto da intuizioni e da rappresentazioni, ma ciò non significa che esista una continuità logica tra ideologia e scienza, e che la storia della ragione sia « una storia lineare dallo sviluppo continuo né, nella sua continuità, la storia della manifestazione o della presa di coscienza progressiva di una Ragione, interamente presente nel gene originario ». La produzione di nuove conoscenze è affidata a leggi ben diverse da quelle che caratterizzano « la speranza teleologica del trionfo religioso della ragione »; essa è infatti caratterizzata

da discontinuità radicali (per esempio quando una nuova scienza si stacca dal fondo delle formazioni ideologiche anteriori), da rimaneggiamenti profondi che (...)

³⁴ *Ibidem*, p. 102 (103). Ecco allora mostrato come il concreto-del-pensiero è un 'prodotto' di conoscenza originato dal 'lavoro' che la teoria svolge sulla materia prima dell'intuizione e della rappresentazione, che vengono così trasformate in concetti scientifici da elementi ideologici che erano.

Scrive Althusser in proposito che « un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di una esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società (...); l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica o funzione di conoscenza » (L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, cit., p. 207).

danno luogo, con la loro rottura, al regno di una nuova logica che, lungi dall'essere il semplice sviluppo, la 'verità' o il 'rovesciamento' della vecchia, letteralmente ne prende il posto.

La scienza 'reale', costituita dall'insieme di 'fatti' e di dati 'empirici', e offerta sempre sotto forma di cronache e di sequenze, è il *continuum* che non spiega la novità della 'rottura epistemologica', che è a fondamento di ogni scienza e che costituisce la chiave di interpretazione delle condizioni stesse della scoperta scientifica. Dopo aver distinto in modo rigoroso l'oggetto reale dall'oggetto di conoscenza, Marx separa anche i processi relativi ai due diversi oggetti, e sostiene che « l'ordine governante le categorie pensate nel processo di conoscenza, non coincide con l'ordine governante le categorie reali nel processo della genesi storica reale »³⁵; l'ordine della concettualità scientifica, l'ordine logico insomma, non coincide con quello caratteristico dell'ideologia 'continuistica', con l'ordine 'storico-reale', meglio ancora 'storicistico'³⁶. È infatti

³⁵ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 45 e s.

³⁶ I 'continuisti' della cultura credono di poter rivivere gli avvenimenti nella continuità del tempo, dando a ogni storia, compresa quella scientifica « l'unità e la continuità di un libro. Si sfumano allora le dialettiche sotto un carico di avvenimenti minori » (G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1972; trad. it. *Il materialismo razionale*, Bari, Dedalo, 1975, p. 256). Il loro errore è dovuto al fatto di non porre adeguata attenzione alla terminologia, al linguaggio della scienza, che, sempre rettificato, completato, sfumato, « è in uno stato di rivoluzione semantica permanente. Talvolta l'epistemologo continuista è ingannato, quando giudica la scienza contemporanea da una sorta di continuità di immagini e di parole. Quando è stato necessario immaginare l'inimmaginabile dominio del nucleo atomico, si sono proposte delle immagini e delle formule verbali che sono interamente relative alla scienza teorica. Non occorre naturalmente prendere queste formule alla lettera e dare loro un senso diretto. Una costante trasposizione del linguaggio rompe allora la continuità del pensiero comune e del pensiero scientifico » (*ibidem*, p. 263). Le vecchie parole e le vecchie immagini vengono utilizzate, ma devono essere intese come messe tra virgolette, in qualche modo tacitamente ridefinite, perché ormai indicano una concettualità nuova, diversa dai concetti della scienza classica, da cui sono di necessità tratte, e *a fortiori* diverse dai concetti della conoscenza comune.

Marx stesso sembra credere all'inganno dell'ideologia continuistica, quando si autodefinisce 'discepolo di Hegel', pur cercando di differenziare la sua dialettica da quella hegeliana, sostenendo la diversità nel metaforico 'rovesciamento' (cfr. *Poscritto*); s'ingannano inoltre, tutti quei critici che vedono nel Marx della maturità lo sviluppo di germi e di potenzialità già presenti nel giovane Marx. Nella *Prefazione* all'edizione inglese del *Capitale*, rileggendo e interpretando il lavoro scientifico marxiano, Engels crede di dover mettere in guardia il lettore pro-

impossibile (*untubar*), ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui essere furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione (*Beziehung*) in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese e che è esattamente l'inversa di quella che si presenta come loro relazione naturale o corrisponde alla successione dello sviluppo storico.

Ciò che caratterizza il risultato scientifico non è tanto, infatti, l'analisi della successione dei processi economici costituita dalla « rappresentazione (*Vorstellung*) nebulosa del movimento storico », da quella che è stata definita 'rappresentazione (*Vorstellung*) caotica dell'insieme', quanto l'« articolazione organica (*Gliederung innerhalb*) della moderna società borghese »³⁷.

L'ordine dei concetti nell'esposizione di Marx costituisce la struttura tipica della dimostrazione scientifica. È lo stesso Marx che, presentando il libro primo del *Capitale*, avverte i suoi lettori « del carattere complesso e originale dell'ordine di dimostrazione che egli introduce nell'economia politica »³⁸:

il metodo di analisi (*la methode d'analyse / die Untersuchungsmethode*) che ho adoprato e che non era mai stato applicato ad argomenti economici rende abbastanza ardua la lettura dei primi capitoli, ed è da temere che il pubblico francese, sempre impaziente di arrivare alla conclusione, avido di conoscere il nesso dei principi generali coi problemi immediati che lo appassionano, si impenni perché non può subito andare avanti³⁹.

La '*methode d'analyse*', cui si fa riferimento, non s'identifica con il lavoro analitico (*analytisch*) che nell'*Introduzione* del 1857 caratterizza il passaggio dal 'concreto rappresentato' alle 'determinazioni più semplici', attraverso 'astrazioni sempre più sottili'⁴⁰: tale lavoro, infatti, costituisce proprio l'elemento astratto della Generalità I, punto

prio dall'inganno possibile derivante dalla terminologia: Marx utilizza le stesse immagini e le stesse parole degli economisti classici, ma con senso diverso dal loro. È questa radicale differenza di senso che opera un 'taglio' tra Marx e i suoi predecessori, che poi non sono neanche tali, perché del tutto ignari delle potenzialità teoriche presenti nei termini che adoperano (cfr. F. Engels, *Prefazione* all'edizione inglese, in *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 28 e s.).

³⁷ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 114 (115).

³⁸ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 51.

³⁹ Lettera di *Prefazione* all'edizione francese del *Capitale*, indirizzata a M. La Châtre, in *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 21.

⁴⁰ Cfr. K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., pp. 98 (99) e s.; cfr. anche qui, p. 43.

di arrivo dell'attività ideologica dell'economia politica classica⁴¹. Secondo Althusser « questo metodo di analisi, di cui parla Marx, fu tutt'uno col 'modo di esporre' (*Darstellungsmethode*) »⁴².

Cerco ora di indagare meglio questa corrispondenza, che costituisce la chiave di volta di tutto il lavoro critico di *Lire Le Capital* riguardo al metodo filosofico, al materialismo dialettico, che sottende e struttura la marxiana scienza della storia.

Nel *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, dopo essersi lamentato del fatto che « il metodo applicato nel *Capitale* è stato poco compreso, come mostrano già le interpretazioni contraddittorie che se ne sono date », Marx si occupa soprattutto delle critiche del « *Vestnik Evropy* » (Messaggero europeo) di Pietroburgo, che distingue nel *Capitale* il metodo d'indagine (*Forschungsmethode*) dal metodo espositivo (*Darstellungsmethode*): il primo sarebbe ' rigorosamente realistico ', il secondo, ' sciaguratamente germanico-dialettico ', con la forma esteriore dell'esposizione (*Darstellung*) presenterebbe Marx come « il più grande dei filosofi idealisti, e nel senso tedesco, cioè nel senso cattivo della parola »⁴³. L'autore dell'articolo non ha colto a sufficienza il senso dell'esposizione della ' base materialistica ' (*materialistische Grundlage*) del metodo marxiano, contenuta nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, pure da lui citata all'inizio del suo lavoro⁴⁴.

⁴¹ Se, d'altra parte, tra le due attività di analisi ci fosse una corrispondenza, non si vede come Marx potrebbe perentoriamente sostenere la tesi secondo la quale egli è il primo ad applicare tale metodo ad argomenti economici.

⁴² L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 51.

⁴³ K. Marx, *Nachwort* alla seconda edizione tedesca del libro I del *Kapital*; trad. it. *Poscritto*, in *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 15.

⁴⁴ In quel testo Marx delinea la propria autobiografia intellettuale. Dopo essersi occupato di problemi filosofici, giuridici e politici, egli approda a problemi economici, e, operando un'attenta revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, giunge alla conclusione che i rapporti giuridici e quelli politici non possono essere compresi per se stessi, né in relazione all'evoluzione necessaria e necessitante dello spirito, ma hanno « le loro radici piuttosto nei rapporti materiali dell'esistenza ». Scrive pertanto Marx: « nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base (*Grundlage*) reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro

Marx stima esatta la presentazione che il « Vestnik Evropy » fa del suo 'metodo effettivo' (*wirkliche Methode*) e benevolo il giudizio concernente la sua applicazione di esso all'economia politica, ma ritiene che il recensore si sia reso conto soltanto con una certa approssimazione che il metodo di analisi è tutt'uno col 'metodo dialettico' (*dialektische Methode*), che s'identifica con esso. È perciò doverosa una precisazione, onde rispondere alla critica che lo accomuna alla grande tradizione della filosofia idealistica tedesca: « per il suo fondamento (*Grundlage*) il mio metodo dialettico (*dialektische Methode*), non solo è differente da quel-

essere sociale che determina la loro coscienza ». La 'base materialistica' o 'base reale', che costituisce il fondamento del metodo proposto da Marx sin dalle sue prime riflessioni e che farà da filo conduttore in tutti gli studi della maturità, è data dalla struttura economica, dal modo di produzione della vita materiale; quando questa cambia, avviene un mutamento più o meno rapido e radicale della sovrastruttura, che in essa trova il proprio fondamento. C'è possibilità di scienza solo nello studio della struttura; per la sovrastruttura le uniche conoscenze e considerazioni possibili sono quelle proprie dell'ideologia. È, infatti, « indispensabile distinguere sempre tra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche, che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo » (K. Marx, *Vorwort a Zur Kritik der politischen Ökonomie*; trad. it. *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in *Il Capitale*, Libro I - appendici; cit., vol. II, pp. 956 e s.).

Il compito è allora quello di trovare le leggi che regolano il movimento sociale; queste non solo non dipendono, come ogni altra legge riguardante un processo di storia naturale, dalla volontà degli uomini, ma, anzi, sono proprio esse a determinare volontà, coscienza e intenzioni. Il punto di partenza della ricerca non è dato, dunque, dall'idea, ma dal fenomeno esterno, e la scienza economica è strutturata dalla comparazione, contrapposizione e combinazione di un fatto, non con l'idea, ma con altri fatti.

Il « Vestnik Evropy » ritiene di dover addirittura identificare la vita economica, così come viene presentata da Marx nel *Capitale* a un fenomeno paragonabile a quelli studiati in biologia: « i vecchi economisti, confrontando le leggi economiche con le leggi della fisica e della chimica, mostravano di non averne capito la natura ... Un'analisi più profonda dei fenomeni ha dimostrato che la distinzione tra i vari organismi sociali è altrettanto fondamentale di quella tra gli organismi vegetali e gli organismi animali (...). Il valore scientifico di tale indagine sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo e morte di un organismo sociale dato, e la sua sostituzione da parte di un altro superiore. E il libro di Marx ha di fatto questo valore scientifico » (riportato da K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 17).

Da notare come Marx nella *Vorwort* sostenga che il suo metodo scientifico ha la stessa precisione delle scienze naturali, là dove il suo recensore russo lo identifica con la scienza biologica, dando così origine a un vero e proprio fraintendimento a proposito della 'scienza' di Marx.

lo hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto »⁴⁵. Mentre per Hegel, infatti, il processo-del-pensiero, l'Idea, fonda la realtà e la realtà, pertanto, è semplicemente il prodotto del pensiero, l'inessenziale contrapposto all'essenziale, l'esterno all'interno, l'elemento visibile a quello invisibile⁴⁶, per Marx, invece, « l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini »⁴⁷. È proprio per la specificità del 'fondamento' (*Grundlage*), per la caratteristica materialistica di quella 'base' (*Grundlage*) di cui si parla nella *Prefazione*, che il metodo, pur essendo 'dialettico', non è affatto da intendersi alla maniera hegeliana, come movimento dell'*Aufhebung*.

Resta allora da chiedersi come mai, nonostante la base materialistica, esso può sembrare astratto, costruito idealisticamente, a-priori, in quanto 'metodo espositivo' (*Darstellungsmethode*) germanico-dialettico. Marx precisa che dev'essere presa in considerazione la distinzione formale⁴⁸ tra il 'modo di esporre' (*Darstellungsweise*) l'oggetto della scienza e il 'modo di compiere l'indagine' (*Forschungsweise*), che è indispensabile perché a tale oggetto la ricerca possa pervenire.

L'indagine (*Forschung*) deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare (*analysieren*) le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciare l'interno concatenamento (*inneres Band*). Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale (*wirkliche Bewegung*) può essere esposto (*dargestellt*) 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 priori⁴⁹.

Il 'metodo di analisi' è tutt'uno con la *Darstellungsweise*, in quanto l'esposizione (*Darstellung*), pur essendo distinta dall'indagine

⁴⁵ K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 18.

⁴⁶ Cfr., qui, pp. 41 e s.

⁴⁷ K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 18. Come si vedrà meglio in seguito la differenza tra dialettica marxista e dialettica hegeliana viene esaminata da Althusser in *Contradiction et surdetermination (Notes pour une recherche)* (in *Pour Marx*; trad. it. *Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)*, in *Per Marx*, cit., pp. 69-107) e in *Sur la dialectique matérialiste*; trad. it. *Sulla dialettica materialista*, *ibidem*, pp. 139-194.

⁴⁸ La 'distinzione formale' può essere fatta solo mentalmente, tramite astrazione, a differenza della 'distinzione reale', che indica l'effettiva-reale separazione di due esseri, o, almeno la possibilità di concepirli come effettivamente separabili.

⁴⁹ K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 18.

(*Forschung*), non può certo essere da essa separata. Il lavoro di indagine studia il materiale nei particolari, che analizza, trovandovi un'interna articolazione: a questo punto subentra l'esposizione dell'insieme strutturato del 'movimento reale', ovvero del movimento dialettico, che nel campo economico si precisa nel « movimento sociale, inteso come un processo di storia naturale ». Il processo conoscitivo opera, così, uno spostamento dal particolare al generale (la 'totalità'), dall'analisi alla sintesi, dall'astratto al concreto, dall'indagine analitica alla rappresentazione espositiva, ma i due momenti, anche se distinguibili, non possono essere separati, pena l'incomprensione e il fraintendimento. L'esposizione, infatti, se isolata dal contesto del lavoro analitico dell'indagine, può essere interpretata metafisicamente come 'costruzione a priori', in senso idealistico-hegeliano⁵⁰.

Già nell'*Introduzione* del 1857 Marx aveva difeso il suo metodo dall'accusa di idealismo. Dopo aver ribadito che la scienza economica parla sempre di « produzione a un determinato livello dello sviluppo sociale », sottolinea il fatto che si possono isolare caratteri e determinazioni, comuni a ogni epoca. Scrive infatti Marx: « l a p r o d u z i o n e i n g e n e r a l e è un'astrazione (*Abstraktion*), ma un'astrazione che ha un senso (*verständige Abstraktion*: astrazione intellettuale), nella misura in cui mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione »⁵¹. Non si tratta, pertanto, di un'astrazione riconducibile a quelle astrazioni (*Abstrakta*) sempre più sottili, che contraddistinguono le analisi dell'economia politica classica⁵²; a differenza di quelle, infatti, definite come 'parola priva di senso', l'astrazione nella teoria marxiana 'ha un senso' (è *verständlich*), perché, puntando al generale, evita le inutili ripetizioni delle analisi particolari. C'è, però, da considerare che il punto di arrivo della ricerca, l'elemento 'generale' o 'comune' che viene astratto e isolato, non ha la semplicità dell'Idea, ma è « qualcosa di complessamente articolato (*vielfach Gegliedertes*), che si dirama in differenti determinazioni »⁵³, relative a epoche diverse. Esso è così specificato dalle medesime caratteristiche attribuite al 'concreto' dei rapporti economici, che non venivano colti

⁵⁰ Ciò accade, evidentemente, al « Vestnik Evropy », dal momento che opera sulla coppia *Darstellung/Forschung* una 'distinzione reale', piuttosto che una 'distinzione formale'.

⁵¹ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 66 (67).

⁵² Cfr. *ibidem*, p. 98 (99) e qui, p. 43.

⁵³ *Ibidem*, p. 66 (67).

nel loro 'movimento storico', ma nella 'articolazione organica' (*Gliederung innerhalb*)⁵⁴, nell' 'interno concatenamento' (*inneres Band*)⁵⁵, cui giungeva la *Forschung*. Solo quando si giunge a trattare della 'produzione generale' è possibile « analizzare il rapporto che la rappresentazione scientifica (*wissenschaftliche Darstellung*) ha con il movimento reale (*reellen Bewegung*) »; ma, a differenza dell'economia politica classica, essa non « va rappresentata (*dargestellt*) come inquadrata in leggi di natura eterne e indipendenti dalla storia (...) *in abstracto* »⁵⁶, se è vero che « il movimento reale (*wirkliche Bewegung*) può essere esposto (*dargestellt*) in maniera conveniente »⁵⁷ solo quando il materiale è stato studiato nei particolari delle differenti forme di sviluppo, in differenti situazioni e in epoche diverse.

3. - L'OGGETTO DELLA SCIENZA DELLA STORIA. IL LINGUAGGIO DELLE MERCI.

Dopo aver delineato la teoria di Marx per quel che concerne il processo conoscitivo e il metodo mediante il quale si consegue la dimostrazione scientifica, è ora opportuno prender visione della pratica marxiana nella connessione di *Forschung + Darstellung*, attraverso la lettura dei primi capitoli del *Capitale*, resa 'abbastanza ardua', secondo la nota di Marx a La Châtre, dal particolare metodo adoperato. È proprio tale difficoltà che rende questo esempio paradigmatico del tipo di dimostrazione e di logica, che sottendono la scienza del *Capitale* e che risultano innovative e rivoluzionarie, di 'rottura', rispetto all'economia politica classica.

Visto che la lettura filosofica althusseriana intende precisare di una scienza « il problema della specificità del suo oggetto e quello della specificità del suo rapporto con tale oggetto, vale a dire il problema della natura del tipo di discorso costruito per trattare quest'oggetto: il problema del discorso scientifico »⁵⁸, due domande s'impongono, prima ancora di affrontare la lettura diretta del testo marxiano: qual è l'og-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 114 (115) e qui, p. 47.

⁵⁵ K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 18; cfr. anche qui, p. 50.

⁵⁶ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., pp. 68 (69) e ss.

⁵⁷ K. Marx, *Poscritto*, cit., p. 18.

⁵⁸ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 14.

getto della nuova scienza di Marx? e, conseguentemente, qual è la sua peculiarità, che tipo di oggetto è?

Marx ha dato nel *Capitale* « in una forma estremamente esplicita il modo di identificare ed enunciare il concetto del suo oggetto », ma « non sempre ha definito con la stessa chiarezza il concetto della sua differenziazione, vale a dire il concetto della differenza specifica che lo separa dall'oggetto dell'economia classica »⁵⁹. Soltanto una lettura che vada oltre la lettera, e diventi critica e 'sintomale', applicando « al testo di Marx i principi stessi di questa filosofia che noi tuttavia ricerchiamo nel *Capitale* »⁶⁰, permette di venire a capo del problema.

La scoperta di Marx riguarda il concetto di valore e di plusvalore⁶¹, ma « il plusvalore non è una totalità misurabile, perché non è una cosa, bensì il concetto di un rapporto, il concetto di una struttura sociale di produzione esistente, di una esistenza visibile e misurabile solo nei suoi 'effetti' »⁶². Esso è, pertanto, relazione e rapporto in una struttura 'sintetica' di diversi concetti, e, in quanto tale, atto a rivoluzionare l'ingranaggio teorico nel quale è inserito.

Nella *Prefazione* all'edizione inglese del *Capitale*, Engels precisa che un concetto nuovo opera una rivoluzione teorica capace di trasformare l'intera terminologia di una scienza, non necessariamente o soltanto nel senso di una sostituzione di termini, ma nel mutare la concettualità che in essi è contenuta. L'economia politica classica non è stata capace di questa rivoluzione, essendosi accontentata di prendere i termini dalla vita, commerciale o industriale che fosse, così com'erano, di utilizzarli senza tenere in debito conto la loro combinazione 'organica', che, esaminata come un 'tutto unico', è la sola che permetta di cogliere le leggi del processo economico⁶³.

⁵⁹ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 81.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁶¹ Mentre nel primo paragrafo di questo capitolo si è insistito soprattutto sull'aspetto metodologico della lettura sintomale, tesa a tracciare 'linee di demarcazione' tra Marx e l'economia politica classica, quel che ora interessa è la natura dell'oggetto della scienza della storia marxiana e del materialismo dialettico (la filosofia di quella scienza), la cui specificità crea la differenza della 'linea di demarcazione' stessa. Si vedrà, allora, come il metodo, che non coglie specularmente il suo oggetto-puramente-dato, ma lo produce, crea un oggetto non semplice, ma complesso-strutturato. Cfr. al proposito L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 152.

⁶² *Ibidem*, p. 189.

⁶³ Cfr. F. Engels, *Prefazione* all'edizione inglese del *Capitale*, ed. it. cit., vol. I,

L'economista ordinario ha un bel scrutare i 'fatti' economici, i prezzi, gli scambi, il salario, il profitto, la rendita, ecc., tutti questi fatti 'misurabili', egli non 'vedrà' alcuna struttura, al loro livello, così come un 'fisico' prenewtoniano non poteva 'vedere' la legge dell'attrazione nella caduta dei gravi, o il chimico prelavoisieriano l'ossigeno nell'aria 'deflogistizzata'.

Smith e Ricardo, a esempio, hanno fatto emergere dalla rendita e dal profitto il plusvalore, che è, però, rimasto inespresso come concetto, perché essi non concepirono mai che un 'fatto' potesse essere considerato come l'«esistenza di un rapporto di 'combinazione'»⁶⁴. A differenza dell'economia classica che 'vede' i fatti economici così come si danno all'esperienza immediata, nella sfera dell'immaginario e dell'ideologico, Marx, ben sapendo che l'oggetto economico non è direttamente visibile, non può essere colto immediatamente come 'dato' grezzo, poiché «l'identificazione dell'economico segue alla costruzione del suo concetto, che, per essere costruito, presuppone la definizione dell'esistenza e dell'articolazione specifiche dei diversi livelli della struttura del tutto», opera sui dati dell'economia con la 'vista' più accorta della seconda lettura: egli vede allora chiaramente che l'economico non si vede mai chiaramente, ma dev'essere costruito, prodotto come 'regione strutturata'⁶⁵, inserita organicamente nel tutto sociale. Con Marx l'economia entra, così, a pieno titolo nella storia della scienza moderna, avendo ormai recepito «le tesi secondo cui un oggetto non può essere definito dalla sua apparenza immediatamente visibile o sensibile e occorre farlo precedere dal suo concetto (*Begriff*), per poterlo cogliere (*begreifen*)»⁶⁶.

L'oggetto della scienza di Marx è dunque l' 'economico' e la sua peculiarità è di essere prodotto, come in ogni scienza, come una 'struttura'. Il 'fatto' del plusvalore, che gli economisti classici avevano per le mani, ma di cui non seppero mai produrre il concetto, impone a Marx un'attenta riflessione critica su tutta la ricardiana teoria del valore. La sua rilettura dell'economia classica lo porta a riconsiderare il concetto astratto di 'lavoro' e a riproporlo nella forma scientifica, e perciò con-

pp. 28 e s. (cfr. anche qui, p. 46, nota 36) e il commento di L. Althusser in *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 154 e ss.

⁶⁴ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 190.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 187 e s.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 193.

creta, di 'forza-lavoro'⁶⁷, ma le sue analisi prendono l'avvio, nel *Capitale*, dalla categoria economica piú semplice, ma anche piú difficile da comprendere, la merce. Scrive Marx nella *Prefazione* alla prima edizione del *Capitale*:

il detto 'ogni inizio è difficile' vale per tutte le scienze. Perciò la comprensione del primo capitolo e specialmente della sezione che contiene l'analisi della merce presenterà maggiori difficoltà degli altri. Però ho svolto nella maniera piú divulgativa possibile ciò che riguarda piú da vicino l'analisi della sostanza di valore e della grandezza di valore. La forma di valore, della quale la forma di denaro è la figura perfetta, è poverissima di contenuto e semplicissima. Tuttavia, invano l'umanità da piú di duemila anni ha cercato di scandagliarla a fondo, mentre d'altra parte l'analisi di forme piú ricche di contenuto e molto piú complicate è riuscita per lo meno approssimativamente⁶⁸.

Marx, dunque, mette in guardia il lettore dalle difficoltà contenute in tutta la prima sezione del primo libro del *Capitale*, dedicata a « Merce e denaro » e, soprattutto, al primo capitolo di tale sezione, intitolato « La merce »⁶⁹. Di tale capitolo si esaminerà l'ultimo punto, « Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano », in cui le difficoltà di comprensione sembrano risolversi: Marx crede, infatti, di poter dare la chiave di lettura di tutto il processo produttivo, in quanto la merce rappresenterebbe l'elemento primo di tutto l'economico.

⁶⁷ Cfr. « Lettura sintomale come produzione di conoscenza », in questo capitolo, alle pp. 31 e ss.

⁶⁸ K. Marx, *Prefazione* alla prima edizione del Libro I del *Capitale*, cit., vol. I, pp. 3 e s.

Nell'*Avertissement* a un'edizione economica di *Le Capital* (Paris, Garnier-Flammarion, 1969) Althusser pone il problema se il lettore di oggi debba leggere il primo libro nell'ordine proposto da Marx; egli propone di saltare la prima sezione, che lo stesso Marx nella *Prefazione* riconosce come molto difficile, e di passare alla seconda, che affronta il problema dello sfruttamento capitalistico e dei suoi meccanismi. Ma la messa tra parentesi, anche se provvisoria, di quelle pagine, che trattano di nozioni che sole, sempre secondo le affermazioni di Marx nella *Prefazione*, permettono di capire che cosa sia veramente la sfera dell'oggetto 'economico' della scienza del *Capitale*, fa correre il rischio di rendere incomprensibile il seguito del discorso. Sarà preferibile, allora, fare a meno dell'avvertenza althusseriana, e seguire l'ordine proposto dall'Autore, servendosi, magari, delle illuminanti indicazioni metodologiche che lo stesso Althusser propone nel suo lavoro teorico, per riuscire a capire il senso delle analisi minuziose della prima sezione ed evitare di perdersi in esse.

⁶⁹ Nella traduzione italiana quel che Marx chiama 'capitolo' è in genere tradotto con 'sezione', e viceversa.

« A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici »⁷⁰. La merce è l'elemento piú semplice dell'intero 'corpo' della produzione, ma, avverte Marx, « il corpo già formato è piú facile da studiare che la cellula del corpo »⁷¹. Come in biologia l'elemento base è costituito dalla forma di cellula, cosí una forma economica, la merce, è a fondamento di tutta la scienza economica. In quanto 'cellula' dell'intero corpo, essa è elemento semplice, da studiare attraverso la forza dell'astrazione. Quest'analisi di 'anatomia microscopica', è indispensabile per venire a capo dell' 'arcano', che la nasconde allo sguardo superficiale della prima lettura.

In quanto 'valore d'uso', la merce non costituisce problema; se invece la si considera 'valore di scambio', nella forma specifica di merce, cioè, essa 'si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile'. Il 'carattere mistico', enigmatico del prodotto di lavoro non è dato dunque dalla sua utilizzazione per soddisfare i bisogni umani (il valore d'uso), ma dal fatto che esso assume la forma di merce. Scrive Marx: « l'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose »; questa forma restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra i produttori, che appare, però, come rapporto tra oggetti, indipendente dagli stessi produttori. È cosí che gli oggetti prodotti dal lavoro dell'uomo diventano, da valore d'uso che erano, merci, e acquistano la caratteristica forma 'sensibilmente sovrasensibile' delle cose sociali. La metafora dell'immagine e quella correlativa dello specchio sono, però, da intendersi. Non si tratta, precisa Marx, dell'analogia con il fenomeno della vista nel rapporto occhio-cosa e, cioè, nel rapporto fisico di cosa a cosa; « quel che per gli uomini assume la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose » e che corrisponde a un rapporto sociale determinato, è l'immagine di esso, da porre in analogia con il mondo religioso. Le merci, caratterizzate da 'sottigliezza metafisica' e da 'capricci teologici', dal 'carattere mistico' ed 'enigmatico', hanno

⁷⁰ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 86.

⁷¹ K. Marx, *Prefazione* alla prima edizione del Libro I del *Capitale*, cit., vol. I, p. 4.

la stessa struttura dei 'feticci' della religione, prodotte come sono dal cervello umano, come « figure indipendenti dotate di vita propria, in rapporto tra loro e con gli uomini ». È il tipico mondo dell' 'immaginario'.

Come avviene il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio? Risponde Marx: « gli oggetti d'uso diventano merci, in genere, soltanto perché sono prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro. Il complesso di tali lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo ». Tale lavoro, strutturato nell'articolazione di molteplici lavori privati, pone in rapporto prodotti e produttori. La relazione tra i produttori, infatti, fa sì che avvenga una relazione anche tra le cose prodotte: nasce lo scambio. I lavori privati sono perciò doppiamente utili: da una parte soddisfano il bisogno immediato dei singoli produttori, in quanto il prodotto di ogni lavoro privato è convertibile con il prodotto di ogni altro lavoro privato, dall'altra essi soddisfano, in quanto articolazioni del lavoro complessivo, il sistema naturale spontaneo della divisione sociale del lavoro. In ambedue i casi ciò che si rivela non è la proprietà primaria immediata dei beni prodotti, il loro uso, ma quella mediata e secondaria data dall'attività di scambio. Ciò è reso possibile dal fatto che lavori completamente differenti vengono considerati uguali, perché è commerciabile un prodotto di lavoro solo se il prodotto di un altro lavoro gli può essere equiparato: « l'eguaglianza di lavori completamente differenti può sussistere solo se si fa astrazione dalla loro reale disuguaglianza, se li si riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza-lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano »⁷². Escludendo il carattere differenziale del loro lavoro, gli uomini ne esaltano l'uguaglianza come forza-lavoro astrattamente indifferenziata. L'immediata conseguenza che si ha concerne i prodotti del lavoro umano, che vengono considerati valori, non perché abbiano la rilevanza di ' involucri materiali ', come valori d'uso, ma perché gli uomini equiparano l'un con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, equiparando l'un con l'altro, come valori, nello scambio, i loro prodotti eterogenei. Non fanno di far ciò, ma lo fanno ». Il passaggio da valore d'uso a valore di scambio, a merce,

⁷² K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 87-89. Per il lavoro di 'astrazione che ha un senso' cfr. anche *l'Introduzione del '57*, cit., pp. 66 (67)-68 (69), e qui, p. 51.

avviene pertanto in modo inconsapevole per i produttori, i quali non si rendono conto che con la divisione sociale del lavoro è andato perso il carattere specifico e peculiare dei lavori privati, a vantaggio di quella forza-lavoro indifferenziata, che permette la possibilità dello scambio.

Essendo prodotto inconsciamente, il valore (di scambio) non solo non manifesta immediatamente ciò che è il processo attraverso cui è giunto a essere quel che è, ma anzi, avendo trasformato 'il prodotto della mano umana', del lavoro privato del singolo lavoratore, in feticcio, lo rende simile a un vero e proprio 'geroglifico sociale'. È a questo punto che si rende indispensabile una lettura che non sia piú a libro aperto com'è quella ideologica dell'immaginario, del 'dato', del 'fatto', qual è quella operata dall'economia politica classica, ma una lettura seconda, sintomale, poiché solo essa è capace di appagare gli uomini che « cercano di decifrare il senso del geroglifico, cercano di penetrare l'arcano del loro proprio prodotto sociale, poiché la determinazione degli oggetti d'uso come valori è loro prodotto sociale quanto il linguaggio »⁷³.

Il carattere enigmatico della merce si rivela, così, relativo a tutta la produzione, resa 'geroglifico' dalla divisione sociale del lavoro; il suo 'arcano' è finalmente comprensibile, quando lo si paragona all'altra 'attività' dell'uomo, egualmente enigmatica: il linguaggio. Nel sistema economico capitalistico, dunque, la produzione, con i suoi meccanismi, rapporti di produzione, mezzi di produzione, forze produttive, potrebbe essere chiamata 'lingua', quella che Marx tenta di decifrare, intendendo l'insieme delle pratiche sociali come testo da leggere, come produzione testuale.

Sin dalla *Ideologia tedesca*, nel porre in stretta connessione una determinata attività produttiva con determinati rapporti sociali e politici, nel mostrare così il legame tra l'organizzazione sociale e politica e la produzione, si sostiene che

la produzione delle idee, delle rappresentazioni (*Vorstellungen*), della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono

⁷³ *Ibidem*, p. 90 [spaziato mio].

gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti così come condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e delle relazioni che vi corrispondono fino alle formazioni più estese ⁷⁴.

Per Marx, dunque, la produzione ideologica dell'immaginario può essere studiata come linguaggio (politico, giuridico, religioso, filosofico, etico ...), perché strettamente legata alla produzione materiale, che costituisce il 'linguaggio della vita reale'. I meccanismi e la struttura della produzione stessa, sia di quella 'materiale', sia di quella 'spirituale', sono dunque riconducibili ai meccanismi e alla struttura di una 'lingua' e riconoscibili in essi. Il linguaggio, che è originato dal bisogno che l'uomo ha di intessere rapporti con i suoi simili ⁷⁵, si rivela operante allo stesso modo per le particelle elementari della produzione, per le 'cellule' del corpo sociale produttivo. Le merci, infatti, 'dicono' qualcosa alla 'lettura' di Marx, nella misura in cui entrano 'in comunicazione' tra loro, manifestano i propri 'pensieri' nel loro specifico 'linguaggio'. Scrive infatti Marx, cercando di chiarire la caratteristica relativa alla forma di valore: « tutto quello che prima ci ha detto l'analisi del valore della merce, ce lo dice ora la tela stessa, appena entra in comunicazione con un'altra merce, l'abito. Solo che essa ci rivela i suoi pensieri nell'unico linguaggio che le sia accessibile, il linguaggio delle merci » ⁷⁶.

4. - VALORE ECONOMICO E VALORE LINGUISTICO.

La comparazione tra linguistica ed economia è possibile proprio perché, sia nell'una che nell'altra, realtà differenti trovano in un elemento comune, il valore, la possibilità di rapporto e, pertanto, di scambio.

Saussure sostiene che la distinzione di un'analisi sincronica da una diacronica è dovuta al fatto che la linguistica è caratterizzata da quella 'dualità interna', tipica di tutte le scienze operanti sui valori: « il fatto è che qui, come in economia politica, si è di fronte alla nozione di valore » ⁷⁷. C'è pertanto da distinguere un 'asse della simultaneità',

⁷⁴ K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 21 s. [spaziato mio].

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, p. 50.

⁷⁶ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 64 [spaziato mio].

⁷⁷ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Ed. Payot, 1922; trad.

che concerne i rapporti tra cose esistenti considerate nella loro struttura, e un 'asse delle successioni', che considera gli stessi attraverso i loro mutamenti, nella loro temporalità. Non c'è scienza, se le ricerche non vengono organizzate

senza distinguere il sistema dei valori considerati in sé dagli stessi valori considerati nel tempo. Soprattutto al linguista questa distinzione s'impone imperiosamente, perché la lingua è un sistema di puri valori non da altro determinato che dallo stato momentaneo dei suoi termini. Finché un valore, per uno dei suoi aspetti, è radicato nelle cose e nei loro rapporti naturali (come è il caso nella scienza economica: per esempio un terreno vale in proporzione a ciò che produce), è possibile fino a un certo punto seguire questo valore nel tempo, pur rammentandosi che in ogni momento esso dipende da un sistema di valori contemporanei. Il suo legame con le cose gli conferisce malgrado tutto una base naturale, e per ciò le valutazioni che vi si collegano non sono mai completamente arbitrarie; la loro variabilità è limitata. Ma noi abbiamo visto che in linguistica i dati naturali non hanno alcun posto⁷⁸.

La distinzione proposta nel passo citato tra valore linguistico e valore economico è arbitraria, perché deriva da una concezione 'naturalistica' dell'economia politica⁷⁹. L'illusione ideologica di credere che

it. riveduta: *Corso di linguistica generale*, con introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Bari, Laterza, 1970, pp. 98 e s.

Il testo del *Cours* così prosegue: «... in entrambe le scienze ci si occupa di un sistema di equivalenza tra cose di ordini differenti: nell'una un lavoro e un salario, nell'altra un significato e un significante», ma il De Mauro precisa che dalle fonti risulta che quest'ultimo periodo si deve agli editori del *Cours* e non rispecchia esattamente il pensiero di Saussure, il quale scriveva: «avec l'économie politique on est en face de la notion de valeur — mais à un moindre degré qu'avec la linguistique — et de système de valeurs. L'économie politique étudie l'équilibre entre certains valeurs sociales: valeur du travail, valeur du capital» (*ibidem*, p. 424, nota 166).

D'altra parte, il paragone tra linguistica ed economia, così impostato, si rivelerebbe arbitrario, proprio perché non tanto lavoro e salario dovrebbero essere posti in parallelo a significato e significante, quanto valore d'uso e valore di scambio. La linguistica è paragonabile all'economia, in quanto ambedue hanno quale elemento base il valore; ma è pur vero, allora, che essa è paragonabile a tutte le altre scienze operanti sui valori. Non solo, ma dal momento che «i segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico», e poiché tali segni sono tipici del linguaggio, «la linguistica può diventare il modello generale di ogni semiologia, anche se la lingua non è che un sistema particolare» (*ibidem*, p. 86).

⁷⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁷⁹ Nonostante Saussure, nel passo citato, sostenga che «in linguistica i dati naturali non hanno alcun posto», non si può non sospettare un certo 'naturali-

il valore economico è determinato dalla natura stessa dei prodotti, a differenza del valore linguistico che non avrebbe, invece, una base naturale, caratterizzata dal 'legame con le cose', dipende dal fatto che per Saussure l'essenza del valore risiede nel valore d'uso e non nel valore di scambio, nella merce, come Marx ha dimostrato, quando ha smascherato la forma fantasmagorica che fa apparire il carattere sociale del lavoro come una proprietà delle cose, dei prodotti stessi, mentre invece esso è soltanto il rapporto sociale determinato, che esiste tra gli uomini nella loro attività di scambio⁸⁰. Ma, a prescindere dall'elemento di differenziazione, quel che interessa dell'analisi saussuriana è l'elemento di convergenza, che permette l'analogia tra le due scienze, linguistica ed economia e, di conseguenza, tra i loro elementi. Il valore è dunque elemento comune, in quanto è inteso come parte ed effetto di una struttura.

La lettura sintomale ha scoperto nel 'fatto' economico, al di là del puro dato, rilevabile a un'analisi superficiale, la 'regione strutturata' di un concetto, inserito in modo organico nel tutto sociale⁸¹, portavoce nel discorso più ampio della *Darstellung*, il discorso che una struttura fa attraverso i suoi elementi⁸²; l'analisi del primo libro del *Capitale* mette ora in luce l'oggetto stesso della scienza di Marx e lo identifica alla merce, che proprio in quanto valore confrontabile e paragonabile (della stessa essenza) con quello linguistico, è caratterizzata

smo', proprio per il fatto che nel porre la problematica del segno e la distinzione significante/significato, nella quale si trova implicato il dualismo idealista platonico, la linguistica saussuriana rimane imbrigliata in una concezione ideologica metafisica. È questo il senso della critica heideggeriana alla linguistica in generale, secondo la quale la distinzione semiologica significante/significato avallerebbe « l'atteggiamento metafisico fondamentale, che distingue il mondo in due classi di enti: i 'corpi' (la 'natura') da una parte (gli 'oggetti'), e le 'anime' (i 'soggetti') dall'altra » (C. Sini, *L'antiumanesimo in Lévi-Strauss e Heidegger*, in *Semiotica e filosofia (Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault)*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 258).

⁸⁰ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. I, p. 88. Se è vero che per Saussure il valore linguistico è 'forma e non sostanza' (F. de Saussure, op. cit., p. 137), questo è altrettanto vero per il valore economico, che mostra il carattere enigmatico proprio nella 'forma di merce' (K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 87 e ss.) del valore di scambio, e non nell'oggettività del prodotto di lavoro, inteso come valore d'uso. È l'aspetto formale, convenzionale e arbitrario, che crea il valore, e l'arbitrarietà risulta pertanto, in ambedue i casi e allo stesso modo, determinante l'essenza del valore.

⁸¹ Cfr. qui, pp. 54 e ss.

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 40.

dall'appartenenza a una struttura. Si è così giunti, attraverso l'analisi (*Forschung*) che ha prodotto nel vuoto del non-detto dell'economia classica concetti nuovi, alla rappresentazione (*Darstellung*) della conclusiva identificazione tra produzione e linguaggio, economia e linguistica, valore economico e valore linguistico, che è la chiave di lettura dell'oggetto scientifico e del metodo di rappresentazione (*Darstellungsmethode*), che Marx ha adoperato per conseguirlo.

Si tratta ora di evidenziare le caratteristiche della struttura, così come esse trovano il loro peculiare modo di esprimersi nel valore. L'esempio, caro a Saussure, del gioco degli scacchi, della 'grammatica' del gioco, permette di introdursi in modo adeguato nel mondo dei valori. Si legge nel *Cours*:

di tutti i paragoni che potrebbero immaginarsi, il più dimostrativo è quello che potrebbe stabilirsi tra il gioco della lingua e una partita a scacchi. Da una parte e dall'altra si è in presenza di un sistema di valori e si assiste alle loro modificazioni. Una partita a scacchi è come la realizzazione artificiale di ciò che la lingua ci presenta in forma naturale⁸³.

Approfondendo il senso del paragone si scopre che: 1. il divenir valore di ciascun elemento dipende dalla posizione che questo assume nello spazio in cui viene a trovarsi; 2. esiste una regola del gioco (in linguistica: i principi costanti della semiologia), che, convenzione immutabile, sottolinea l'aspetto sincronico e atemporale del sistema, al di là di ogni mutamento; 3. lo spostamento di un solo elemento crea contraccolpi all'interno del sistema dei valori. Ogni mossa, infatti, pur essendo di un singolo pezzo, ha conseguenze immediate e fino a un certo punto prevedibili, sull'insieme dei pezzi. In una parola Saussure, sostenendo che ogni mutamento ha conseguenze per l'intero sistema dei valori, evidenzia nelle combinazioni possibili tra i diversi elementi⁸⁴ la interrelazione esistente tra i valori: « si vede dunque che nei sistemi semiologici, come la lingua, in cui gli elementi si tengono reciprocamente in equilibrio secondo regole determinate, la nozione di identità si confonde con quella di valore e viceversa »⁸⁵. Ogni elemento è se stesso solo in quanto è relativo ad altro da sé, solo in quanto occupa

⁸³ F. de Saussure, op. cit., p. 134.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, p. 130. Althusser parla di 'connessioni' (*Verbindungen*) (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 72).

⁸⁵ F. de Saussure, op. cit., p. 134.

un determinato posto per opposizione, nell'articolazione del sistema. Non esiste una posizione pregiudiziale, assoluta, perciò, non « idee date preliminarmente, ma valori promananti dal sistema », perché, infatti, nessun elemento può autodefinirsi 'originario', dal momento « che esso è solo un valore determinato dai suoi rapporti con altri valori simili e che, senza tali valori, la significazione non esisterebbe »⁸⁶.

A proposito del linguaggio delle merci, Marx sostiene un'idea analoga: « mediante il rapporto di valore la forma naturale della merce B diventa forma di valore della merce A, ossia il corpo della merce B diventa lo specchio di valore della merce A (...). Il valore della merce A, così espresso nel valore d'uso della merce B, ha la forma del valore relativo »⁸⁷. Il linguaggio che si sviluppa all'interno della produzione è costituito da relazioni e rapporti che permettono a una determinata merce di essere se stessa solo perché contrapposta a un'altra merce. E il rapporto non è semplice, tra due valori cioè, ma complesso, riguardando, perciò, l'intero sistema: « il valore di una merce, per esempio della tela, è ora espresso in innumerevoli altri elementi del mondo delle merci. Ogni altro corpo di merce diventa specchio del valore della tela »⁸⁸.

Il sistema in cui si organizza l'interrelazione dei valori è 'arbitrario e differenziale'. Il legame che unisce significante e significato è infatti arbitrario, perché frutto non di una relazione insita nella natura delle cose, ma dell'abitudine collettiva di una convenzione; il 'segno', poi, in quanto acquista il suo valore dalla posizione che occupa all'interno del sistema, non ha in sé nulla di positivo: esso coglie la sua identità nel tessuto negativo delle differenze, che lo separano da tutti gli altri segni e a essi lo oppongono⁸⁹. Uno dei modi in cui rapporti e

⁸⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁸⁷ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 64.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁹ Saussure, dopo aver sostenuto, a proposito del valore linguistico considerato nel suo aspetto materiale, che « arbitrario e differenziale sono due qualità correlative » (F. de Saussure, op. cit., p. 143), scrive che « nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi » (*ibidem*, p. 145). Il segno linguistico, infatti, che matura da elementi 'differenziali e negativi', quali sono il significante e il significato, è solo in apparenza 'positivo', dal momento che, opponendosi in quanto valore ad altri segni nel meccanismo del linguaggio, vive anch'esso della 'natura puramente differenziale' (cfr. *ibidem*, pp. 146 e ss.).

differenze tra i diversi segni si snodano, dando vita a un certo ordine di valori, è dato dal sintagma. Accade che « nel discorso, le parole contraggono tra loro in virtù del loro concatenarsi, dei rapporti fondati sul carattere lineare della lingua, che esclude la possibilità di pronunciare due elementi alla volta. Esse si schierano le une dopo le altre sulla catena delle *parole*. Queste combinazioni che hanno per supporto l'estensione possono essere chiamate *sintagmi* »⁹⁰.

Quando Marx cerca di spiegare il senso misterioso del linguaggio delle merci, del fatto fondante l'intera economia, costituito dalla trasformazione degli oggetti d'uso in merci, in valori di scambio, crede di trovare la causa dell'enigma nel carattere differenziale e al tempo stesso arbitrario dei lavori privati, che, in quanto tali, come in un rapporto sintagmatico linguistico, si articolano nel lavoro complessivo, il lavoro sociale. I lavori dei singoli sono, infatti, distinti e contrapposti, sono 'completamente differenti' (è il loro carattere differenziale), ma per una sorta di inconscia convenzione (gli uomini, scrive Marx, « non sanno di far ciò, ma lo fanno »), che attesta il carattere di arbitrarietà, vien fatta astrazione dalla reale disuguaglianza e vengono « ridotti al carattere comune che essi posseggono in quanto *dispendio di forza-lavoro umana*, in quanto *lavoro* astrattamente *umano* »⁹¹. A questo punto i lavori privati si strutturano come articolazioni del lavoro sociale complessivo, come combinazioni che trovano il loro fondamento nelle relazioni realizzate nello scambio tra prodotti e produttori. La massima arbitrarietà è data dal sistema ideografico, « nel quale il vocabolo è rappresentato da un segno unico ed estraneo ai suoni di cui il vocabolario si compone »⁹²; sono della massima complicazione, a esempio, perché del tutto immotivate, le lingue lessicografiche, quali la scrittura cinese o i geroglifici egiziani. Ed è geroglifico, 'geroglifico sociale' il cui arcano è da decifrare, il valore economico espresso dal linguaggio delle merci⁹³. Di qui la sua immotivazione e la necessità di interpretarlo al di là dei 'suoni', che costituiscono la sua più palese, ma anche più insignificante manifestazione.

Nessuno può alterare i rapporti tra gli elementi di una 'catena significativa', eppure dei mutamenti avvengono nel sistema dei valori:

⁹⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁹¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 89.

⁹² F. de Saussure, op. cit., p. 38; cfr. anche p. 160.

⁹³ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 90.

« nella *parole* si trova il germe di tutti i cambiamenti (...). Ma non tutte le innovazioni della *parole* hanno lo stesso successo, e finché restano individuali, non dobbiamo tenerne conto, poiché studiamo la lingua »⁹⁴. Uno dei fattori più importanti che interviene nella produzione di unità nuove è l'agglutinazione; essa « consiste nel fatto che due o più termini originariamente distinti, ma che s'incontrano frequentemente in sintagma all'interno della frase, si saldano in una unità assoluta o difficilmente analizzabile ». Saussure parla di processo agglutinativo e non di procedimento, in quanto mentre il procedimento implica una volontà, una intenzione da parte del singolo nei confronti della *parole*, o delle diverse *paroles*, il processo invece è caratterizzato dall'assenza di volontà: l'agglutinazione « è un semplice processo meccanico, in cui l'unificazione si compie da sola »⁹⁵.

Anche quello economico è un processo inconscio e involontario, in cui le « grandezze di valore variano continuamente, indipendentemente dalla volontà, dalla prescienza e dall'azione dei permutanti pei quali il loro proprio movimento sociale assume la forma di un movimento di cose, sotto il cui controllo essi si trovano, invece di averlo sotto il proprio controllo »⁹⁶. Coloro che appaiono a prima vista come gli attori del processo economico, come coloro che per propria libera scelta mutano i processi produttivi e i valori a essi connessi, di fatto, come accade nella produzione linguistica nel rapporto del singolo con la *langue*, attraverso la creazione della *parole*, non riescono a modificarli: i mutamenti dei rapporti di valore avvengono non per volontà, prescienza e azione dei 'permutanti', ma per la forza intrinseca delle cose stesse. La scoperta scientifica del valore come prodotto di lavoro, resa possibile solo per un caso determinato di produzione, la produzione di merci, non elimina il fatto che « il carattere sociale del lavoro appartenga agli oggetti »⁹⁷; essa giunge a constatare che i lavori privati, compiuti indipendentemente l'uno dall'altro, eppure dipendenti e relativi, in quanto articolazioni « del sistema naturale spontaneo della divisione del lavoro »⁹⁸, acquistano un determinato valore nei rapporti di scambio causali e oscillanti, perché regolati dal « tempo di lavoro socialmente

⁹⁴ F. de Saussure, op. cit., pp. 118 e s.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 212 e s.

⁹⁶ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 91.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 89.

necessario per la loro produzione »⁹⁹. La società riesce, così, a intravedere quella « legge di natura del proprio movimento »¹⁰⁰, che trionfa con la forza di una « legge naturale regolatrice (...), così come per esempio trionfa con la forza la legge di gravità, quando la casa ci capitombola sulla testa »¹⁰¹.

Anche per la lingua è il tempo che, pur assicurando una certa continuità, ha la capacità di alterare più o meno rapidamente i segni linguistici, provocando uno spostamento di rapporto tra significante e significato. Pertanto « la continuità del segno nel tempo, legata all'alterazione nel tempo, è un principio della semiologia generale »¹⁰², una legge universale, cui nessuna lingua può sfuggire. L'aver sostenuto che il valore è arbitrario potrebbe, infatti, portare a credere che il sistema dei valori è « libero, organizzabile a volontà, dipendente unicamente da un principio razionale »; il carattere differenziale dei valori, ovvero il loro carattere sociale, di per sé non si opporrebbe a tale credenza, dal momento che una considerazione psicologica individuale potrebbe trovar riscontro nella logica di una psicologia sociale, ma « ciò che ci vieta di guardare alla lingua come a una semplice convenzione, modificabile a piacere dagli interessati non è questo; è invece l'azione del tempo che si combina con l'azione della forza sociale »¹⁰³.

La diversità e il mutamento dei valori, dovuti, come si è visto, non tanto alla volontà, individuale o sociale che sia, dei 'permutanti', quanto alla legge del tempo, che tutto regola secondo il principio di continuità cronologica, che implica alterazione e spostamento dei rapporti tra i valori, del loro interscambio, sono anche relativi allo 'spazio', intendendo con questo concetto non tanto o soltanto semplicisticamente, le coordinate geografiche in cui si colloca un determinato sistema, quanto quelle strutturali, che lo caratterizzano storicamente. Al proposito, nota Marx: « osserviamo di passaggio che anche il linguag-

⁹⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰⁰ K. Marx, *Prefazione* alla prima edizione del Libro I del *Capitale*, cit., vol. I, p. 6.

¹⁰¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 91. La legge scoperta, che regola i mutamenti che avvengono, simili a vere rivoluzioni, nei processi economici di produzione, vien definita da Engels « legge di natura, che poggia sull'inconsapevolezza degli interessati » (F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, « Deutsch-Französische Jahrbücher », ed. da A. Ruge e K. Marx, Paris 1844; cit. in K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 91).

¹⁰² F. de Saussure, op. cit., p. 95; cfr. anche pp. 93 e s.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 96.

gio delle merci ha molti altri dialetti, piú o meno corretti, oltre l'ebraico »¹⁰⁴. Questa osservazione è fondamentale, se si pensa a un'analogia nota metodologica dell'*Introduzione* del 1857, in cui Marx sostiene che pur 'avendo senso' considerare la produzione, cosí come il linguaggio, unica, in generale, nell'astrazione dalle diverse produzioni, tuttavia le singole determinazioni che la caratterizzano possono appartenere a 'spazi' diversi, a un'epoca p i u t t o s t o c h e a un'altra, a un'epoca p i ú c h e a un'altra. Le 'differenze' devono essere tenute presenti, altrimenti in nome di quell'« elemento comune che viene astratto e isolato mediante comparazione », si perderebbe la diversità essenziale, l'unica che permetta di distinguere, accanto al linguaggio delle merci, 'molti dialetti': « se le lingue piú sviluppate hanno leggi e determinazioni comuni con quelle meno sviluppate, allora bisogna isolare proprio ciò che costituisce il loro sviluppo, ossia la differenza da questo elemento generale »¹⁰⁵.

Tema specifico dell'analisi marxiana nel *Capitale* è la moderna produzione borghese: egli studia, cosí, le forme di valore dei prodotti, le forme delle merci, la forma di denaro, come forme che costituiscono le « categorie dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di questo modo di produzione storicamente determinato, della produzione di merci ». La scienza di Marx ha 'letto' e astratto, nella sua analisi all'interno dell'economia, le categorie che costituiscono l'ossatura di una logica, ma tale logica non è l'unica, se è vero che le forme di pensiero, di indubbia validità e oggettività, sono peculiari di un d e t e r m i n a t o modo di produzione. Il linguaggio delle merci non è unico, anche se l'astrazione scientifica ha messo tra parentesi le differenze e isolato il linguaggio, privilegiando quegli elementi che sono comuni a piú modi di esprimersi. Esistono, invece, diversi 'dialetti': ciò vuol dire che è sufficiente spostarsi a un altro sistema economico (meno sviluppato, piú 'primitivo', a esempio) che non risulta piú valida l'articolazione che si era scoperta, la legge che struttura la forma delle cose, il sistema dei valori. Come nello spostarsi da una regione all'altra, da una nazione all'altra cambiano i valori linguistici e il sistema di valori di riferimento, cosí « appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'in-

¹⁰⁴ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 64.

¹⁰⁵ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 66 (67).

cantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci »¹⁰⁶.

Un diverso sistema economico, dunque, in cui non si ha più a che fare con la 'sottigliezza metafisica' e con i 'capricci teologici' della merce, non presenta l'aspetto di geroglifico sociale da interpretare. Ma se è vero che è definitivamente rotto l'incantesimo che impedisce di comprendere l'arcano che si nasconde sotto forma di valore, non si avrà forse ancora a che fare con incantesimi, stregonerie e nebbie di un altro sistema economico? Cosa intende dunque Marx per 'altra forma di produzione' o per diverso sistema economico? La diversità e la differenza non sono relative a un concetto geografico o storico-cronologico. Se si pensa che il *Capitale*, pur facendo riferimento all'economia dell'Inghilterra, è da intendersi anche utile a delineare la situazione della Germania¹⁰⁷, perché « una nazione deve e può imparare da un'altra » (non tanto perché essendo riuscita a « intravedere la legge di natura del proprio movimento » può abbreviare le « fasi naturali dello svolgimento », quanto perché « può abbreviare e attenuare le doglie del parto »)¹⁰⁸, non si vede come la diversità di situazioni possa generare, in questo caso, il mutamento radicale di prospettiva, per cui non ci si troverebbe di fronte alla produzione come 'geroglifico sociale'. L'altra nazione ha una produzione distinta, diversa, ma non una produzione-altra da quella considerata nel primo libro del *Capitale*. Quando si parla di un sistema economico 'altro', di un linguaggio e di una logica-altra-da quella delle merci, si sostiene un'alterità e una differenza radicali, che costituiscono il fondamento di ogni distinzione e differenza, e che, pertanto, sfuggono a considerazioni geografico-storistiche. Altrimenti ci si muove nella medesima logica; la legge economica ricavata da un esempio-guida (tipo) particolare ri-

¹⁰⁶ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 92 e s.

¹⁰⁷ Scrive Marx: « in quest'opera debbo indagare il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono. Fino a questo momento la loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancora molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare: *De te fabula narratur* » (K. Marx, *Prefazione* alla prima edizione del Libro I del *Capitale*, cit., vol. I, pp. 4 e s.).

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 6.

sulta, dunque, valida per astrazione e per analogia anche per altri casi. Scrive Saussure:

L'osservazione scientifica di queste analogie permette di affermare in certi casi che due o piú idiomi sono uniti da un legame di parentela, vale a dire hanno un'origine comune (...), ma è vero che accanto alla diversità nella parentela [è la diversità di due sistemi economici che, pur appartenendo a nazioni diverse, sono correlati dalla stessa logica], vi è una diversità assoluta senza parentela riconoscibile o dimostrabile¹⁰⁹.

È questa diversità che costituisce l'unico possibile 'dialetto', veramente alternativo al 'linguaggio delle merci'.

La caratteristica peculiare dell'analisi scientifica del sistema dei valori è data dal fatto che il rapporto uomo/uomo è sempre visto all'interno di quello cosa/cosa. Il passaggio da lavoro privato, con valore d'uso, a lavoro sociale, con valore di scambio, così come il passaggio da *parole*, elemento individuale (valore d'uso), a *langue*, elemento sociale (valore di scambio), è frutto di produzione inconscia. Gli uomini producono il valore inconsapevolmente, perché è inconsapevole la verità della relazione che li lega alle cose da loro stessi prodotte. In una nota alla seconda edizione del *Capitale* si trova scritto: « quindi, quando Galiani dice: il valore è un rapporto tra persone — 'la ricchezza è una ragione tra due persone' — avrebbe dovuto aggiungere: rapporto celato nel guscio di un rapporto tra cose »¹¹⁰. Ciò che è dato come *primum* nella pratica sociale è il rapporto tra cose, che, proprio perché è inconscio, è indipendente dalla volontà e dall'azione degli uomini. Nella *Prefazione* al *Capitale*, onde evitare possibili malintesi moralistici riguardo al discorso scientifico, concernente i rapporti sociali di produzione e gli uomini che sembrano esserne i 'soggetti', Marx precisa:

non dipingo affatto in luce rosea le figure del capitalista e del proprietario fondiario. Ma qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi. Il mio punto di vista che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane

¹⁰⁹ F. de Saussure, op. cit., pp. 234 e s. [l'inciso è mio].

¹¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 90, nota 27.

socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi ¹¹¹.

La 'forza delle cose', nella pratica sociale, controlla se stessa, i propri prodotti, e gli stessi produttori: il fatto che nel capitolo sulla merce si giunge alla scoperta scientifica del valore come prodotto di lavoro, ovvero come espressione 'in forma di cose' di lavoro umano, non rende certo gli uomini autori-soggetti del valore, perché non elimina il fatto che il carattere sociale del lavoro continui ad appartenere agli oggetti ¹¹².

Come nel caso della *langue* sono le differenze linguistiche, il sistema strutturato delle differenze, che creano il soggetto parlante, così nell'economia il carattere feticistico della merce e il sistema dei valori a esso connesso creano il soggetto economico. L'uomo è creatura e non creatore, rispetto alla struttura, linguistica o sociale che sia.

In *Lire Le Capital* viene chiarito in modo esemplare il rapporto uomo/cosa e il senso della scoperta scientifica, concernente il sistema dei valori; scrive, infatti, Althusser: « la struttura dei rapporti di produzione determina dei luoghi e delle funzioni che sono occupati e assunti dagli agenti di produzione, i quali sono solo gli occupanti di questi luoghi, nella misura in cui sono i 'portatori' (*Träger*) di queste funzioni ». I veri 'soggetti' del processo produttivo, al di là del dato offerto da una lettura superficiale dell'economia, attraverso le evidenze dell'antropologia ingenua, non sono gli 'uomini reali', « bensì la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni ». I 'soggetti' sono i rapporti di produzione, che non possono mai essere ridotti a 'rapporti umani'. Chi lo facesse farebbe torto al pensiero di Marx, il quale, a prescindere da qualche testo ambiguo, che necessita pertanto di lettura critica, ha sempre indicato « che i rapporti di produzione (così come i rapporti sociali, politici e ideologici) sono irriducibili a qualsiasi intersoggettività antropologica, poiché essi combinano degli agenti e degli oggetti in una struttura specifica di distribuzione di rapporti, di posti e di funzioni occupati e 'portati' dagli oggetti e dagli agenti di produzione » ¹¹³.

Quando Marx per il valore economico, e Saussure per quello lin-

¹¹¹ K. Marx, *Prefazione* alla prima edizione del Libro I del *Capitale*, cit., vol. I, pp. 6 e s.

¹¹² Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 90.

¹¹³ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 189 (*passim*).

guistico, scoprono che non è tanto l'azione dei 'permutanti' a determinare lo spostamento dei valori e il mutamento del sistema, quanto il fattore tempo-di-lavoro, che costituisce la legge regolatrice di tutto il processo di produzione, economico e linguistico, pervengono al medesimo risultato scientifico. L'arcano, l'aspetto 'mistico' ed enigmatico non hanno più ragion d'essere: si è ormai di fronte a quella legge 'oggettiva', che «elimina la parvenza della determinazione puramente causale delle grandezze di valore dei prodotti di lavoro, ma non elimina affatto la loro forma di cose»¹¹⁴. Il 'movimento di cose', di cui si tratta, rimane pertanto tale, anche se si giunge a considerare i rapporti di scambio non più 'casuali e sempre oscillanti'. Eliminata la casualità, non per questo vengono, infatti, introdotti i concetti di causalità e di finalità, tipici della tradizione filosofica umanistica. La 'forza delle cose' non si rivela cieca e casuale, ma ha una sua legge che la struttura in 'articolazioni naturali spontanee'¹¹⁵: essa, cioè, pur non rivelando un finalismo, manifesta una sua logica. È la logica delle forme che le cose assumono nel loro articolarsi: forme di valore dei prodotti, forme delle merci, forma di denaro ...

Constatato che il valore dev'essere studiato scientificamente con esattezza analoga a quella delle scienze naturali, e non alla luce di un'ingenua antropologia, si pone ora il problema dello studio scientifico della stessa antropologia, in relazione a questi rapporti tra cose. Mostrando la interrelazione e lo scambio tra le diverse merci, e, pertanto, la creazione dei rapporti di valore, nota Marx: «in certo modo all'uomo succede come alla merce. Dal momento che l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo»¹¹⁶. La relazione tra cose costituisce il paradigma fondamentale su cui si struttura ogni altra relazione, compresa quella degli uomini tra loro. La 'comunicazione', il linguaggio di quelle 'cose' particolari che sono le merci, i loro rapporti, i fasci di relazioni costitutivi della loro essenza, costituiscono l'essenza stessa del reale, che, in quanto tale, concerne anche l'uomo.

«La coscienza-di-sé raggiunge il suo appagamento solo in un'altra coscienza-di-sé», sostiene Hegel. La coscienza dell'uomo è, infatti, 'in sé' solo l'«immota tauto-

¹¹⁴ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 92.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 91.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 64, nota 18.

logia dell'Io sono Io »¹¹⁷; essa diviene coscienza-di-sé, solo quando entra in relazione con l'esser-altro di un'altra coscienza-di-sé. Ma in questa situazione l'uomo non è il *princeps analogatum*, non è l'essere che ha in esclusiva la prerogativa di costituire la propria identità, attraverso l'alterità, ma è esso stesso specchio e prodotto del Reale. Lo stesso Hegel paragona, infatti, il « movimento duplice di entrambe le coscienze-di-sé », che emerge quale condizione indispensabile perché si possa realizzare l'unità del Sé (identità) da parte della coscienza-di-sé, al processo già presentato in precedenza nella sezione « Coscienza » della *Fenomenologia dello spirito*, come 'gioco delle forze'¹¹⁸. In essa era nata l'opposizione nella 'dualità', a causa dello « sdoppiamento in forze interamente indipendenti »¹¹⁹ da parte della forza considerata precedentemente nella sua semplice e originaria unità. Tale opposizione è il 'gioco delle forze'. Esse, conosciute come indipendenti, si rivelano come *interdipendenti*, dal momento che l'azione di una è in stretta relazione con le determinazioni dell'altra, e viceversa. Le due forze esistono, perciò, proprio in questo movimento dell'una verso l'altra e « il loro essere è anzi un puro esser-posto mediante un altro »¹²⁰. L'interdipendenza delle forze indica la struttura della 'cosa', la sua essenza, costituita dalla trama di relazioni che intesse con la cosa altro-da-sé. Questo 'linguaggio' delle cose, questo essere in comunicazione l'un l'altra, è anche rapporto tra gli uomini. La 'forza delle cose', l'interrelazione delle forze che agiscono nella cosa, è, così, matrice dell'essere dell'uomo¹²¹.

La coscienza non può più essere intesa, dunque, come presenza, « come presenza a sé del soggetto prima della sua parola o del suo segno, una presenza a sé del soggetto in una coscienza silenziosa e in-

¹¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. I, pp. 151 e 144.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 154 e s.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹²¹ Il discorso sin qui fatto soltanto a una lettura superficiale può essere considerato di stampo positivistico. Il 'linguaggio' delle cose, di cui Marx parla a proposito del 'linguaggio delle merci', non ha nulla a che vedere con il linguaggio delle matematiche, con la matematizzazione della natura, propria delle scienze 'positive'. Non bisogna, infatti, dimenticare che Marx parla di 'geroglifico sociale' da interpretare, e non è certo la scienza matematica quella cui viene affidato, almeno da Marx, il compito specifico dell'interpretazione.

tuitiva »¹²². Tale presenza presupporrebbe la possibilità di una coscienza, prima e al di là di un suo segno manifestativo, prima e al di là di un suo rapporto differenziale con l'altro-da-sé. E invece la 'produzione' della coscienza è strettamente connessa all'attività materiale, al linguaggio delle cose nella vita reale:

le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del comportamento materiale (...). La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita (...). Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza¹²³.

Alle medesime conclusioni, cui giunge Marx a proposito dell'uomo nel suo studio del 'movimento delle cose', perviene Saussure, quando, sostenendo la tesi secondo la quale « un procedimento linguistico non è necessariamente determinato da cause psichiche », scrive: « tutto è avvenuto fuori dello spirito, nella sfera dei cambiamenti dei suoni, che giungono a imporre un gioco assoluto al pensiero e lo forzano a entrare nella via speciale che gli è aperta dallo stato materiale dei segni »¹²⁴. L'uomo è pertanto segno, la cui materialità (sfera della struttura) è il significante e la cui coscienza (sfera della sovrastruttura) è il significato¹²⁵.

¹²² J. Derrida, *La differenza*, cit., p. 24.

¹²³ K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 21 e s.

¹²⁴ F. de Saussure, op. cit., p. 277.

¹²⁵ La coscienza non è mai 'pura'. « Fin dall'inizio lo 'spirito' porta in sé la maledizione di essere 'infetto' dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati di aria agitati, di sucni, e insomma di linguaggio. Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per gli altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini » (K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 29).

Vien così riproposto il Reale nell'ottica dicotomica spirito/materia (significato/significante, nella linguistica saussuriana), con il privilegiamento del secondo dei due corni del dilemma, piuttosto che del primo. Non si esce allora dall'*impasse* e da una situazione di equivoco, che porta lo spiritualismo a dissolversi nell'idealismo e il materialismo nel positivismo. Si impone, pertanto, uno studio del segno, che superi la dicotomia. Affidando la sua metodologia di ricerca sul significante a un'analisi, che riveli l'arcano di un 'geroglifico', Marx si pone sulla via di una scienza dell'interpretazione e, con essa, del superamento di quella logica, che impone come necessaria la scelta stessa tra spirito e materia. Tutto questo, nonostante l'ambiguità di certe sue formulazioni, come ad esempio quella del passo su citato dell'*Ideologia tedesca*.

L'analisi del punto centrale della *Darstellungsweise* del primo capitolo del libro primo del *Capitale* ha fatto emergere le analogie esistenti tra linguistica ed economia, nel concetto di valore, inteso come fulcro di relazioni, come struttura. Lo studio della struttura, del sistema dei valori, ha posto in evidenza come il rapporto tra gli uomini è inserito in quello piú ampio della 'pratica', nel rapporto che intercorre tra cose e fatti. L'aspetto cosciente, lo 'spirito' dell'uomo, non è determinante le cose, ma è determinato dal movimento delle cose, che è movimento sociale di produzione. Se è vero questo, si è portati di nuovo alla considerazione althusseriana iniziale, a proposito della metodologia che Marx pone in essere con la lettura sintomale e soprattutto a proposito del senso della lettura sintomale stessa: non è il cosciente-consapevole, il conosciuto-saputo-detto il motore della storia e del mutamento sociale, ma il non-detto-saputo-conosciuto, l'inconscio. Non è l'uomo della tradizione antropologica idealistica colui che dà senso alle cose, non è lui che le produce-crea, ma è lui stesso che risulta essere il prodotto di un rapporto tra cose. « Per quel che concerne strettamente la teoria si può allora, e anzi si deve, parlare apertamente di un anti-umanesimo teorico di Marx e vedere in questo anti-umanesimo teorico la condizione della possibilità assoluta (negativa) della conoscenza (positiva) del mondo umano stesso e della sua trasformazione pratica »¹²⁶.

Se non è l'uomo che parla, due domande s'impongono di necessità: chi parla? e se *ça parle*, quale linguaggio è quello

¹²⁶ L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, cit., p. 205. Althusser precisa che piuttosto che parlare di anti-umanesimo e di anti-storicismo, si dovrebbe a rigore parlare di a-umanesimo e di a-storicismo. Se si serve delle formule negative, piuttosto che di quelle privative, è « per dare loro tutto il peso di una dichiarazione di rottura (che lungi dall'essere evidente, richiede al contrario uno sforzo enorme) (...), per respingere l'attacco umanista e storicista che in certi ambienti marxisti da quaranta anni continua a minacciare il marxismo » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 127).

Anche Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanismo*, sostiene che il suo polemizzare con ogni altra 'visione' dell'uomo precedente, di per sé non è anti-umanesimo, non ha nulla di 'inumano', ma, per non cadere, con l'uso della parola 'umanesimo', nella trappola del soggettivismo metafisico, che è poi tutt'uno con l'oblio dell'Essere, si chiede se « non deve il pensiero, attraverso una resistenza aperta contro l' 'umanesimo', provare e osare di imprimere un impulso che possa finalmente insospettirci circa l'*humanitas* dell'*homo humanus* e il suo fondamento » (M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in appendice a *La dottrina di Platone sulla verità*, trad. it. a cura di A. Bixio e G. Vattino, Torino, S.E.I., 1978, p. 113).

che viene parlato? Solo un esame piú approfondito della struttura della *Darstellung* potrà far comprendere il senso « di tutte quelle parole senza linguaggio che fanno udire a chi tende l'orecchio un rumore sordo che proviene da sotto la storia, il mormorio ostinato di un linguaggio che dovrebbe parlare da solo: senza soggetto parlante e senza interlocutore »¹²⁷. È il discorso dell'Altro, il muto discorso dell'inconscio, se vogliamo dar credito alla 'risposta' lacaniana¹²⁸.

¹²⁷ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 14.

¹²⁸ « Nell'inconscio che non è tanto profondo quanto piuttosto inaccessibile all'approfondimento cosciente, c'è chi parla (*ça parle*): un soggetto nel soggetto, trascendente il soggetto, pone al filosofo dopo la scienza dei sogni la sua questione » (J. Lacan, *La psychanalyse et son enseignement*, in *Écrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966; trad. it. *La psicanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Torino, Einaudi, 1974, vol. I, p. 429.

III

CRITICA DELLA RAGIONE METAFISICA

La lettura sintomale manifesta la struttura nascosta del non-detto, squarciando il velo ideologico di ciò che effettivamente vien detto; così facendo, mentre traccia 'linee di demarcazione', che in ultima analisi son riconducibili a quella essenziale tra scientifico e ideologico, essa si rivela al tempo stesso una sorta di 'lotta' nella teoria, che evidenzia la 'rottura epistemologica' e pone così sempre di nuovo il problema della radicale differenza tra due ordini di discorso¹.

Nel *Capitale*, riuscendo a isolare il valore economico come 'struttura', Marx pone i fondamenti di quella nuova scienza, che nell' 'economico' ha il suo oggetto specifico. Attraverso una rilettura dei classici dell'economia, egli riesce infatti a render esplicita l'articolazione di quei concetti e di quelle problematiche che essi non fanno giungere a espressione, pur avendo in effetti già prodotto le parole per poterla esprimere. Un lungo e laborioso lavoro di analisi (*Forschung*) gli permette di giungere a un modo-di-esporre (*Darstellungsweise*) la ricerca, che impone di riconsiderare i concetti economici in un ordine nuovo, del tutto diverso dai precedenti: è l'ordine del discorso proprio della dimostrazione scientifica².

Applicando il medesimo metodo di lettura, Althusser rende a sua volta esplicito quel che Marx ha prodotto, ma che in Marx continua ad avere un'esistenza non ancora pienamente e chiaramente consapevole: coglie così nella *Darstellung* il concetto chiave della scienza del *Capitale*. La lettura althusseriana sgombra in tal modo il campo di una seria ri-

¹ Cfr. qui, cap. I.

² Cfr. *ibidem*, cap. II.

flessione da equivoci e ambiguità, taglia diversi 'rami secchi', che ortodossia e dogmatismo hanno lasciato proliferare nell'alveo della tradizione marxista, ma, proprio perché pone in forse le certezze di tante 'letture', è suscitatrice di dubbi e di numerosi problemi.

Nel realizzare una 'rottura' tra sé e gli economisti classici, Marx si butta alle spalle tutta quella problematica di tipo economico-politico e filosofico che ha caratterizzato le sue prime ricerche, che divengono così il suo passato 'ideologico', e contemporaneamente pone i fondamenti della scienza della storia. Ma che tipo di scienza è mai questa, i cui metodi, pur analoghi a quelli delle scienze naturali, non sono identici a essi? Quale teoria della conoscenza la informa? Quale logica la fonda? Che tipo di dialettica agisce in essa, se è vero che il metodo marxiano è l'opposto di quello hegeliano e che il 'rovesciamento' è da intendersi solo metaforicamente?

A questi interrogativi si affiancano quelli inerenti più propriamente la *Darstellung* e la sua funzione nella scienza del *Capitale*. Le sue caratteristiche sono tali da suggerire il proficuo confronto tra economia e linguistica: vero questo, che tipo di linguaggio è quello che essa parla nella struttura economica? È identificabile la sua parola con quella di una lingua parlata, o non piuttosto, in quanto espressione di un 'geroglifico', con quella di una scrittura?

E, finalmente: chi parla? Dinanzi alla conoscenza della storia che si rappresenta quale Opera mirabilmente articolata e strutturata, sembra tuttora legittima la ricerca dell'Autore. Ma i concetti classici, che fungono da garanti per la metafisica occidentale, sono inefficaci all'interno della *Darstellung*. Se 'Dio è morto', la sua ombra tarda a scomparire; essa oscura le nostre ricerche e continua a offrire risposte illusorie. Chi parla? È forse lo Spirito? o il Soggetto? o l'Uomo? La *Darstellung*, con la sua logica e la sua dialettica, con il suo tipico linguaggio, ci propone il lavoro di 'decostruzione' di tutti i linguaggi, che l'Occidente ha prodotto, nel tentativo di offrire una soluzione definitiva all'enigma degli enigmi. Decostruzione e decentramento, nell'intento, forse, di pervenire, attraverso degli *Holzwege*, irti di pericoli e di difficoltà, nel 'luogo' senza origine dell'originario, avendo cercato di intuire prima e di seguire poi delle 'tracce' presenti quali segni allucinanti di una Lingua muta, che ci costituisce, però, come parlanti.

Si tratta ora di sciogliere i nodi problematici che la lettura a libro aperto del testo althusseriano ha lasciato accumulare, mediante il *détour* attraverso altri Autori; si potrà poi tornare, in seconda istanza, ad Al-

thusser con migliore cognizione di causa, avendo l'effettiva possibilità di comprendere piú esaurientemente il senso di quei concetti che di quel testo costituiscono l'ordito.

1. - STRUTTURA ED EPISTEMOLOGIA.

La critica althusseriana a quella concezione della conoscenza, che si limita a 'leggere' il mondo a libro aperto, in superficie, è correlativa all'opposizione radicale all'empirismo, che spinge Marx nell'*Einleitung* del 1857 a sostenere che la conoscenza non va dal concreto all'astratto, ma piuttosto dall'astratto al concreto³.

La tesi secondo cui la scienza lavora su concetti (astrazioni) e non sul 'reale' (concreto) è di derivazione epistemologica bachelardiana. Distinguendo tra conoscenza comune e conoscenza scientifica, mostrando come esista tra le due una 'rottura' e non una continuità epistemologica, Bachelard mette in rilievo come « oggetto percepito e oggetto pensato appartengano a due istanze filosofiche differenti »⁴. La conoscenza scientifica e, di conseguenza, il suo oggetto non sono perciò riconducibili e riducibili alla sensazione, che caratterizza nel puro 'vedere' la lettura immediata delle cose. Esiste un materialismo rozzo, ingenuo, cui si contrappone il 'materialismo discorsivo e progressivo', ordinato e 'razionale': il primo studia il reale sullo sfondo di determinazioni immaginarie, che impongono l'identità speculare tra cosa-concreta e idea-della-cosa, il secondo lo determina scientificamente, costruendone il concetto. Parlare allora di un ritorno fenomenologico 'alle cose

³ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 35 e ss.; cfr. anche qui pp. 42 e ss.

⁴ G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1969; trad. it. *Il razionalismo applicato*, Bari, Dedalo, 1975, p. 142. Viene così realizzata, in chimica a esempio, una rete di relazioni che non si presenta in natura: « questa creatività è un fondamentale carattere del materialismo evoluto, è il segno stesso di ciò che noi chiamiamo il materialismo ordinato. Qui l'attività umana aumenta l'ordine della natura, crea l'ordine, cancella il disordine naturale » (G. Bachelard, *Il materialismo razionale*, cit., p. 31).

Per le reciproche connessioni tra epistemologia e materialismo dialettico, si veda D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia*, cit.; sul debito che la nuova scuola epistemologica francese ha nei confronti di Bachelard, cfr. soprattutto S. Moravia, *La ragione nascosta*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 348 e ss.; per lo specifico rapporto Bachelard-Althusser, si veda infine del saggio citato di F. Botturi la parte seconda su « Scienza, ideologia, filosofia: Bachelard e Althusser ».

stesse', riguardo all'attività scientifica, è privo di senso e di fondamento: cosa e oggetto concernenti l'attività percettiva della conoscenza comune sono, infatti, altro-dalla materia, che è concetto di un oggetto, costruito con un certo ordine, in vista di un determinato ordine scientifico da realizzarsi⁵.

Nel mostrare come la scienza operi sul 'vissuto' e su quel 'concreto', che costituiscono le astrazioni dell'ideologia, vien chiamata in causa « la coppia scienza/ideologia, e la cesura epistemologica, che Spinoza, molto prima di Bachelard, poneva tra il primo genere di conoscenza e il secondo »⁶.

Negli *Éléments d'autocritique*, accettando le critiche inerenti il suo 'teoricismo', ma respingendo quelle relative al suo presunto strutturalismo, Althusser scrive: « se non siamo stati strutturalisti possiamo adesso, confessare perché: perché siamo sembrati esserlo, ma non lo siamo stati, perché dunque è accaduto questo singolare malinteso, da cui sono stati tratti interi libri. Siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: siamo stati spinoziani »⁷. Ma perché un marxista ha avuto bisogno di rapportarsi a Spinoza, quando si trattava d'essere semplicemente marxisti? Il *détour* attraverso il pensiero di Spinoza è stato necessario per comprendere la caratteristica specificità del rapporto scienza/ideologia, che Marx contrappone a ogni visione filosofica a lui precedente, e a Hegel in particolare. Sin dal *Pour Marx*, Althusser è consapevole dell'indispensabilità della mediazione spinoziana per comprendere appieno la novità rivoluzionaria delle scoperte marxiane:

la scienza non può, a nessun titolo essere considerata, hegelianamente, come la verità dell'ideologia. Se sotto questo aspetto si vuole trovare a Marx un ascendente filosofico, bisogna guardare più che a Hegel, a Spinoza. Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità di Dio) supponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità⁸.

Come la bachelardiana conoscenza comune, il primo genere di conoscenza struttura il proprio sapere su elementi ricavati da una visione

⁵ Cfr. G. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 33.

⁶ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 153.

⁷ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 27 e s.

⁸ L. Althusser, *Sul giovane Marx*, cit., p. 60, nota 1.

empirica del reale; il secondo genere, invece, in analogia con la conoscenza scientifica, produce dei concetti, che rivoluzionano ogni sapere precedente: nasce la scienza e, nel momento stesso in cui ha origine, ogni visione precedente è da considerare nella sfera dell'ideologia. Per i critici è stato facile muovere ad Althusser l'accusa di 'deviazione strutturalista', dal momento che « non trovandosi lo strutturalismo in nessun libro, ciascuno può chiaccherarne »; nessuno è riuscito, però, a far risalire la scoperta marxiana della differenza specifica dei due tipi di conoscenza e la diversa lettura che di conseguenza tale scoperta permetteva, a Spinoza, perché « Spinoza bisogna leggerlo, e sapere che esiste, che esiste ancor oggi. Per riconoscerlo bisogna conoscerlo almeno un po' »⁹.

Nella seconda parte dell'*Etica*, dedicata alla « Natura e origine della mente », Spinoza distingue diverse possibilità di conoscenza. La percezione immediata del molteplice implica il formarsi di 'nozioni universali' secondo tre prospettive:

in primo luogo dalle cose singole rappresentateci dai sensi in maniera mutila e confusa e senza ordine per l'intelletto: e perciò sono solito chiamare tali percezioni conoscenza da esperienza vaga. In secondo luogo, da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose e di esse formiamo certe idee simili a quelle, mediante le quali immaginiamo le cose. In seguito chiamerò questi due modi di contemplare le cose conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione. In terzo luogo, infine, dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose; e questo lo chiamerò ragione e conoscenza di secondo genere¹⁰.

⁹ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 28.

¹⁰ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*; trad. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Torino, Boringhieri, 1973, pp. 110 e s. [spaziato mio].

Spinoza indica anche un terzo genere di conoscenza, il sapere intuitivo che dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio procede alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose. Nella quinta parte dell'*Etica* questo terzo genere di conoscenza è definito « lo sforzo supremo, la suprema virtù della mente » (prop. 27), dal momento che si giunge a concepire Dio come causa eterna, come eterno è l'amore intellettuale di Dio che ne sorge (cfr. propp. 32 e 33). Althusser non considera questo genere di conoscenza nella sua analisi dell'epistemologia spinoziana, non tanto perché esso implicherebbe una prospettiva di tipo teologico: Dio come Causa prima e Sostanza unica è presente, infatti, con chiara consapevolezza, in tutto l'itinerario filosofico dell'*Etica* e non si può, pertanto, prescindere da esso nemmeno quando si considerano il primo e il secondo genere di conoscenza. D'altra parte, Spinoza sostiene: « la conoscenza delle cose singole, che ho chiamato intuitiva, ossia di terzo genere, è efficace ed è più potente di quella conoscenza universale, che ho detto essere di secondo genere » (*ibidem*, p. 323), perché

Tutto ciò che colpisce la mente implica la formazione di idee, ma il percepire le cose semplicemente 'secondo il comune ordine della natura' non connota una conoscenza adeguata delle stesse, ma solo parziale e confusa¹¹; analoga è la conoscenza che si fonda sul ricordo delle percezioni e delle sensazioni, poiché la memoria « non è niente altro che una certa concatenazione di idee implicanti la natura di cose che sono al di fuori del corpo umano, la quale si forma nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano »¹². Ora sia nel primo che nel secondo caso siamo in presenza di nozioni universali, che si formano a causa della limitata capacità di ricezione della mente umana. I termini detti 'trascendentali', infatti, quali l'ente, la cosa, il qualcosa, nascono dal fatto che il corpo, capace di rendere presenti a sé in modo distinto solo un certo numero di immagini (provenienti dalla sensazione, come dalla memoria), quando supera i propri limiti comincia a immaginare in modo confuso, « ma quando le immagini nel corpo si confondono affatto, anche la mente immaginerà tutti i corpi confusamente, senza alcuna distinzione, e quasi li comprenderà sotto un solo attributo, vale a dire sotto l'attributo dell'ente, della cosa, eccetera ». Si giunge così a concepire nozioni universali, come 'uomo', 'cavallo', 'cane', perché, dato il numero stragrande di immagini che si presentano assieme, la mente non riesce a « immaginare le piccole differenze dei singoli (cioè il colore, la grandezza di ciascuno,

viene a confermare 'induttivamente' quella verità che la prima parte dell'*Etica* ha dimostrato con procedimento 'deduttivo'. E allora, perché Althusser la ignora? Probabilmente perché tenere questo genere di conoscenza nella dovuta considerazione significa dover conciliare la propria teoria della conoscenza con la proposizione 36 della quinta parte: « l'amore intellettuale della mente per Dio è lo stesso amore di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere manifestato attraverso l'essenza della mente umana, considerata sotto specie di eternità; ossia l'amore intellettuale della mente per Dio è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso » (*ibidem*, p. 322), che riecheggia la proposizione 15 della prima parte: « tutto ciò che è, è in Dio, e niente può essere concepito senza Dio » (*ibidem*, p. 32).

Tutto questo significa, però, per Althusser, dover accettare una conclusione 'metafisica', che giustificerebbe appieno l'accusa mossagli di strutturalismo, o dover affrontare il problema ontologico della fondazione, cosa che egli, almeno esplicitamente e sistematicamente, preferisce non fare.

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 101.

¹² *Ibidem*, pp. 92 e s.

eccetera), e il loro numero determinato, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti convengono »¹³.

Questa prima conoscenza è pertanto conoscenza comune, frutto di rappresentazione fantastica o immaginaria, dovuta al bisogno di superare la molteplicità delle rappresentazioni percettive, attraverso una riduzione a unità, che ha il pregio soltanto apparente della chiarezza e distinzione di una nozione universale, ma che, in effetti, nasconde la confusione di un processo di differenziazione rimasto inindagato.

La ragione può, però, conseguire un risultato soddisfacente là dove l'immaginazione fallisce. La conoscenza di secondo genere riesce, infatti, a produrre nozioni adeguate alle proprietà delle cose, e perciò prive di mutilazioni e di confusioni. Si danno infatti « certe idee o nozioni comuni a tutti gli uomini », perché « tutti i corpi convengono in certe cose, le quali devono essere percepite da tutti adeguatamente, ossia in modo chiaro e distinto »¹⁴. « Tutti i corpi convengono, infatti, nell'implicare il concetto di un solo e medesimo attributo »¹⁵, in quanto il corpo esprime necessariamente a suo modo l'essenza di Dio, considerato come cosa estesa. Ora le cose particolari da conoscere non sono nulla se non modi in cui l'essenza stessa di Dio si esprime, poiché « Dio non è solo causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma anche della loro essenza »¹⁶. Si stabilisce perciò un rapporto causa/effetti, tutto/parti, struttura/elementi, secondo cui affermare che in noi si dà un'idea adeguata significa dire che in Dio, che costituisce l'essenza della nostra mente, tale idea già da sempre sussiste.

Il primo genere di conoscenza con le sue idee futile e confuse è falso, consiste cioè nella privazione di conoscenza; il secondo genere, che produce idee chiare e distinte, è vero, perché tutte le idee sono viste come articolate nell'essenza stessa di Dio; la conoscenza secondo l'immaginazione contempla le cose nella loro contingenza e mutabilità, quella secondo l'intelletto, invece, le concepisce come necessarie e immutabili, *sub specie aeternitatis*, poiché la necessità delle cose è colta in relazione alla necessità, immutabilità ed eternità stessa di Dio¹⁷. La conoscenza inadeguata è l'ideologia, fatta di immagini, di 'visioni del

¹³ *Ibidem*, pp. 108 e s.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 106 e s.

¹⁵ *Ibidem*, p. 83.

¹⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 114 e s.; cfr. anche pp. 32 e ss.

mondo' che, relative alla limitatezza e contingenza dei corpi, alla molteplice varietà delle esperienze e percezioni dei singoli uomini, sono costituite di pregiudizi comuni all'origine delle controversie tra filosofi, i quali « hanno voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose »¹⁸; la conoscenza adeguata è invece la scienza, che rifiutando la considerazione astratta e superficiale offerta dall'immaginazione si affida all'intelletto, che considera le cose nell'ordine loro proprio, derivante dal fatto di essere effetti tra loro articolati, relativi a una medesima causa. La scienza è pertanto possibile solo quando si riesce a considerare il reale avulso dalle connotazioni private e individuali prodotte dalle immaginazioni dei singoli uomini e ci si porta a quel livello in cui le cose vengono considerate come effetti e relazioni, 'supporti' di un'unica struttura, che ne spiega e ne fonda l'essenza.

La conoscenza dell'uomo, del suo modo di vivere e dei suoi 'affetti' non è un caso che prescinda dalla conoscenza della natura. Di fronte all'impotenza e all'incostanza umane molti, invece di proporsi il compito di intendere la natura di tutte le cose che le riguardano, « compiangono, deridono, disprezzano, o, quel che avviene più di frequente, detestano »; si deve invece abbandonare ogni tendenza che imponga una considerazione di tipo passionale e giungere alla conoscenza razionale delle forze degli 'affetti', regolate, come ogni altra forza, da « universali leggi e regole della natura », mediante lo stesso metodo con cui si è trattato altrove di Dio e della mente¹⁹. Cosa significa, dunque, per Spinoza, in questo caso specifico, conoscere? « *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* », risponde Nietzsche. Ma, d'altra parte, ha senso concepire un intendere che non sia « la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? »²⁰.

Althusser, come si è visto, sostiene sí che il secondo genere di

¹⁸ *Ibidem*, p. 110. Scrive infatti Spinoza che le nozioni universali che derivano dai sensi e dalla memoria « non sono formate da tutti al medesimo modo, ma che per ognuno variano in ragione della cosa, dalla quale il corpo è stato più spesso affetto, e che la mente più facilmente immagina o ricorda »; è per questo che « ognuno formerà immagini universali delle cose secondo la disposizione del suo corpo » (*ibidem*).

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 129-131 (*passim*).

²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*; trad. it. *La Gaia Scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ediz. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, Milano, Adelphi, 1965, p. 191.

conoscenza non è la verità intesa hegelianamente del primo, ma ritiene anche che l'uno contenga il principio di intelligibilità dell'altro. Esiste, cioè, una 'discontinuità radicale' tra scienza e ideologia, ma ciò non toglie che « la scienza al momento in cui si costituisce (...) lavora sempre su concetti esistenti, ossia su una Generalità I, di natura ideologica »²¹. La conoscenza scientifica non è altro dunque che l'ordine dell'intelletto che struttura e combina tra loro nozioni universali e segni dell'immaginazione, che opera una sorta di mediazione tra gli istinti e gli 'affetti'. L'*intelligere* è il termine medio tra il *ridere*, il *lugere* e il *detestari*; esso non è totalmente altro-da essi, in quanto non è a essi contrapposto, ma « è soltanto un certo rapporto degli impulsi tra di loro ». La funzione di mediazione che esercita implica una lotta eroica, a detta di Nietzsche, che non ha certo « alcunché di divino, di eternamente riposante in se stesso come pensava Spinoza ». Un tempo si identificava molto semplicisticamente il pensiero consapevole con il pensiero in generale; oggi la scoperta della particolare funzione che assume l'*intelligere* nei confronti degli istinti vitali rende certi del fatto che « la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolge senza che ne siamo coscienti, a noi inavvertito »²². Rendersi conto di ciò significa al tempo stesso definire come 'ideologico' quel sapere di cui siamo consci e appagati, e, d'altra parte, come 'scientifico' il campo del tutto inesplorato del nostro inconscio, in cui sono da ricercarsi il fondamento e la condizione di possibilità dell'*intelligere* stesso.

Che il conoscere sia frutto di una produzione inconscia è un'acquisizione dello stesso Althusser, il quale scrive:

mi sono ispirato direttamente e addirittura letteralmente a Marx, che a più riprese usa il concetto di 'produzione' della conoscenza, per avanzare la mia tesi centrale: l'idea della conoscenza come *produzione*. Avevo in testa, evidentemente, anche l'eco della 'produzione' spinoziana, e approfittavo del doppio senso di una parola che fa riferimento contemporaneamente al lavoro, alla pratica e all'esibizione del vero²³.

²¹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 162.

²² F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., pp. 191 e s. Per questo aforisma su Spinoza si veda anche P. Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia* (tratto da *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963), « Il Verri », 39-40 (1972), pp. 115 e ss.

²³ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 152.

La conoscenza, scrive Marx, è « un prodotto del pensare, del comprendere (...),

Concepire la conoscenza come produzione significa abbandonare definitivamente il mito della conoscenza come visione speculare, per elaborare in concetti quel materiale che la superficie immaginaria della cosa offre alla visione immediata. La lettura sintomale si sostituisce alla lettura prima e dà origine a quella dialettica visibile/invisibile, che caratterizza il metodo dell'*Histoire de la Folie*: « l'invisibile è il non vedere della problematica teorica i suoi non-oggetti, l'invisibile è la tenebra, è l'occhio accecato della riflessione su se stessa della problematica teorica, quando essa, per non guardarli, attraversa senza vederli i suoi non-oggetti, i suoi non-problemi ». La teoria scientifica e le conoscenze sottoposte alla lettura sintomale rivelano il loro doppio fondo: nascono così nuovi oggetti e nuovi problemi, che sono « necessariamente invisibili nel campo della teoria esistente, perché essi non sono oggetti di questa teoria, perché essi ne sono le proibizioni (...); l'invisibile è definito dal visibile come proprio invisibile, propria proibizione di vedere (...), la tenebra interna dell'esclusione, interna al visibile stesso, perché definita dalla struttura del visibile »²⁴.

L'esclusione e la proibizione indicano l'avvenuta rimozione nel campo del teorico. L'aspetto scientifico di una problematica è nascosto, mascherato, rimosso in una rappresentazione ideologico-immaginaria: ha modo di emergere, manifestando la propria struttura, solo « come *lapsus*, come assenza, come mancanza o come sintomo teorico »²⁵. La *coupure*, la linea di demarcazione tra scientifico e ideologico, la dialettica dell'esclusione tra invisibile e visibile implicano una rimozione; la 'cesura epistemologica' rivela la soglia di una censura, invalicabile per la problematica teorica esistente, che solo attraverso opportuni mascheramenti permette al non-detto di emergere nel campo del visibile. La lettura sintomale, cogliendo il doppio fondo del reale, rivela l'aspetto sotterraneo della conoscenza: essa è produzione, una produzione inconscia. Marx dà parola a problematiche e concetti che non erano stati enunciati prima di lui dai suoi predecessori, che non erano apparsi nel campo del visibile: erano, però, stati prodotti inconsapevolmente; analogamente Althusser, attraverso la lettura sintomale, dà rilievo teorico

dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione » (K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 102 (103).

²⁴ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 27.

²⁵ *Ibidem*, p. 28.

al concetto di *Darstellung*, che costituisce in Marx la risposta a una domanda mai formulata in nessun posto, perché anch'egli non disponeva del concetto adeguato atto a pensare ciò che andava producendo: altro caso sintomatico di produzione di conoscenza, avvenuta senza la piena avvertenza del soggetto conoscente.

L'interpretazione che Nietzsche dà dell'*intelligere* spinoziano appare così in linea con quella che Althusser offre della conoscenza produttiva marxiana. Il sostenere poi la necessità di 'leggere' nei *lapsus* di una problematica la sottostante trama di una teoria presente, anche se invisibile, significa proporre per l'ermeneutica di un testo la metodologia propria della psicanalisi. Anche se l'attività di produzione dell'inconscio è colta in modo privilegiato attraverso l'analisi dei sogni (è il sogno, infatti, la 'via regia' all'inconscio), pure Freud ritiene che un gran numero di fenomeni psichici quotidiani, quali le dimenticanze, i *lapsus* verbali, le sbadatagini ... confermano senz'altro le peculiarità di quell'attività psichica caratterizzata nella *Traumdeutung* come 'lavoro onirico'²⁶. Il lavoro psichico consta di due operazioni: una prima produce i pensieri del sogno e non è altro che una forma particolare del pensiero, resa possibile dalle condizioni dello stato di sonno; una seconda è costituita dalla trasformazione di tali pensieri nel contenuto del sogno. Questa seconda operazione è quella peculiare e tipica della vita del sogno, è quella per cui esso si contrappone alla vita di veglia. Il « lavoro onirico vero e proprio si stacca dal modello del pensiero vigile (...). Non che esso sia più sciatto, più scorretto, più smemorato, più incompleto del pensiero vigile; è qualche cosa di interamente diverso qualitativamente e perciò non immediatamente confrontabile con esso. Non pensa, non calcola, non giudica affatto, ma si limita a trasformare »²⁷. Il lavoro onirico è relativo al primo sistema (Inconscio) e attiva il processo primario di conoscenza; il pensiero vigile, relativo al secondo sistema (Preconscio e Coscienza), attiva il processo secondario di conoscenza, che costituisce un processo di razionalizzazione, di 'riduzione' secondo logica della realtà psichica; esso rappresenta il sistema dell'immaginario, articolato secondo l'ordine della conoscenza 'razio-

²⁶ S. Freud, *Traumdeutung*; trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. Musatti, vol. III, Torino, Boringhieri, 1966, p. 534, nota 1. Freud, come si sa, tratta estesamente dei *lapsus* nella *Psychopathologie des Alltagslebens*.

²⁷ *Ibidem*, p. 463.

nale'; quello primario è invece il processo che rappresenta la struttura del simbolico, secondo l'ordine del desiderio e della mancanza (o bisogno). Come per la conoscenza scientifica e per quella ideologica, anche per il simbolico e per l'immaginario non si può, pur considerandoli nella discontinuità radicale (non sono infatti confrontabili, appunto perché diversi qualitativamente), ipotizzare di isolare la realtà di un processo primario, completamente avulsa da un processo secondario, perché « un apparato psichico che possieda soltanto il processo primario non esiste », è una finzione teorica, anche se « sta di fatto che i processi primari sono dati in esso fin dall'inizio, mentre quelli secondari si sviluppano soltanto gradualmente, nel corso della vita »²⁸.

Stabilita la distinzione tra scienza e ideologia, attraverso la precisazione di due diversi e contrapposti schemi gnoseologici, emersi dalla considerazione in parallelo delle teorie epistemologiche di Bachelard, Spinoza e Freud, si tratta ora di precisare meglio la differenza tra il tipo di 'rappresentazione' che caratterizza la conoscenza ideologica e quello prodotto nella conoscenza scientifica.

Descrivendo il processo della pratica teorica marxiana dell'*Einleitung*, Althusser sottolinea il fatto che il pensiero lavora sul 'reale' costituito da atti-di-pensiero. È pertanto « perfettamente legittimo rappresentarsi la pratica teorica, cioè il lavoro del pensiero sulla materia prima (l'oggetto su cui essa lavora), come un lavoro 'dell'elaborazione (*Verarbeitung*) in concetti (*Begriffe*) dell'intuizione (*Anschauung*) e della rappresentazione (*Vorstellung*)' »²⁹. Tale materia prima è variabile: assume forme diverse a seconda del grado di sviluppo della conoscenza, ma ciò non toglie che formalmente essa faccia parte delle condizioni di produzione di ogni conoscenza. Col progredire della conoscenza, divenendo la materia prima sempre più elaborata, *Vorstellung* e *Anschauung* non hanno più nulla a che vedere con la semplice 'rappresentazione' o con la pura 'intuizione' delle cose e, « per quanto lontano si risalga nella branca di una conoscenza, non si ha mai a che fare con una intuizione sensibile o con una rappresentazione 'pure', ma con una materia prima sempre e già complessa, con una struttura di 'intuizione'

²⁸ *Ibidem*, p. 549.

²⁹ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 43. L'espressione sottolineata è dell'*Introduzione del '57*; per il commento a questa parte, cfr. qui, cap. II, pp. 44 e ss.

o di 'rappresentazione' »³⁰, che, comprendendo in un tutt'uno 'elementi' sensibili, tecnici e ideologici in senso lato, costituisce la trama dell'ideologia. Sin dal *Pour Marx* l'ideologia viene definita come « un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi), dotate di un'esistenza e di una funzione storiche, nell'ambito di una data società », che « si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione di conoscenza) ». Le *Vorstellungen* tipiche dell'ideologia sono indispensabili a qualsiasi tipo di società: costituiscono « una struttura essenziale alla vita storica delle società »; assieme alle *Anschauungen*, esse articolano quel 'mondo', che costituisce, in quanto *Weltanschauung*, il 'vissuto' che s'impone alla stessa stregua degli oggetti culturali percepiti-accettati-subiti, che agiscono sugli uomini attraverso un processo che sfugge a una presa di coscienza immediata. L'ideologia è infatti un prodotto di natura inconscia, anche se si presenta come 'prodotto', dunque in forma elaborata. Essa è una struttura, ma le rappresentazioni (*Vorstellungen*) che la costituiscono « non hanno il più delle volte nulla a che vedere con la 'coscienza': per lo più sono immagini, a volte anche concetti, ma soprattutto sono strutture e come tali s'impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare per la loro 'coscienza' »³¹.

La lettura sintomale permette di smascherare la costituzione inconsapevole dei rapporti tra uomo e sua 'rappresentazione-del-mondo'; a sua volta essa propone una 'rappresentazione', la *Darstellung*, che costituisce, però, un momento qualitativamente differenziato rispetto alla *Vorstellung* e al 'sistema di rappresentazioni' in cui si articola l'ideologia. La lettura sintomale scopre infatti che « la verità della storia non si legge nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), ma la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture »³². La *Darstellung* esprime ciò che non viene colto di primo acchito dai sensi; non udibile né visibile, essa rappresenta la nuova

³⁰ *Ibidem*, p. 44.

³¹ L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, cit., pp. 207 e s. Alla base delle 'strutture ideologiche' althusseriane sono, come si vede, quelle stesse 'immagini' e 'concetti' (nozioni universali), che costituiscono il materiale del primo genere di conoscenza spinoziano.

³² L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 17 [spaziato mio].

disposizione, con diverso funzionamento teorico, dei concetti e della struttura dei concetti dell'ideologia. È anch'essa una struttura, un ordinamento, ma è 'struttura di strutture', in quanto ordina in modo totalmente nuovo il materiale ideologico delle strutture delle *Vorstellungen* e delle *Anschauungen*. La scienza che nasce con Marx è, nella sua essenza, il nuovo ordine che i concetti filosofici, economici e politici della *Weltanschauung* del tempo vengono ad assumere, o, meglio, è la struttura nascosta, che si rivela fondamento delle diverse strutture e sistemi di rappresentazione del reale. Nonostante certe ambiguità, correlative ai primi passi, incerti, di ogni scienza, sin dall'*Ideologia tedesca* si intravede «l'esistenza di una sistematizzazione di concetti teorici di base, che invano si cercherebbero nei testi anteriori di Marx e che presentano la particolarità di poter funzionare in tutt'altro modo rispetto alla loro preistoria». La scoperta scientifica si differenzia da quella che costituisce la sua materia prima, la sua preistoria, per la diversa sistematizzazione dei concetti già prodotti in precedenza, ma che, strutturati diversamente, finiscono anch'essi per acquistare, anche singolarmente presi, una differente identità. Una disposizione originale, sconosciuta in precedenza, conferisce loro un senso e una funzione sconosciuti: «'il modo di funzionamento' di questo nuovo sistema o disposizione concettuale si è rivelato molto semplicemente a l t r o (senza rapporto di 'natura', continuità, o 'rovesciamento') rispetto al 'modo di funzionamento' dei sistemi precedenti»³³. Siamo in presenza di un 'cambiamento di terreno': i sistemi tipici dell'ideologia fanno posto a nuovi concetti che, dopo un lungo e laborioso lavoro di strutturazione, portano all'elaborazione di una teoria scientifica, che 'rompe' con la sua preistoria, costituendosi in un rapporto di pura alterità.

2. - "VORSTELLUNG" E "DARSTELLUNG".

A questo punto è opportuno approfondire il concetto di 'rappresentazione', nell'intento di cogliere ancora meglio la differenza radicale tra ideologia e scienza, in quelli che son risultati i loro elementi costitutivi: la *Vorstellung* e la *Darstellung*³⁴. Per tale approfondimento sembra indispensabile l'approccio al testo heideggeriano.

³³ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 9 e s.

³⁴ In francese il termine *représentation* condensa i due termini tedeschi. Di

Nel tentativo di comprendere la sentenza parmenidea su *noein* ed *einai*, Heidegger valuta una serie di interpretazioni, prima di pervenire alla sua 'lettura' del testo. In particolare, la sua attenzione si rivolge alla confutazione delle posizioni cui è giunta la filosofia moderna, che ha fondato sull'identità di pensiero e di essere un'ontologia della conoscenza, la cui « forma oggi determinante e di più ampia portata si sviluppa sotto il nome di 'logistica' ». La considerazione del testo heideggeriano serve a comprendere come la scienza e la tecnica contemporanee, frutti maturi della metafisica occidentale, considerino la pura superficie del reale e si precludano così ogni possibilità di approfondimento 'scientifico' sul senso dell'essere, proprio a causa di una interpretazione riduttiva, che ha finito col misconoscere il problema stesso, facendolo cadere nell'oblio.

Scriva Heidegger:

la filosofia moderna esperisce l'essente come l'oggetto (*Gegenstand*). Esso perviene al suo star-di-fronte (*entgegenstehen*) mediante la *percipere* e per essa. Il *percipere*, come ha visto più chiaramente Leibniz, si protende verso l'essente (*greift nach dem Seienden aus*), lo afferra (*greift an*) al fine di impadronirsene (*durchgreifen*) portandolo a sé nel concetto (*Begriff*) e di riportare la sua presenza al *percipere* (*repraesentare*). La *repraesentatio*, la rappresentazione (*Vorstellung*), si definisce come il percipiente riportare a sé (all'io) ciò che appare.

La teoria della conoscenza che regge la scienza moderna dà per acquisita la scissione e conseguente contrapposizione soggetto/oggetto, secondo cui ciò che sta-di-fronte è da 'cogliere' come pensato, attraverso un'attività che lo rende presente alla coscienza percipiente. L'atto di 'presentificare' il *percipere* è la *Vorstellung*. La teoria epistemologica crea poi un'immediata conseguenza ontologica nella « tesi di Berkeley che poggia sulla posizione metafisica fondamentale di Cartesio, e che suona: *esse = percipi*: essere è uguale a esser-rappresentato (*vorgestellt-werden*) »³⁵. Siamo perciò di fronte a una posizione totalizzante, tipica anche della logica hegeliana³⁶, secondo cui scienza e coscienza si identi-

recente è invalso l'uso di distinguere *représentation*, che traduce *Vorstellung*, da *re/présentation*, che traduce *Darstellung*. Anche l'italiano deve affidarsi a una doppia scrittura del medesimo termine; si avrà, pertanto, da una parte la *rappresentazione* (*Vorstellung*, *représentation*), dall'altra la *rap/presentazione* (*Darstellung*, *re/présentation*).

³⁵ M. Heidegger, *Moira*, in *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 160.

³⁶ « La logica di Hegel non è solo l'unica adeguata interpretazione moderna della tesi di Berkeley; ne è l'incondizionata realizzazione » (*ibidem*, p. 161).

ficano e si chiariscono reciprocamente, in quanto esser-cosciente significa appunto essere nello stato del sapere. La coscienza è tutt'uno con ciò che è saputo, con ciò che si evidenzia come rappresentazione (*Vorstellung*) immediata in colui che sa.

Ma sapere significa: *vidi*, ho visto, possiedo la visione di qualcosa, ho preso visione di qualcosa. Il perfetto dell'aver visto è il presente del sapere, nella cui presenza è presente ciò che è stato visto. Vedere è qui inteso come aver-dinanzi-a-sé nel rappresentare (*vorstellen*) (...). La *conscientia* è il raccoglimento in un esser-presente del genere della presenza del rappresentato. Il rappresentare, in quanto modalità dell'aver visto, introduce alla presenza l'aspetto, l'immagine. Il rappresentare è quell'introduzione dell'immagine che domina il sapere come aver-visto: cioè l'immaginazione³⁷.

La critica heideggeriana alla scienza, che si fonda sulla *Vorstellung* del *percipere*³⁸, al sapere che è costituito dalle 'visioni' immediate della coscienza riecheggia così l'atteggiamento ermeneutico assunto da Marx nei confronti degli economisti classici, i quali si sono limitati a operare una lettura del 'visibile', rimanendo in tal modo prigionieri del 'sistema di rappresentazioni' che struttura la loro *Weltanschauung*. Di qui la critica alla concezione empiristica della conoscenza, che, fondandosi sul sapere immediato della coscienza opera anche nel fonda-

³⁷ M. Heidegger, *Hegels Begriffe der Erfahrung*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950; trad. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 131.

³⁸ « Il rappresentante catturante (*das nachstellende Vorstellen*), che si assicura tutto il reale nella sua perseguibile oggettività, è il tratto fondamentale del modo di rappresentazione (*Vorstellung*) mediante cui la scienza moderna corrisponde al reale » (M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 35).

Anche se di fatto le scienze « attraverso il loro rappresentare (*Vorstellen*), non possono mai abbracciare (*umstellen*) nella sua pienezza essenziale » (*ibidem*, p. 40) l'oggettività che concerne non solo la natura, ma anche l'uomo, la storia e il linguaggio, pure tentano di estrapolare il metodo epistemologico tipico delle scienze esatte alle scienze dello spirito, attraverso « una rappresentazione storiografica (*historische Vorstellung*), che ancora domina il nostro modo di vedere la storia » (*ibidem*, p. 30). Questo capita per il fatto che il *Vorstellen* catturante è anche 'assicurante', evita cioè il travaglio di una ricerca del fondamento, poiché dà per scontato ciò che è ancora da problematizzare: esso concepisce, infatti, l'essere « nel senso della rappresentatezza (*Vorstelltheit*) di oggetti come oggettività per l'io della soggettività » (M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 162) e nella contrapposizione oggetto/soggetto si assicura la verità, nella possibilità di rispecchiamento e adeguamento tra due 'entità' già-da-sempre date.

mento stesso del pensiero hegeliano³⁹. La tesi di Berkeley, *esse = percipi*, intesa alla maniera hegeliana, ha costituito, infatti, la possibilità di interpretazione scientifica della sentenza parmenidea sull'identità di essere e di pensiero: « l'essere è uguale al pensiero nella misura in cui l'oggettività degli oggetti si compone (*zusammenstellt*) e si costituisce nella coscienza rappresentativa »⁴⁰. Tale dottrina moderna della realtà è, però, per essenza, un rapporto puramente superficiale e immaginario con le cose; la coscienza che si rispecchia negli oggetti di cui 'si compone', che è tutt'uno con il 'raccolgimento' dell'esser-presenti di quegli oggetti, è infatti prigioniera di quell'articolazione di visioni tipiche dell'ideologia.

Se è vero che la scienza moderna è inficiata da un'impostazione ideologica, è pur vero però che solo problematizzando la scienza si potrà pervenire al 'disvelamento' del *percipere*, impostando così un nuovo rapporto tra pensiero e senso dell'essere. Tutto questo processo avviene attraverso l'esame della tecnica, punto terminale di impiego della ricerca scientifica. Proprio indagando, infatti, il suo carattere strumentale, Heidegger giunge a far uscire dal nascondimento nella disvelatezza la verità stessa, l'*aletheia*.

La tecnica moderna è la continua 'provocazione' della natura, dalla quale si pretende la fornitura di energia che possa essere estratta e accumulata: essa è un « richiedere (*stellen*) che provoca le energie

³⁹ Cfr. L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 35 e ss.

Il punto di contatto tra Heidegger e Althusser non è soltanto in questa comune critica rivolta all'epistemologia dell'empirismo. Il rapporto tra i due è riscontrabile anche nel metodo che caratterizza la loro ricerca. Il non-detto, che la lettura sintomale legge nel testo degli economisti classici (da parte di Marx) e in Marx stesso (da parte di Althusser) è il non-concettualizzato, il non-ancora-pensato della filosofia heideggeriana (cfr. M. Heidegger, *Was heisst denken?*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 92 e s., e *Aletheia*, *ibidem*, pp. 176 e ss.). L'ultimo Heidegger, in particolare modo, rifiuta di accettare la chiarezza aporetica di una prima lettura (cfr. le interpretazioni dei frammenti della 'sapienza' greca, dei versi della poesia di Hölderlin e di Trakl), approfondendo il senso delle sentenze che tramuta in domanda, problematizzandole in una sorta di seconda lettura. Emerge così anche per lui, come dalla lettura sintomale althusseriana, il non-detto, nascosto, rimosso, non-pensato e da pensare.

Per l'interpretazione dell'*Ungedachtes* heideggeriano nella sua relazione al non-detto, alla ricerca di una 'ermeneutica ontologica', cfr. G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Ed. di « Filosofia », 1963, pp. 151 e ss.

⁴⁰ M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 160.

della natura » e le immagazzina « in vista dell'impiego (*Bestellung*) »⁴¹. Tale impiego ha una sua specifica posizione, indicata con il *Bestand*, termine chiave che al di là del generale e semplicistico significato di 'scorta-provvista', « caratterizza niente meno che il modo in cui è presente tutto ciò che ha rapporto al disvelamento provocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del 'fondo' (*Bestand*), non ci sta piú di fronte come oggetto (*Gegenstand*) »⁴². L'indagine sull'essenza della tecnica pone dunque in evidenza un modo di essere che costituisce una 'presenza' del tutto diversa da quella che caratterizza la *Vorstellung*. Il *Bestand* non ha nulla a che fare con l'essente inteso come *Gegenstand*, che perviene al suo star-di-fronte (*entgegenstehen*) attraverso una 'visione' delle cose; esso è quell' 'invisibile' presente sempre nel visibile, ma come rapporto interno tra le cose stesse, come loro 'fondo' appunto. La 'rappresentazione' degli oggetti è ancora un momento primo e costitutivo della conoscenza delle cose, offre la materia prima (la Generalità I, direbbe Althusser) della conoscenza, ma perché questa possa avvenire al di là della sfera dell'immaginario, è indispensabile che si legga in filigrana ciò che si nasconde nel sistema delle rappresentazioni spontanee e immediate, mediante quel disvelamento che coglie-e-produce l'*aletheia* delle cose come struttura di relazioni tra tutto e sue parti, che evidenziano la realtà della cosa-essente come possibilità di impiego (*Bestellung*)⁴³. Ma 'medaglia' del reale offre pertanto il suo rovescio: il visibile della tecnica manifesta l'invisibile che da sempre cela. Ma a chi si deve questa operazione di 'rovesciamento', mediante la quale

⁴¹ M. Heidegger, *Die Frage der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 11.

⁴² *Ibidem*, p. 12. Scrive ancora Heidegger: « quando dunque l'uomo nella ricerca e nello studio cerca di catturare (*nachstellt*) la natura intesa come uno dei campi del suo rappresentare, egli è già re-clamato da un modo di disvelamento che lo provoca a rapportarsi alla natura come a un oggetto della ricerca, finché anche l'oggetto scompare dell'assenza-di-oggetto (*Gegenstandlose*) del fondo » (*ibidem*, p. 14).

⁴³ A proposito della 'doppia' conoscenza del reale, o meglio del rapporto visibile/invisibile, immaginario/reale e della conseguenza epistemologica relativa al *Gegenstand* e al *Bestand*, scrive Heidegger: « un aereo da trasporto che sta sulla pista di decollo è ben un oggetto (*Gegenstand*). Sicuro. Possiamo rappresentarci la macchina in questi termini. Ma in tal caso, essa si nasconde nel che cosa e nel come del suo essere. Si disvela, sulla sua pista, solo in quanto 'fondo' (*Bestand*), nella misura in cui è impiegata (*bestellt*) per assicurare la possibilità del trasporto. In vista di ciò bisogna che essa, in tutta la sua struttura, in ognuna delle sue parti costitutive (*Bestanteile*), sia pronta all'impiego, cioè pronta a partire » (*ibidem*, p. 12; spaziato mio).

il reale viene svelato come 'fondo'? Essa si compie certo nell'uomo, ma non sembra poter essere lui, in effetti, il 'signore' di tale operazione:

l'uomo può bensì rappresentarsi questa o quella cosa in un modo o in un altro, e così in vari modi foggiarla e operare con essa. Ma sulla disvelatezza, entro la quale di volta in volta il reale si mostra e si sottrae, l'uomo non ha alcun potere. Il fatto che a partire da Platone il reale si mostri nella luce delle idee non è qualcosa che sia stato prodotto da Platone. Il pensatore ha solo risposto (*entsprechen*) a ciò che gli ha parlato (*zusprechen*).

Nel processo che va dal visibile all'invisibile, dall'immaginario al reale, l'uomo è dunque protagonista in quanto, esercitando la tecnica, è partecipe dell'impiegare come momento essenziale del disvelamento, ma allo stesso tempo egli è anche 'fondo', strumento impiegabile dalla disvelatezza stessa. E difatti « la disvelatezza, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo, come non lo è l'ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto »⁴⁴. Di volta in volta, di epoca in epoca, l'uomo, pensatore o scienziato che sia, è chiamato a rispondere a ciò che gli ha parlato, a quella parola muta che da sempre lo interpella nel silenzio, nello 'spazio' vuoto tra una parola e l'altra; è la disvelatezza che dal suo nascondimento parla, e l'uomo è chiamato a rispondere: « quando l'uomo nel modo che gli è proprio disvela ciò che è presente entro la disvelatezza, egli non fa che rispondere all'appello della disvelatezza, anche nel caso che vi contraddica ». È per questo che « la tecnica moderna, dunque, intesa come disvelatezza impiegante non è un operare puramente umano », in quanto in essa l'uomo è provocato da un appello, che non domina, ma da cui, anzi, è dominato. « Quell'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come 'fondo' ciò che si disvela noi lo chiamiamo il *Ge-stell* »⁴⁵.

Il termine, come Heidegger fa notare, viene usato in modo del tutto inusitato. *Gestell* significa letteralmente, infatti, 'scaffale', 'scansia', 'intelaiatura'; Heidegger lo utilizza, facendo riferimento alla sua composizione: al verbo *stellen* (porre) e al prefisso *Ge-*, che indica la costituzione di un nome collettivo. Dunque *Ge-stell* viene usato come porre-insieme, 'im-posizione'⁴⁶. « *Ge-stell* indica la riunione (*das Ver-*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁶ Così lo traduce Vattimo (cfr. *ibidem*, p. 14, nota 1).

sammelnde) di quel ri-chiedere (*stellen*) che richiede, cioè pro-vo-ca l'uomo a disvelare il reale nel modo dell'impiego (*Bestellung*), come 'fondo' ». Il *Ge-stell* è il reale ormai reso disvelato nell'impiego (*Bestellung*) di un ordinare (*bestellen*) tipico della struttura di una intelaiatura, che costituisce il fondamento delle cose. Il significato traslato di *Ge-stell* si armonizza così con quello letterale: l'invisibile che deve manifestarsi è il *Gestell*- telaio di quel visibile che già-da-sempre si offre alla *Vorstellung* della coscienza percipiente.

Il termine *stellen* non rimanda poi soltanto a *Ge-stell*, alla sua provocazione, « ma deve conservare anche la risonanza di un altro 'porre', da cui deriva, cioè quello che si trova nelle parole *Her-stellen* e *Dar-stellen*, che — nel senso della *poiesis* — fa avanzare nella disvelatezza ciò che è presente »⁴⁷. Ciò che parla nella disvelatezza e dalla disvelatezza ha una sua propria presenzialità, non riconducibile, però, alla presenza a sé della coscienza nella rappresentazione immediata della percezione: il suo è un 'rappresentare' (*dar-stellen*) relativo a un 'produrre' (*her-stellen*), che è avvenuto al di fuori della coscienza, in forme del tutto inconsapevoli. L'*aletheia* della tecnica diviene così scienza; essa nasce dal materiale delle *Vorstellungen* dell'ideologia, ogni volta che si accetta la provocazione come appello e vien riconosciuto un 'ordine' che s'impone, costruito da una produzione inconscia, che si costituisce in *Darstellung*, nel momento stesso in cui produce⁴⁸.

La struttura del *Ge-stell*, però, è caratterizzata anche dalla riunione (*das Versammelnde*) dello *stellen*; essa è 'il raccoglimento della produzione', come dice altrove Heidegger⁴⁹. La *Versammlung* è la 'riunione' di ciò che ancora dura, è il lasciar-stare-dinanzi-raccolto (*legen*) del *Logos*, che, « pensato come il posare raccogliente, sarebbe anche l'essenza, pensata in modo greco, del Dire originario (*Sage*). Il linguaggio sarebbe Dire originario. Linguaggio sarebbe: riunente lasciar-stare-

⁴⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 15.

⁴⁸ « La scienza può sorgere solo producendo la rappresentazione (*Darstellung*) del sapere apparente » (M. Heidegger, *Il concetto hegeliano di esperienza*, cit., p. 127). Da una parte, dunque, il sapere apparente, costituito dalle 'rappresentazioni' dell'attività percettiva della coscienza, dall'altra la scienza che si fonda sulla *Darstellung*, che è frutto di un lavoro di produzione, che viene operato sulle stesse rappresentazioni del sapere apparente. Cfr. anche *ibidem*, pp. 110 e 120.

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*; trad. it. *Origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 67.

dinanzi ciò che è presente nella sua presenza»⁵⁰. Si tratta del *Logos*, ovvero della 'memoria', che, pensando a ciò che è stato già pensato e volta verso il da-pensare, è il terreno da cui sgorga la poesia: « per questo l'essenza della poesia (*Dichtung*) risiede nel pensiero (*Denken*). Questo dice il mito, cioè il Dire originario (*die Sage*) »⁵¹. Poetare e pensare sono indirizzati a uno stesso Dire, in quanto esprimenti « l'essenza riunente (*versammelnde*) del medesimo (*das Selbe*) »⁵². L'appello 'provocante' del *Ge-stell* produce la *Darstellung*, ma è allo stesso tempo *Versammlung*, e cioè strettamente connesso, come si è visto, a pensiero e essere, pensare e poetare, al *Logos*, al Dire originario; la *Versammlung* è il concetto che imposta la domanda sul problema del fondamento.

In Althusser la *Darstellung* è il concetto centrale che la lettura sintomale rivela e chiarisce come 'struttura di strutture'; l'aver constatato, attraverso l'analisi del testo heideggeriano, come la *Darstellung* sia tutt'uno con l'attività unificante e fondante della *Versammlung* fa sorgere una domanda: quel che in Heidegger è correlato a un problema ontologico ha forse la medesima funzione nella ricerca di Althusser? E cioè: la *Darstellung*, la struttura delle *Vorstellungen*, è forse la categoria su cui fa perno tutta la metodologia althusseriana, analoga per certi versi alla sostanza unica spinoziana? E se è vero questo, non si dovrebbe parlare anche per Althusser di una ricerca del 'senso dell'essere', che trova il suo punto nodale nel concetto di struttura? Una

⁵⁰ M. Heidegger, *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. cit., pp. 155 e s.

In greco 'riunire' si dice *sumballein* (cfr. M. Heidegger, *Origine dell'opera d'arte*, cit., p. 6); ogni linguaggio, pertanto, in quanto espressione dell'attività di produzione della *Versammlung*, risulta essere essenzialmente simbolico.

⁵¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 90 e s.

⁵² M. Heidegger, *... dichterisch, wohnet der Mensch*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. *... poeticamente abita l'uomo*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 129.

Molto opportunamente, delineando l'iter di ricerca della *Kebr*, Vattimo definisce il *Selbe* come 'apertura' in cui si realizza l'esistenza storica dell'uomo e come 'appello' a trovare nel ricordo di essa il medesimo, pur nella diversità, in cui ogni molteplicità di rapporti è collocata. Il destino (*Geschick*) dell'essere fonda la storia (*Geschichte*) degli uomini; il destino è, anzi, un *Gegen-einander-über* di essere e di uomo: un rapporto che « come Heidegger dice anche a proposito del dialogo pensare-poetare (*denken-dichten*), non implica una dualità, ma è lo scaturire dalla stessa origine, l'essere raccolti nel *Selbe* » (G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 177). Sulla stretta connessione che c'è, secondo Heidegger, tra *Denken*, *Gedächtnis* e *Danken*, si veda anche dello stesso Autore la *Prefazione* a M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, I, Milano, Sugarco Edizioni, 1978, pp. 30 e ss.

lettura sintomale fa forse emergere questo non-detto del testo althusseriano, rivelando anche, per altri versi e con altre motivazioni, come il punto di approdo non sia di tipo 'metafisico', perché la logica e la dialettica che lo informano si differenziano totalmente da quelle totalizzanti che finiscono per risolvere la ricerca in un sistema chiuso e, in quanto tale, definito dogmaticamente.

La struttura rappresentativa della scienza consiste in un raccogliere, collegare e unificare l'insieme degli elementi 'presentati' dalla coscienza percettiva. Essa è *Versammlung*. Ma di che tipo di 'riunione' si tratta? quale unità si realizza, e in che modo?

La materia prima data dall'insieme 'sempre-e-già-complesso' di *Anschauung* e di *Vorstellung* è costituita dalla connessione (*Verbindung*) di diversi elementi: sensibili, tecnici e ideologici al tempo stesso⁵³. La *Verbindung* è lo strumento ancora attivo nella produzione di conoscenza scientifica; il pensiero è infatti anch'esso costituito « da una struttura operante una *Verbindung* tra il tipo di oggetto (materia prima) su cui opera, i mezzi di produzione teorica di cui dispone (la sua teoria, il suo metodo e la sua tecnica sperimentale o altro) e i rapporti storici (a un tempo teorici, ideologici e sociali) nei quali essa produce »⁵⁴; il pensiero ha cioè una struttura propria con una determinata e specifica *Verbindung*, che la differenzia da ogni altro tipo di struttura. L'unità prodotta nel 'reticolo' proprio della struttura di pensiero è la *Gliederung*, il « tutto differenziato, dunque complesso e articolato »⁵⁵, il cui ordine « è un ordine specifico, l'ordine stesso dell'analisi teorica (...), l'ordine del legame, della 'sintesi' dei concetti necessari alla produzione della totalità-di-pensiero »⁵⁶: è l'ordine della dimostrazione scientifica.

Nell'*Einleitung* del 1857 Marx scrive:

⁵³ Cfr. L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 44. In *Éléments d'autocritique* Althusser si difende dall'accusa di aver in qualche modo ceduto, a causa del suo 'teoricismo', all'idealismo formalista, sostenendo che « Marx parla della 'combinazione' degli elementi nella struttura di un modo di produzione. Ma questa combinazione (*Verbindung*) non è una 'combinatoria' formale (...). Marx non è uno strutturalista, perché non è un formalista » (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 26).

⁵⁴ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 42.

⁵⁵ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 138. Altrove l'articolazione della *Gliederung* viene definita « come la struttura di un tutto organico gerarchizzato » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 105).

⁵⁶ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 49.

sarebbe dunque inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine (*Folge*) in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione (*Reihenfolge*) è invece determinata dalla relazione (*Beziehung*) in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese; esso [*die Folge*] è esattamente l'inverso di quello che si presenta come loro ordine naturale (*naturgemässe*) e corrisponde alla successione (*Reihe*) dello sviluppo storico⁵⁷.

Come in Spinoza al sistema dell'immaginario si contrappone la struttura del simbolico, all'ordine della natura caratteristico del primo genere di conoscenza, fa seguito l'ordine dell'intelletto, tipico del secondo genere, così in Marx l'ordine storico-naturale, proprio del 'sistema delle rappresentazioni' della conoscenza ideologica, viene sostituito da un ordine che è il suo 'rovesciamento', l'ordine logico, costitutivo della conoscenza scientifica. La rottura tra ideologia e scienza è così data dalla « nuova forma di ordine d'analisi dimostrativa »⁵⁸, che Marx inventa, anche se in modo non ancora pienamente consapevole.

Le esperienze storico-politiche e personali intervengono nella pratica teorica e la rivoluzionano: esse intervengono, infatti,

sotto forma di oggetti di esperienza, anzi di sperimentazione, cioè sotto forma di nuovi oggetti di pensiero, di 'idee', poi di concetti, il cui sorgere ha contribuito, nella loro combinazione (*Verbindung*) con altri risultati concettuali (usciti dalla filosofia tedesca e dall'economia politica inglese), a sconvolgere la base teorica, ancora ideologica, sulla quale fino ad allora egli aveva vissuto (cioè pensato)⁵⁹.

Marx intende studiare una determinata forma di esistenza sociale, la società capitalistica, attraverso le forme dei concetti, la loro combinazione; egli indaga sul meccanismo che fa esistere come società quello che è il risultato di un processo storico. La sua non è un'indagine di tipo 'diacronico', dal momento che non ha interesse a cogliere la genesi e lo sviluppo degli elementi sociali, ma di tipo 'sincronico', poiché mostra interesse per quel 'corpo' che funziona come società. L'effetto 'società' è conosciuto scientificamente attraverso il meccanismo di produzione dell'effetto di conoscenza, che è regolato dal « gioco delle forme d'ordine nel discorso scientifico della dimostrazione (...), le forme d'ordine del discorso della dimostrazione non essendo altro che lo sviluppo della '*Gliederung*', della combinazione gerarchizzata dei concetti del

⁵⁷ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 114 (115) [spaziato mio].

⁵⁸ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 49.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 63.

sistema stesso»⁶⁰. Ogni volta che nuovi 'oggetti di pensiero' si articolano in modo diverso, attraverso una *Verbindung*, che rinnova la *Gliederung* all'interno della medesima struttura sociale, essi finiscono col modificare oltre che la struttura, anche se stessi, in quanto la loro stessa essenza è costituita dalle articolazioni, relazioni e 'posizioni' acquisite proprio all'interno di quella struttura che con quelle articolazioni, relazioni e 'posizioni' essi costituiscono. Si instaura, così, un rapporto tra la totalità gerarchizzata e le sue parti, che, analoga a quella che caratterizza in linguistica il rapporto *langue/parole*, rivela il funzionamento di una logica diversa da quella che s'impone con modelli classici. Il problema epistemologico si apre così alla comprensione di un problema di ordine logico.

3. - CAUSALITÀ METONIMICA PER IL SUPERAMENTO DELLA LOGICA.

Allo scopo di mettere in evidenza la logica diversa che, attraverso la *Darstellung*, anima la scienza della storia marxiana, Althusser ferma la sua attenzione su quello che costituisce uno degli assiomi fondamentali del pensiero, la legge di causalità. Indiscussa come ogni altra 'proposizione prima', la causalità è la chiave di volta di quei principi, il cui insieme costituisce la struttura fondamentale della scienza; porla in questione significa pertanto mettere in forse anche gli altri principi, in una parola la logica stessa.

Nell'approfondire le conseguenze teoriche che scaturiscono dal problema epistemologico impostato da Marx in modo nuovo, a causa della modificazione radicale dell'oggetto dell'economia politica, Althusser avverte come ciò significhi indagare su quella che è stata la « produzione filosofica di una nuova razionalità »⁶¹. La critica della teoria della conoscenza dell'empirismo ha portato « a vedere chiaramente che l'economico, non più di alcun'altra realtà (politica, ideologica, ecc.) non si vede mai chiaramente, non coincide con il 'da-

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 71 (...) 72. Marx perviene così alla conoscenza della società 'attuale', la società capitalistica, ma poiché si è servito di un 'meccanismo' scientifico, il suo metodo può essere estrapolato ad altre situazioni storico-sociali. Daltra parte, senza il suo lavoro teorico, nessuna scienza della storia sarebbe stata possibile. Scrive infatti Althusser: « è la conoscenza della *Gliederung* (della combinazione articolata, gerarchizzata, sistematica) della società attuale che bisogna chiarire, per poter accedere alla comprensione delle forme precedenti e quindi delle forme più primitive » (*ibidem*, p. 67).

⁶¹ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 195.

to' ». L'oggetto dell'economia politica è dunque un concetto, costruito, prodotto e articolato come una ' regione strutturata ', che fa svanire « il miraggio di uno spazio omogeneo di fenomeni economici dati »⁶², su cui trova da sempre il suo fondamento la logica dell'empirismo. Non trattandosi più di meri dati esperienziali, ma di una struttura che, contro ogni evidenza, articola i suoi elementi in ' luoghi ' e ' funzioni ' diversi, sorge il problema di definire il concetto di una *causalità strutturale*, che della struttura renda conto; più specificamente si tratta di chiarire il tipo di determinazione esistente nel rapporto degli elementi di una struttura tra loro e quello che intercorre tra gli elementi di due strutture diverse, ma interdipendenti⁶³. È un problema teorico che riassume tutta la portata rivoluzionaria della scoperta scientifica del *Capitale*: è il problema contenuto ' allo stato pratico ' nella scoperta scientifica, ma di cui Marx non ha mai prodotto il concetto. « Questo semplice problema era talmente nuovo e impreveduto da poter distruggere tutte le teorie classiche della causalità, oppure farsi misconoscere, passare inavvertito, e farsi sotterrare prima ancora di nascere »; ogni volta che non lo si è riconosciuto, e la storia del marxismo testimonia la pervicacia con cui è stato costantemente e accuratamente rimosso, il lavoro teorico marxiano è stato ricondotto all'operazione di ' aggiustamento ', culminante nel famoso e mitico ' rovesciamento ', nel ' rimettere in piedi ' la dialettica hegeliana. Secondo questo limitato e cieco punto di vista, Marx rimane ancora irretito nella logica classica, dal momento che il rovesciamento di qualcosa è pur sempre relativo al qualcosa da rovesciare e congruente a esso; mentre invece considerare il ' qualcosa ' non più come dato, ma come struttura implica una logica-altra che fa saltare tutti i sistemi concettuali precedenti. Ma prima di considerare la novità prospettata dall'alterità, è bene chiarire cosa s'intende per logica classica.

Althusser propone molto schematicamente, all'interno delle prospettive filosofiche emergenti nella storia della filosofia, due sistemi di concetti atti a pensare il principio di causalità e, con esso, l'azione effi-

⁶² *Ibidem*, p. 188.

⁶³ A tal proposito Althusser s'interroga: « per mezzo di quale concetto o di quale insieme di concetti si possono pensare la determinazione degli elementi di una struttura e i rapporti strutturali esistenti tra questi elementi e tutti gli effetti di questi rapporti dipendenti dall'efficacia di questa struttura? E *a fortiori*, per mezzo di quale concetto, o quale insieme di concetti, si può pensare la determinazione di una struttura subordinata da parte di una struttura dominante? » (*ibidem*, p. 195).

cace di un elemento su un altro. Da una parte il meccanicismo, che ha la sua origine e, allo stesso tempo, la sua espressione filosofica piú significativa in Cartesio, riduce « la causalità a un'efficacia *t r a n s i t i v a* e analitica », che non giunge a concepire in modo chiaro e conseguente « l'efficacia di un tutto sui suoi elementi ». Dall'altra il concetto leibniziano di *e s p r e s s i o n e*, che domina quale modello in tutto il pensiero di Hegel, cerca di render conto del rapporto tutto/parti, presupponendo, però, la riduzione a un unico principio, di cui gli elementi non sono che espressioni fenomeniche, nel qual caso viene evidenziata « una certa natura del tutto, precisamente la natura di un tutto spirituale, in cui ogni elemento è espressivo della totalità interna come *' pars totalis '* »⁶⁴. Ora, sia nel caso della logica cartesiana che in quello della logica hegeliana, avendo ancora quale punto di partenza un oggetto-dato relativo a una epistemologia empirista, non si ha l'idea del tutto come di una struttura. « Se il tutto è posto come *s t r u t t u r a t o*, vale a dire come possedente un genere di unità del tutto differente dal tipo di unità della totalità spirituale », i rapporti tra gli elementi non possono essere piú pensati con la causalità di tipo analitico-transitivo o con quella di tipo espressivo. Volendo ridurre ' a unità,' le due concezioni della causalità che emergono quali principi della logica classica, si potrebbe parlare di un unico processo con due momenti complementari: l'analisi e la sintesi. Il rapporto di causalità che studia la reciproca connessione degli elementi del reale fra loro considera la dinamica del susseguirsi di elemento a elemento, come di causa a effetto, in un tipico movimento secondo cui ogni effetto è anche causa di un effetto seguente, secondo l'efficacia transitiva del meccanicismo cartesiano. Onde evitare l'*impasse* di un processo lineare, che si snoda all'infinito, viene ipotizzata poi una sorta di catena causale con un'Origine e una Fine. La causalità lineare è così anche teleologica e la dialettica elemento/elemento diviene dialettica di parte/parte, perché gli elementi sono ormai colti come relativi a un Tutto. I singoli anelli della catena causale sono, infatti, elementi ed espressioni del tutto, costituito dalla catena. La causalità espressiva viene così a integrare, con la caratteristica di sintesi totalizzante, il lavoro analitico prodotto dalla causalità meccanicistica.

Nella causalità strutturale, invece, non è tanto la catena causale che considera il rapporto di parte a parte (elemento a elemento) che

⁶⁴ *Ibidem*, p. 196.

interessa, quanto il rapporto reciproco di parte a tutto, che è l'unico capace di render conto della caratteristica dell'oggetto su cui si indaga, che è una struttura. C'è così un rapporto causale da indagare tra tutto e singole sue parti, ma anche uno non meno importante e problematico tra parti e tutto, per cui ciascuno degli elementi è allo stesso tempo, e pertanto contraddittoriamente, causa ed effetto: l'effetto si rivela, infatti, come causa della sua causa, come la causa effetto del suo proprio effetto.

L'unico teorico che all'interno della filosofia classica delinea questo tipo di causalità è Spinoza, ma la sua prospettiva viene fraintesa, e pertanto ben presto accantonata; solo con Marx, anche se a malapena, il problema della causalità strutturale torna a farsi strada nella teoria; in lui il problema è costantemente presente e « si può completamente riassumere nel concetto di *Darstellung*, il concetto epistemologico chiave dell'intera teoria marxiana del valore, che ha precisamente come oggetto di designare questo modo di presenza della struttura nei suoi effetti, quindi la causalità strutturale stessa »⁶⁵. Tale causalità costituisce certo « l'immensa scoperta teorica di Marx » e pertanto « si può anche chiamare, con la tradizione marxista, la causalità dialettica materialista »⁶⁶, che ha un suo vincolo di correlazione non tanto allo strutturalismo, quanto allo spinozismo. Avendo scoperto un antecedente alla teoria marxiana della causalità, Althusser gli fa costante riferimento; è Spinoza, infatti, che serve da orientamento per definire 'l'efficacia della causa assente', Spinoza « nel suo sforzo per pensare una causalità non 'eminente' (cioè non trascendente), non semplicemente transitiva (come per Cartesio), ma neppure espressiva (come per Leibniz), una causalità che rendesse conto dell'efficacia del Tutto sulle parti, e dell'azione delle parti nel Tutto — un Tutto senza chiusure, che sia solo il rapporto attivo delle parti: in questo Spinoza ci serviva da lontano come primo e

⁶⁵ *Ibidem*, p. 198. Quello della *Darstellung* non è l'unico concetto di cui Marx si serve per designare i reciproci rapporti tra struttura e suoi elementi. Nelle prime pagine del *Capitale* viene impiegata « una dozzina di espressioni metaforiche per spiegare questa realtà specifica non pensata prima di lui ». Se Althusser prende in considerazione il concetto di *Darstellung*, è perché gli appare al tempo stesso « il meno metaforico e il più prossimo al concetto studiato da Marx, quando vuole indicare contemporaneamente l'assenza e la presenza, cioè a dire l'esistenza della struttura nei suoi effetti » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 198).

⁶⁶ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 23.

pressoché unico testimone »⁶⁷. È necessario tener presente questo punto di riferimento se si vuole evitare di confondere la logica marxiana del *Capitale* con quella tipica dell'economia politica e della filosofia del tempo di Marx; dimenticare Spinoza significa, infatti, lasciarsi fuorviare dall'ambiguità dei testi, dovuta al consapevole 'civettare' con la dialettica hegeliana; dimenticare la causalità spinoziana significa così ignorare la novità della causalità dialettica materialista, ricadendo nei difetti della concezione classica dell'oggetto economico. Né si deve, però, pensare alla struttura come a

un'essenza esteriore ai fenomeni economici, che modificherebbe l'aspetto, le forme e i rapporti, e che sarebbe efficace su di essi come causa assente: assente perché esteriore a essi. L'assenza della causa nella 'causalità metonimica' della struttura sui suoi effetti, non è che il risultato dell'esteriorità della struttura rispetto ai fenomeni economici: è al contrario la forma stessa dell'interiorità della struttura, come tale, nei suoi effetti⁶⁸.

Gli effetti non sono infatti esterni alla struttura, né uno spaziodato preesistente, al quale la struttura imprimerebbe, quale causa, il suo

⁶⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁸ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 198.

La distinzione tra esteriorità e interiorità assume in Marx « la forma classica della distinzione tra il dentro e il fuori, tra l' 'essenza intima' delle cose e la loro 'superficie' fenomenica, tra i rapporti 'intimi', il 'legame intimo' delle cose e i legami esterni delle cose medesime. Com'è noto questa contrapposizione ci riconduce, nel suo principio, alla distinzione classica tra essenza e fenomeno » (*ibidem*, p. 199), una distinzione che vede dalla parte dei fenomeni gli effetti e dalla parte dell'essenza la struttura, in quanto causa di quegli effetti. Da un lato il rapporto ideologico con il reale, dall'altro quello scientifico.

D'altra parte, proprio il chiarimento del problema epistemologico, con la distinzione di oggetto reale e oggetto di conoscenza, tra fenomeni ed essenza, ha permesso ad Althusser di chiarire il senso stesso della ricerca scientifica marxiana: « si trattava di impedire che la scienza prodotta da Marx venisse trattata come 'un dogma nel peggior senso della parola', si trattava di rendere vivo lo straordinario lavoro di critica e di elaborazione svolto da Marx, senza il quale non avrebbe potuto (ripeto qui le sue parole che restano classiche) scoprire sotto l'apparenza delle cose, e ai suoi antipodi, l'essenza irricognoscibile dei loro rapporti interni » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 157). Si manifesta, così, la 'rottura' con le apparenze date come strutture di rappresentazioni (*Vorstellungen*) e come evidenze dall'ideologia borghese dominante e con le evidenze ideologiche presenti nel vocabolario dello stesso Marx, che l'ideologia dominante e le deviazioni del movimento operaio hanno sempre sfruttato, al fine di imporre un misconoscimento del carattere rivoluzionario della ricerca marxiana, magari offrendole un modello teorico di tipo dogmatico-scientista.

marchio: la struttura è immanente agli effetti, causa immanente come il Dio spinoziano, che è i suoi effetti stessi. La struttura non è nulla al di fuori dei suoi elementi, come la Causa nulla al di là degli effetti prodotti e il Tutto nulla, se privo della correlazione alle parti.

La *Darstellung* è causalità strutturale, causalità dialettica materialista, ma anche causalità metonimica. Il nuovo concetto, psicanalitico, è ripreso da J. A. Miller, il quale intende con esso caratterizzare la specifica causalità reperita da Lacan nei testi freudiani⁶⁹. L'inconscio è strutturato come linguaggio e Freud nella *Traumdeutung* studia « il primato della struttura formale del linguaggio e dei suoi 'meccanismi' incontrati nella pratica dell'interpretazione analitica, proprio in funzione del fondamento di tale pratica: il suo oggetto, cioè gli 'effetti' attuali »⁷⁰. Anche in questo caso, com'è capitato per Marx, se si raffronta il termine 'effetto' alla concezione classica della causalità si scopre che la teoria freudiana ne è fuori, in quanto prospetta anch'essa la concezione spinoziana « della presenza attuale della causa nel suo effetto »⁷¹.

Sostenere che la causalità strutturale è anche causalità metonimica significa così delineare un'alternativa alla logica classica, secondo le istanze tipiche della psicanalisi. È però da approfondire la problematica concernente il principio di causalità, dapprima risalendo alla fonte della critica radicale alla logica e alla metafisica occidentali presente nei testi nietzscheani, per poi condurre un'indagine sulla 'retorica dell'inconscio', che prospetta nella metafora e nella metonimia i punti di forza dei meccanismi che agiscono nella formazione di immagini, di 'rappresentazioni' e di concetti, atti a creare i presupposti conoscitivi: anche un principio primo come la causalità deve dunque essere 'letto' e interpretato, avendo presente l'attività di produzione inconscia della psiche. Si giunge così a cogliere in modo adeguato il senso della cau-

⁶⁹ Nel presentare la 'causalità metonimica', Miller critica la causalità meccanicistica allo stesso modo di Althusser, in quanto esprime un rapporto di esteriorità tra gli elementi: « se ci si accontenta di disporre un oggetto nella dimensione di un reticolo per descrivere la concatenazione dei suoi elementi, si isola il prodotto della sua produzione, si stabilisce tra questi elementi un rapporto di esteriorità, e, con lo scopo di trascurare la causa, si finisce con l'intenderla come il custode opportuno dei suoi effetti: il che è consentito solo da un pensiero meccanicistico » (J. A. Miller, *Azione della struttura*, cit., p. 27).

⁷⁰ L. Althusser, *Freud et Lacan*, in *Positions*, trad. it. cit., p. 19.

⁷¹ *Ibidem*, p. 27, nota 8.

salità, chiarendo 'in negativo' cosa essa non può essere; d'altra parte, si comprende appieno il senso dell'aggettivo 'metonimica', che la specifica, esplicitando 'in positivo' la novità della causalità strutturale (o dialettica materialista), che rende manifesta la struttura logica nascosta.

In un aforisma della *Gaia scienza* Nietzsche scrive:

vogliamo davvero far sí che l'esistenza si avvili in un esercizio di contabili e in una vita da talpa per matematici? Innanzitutto non si deve voler spogliare l'esistenza del suo carattere polimorfo: lo esige il buon gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! Che abbia ragion d'essere una sola interpretazione del mondo, quella in cui voi vi sentite a posto, quella in cui si può investigare e continuare a lavorare scientificamente nel vostro senso (per voi, in realtà, meccanicistico?), una siffatta interpretazione che altro non ammette se non numeri, calcoli, uguaglianze, cose visibili e palpabili, è una balordaggine e una ingenuità⁷².

Quando gli scienziati credono di poter conseguire con la loro metodologia di ricerca il 'mondo della verità' cadono nelle spire di una fuorviante illusione: la scienza, la scienza 'positiva' della natura, così com'è stata ereditata dal meccanicismo cartesiano, e come si è poi conseguentemente sviluppata, è soltanto un punto di vista, uno tra i tanti che sono possibili sull'esistenza. La matematizzazione della fisica, rendendo il reale 'calcolabile', è un'interpretazione del mondo, « una delle

⁷² F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., pp. 252 e s. Altrove si trova scritto: « dal fatto che un qualcosa segua regolarmente e in maniera calcolabile, non risulta che esso segua necessariamente. Che un *quantum* di forza si determini e comporti in ogni determinato caso in maniera a guisa unica, non ne fa una 'volontà non libera'. La 'necessità meccanica' non è un fatto: siamo noi soltanto che, nell'interpretare quel che accade, ve l'abbiamo introdotta. Abbiamo interpretato la formulabilità dell'accadere come conseguenza di una necessità che impera al di sopra dell'accadere » (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VIII, tomo I, Milano, Adelphi, 1971, p. 41).

Per un'interpretazione dell'epistemologia nietzscheana, quale viene tratteggiata nei *Frammenti postumi* che vanno dal 1884 al 1888, rimando al saggio di S. Moravia, *Nietzsche, il sapere, l'uomo*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo* (trad. it. del *Philosophenbuch*), Roma, Savelli, 1978, pp. 139-163. In esso l'Autore definisce Nietzsche come « uno dei grandi critici teorici del sistema di razionalità e di scientificità costruito dal filone vincente del sapere moderno (...), il primo grande critico del modello epistemologico » assolutizzante (*ibidem*, pp. 143 ... 146), che considera quale unica conoscenza (e razionalità) valida quella di tipo logico-matematico, un'epistemologia « che ha studiato in modo logico ed esatto cose irrilevanti (...) troppo facilmente disposta a identificare il vero o l'importante col 'dimostrato' (tra virgolette, oltretutto) logicamente » (*ibidem*, p. 156).

piú sciocche, cioè tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle piú povere di senso », poiché finisce col cogliere la mera apparenza, l'elemento piú superficiale, esteriore ed epidermico: opera, cioè, un'esemplificazione, una 'riduzione' dell'aspetto polimorfo dell'esistenza⁷³.

La visione meccanicista, tipica della scienza, ha buon gioco ormai anche presso i filosofi; non corrispondono infatti al vero le dichiarazioni d'indipendenza dell'uomo di scienza nei confronti della filosofia: « dopo essersi difesa con esito fortunatissimo dalla teologia, di cui è stata troppo a lungo l' 'ancella', la scienza ora, nella sua assoluta tracotanza e sconsideratezza, tende a dettar legge alla filosofia e a fare anche lei, una buona volta da 'padrona' — ma che dico! — a filosofeggiare »⁷⁴. Nascono così nel mondo moderno « quei filosofi del guazzabuglio che si fanno chiamare 'filosofi della realtà' o 'positivisti' »⁷⁵, che suscitano l'istintiva diffidenza e repulsione di Nietzsche, dal momento che con tranquilla coscienza hanno 'affondato' la filosofia, riducendola a mera 'teoria della conoscenza'. Sono gli 'operai della filosofia' che, conformemente al modello filosofico kantiano e hegeliano, riducono in formule ogni specie di valutazione⁷⁶, finendo per credere di esser dinanzi a una spiegazione del mondo, quando invece offrono di esso solo un'interpretazione, la loro interpretazione, che si fonda sulla fede nei sensi, « che esercita su un'età dal fondamentale gusto plebeo l'effetto di un incantesimo, d'una persuasione, d'una certezza infusa, — si uniforma così istintivamente al canone di verità del sensualismo eternamente popolare. Che cos'è chiaro, che cos'è 'spiegato'? Soltanto ciò che si lascia vedere e toccare »⁷⁷.

Accade così che la scienza, liberatasi dalla sudditanza della teologia,

⁷³ Nel manoscritto per la stampa della *Gaia Scienza*, come fanno notare i curatori delle Opere di Nietzsche, si trova una frase, poi cancellata: « gli scienziati di confessione meccanicistica negano in fondo, come tutti i sordi che ci sia la musica, che l'esistenza sia musica, anzi negano la legittimità degli orecchi... Così essi tolgono valore all'esistenza » (F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., p. 558). È come dire che dalla scienza viene negata la possibilità stessa di una ricettività diversa da quella che essa propone nei confronti dei segnali che vengono lanciati dal mondo dell'esistente.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*; trad. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968, p. 105.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, p. 119.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 19.

avendo privilegiato e assottigliato un'epistemologia empirista, finisce col ricadere nell'errore di una ' fede metafisica '. Si dice infatti comunemente che nella scienza le ' convinzioni ' private del singolo scienziato sono soltanto ipotesi, ' finzioni regolative ', punti di vista provvisori; ma cosa deve accadere perché nasca in effetti una scienza? Una particolare convinzione deve cessare di essere stimata come tale, come convinzione cioè, e assurgere al rango di certezza, divenendo a tal punto incondizionata da proporsi come la verità. Questo sta a dimostrare che « anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza ' scevra di presupposti ' ». La credenza nell'esistenza di una verità precede ogni ricerca e ogni dubbio e la pervicace ' volontà di verità ' che l'anima si propone come l'essenza metafisica della stessa ricerca scientifica; conclude Nietzsche:

ebbene, si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza; che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina ...⁷⁸.

Ma cos'è che impedisce allo scienziato ' ateo ' di trarre nella propria pratica scientifica le conseguenze ultime dell'avvenuta e accertata ' morte di Dio '? Quale ostacolo si frappone tra il filosofo e la sua stessa esistenza, imponendogli la propria ricerca itinerante come un dogma di verità? La scienza moderna si limita alla pura apparenza delle cose, al loro aspetto epidermico, perché in essa lavora da sempre il principio di causalità. È infatti la causalità meccanicistica come tale che

⁷⁸ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., pp. 205-207.

« Il maggiore degli avvenimenti più recenti — che ' Dio è morto ', che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile » (*ibidem*, p. 204) non fa ancora presa sulla ricerca scientifica, che sottostà allo stesso dogmatismo e crea le medesime assottigliazioni tipiche di una concezione teologica dell'esistenza. Di per sé, la scienza dovrebbe essere a tal punto impastata di dubbi e di diffidenza, che nulla dovrebbe esserle più alieno della certezza derivante da un atto di fede, eppure come « le credenze metafisiche danno la fede che in esse si trovi il fondamento ultimo e definitivo sul quale si debba oramai necessariamente basare e costruire ogni avvenire dell'umanità », così le scienze sono costituite dalla « somma delle verità intangibili, e cioè di quelle che sopravvivono a tutte le tempeste della scepse e a tutte le distruzioni » e tale somma di verità « può col tempo diventare così grande, che ci si risolva per l'avvenire a fondare opere ' eterne ' » (F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I; trad. it. *Umano, troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, tomo II, Milano, Adelphi, 1977, p. 32).

non solo rende possibile la scienza in quanto « interpretazione nel senso dell'apparenza », ma anzi « la provoca »⁷⁹. I naturalisti e, assieme a loro, i filosofi della natura, hanno 'reificato' causa ed effetto, in conformità ai principi del meccanicismo, dimenticando che bisogna « servirsi appunto della 'causa' e dell' 'effetto' soltanto come di meri concetti, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellezione, non già alla spiegazione ». E infatti « siamo noi soltanto ad avere immaginosamente plasmato le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto a un'altra » e nel momento stesso in cui abbiamo colto questo insieme di 'segni' da noi posti come un mondo-in-sé, abbiamo operato come sempre 'in maniera mitologica'⁸⁰.

La causalità è pertanto un principio che ha il suo fondamento nella sfera delle rappresentazioni dell'immaginario e, in quanto tale, presiede a quello che Spinoza definisce il primo genere di conoscenza. Nell'accadere degli eventi non è connessa nessuna necessità: ogni 'accidit' è privo di nessi con ogni altro 'accidit'. Solo perché si è sempre pensato ad 'autori' delle cose e degli eventi, ci si è illusi che esistesse un rapporto soggetto/oggetto, causa/effetto; l'accadere diviene così la « conseguenza di una costrizione esercitata su soggetti — esercitata da chi? di nuovo da un 'autore' »⁸¹. La ricerca degli autori-causa si snoda all'infinito, fino a fermarsi all'Origine, all'Autore, alla Causa prima, a Dio stesso. Ora questa non è una 'spiegazione', ma soltanto un'interpretazione, una 'descrizione', l'atteggiamento mitico che si assume di fronte alla realtà dell'accadere. Rispetto alla mitologia classica gli scienziati descrivono meglio, ma non riescono ancora a offrire vere spiegazioni:

abbiamo scoperto una molteplice successione là dove l'uomo ingenuo e indagatore di civiltà più antiche vedeva soltanto una duplice specie di fatti, 'causa' ed 'effetto', come si diceva; abbiamo reso perfetta l'immagine del divenire, ma non siamo approdati oltre l'immagine, dietro l'immagine. La serie delle 'cause' ci sta in ogni caso dinanzi molto più completa; ne deduciamo che questo e quello devono procedere perché segua quell'altro, ma con ciò non abbiamo compreso nulla (...). Operiamo né più né meno con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili: come potrebbe anche soltanto

⁷⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 34.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 26.

⁸¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 41.

essere possibile una spiegazione, se di tutto noi facciamo per prima cosa un'immagine, la nostra immagine!⁸².

La dualità causa/effetto non esiste: ci troviamo infatti dinanzi a un *continuum* di cui isoliamo un paio di elementi che caratterizziamo con particolari attributi e che situiamo in spazi e tempi diversi. Se invece proviamo a cogliere gli elementi nel loro insieme, al di qua dello smembramento e della loro atomizzazione, torneremo a considerare lo svolgersi dell'accadere, rigettando così ogni concetto di causalità.

La possibilità di frammentare il *continuum* dell'esistenza e di contrapporre gli elementi tra loro come soggetto/oggetto, attività/passività, causa/effetto, è data dal fatto che si immaginano le cose come uguali, simili ad altre e identiche a se stesse nel tempo e, proprio in quanto tali, contrapposte ad altre. La causalità, che fonda la logica della scienza moderna, è sempre strettamente associata a questa idea di uguaglianza. A rigor di logica la « legge generale originaria del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi di per sé e rimane in fondo sempre uguale e immutabile, insomma come una sostanza »⁸³; ma anche questo concetto logico che sembra essere 'originario' è invece 'divenuto'. All'inizio, negli organismi inferiori, c'è la 'visione' della medesima cosa: eccitazioni di piacere e di dolore, divenute osservabili, creano la distinzione tra le diverse sostanze, con un identico attributo, che determina il rapporto con l'organismo. Il rapporto con le cose provoca tra il piacevole e il doloroso una 'sensazione' intermedia, costituita dall'elemento più semplice del pensiero

⁸² F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., p. 122.

In *Verità e menzogna in senso extramurale*, Nietzsche si chiede cosa sia una legge di natura. Essa è nota solo in relazione ad altre leggi naturali, le quali sono a loro volta somme di relazioni. « Tutte queste relazioni rimandano, perciò, sempre l'una all'altra, e nella loro essenza risultano per noi perfettamente incomprensibili: in tutto ciò ci è veramente noto soltanto quello che noi stessi aggiungiamo, il tempo, lo spazio, ossia i rapporti di successione e numeri ». Di tutte le cose la scienza comprende, allora, soltanto quelle 'forme', che essa stessa produce. Si può pertanto concludere che « ogni conformità a leggi, la quale ci fa talmente impressione nel corso degli astri e nei processi chimici, coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che facciamo impressione a noi stessi » (F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*; trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo II, Milano, Adelphi, 1973, p. 367).

⁸³ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 28.

logico, il giudizio, la cui essenza è nella fede, nella « credenza che ci siano cose uguali », che provocano nell'organismo sensazioni uguali, che ci sia una serie di stimoli definiti in modo unico come causa, relativi a modificazioni che sono tutte da ricondursi all'effetto. È questo un errore che sta a fondamento della logica e della scienza che da essa consegue⁸⁴.

Nell'autunno 1887, riflettendo ancora sulla dipendenza del concetto di sostanza e della sua caratteristica unità e identità dal concetto di soggetto-autore, Nietzsche precisa meglio il suo pensiero: « 'soggetto' è la finzione derivante dall'immaginare che molti stati uguali in noi siano opera di un solo sostrato; ma siamo noi che abbiamo creato l' 'uguaglianza' di questi stati; il dato di fatto e il nostro farli uguali e accomodarli, non l'uguaglianza (che è anzi da negare) »⁸⁵. Nel primo libro del *Capitale* Marx indagando sull'essenza del lavoro nella società capitalistica e sull'astrazione che tale società opera rispetto alla realtà dei fatti dell'esistenza, perviene alle medesime conclusioni: « l'uguaglianza di lavori completamente differenti può sussistere solo se si fa astrazione dalla loro reale disuguaglianza, se li si riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza-lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano »⁸⁶. L'economia classica servendosi della logica delle scienze 'esatte' nella sua 'descrizione' della società ha introdotto quei concetti 'primi' che permettono di conseguire determinate conclusioni logico-teoriche, attraverso la riduzione dell'aspetto cangiante e vario della vita esperienziale dell'uomo a pura identità. Ma l'uguaglianza di due cose, che pure sono distinte, l'identità di una cosa con se stessa, pur nella diversità di collocazione spazio-temporale, sono principi logici, che manifestano un dato di 'esperienza soggettiva': non contengono quindi « un criterio di verità, ma un imperativo circa ciò che DEVE valere

⁸⁴ « Anche la logica poggia su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale, per esempio sul presupposto della uguaglianza delle cose, dell'identità della stessa cosa in diversi punti del tempo; ma quella scienza sorse dall'opposta fede (che ci fossero veramente cose simili nel mondo reale). Così stanno le cose anche per la matematica che certamente non sarebbe sorta, se si fosse saputo sin da principio che in natura non esiste né una linea esattamente retta, né un cerchio, né una assoluta misura di grandezza » (*ibidem*, p. 21).

⁸⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 116.

⁸⁶ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, ed. it. cit., vol. I, p. 89.

come vero »⁸⁷. $A = A$ è un presupposto logico illusorio, in quanto si appoggia ai dati dell'empiria, che sembra costantemente confermarlo, mentre invece deriva dal fatto che per la nostra 'volontà di verità' ci imponiamo di voler credere all'esistenza di 'cose', di sostrati, di soggetti, di oggetti, di visioni. La logica si rivela pertanto valida soltanto per 'verità fittizie' che noi stessi abbiamo creato; essa non rappresenta un tentativo per comprendere, quanto il miglior modo di rendere per noi calcolabile e formulabile il mondo, secondo uno schema che noi stessi abbiamo posto.

Calcolo e formule mettono in correlazione il discorso 'scientifico' con quello relativo alla geometria e alla matematica. Come essere razionale l'uomo, generalizzando, astrae dalle intuizioni immediate e dalle sensazioni, pervenendo così a « costruire un ordine piramidale suddiviso secondo caste e gradi, a creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni ». Egli raggiunge in tal modo la caratteristica regolarità dei concetti che rende manifesti « nella logica quel rigore e quella freddezza che sono propri della matematica »⁸⁸. I numeri costituiscono così l'espressione tangibile ed evidente dell'astrazione, e proprio in quanto tali permettono la costruzione del mondo delle leggi. Il numero consente infatti la 'rappresentazione' della finzione dell'esistenza del principio di identità e di uguaglianza, la conseguente 'sensazione' di spazio e di tempo, la possibilità di operare calcoli su grandezze erroneamente considerate costanti. La finzione della logica raggiunge così il suo culmine: « le leggi dei numeri sono totalmente inapplicabili a un mondo che non sia nostra rappresentazione: esse valgono solo per il mondo umano »⁸⁹. E guai se l'uomo non avesse costruito la sua razionalità su 'apprezzamenti pregiudiziali', su 'falsi giudizi' derivanti da un'extrapolazione della validità relativa dei 'valori' matematici: « senza mantenere in vigore le funzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere — che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe rinunciare alla vita, una negazione della vita »⁹⁰.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 47.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., pp. 362 e s.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 30.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 9 e s.

In cosa consiste il meccanismo che ha permesso la creazione di quella 'maschera' che nasconde sotto la parvenza della logica il proprio non-sapere? Come esso funziona?

Indagando su « L'origine del nostro concetto di conoscenza », Nietzsche afferma che la dinamica che ci fa giungere a conoscere è costituita dal ricondurre le cose conosciute a qualcosa di già dato come conosciuto, intendendo per conosciuto tutto ciò cui siamo ormai abituati, tutto ciò che « ci fa sentire a casa nostra ». È questo un bisogno primario dell'uomo, ma qual è l'intima necessità che lo articola dall'interno? Si chiede Nietzsche: « la volontà di scoprire tra tutto quello che è estraneo, inusitato, problematico, qualcosa che non ci metta più inquietudine? Non potrebbe essere l'istinto della paura a comandarci di conoscere? »⁹¹. L'*éureka* della ricerca coincide allora con l'attimo della riacquistata sicurezza, avendo di nuovo la sensazione di poter dominare il mondo. Le 'cose' non ci sfuggono più: la nostra 'volontà di verità' è tutt'una con la 'volontà di potenza'. La logica si rivela così il punto di arrivo di un meccanismo di semplificazione⁹², che è costantemente in attività, onde evitare inquietudine e paura derivanti dal nulla, dall'alterità pura, che rende presente alla scienza ciò che è assenza per sua intima essenza. La logica è così da intendersi secondo una prospettiva puramente psicologica; essa è la risposta istintiva che soddisfa il bisogno psicologico di stabilire quella sicurezza, che è l'unica a permettere la possibilità di comunicazione. Per poter comunicare, infatti, bisogna credere che qualcosa sia fermo, identico a se stesso, uguale ad altre cose; che esista qualcosa come realtà calcolabile, formulabile, in una parola *l o g i c i z z a t a*. Le impressioni che riceviamo da ciò che è 'altro' da noi vengono così immediatamente 'comprese' in uno schema, il cui principio di ordine è un illusorio rimedio che il 'soggetto' psicologico contrappone alla dispersione e molteplicità delle sensazioni, è « una specie di misura di difesa »⁹³.

⁹¹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., p. 223.

⁹² Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., pp. 71 e s.

⁹³ *Ibidem*, p. 53. Il meccanismo che provoca la conoscenza e permette, tramite essa, la 'fissazione' dei 'principi' logici universali, come di verità, ha notevoli affinità con quello proposto da Spinoza per il primo genere di conoscenza. Anche in quel caso, come si ricorderà, avviene un processo di semplificazione e di riduzione, dovuto alla limitata capacità della psiche di ricevere, raccogliere e conservare una molteplicità indefinita di sollecitazioni. La scorciatoia dell'astrazione propone concetti universali, che appagano la psiche, tranquillizzandola

L'opera di smascheramento che il metodo genealogico nietzscheano ha realizzato per i principi della logica delle scienze corre parallela alla mirabile attività di lettura operata da Marx sui testi degli economisti classici. Analizzando per la prima volta l'oggetto 'economico', inteso come una struttura, Marx si trova di fronte « a concetti filosofici talmente importanti come: dato, soggetto, origine, fine, ordine e di fronte a relazioni come quelle di causalità lineare e teleologica »⁹⁴; sono concetti e relazioni che articolano il campo omogeneo di una logica empirista e di un'antropologia ingenua che le fa in ultima analisi da fondamento. Marx non esita a 'sbarazzarsi' degli uni e delle altre; è, il suo, il rifiuto di tutti quei principi che si coagulano nella causalità distesa nel tempo e finalizzata, che continua a proporre, quasi di soppiatto, la metafisica di una Causa prima, intesa come Origine del reale. Lo smascheramento della vecchia logica implica per lui, quale conseguenza, il suo abbandono, nel tentativo di percorrere sentieri nuovi; e infatti « quando si rifiuta l'origine radicale delle cose, sotto qualunque figura, è ben necessario forgiarsi tutt'altre categorie da quelle classiche, fatte per pensare quelle delegazioni di origine che sono l'essenza, la causa o la libertà »⁹⁵. Con Marx si assiste così a una ripresa della filosofia, sollecitata dalla nascita di una nuova scienza, fatto di capitale importanza teorica già accaduto al sorgere di altre scienze, quali la matematica, la fisica, la chimica e la biologia. Si impone « una nuova forma di razionalità »⁹⁶, una nuova 'episteme' direbbe Foucault,

nell'illusione di conoscenza, ma in realtà non permettendo un'indagine radicale, al di là del campo confuso dell'immaginario.

Anche per Spinoza i filosofi (e il riferimento non può che essere per il meccanicismo cartesiano) hanno limitato la spiegazione delle sollecitazioni sensoriali alla pura immagine epidermica delle cose, 'semplificata' attraverso il processo di logicizzazione, che evita lo smarrimento e lo sbigottimento dinanzi all'impotenza delle proprie 'potenze' psicologiche (cfr. qui pp. 80 e ss.).

⁹⁴ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 172.

Il rapporto di analogia tra i metodi ermeneutici di Nietzsche e di Marx, tra la genealogia nietzscheana da una parte e la lettura sintomale althusseriana dall'altra, è stabilito in J.-M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1971 (cfr. soprattutto il cap. 5°: « Texte, syntôme et genealogie », pp. 152-217).

⁹⁵ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 141.

⁹⁶ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 194.

Per il tema della 'nuova razionalità', che si andrebbe imponendo, al di là di ogni nostalgia metafisica e, pertanto, in seguito alla critica radicale della logica della scienza e della tecnica operata da Nietzsche e portata da Heidegger alle ultime conseguenze, si rimanda all'opera di M. Cacciari (*Krisis. Saggio sulla crisi del pen-*

che non si affianca a quella precedente nella logica dell'omogeneità e della continuità progressiva e finalizzata, ma le si contrappone nell'alterità della 'rottura' e della discontinuità. Ogni ripresa filosofica è vista infatti da Althusser come momento di 'non ritorno', rispetto allo statuto del Teorico precedente. C'è pertanto Teoria della storia, ma non si può parlare di una Storia della teoria, continuando a intendere il termine 'storia' nel senso dello storicismo⁹⁷. La ricerca di Marx conduce così a postulare una rivoluzione nella concezione tradizionale della storia della scienza, ancor oggi compenetrata di razionalismo teleologico e idealista. La storia della Ragione assiste così all'evento inatteso della propria scomparsa; la 'morte di Dio' coinvolge in un unico annientamento la Ragione intesa come Principio e come Causa: sostenere la discontinuità radicale significa infatti che non c'è scopo, senso, *telos*, che non c'è Autore, cui si possa far riferimento per descrivere il progetto e la successione degli eventi, ordinata a realizzare tale progetto. Le discontinuità « danno luogo con la loro rottura al regno di una nuova logica, che, lungi dall'essere il semplice sviluppo, la 'verità' o il 'rovesciamento' della vecchia, letteralmente ne prende il posto »⁹⁸.

All'interrogativo che assilla Nietzsche negli ultimi anni della sua vita cosciente, « la fiducia nella ragione — perché non sfiducia? »⁹⁹,

siero negativo da Nietzsche a Wittgenstein, Milano, Feltrinelli, 1976; *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio, 1977) e alle feconde discussioni sul 'pensiero negativo' che tale opera, soprattutto in Italia, va suscitando.

Al proposito son però da tener presenti, a mio avviso, i rilievi critici di Vattimo, il quale prende decisamente le distanze dal Cacciari, definendo la sua interpretazione di Heidegger come 'lettura neorazionalistica' (cfr. G. Vattimo, *Prefazione* a M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 29 e ss.).

⁹⁷ Cfr., al proposito, la distinzione heideggeriana tra *Histoire* e *Geschichte*.

⁹⁸ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 46.

⁹⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 82.

Secondo le considerazioni sin qui fatte, la distinzione tra Nietzsche e Marx a proposito della logica della scienza del positivismo potrebbe essere di maggiore o minore radicalità; Nietzsche parlerebbe, così, di un 'oltrepassamento' della metafisica con il passaggio dall'era della Ragione alla Sragione, Marx, invece, di un 'superamento' della stessa, con il passaggio all'era di una diversa Razionalità. In questo secondo caso, però, si rimarrebbe irretiti nelle spire della medesima logica.

Ma se è vero, come si vedrà meglio in seguito, sia specificando l'aspetto metodologico della causalità strutturale prospettata dal materialismo dialettico, sia facendo notare con Althusser come il 'superamento' della metafisica non abbia nulla a che fare con l'*Aufhebung* hegeliana, che la nascita della scienza della Storia non costituisce la verità-della sua preistoria ideologica, ma semplicemente altro-

Marx risponde proponendo l'abbandono della Ragione, a vantaggio di una nuova razionalità, di una *Ragione-altra*¹⁰⁰, che costituisce la trama nascosta dei rapporti storici e logici, che affiorano nel campo del Visibile.

da essa, allora anche in Marx si realizza, in modo del tutto indipendente, ma appunto per questo stupefacente, il medesimo processo che si compiva in quegli stessi anni negli aforismi nietzscheani. Una distinzione tra i due, naturalmente, rimarrebbe, ma sarebbe da imputare a maggiore o minore consapevolezza di ciò che andavano elaborando, e non si tratterebbe tanto di maggiore o minore radicalità. Nietzsche sarebbe così il testimone del nichilismo europeo e il 'profeta' dell'oltrepassamento di tale nichilismo, frutto maturo dello spirito logico-scientifico dell'Occidente; Marx avrebbe realizzato 'allo stato pratico', come dice Althusser, la critica di tale nichilismo e tentato il superamento con la proposta di una logica-'altra'.

¹⁰⁰ La tensione di Marx, inserito in una 'costellazione' che va dal pensiero poetico di Eraclito a Hegel, Nietzsche e Heidegger, per la costruzione di un pensiero futuro è testimoniata dall'opera di K. Axelos, *Enführung in eine künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen, N. Niemeyer, 1966 (trad. it. *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida Editori, 1977, con saggio introduttivo di E. Mazzarella su *Pensiero e ideologia. Contributo a un pensiero (del) futuro: 'ueber' Marx e Heidegger*, alle pp. 5-89).

L'Autore, che collega pensiero futuro e pensiero originario nel *Selbe* heideggeriano, tenta la *Verwindung* delle indicazioni e della critica alla logica della tecnica, offerte dal lavoro teorico di Marx e di Heidegger con un « pensiero storico mondiale, planetario, aperto, pluridimensionale, che interroga e che gioca », un pensiero dunque che porta a compimento un oltrepassamento già-da-sempre compiuto « senza nostalgia per il passato, senza superficiale svalutazione del presente e senza utopia escatologica », assumendo in piena consapevolezza le indicazioni nietzscheane di un « giocare ulteriormente e più profondamente e più largamente » (*ibidem*, pp. 86 e s.).

Dello stesso Autore, cfr. anche *Marx penseur de la technique*, Paris, Editions de Minuit, 1961 (trad. it., Milano, Sugar Editore, 1963), *Vers la pensée planétaire*, Paris 1964 e *Le jeu du monde*, Paris 1969.

NUOVA RAZIONALITÀ E SCIENZA DELLA STORIA

1. - LA LOGICA DEL SOGNO.

Il *détour* attraverso i testi nietzscheani, proponendo una critica radicale alla logica e alla metafisica classiche, ha offerto un indispensabile supporto alla messa fuori gioco della causalità espressiva e di quella transitiva, nell'intento di operare a favore di una causalità *s t r u t t u r a l e* o *m e t o n i m i c a*, presente nella scienza della storia scoperta da Marx. Sinora si è però badato soprattutto a chiarire semplicemente *i n n e g a t i v o* il senso e la funzione della logica del pensiero occidentale, cercando di smascherare 'genealogicamente' le motivazioni recondite che l'hanno originata; ciò che ancora non è stato messo in luce è la novità presente *i n p o s i t i v o* nella nuova logica. Ciò può avvenire solo se si considera il senso in cui l'aggettivo 'metonimico' caratterizza la causalità che agisce nella filosofia di Marx e, al tempo stesso, nelle ricerche nietzscheane. Compiendo un'indagine sulla metonimia e sul concetto a essa correlato di metafora si metterà in evidenza come gli elementi fondamentali della retorica siano da considerarsi costitutivi dell'essere stesso della metafisica e da collegarsi direttamente a quella 'retorica dell'inconscio', che lo studio di Lacan ha reperito nell'opera di Freud.

Ogni pensatore, filosofo o scienziato che sia, ha bisogno di pensare il mondo logicamente, onde sfuggire alla 'disperazione', che proverebbe nel dover « riconoscere che l'uomo ha bisogno dell'illogicità, e che dall'illogicità nascono molte cose buone. Essa è piantata così saldamente nelle passioni, nella lingua, nell'arte, nella religione e in genere in tutto ciò che conferisce valore alla vita, che non la si può estirpare

senza danneggiare con ciò irreparabilmente queste belle cose ». Il credito eccessivo ingenuamente accordato a quel processo di semplificazione che, ponendo le cose come uguali, permette la comunicazione, induce a credere alla possibilità di una natura dell'uomo, trasformata in natura 'puramente logica'. Il processo di razionalizzazione certo conduce per gradi a questa meta di 'purezza', ma attraverso tale *iter* lascia cadere quegli elementi che costituiscono il valore stesso dell'esistenza. È per questo motivo che « anche l'uomo piú ragionevole ha bisogno, di tempo in tempo, di ritornare alla natura, cioè alla sua fondamentale posizione illogica rispetto a tutte le cose »¹. Ma quando e come avviene il 'ritorno' alla natura? Di quale 'illogicità' s'intende parlare, nella contrapposizione polemica alla logica di ogni scienza positiva?

Due aforismi nietzscheani sono particolarmente illuminanti, al proposito. In un primo, intitolato « Sogno e civiltà », si chiarisce che la presenza dell'elemento illogico è costante nelle rappresentazioni che caratterizzano quelle produzioni tipiche dell'immaginazione, costituite dai sogni. Durante il sonno l'attività cerebrale « è ricondotta a uno stato di imperfezione, come dev'essere stata di giorno e nella veglia in ogni uomo nei primordi dell'umanità »²; il sonno del singolo è così paragonabile alla preistoria dell'uomo, a quel 'momento' che precede ogni movimento di razionalizzazione e di logicizzazione e che, precedendolo, lo fonda e ne costituisce l'essere e il valore. Il ritorno alla natura, alla « originaria posizione illogica di fronte alle cose »³, ha la sua diretta corrispondenza con una situazione u-topica, al di qua cioè di ogni possibilità di spazializzazione e di temporalizzazione, 'precedente' ogni caratterizzazione logica. È la situazione in cui ancora oggi l'antropologo studia i popoli 'primitivi'. L'arbitrarietà e la confusione che caratterizzano la costruzione immaginifica di un sogno sono alla base delle mitologie con cui i popoli descrivono come in un sogno, il loro essere nel mondo, prima ancora che una qualche rappresentazione del mondo si ordini razionalmente nella loro mente; la medesima arbitrarietà è prerogativa costante di quei popoli che oggi la nostra mentalità eurocentrica e la nostra cultura occidentale definiscono 'selvaggi' o 'primitivi':

¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 38.

² *Ibidem*, p. 21.

³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi, primavera-estate 1876*, in appendice a *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 318.

ancora oggi — infatti — i viaggiatori sogliono osservare quanto il selvaggio sia incline alla dimenticanza, come, dopo un breve sforzo di memoria, il suo spirito cominci a oscillare in qua e in là ed egli, per mero snervamento, proferisca menzogne e assurdità. Ma nel sogno noi rassomigliamo tutti a questo selvaggio (...). La perfetta chiarezza di tutte le rappresentazioni del sogno, che ha come presupposto l'incondizionata fede nella loro realtà, ci riporta alla memoria stati passati dell'umanità in cui l'allucinazione era straordinariamente frequente e afferrava talvolta intere comunità, interi popoli contemporaneamente. Dunque: nel sonno e nel sogno espletiamo ancora una volta il compito dell'umanità primitiva⁴.

L'elemento 'illogico' che fonda i valori costitutivi dell'esistenza dell'uomo è dunque reperibile in una sorta di logica 'selvaggia', che contraddistingue quei popoli, che sono oggi quel che eravamo, che insistono in quell'esser nel mondo, precedente ogni rappresentazione di esso, in quel luogo Originario alieno da ogni determinazione spazio-temporale. La logica dei 'primitivi' è l'unico segno rimasto di quei primordi costitutivi di quell'evento singolare, che ha dato inizio alla storia dell'umanità. Ma è possibile ancora oggi reperire tale logica nell'uomo metafisico prodotto dalla civiltà occidentale, purché esso venga considerato non tanto in quelle che sono le rappresentazioni del suo stato di veglia, quanto in quelle tipiche del suo stato di sonno.

Nel secondo aforisma, intitolato appunto « Logica del sogno », Nietzsche descrive con acutezza i processi psico-somatici preposti alla formazione dei sogni. L'eccitazione del sistema nervoso, dovuta a molteplici attività somatiche, ha notevole incidenza anche sulla funzione cerebrale; accade così che la psiche ha occasione, durante il sonno, « di guardarsi attorno con stupore e di cercare ragioni a questa eccitazione: ma il sogno è la ricerca e la rappresentazione delle cause per quelle sensazioni eccitate, ossia delle presunte cause ». A differenza che nello stato di veglia, in cui la mente considera e valuta attentamente e freddamente le ipotesi che le si presentano, durante il sonno essa è disposta ad accettare immediatamente la prima ipotesi che si rappresenta, credendo subito alla sua verità. La causa, che secondo logica è puramente ipotetica e avrebbe bisogno di attenta verifica prima

⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 22.

Sul tipo di logica e sulle strutture epistemologiche delle popolazioni 'primitive', cfr. oggi il lavoro teorico dell'antropologia di C. Lévi-Strauss, la cui esauriente esposizione critica si trova in S. Moravia, *La ragione nascosta*, cit., soprattutto al cap. IV: « Le strutture elementari della parentela e la logica dello spirito umano », e al cap. VI: « Il pensiero selvaggio: logica dei primitivi e psico-logia universale ».

di essere correlata a una determinata eccitazione e divenire così causa di quell'effetto, viene senz'altro assunta come vera. È lo stesso processo preposto alla formazione del mito, il sogno a occhi aperti che per millenni ha costituito il ragionamento dell'umanità: « nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppò e ancora si sviluppa in ogni uomo la superiore ragione; il sogno ci riporta indietro in remoti stadi di civiltà umana e fornisce il mezzo per comprenderli meglio ». La logica dello stato di veglia è fondata su rappresentazioni mitiche; la logica 'selvaggia' del sogno è condizione di possibilità, perché la razionalità del pensiero occidentale sia quel che è: l'elemento illogico, la non-logica, costituisce così lo spazio originario in cui si muove e si fonda la logica classica.

Lo studio dell'attività che caratterizza il sogno si rivela allora di capitale importanza, perché permette di comprendere l'elaborazione di quei processi preparatori indispensabili alla formulazione del pensiero stesso dell'uomo. Apparentemente anche durante il sonno la mente è alla ricerca di un ordine causale, ma a ben osservare le cose è la particolare e specifica alleanza di 'intelletto' e di 'fantasia' a trasformare quelli che sono giochi di colori di per sé privi di senso, in determinate figure e forme provviste di un senso compiuto. Chiedendosi da dove provengano giochi luminosi e immagini colorate, la mente si richiama subito alle figure e alle forme che le si presentano; c'è, perciò, una sorta di conclusione dall'effetto alla causa, non tenendo conto, però, che la causa è stata creata dall'attività della fantasia, che « fornisce continuamente immagini, fondandosi, nella produzione di esse, sulle impressioni visive del giorno, e proprio così fa la fantasia nel sogno: cioè la presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata secondo l'effetto ». Tutto il processo avviene con estrema rapidità, per cui le relazioni spazio-temporali tendono a confondersi: accade così che « una successione può apparire come una contemporaneità e perfino come una successione invertita ». Nietzsche adombra così quei processi tipici del lavoro onirico che, ignorando la logica meccanicistica della causalità transitiva, negano la sequenza del prima-dopo, in favore di una globalità di senso che si realizza mediante una *condensazione* (la contemporaneità della successione) e uno *spostamento* (l'inversione della successione) sulla coppia Significante/significato. Di fronte a queste ultime considerazioni sono opportuni un paio di rilievi: 1. lo sviluppo del pensiero logico, strutturato nella determinazione rigorosa

di causa ed effetto, si è sviluppato relativamente tardi, rispetto alla logica del sogno (Freud parla di 'formazione tardiva' del processo secondario rispetto al processo primario); 2. la 'logica del sogno' è di gran lunga più importante e determinante per l'uomo che la logica del pensiero razionale: essa ne costituisce anzi il fondamento, se è vero che « le funzioni della nostra ragione e del nostro intelletto ancora oggi retrocedono involontariamente a quelle primissime forme di ragionamento, e noi passiamo in questo stato pressapoco la metà della nostra vita »⁵.

Nella *Traumdeutung* Freud sostiene che spostamento e condensazione interagiscono nel lavoro onirico, che costituisce la struttura dei sogni. Nel capitolo sui « Mezzi di rappresentazione del sogno », egli precisa infatti che « per rappresentare i rapporti causali, il sogno dispone di due metodi che sostanzialmente coincidono »: il primo vede l'inserimento nella *Darstellung* del sogno di una causalità di tipo 'metonimico', in quanto avviene uno spostamento della successione temporale con l'inversione di proposizione principale e proposizione secondaria; il secondo consiste nel lavoro di una causalità di tipo 'metaforico', che condensa in una immagine o in una scena la valenza emotiva che di per sé a quell'immagine e a quella scena non appartiene, caricando così di una somma di significati un unico significante. « I due metodi di rappresentazione del rapporto causale si concludono nello stesso modo: in entrambi i casi la causa è rappresentata da una successione, tramite, una volta, un seguito di sogni, un'altra volta la trasformazione immediata di un'immagine in un'altra »⁶. Questo tipo di causalità, che reggendo la 'logica del sogno' costituisce la chiave di volta del pensiero vigile, il suo stesso fondamento, è da cogliersi in stretta relazione al detto/non detto, al visibile/invisibile che caratterizza la lettura sintomale althusseriana. È con Freud, infatti, che « un rapporto a sé della scena storico-trascedentale della scrittura si è detto senza dirsi, pensato senza essersi pensato: scritto e nello stesso tempo cancellato, si è metaforizzato, ha designato se stesso mentre indicava rapporti intra-mondani, si è r a p p r e s e n t a t o (*dargestellt*) »⁷. Il rapporto combinato di condensazione e di spostamento struttura dal-

⁵ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 24.

⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 290 e s.

⁷ J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967; trad. it. *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 295.

l'interno la 'messa in scena' della *Darstellung* e tale rapporto, illuminante-nascondente al tempo stesso, trova la sua piú adeguata designazione nel concetto di metafora: « metafora-per-altri-ad-uso-di-altri-qua-giú, metafora come possibilità di altri qua giú, metafora come metafisica dove l'essere deve nascondersi se vuole che l'altro si manifesti »⁸. Il duplice metodo di cui il lavoro onirico dispone per la rappresentazione dei rapporti causali, ridicibile, secondo la stessa indicazione freudiana, a un'unica istanza 'pulsionale' si rivela cosí costitutivo dello stato di veglia di ogni singolo individuo, ma anche dell'umanità intesa nel suo complesso: la metafora, punto di arrivo sia della riflessione della *Traumdeutung*, sia della genealogia nietzscheana, percorre la storia stessa dell'uomo, costituendo l'elemento comune del suo pensiero: il continuo trasferimento e spostamento di significati, alla ricerca di un sempre-altro, ma caratterizzante un essere che di questo 'altro' ha sempre costituito l'oblio, contraddistinguendo infatti la storia del pensiero occidentale, che è tutt'una con la storia della metafisica⁹.

Secondo l'indicazione di Nietzsche, il quale vede nella scienza e nella tecnica del mondo moderno le conseguenze ultime di una mentalità onto-teo-logica, la concezione metafisica non riguarda soltanto la filosofia, ma la scienza stessa; è il filosofo, anzi, che eredita, come si è visto, una mentalità matematizzante e calcolante che tende ad allinearla alla posizione dello scienziato positivista, e non viceversa. Le metafore della metafisica riguardano pertanto la filosofia, per cui si deve parlare di « carattere metaforico del linguaggio filosofico »¹⁰, ma prima ancora esse concernono la scienza stessa.

Quando Althusser, riprendendo la problematica essenziale dell'*Histoire de la Folie*, propone di caratterizzare il suo metodo filosofico con la dialettica visibile/invisibile, è ben consapevole di adoperare un lin-

⁸ J. Derrida, *Force et signification*, in *L'écriture et la différence*; trad. it. *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 37.

⁹ Scrive Derrida: « la storia della metafisica, come la storia dell'Occidente, sarebbe la storia di queste metafore e di queste metonimie » (J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*; trad. it. *La struttura, il segno e il gioco del discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 360). Dello stesso Autore, cfr. anche *Le mythologie blanche (La métaphore dans le texte philosophique)*, « Poétique », 5 (1971), pp. 1-51, in cui vien posta in evidenza la centralità del linguaggio metaforico non soltanto nei testi 'letterari', ma anche in quelli scientifici e filosofici.

¹⁰ A proposito del rapporto esistente tra linguaggio filosofico, metafora e problema della verità in Nietzsche, cfr. C. Sini, *Nietzsche*, in *Semiotica e filosofia*, cit., pp. 105 e ss.

guaggio metaforico, che ha bisogno di essere chiarito e precisato, onde evitare malintesi sempre possibili;

le seducenti metafore di terreno, orizzonte e quindi di limiti di campo visibile definito da una data problematica, rischierebbero di indurre un'idea falsa della natura del campo, se pensiamo tale campo, prendendo alla lettera la metafora spaziale, come uno spazio limitato da un altro spazio ad esso esterno. Questo secondo spazio è anche contenuto nel primo che lo contiene come propria negazione ¹¹.

Quel che qui interessa mostrare non è tanto la possibile soluzione del concreto problema che s'impone con la metafora del 'campo', quanto piuttosto il fatto che non è solo caratteristica delle scienze, da 'superare', l'aspetto metaforico del linguaggio, ma anche di quella scienza cui giunge il metodo della lettura sintomale, la scienza della storia scoperta da Marx ¹².

Marx stesso, infatti, mostra di trovarsi in notevole imbarazzo quan-

¹¹ L. Althusser *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 27.

In una nota Althusser scrive: « il ricorso alle metafore spaziali (campo, terreno, spazio, luogo, situazione, posizione, ecc.) di cui questo testo fa uso, pone un problema teorico: quello dei suoi titoli di esistenza in un discorso di pretese scientifiche. Questo problema può così essere enunciato: perché una certa forma di discorso scientifico richiede necessariamente l'uso di metafore, mutate da discorsi non-scientifici? » (*ibidem*, p. 74, nota 9). Il problema teorico dell'essenzialità della metafora per la scienza s'impone all'attenzione del filosofo francese, ma non viene da lui chiarito; tale problema sembra trovare un abbozzo di soluzione, come si vedrà, in alcune riflessioni nietzscheane, là dove si cerca di considerare il momento sorgivo dell'attività conoscitiva e si scopre che la metafora è l'unica risposta che l'animale razionale sa dare alla sua 'volontà di verità'.

¹² Nel tratteggiare l'uso delle metafore all'interno di una concezione scientifica, Althusser fa riferimento a Bachelard, il quale, contrario alla rappresentazione materialistica volgare o inficiata di 'realismo' ingenuo, considera le immagini della fisica come metaforiche, contro l'idea che esse sarebbero immagini-riflesse più o meno esatte di una realtà offerta 'oggettivamente' all'indagine scientifica; è pertanto in contrapposizione al Reale del realismo che le immagini vengono dette 'metaforiche'. Bachelard difende così un uso scientifico della metafora (distinguendola dall'uso corrente del linguaggio comune, attraverso le 'virgolette'), il cui senso può essere chiarito soltanto attraverso « un'indagine psicanalitica, che preceda ogni tentativo di costituzione di una sfera di razionalità » (G. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 226).

Anche per Bachelard, perciò, come si è visto per Nietzsche, la logica delle scienze (anche delle scienze esatte, qual è la fisica) è permeata e fondata dalle immagini metaforiche 'di sogno', che non possono essere chiarite dalla mentalità rappresentativa della concezione al tempo stesso positivista e metafisica. Solo la messa in chiaro dell' 'illogicità' insita nella logica selvaggia del sogno può aprire la strada alla comprensione dell'aspetto metafisico della logica classica.

do, nell'*Einleitung*, deve presentare l'efficacia di una struttura sui suoi elementi, un problema teorico questo senza precedenti. Il concetto nuovo viene praticato nell'uso di un altro concetto, quello di *Darstellung*, e delimitato « nelle metafore della modificazione dell'illuminazione o del peso specifico degli oggetti da parte dell'etere nel quale sono immersi ». Nasce così un « linguaggio nuovo, ma estremamente preciso: il linguaggio delle metafore che sono pertanto già dei concetti quasi perfetti, ai quali forse non manca che di essere affermati, fissati e sviluppati come concetti »¹³. Il sistema capitalistico viene di volta in volta definito come un 'meccanismo' una 'meccanica', un 'macchinario', una 'macchina', un 'montaggio', la sua complessità è rappresentata come un 'metabolismo sociale' ... nuove metafore prendono il posto delle vecchie, relegando queste ultime nel campo dell'ideologico. Ma perché la metafora possa realmente costituire un concetto che si articola in una problematica scientifica deve essere sottoposta a un lungo lavoro di verifica. Le metafore sono infatti 'concetti quasi perfetti': ciò significa che, entrate nel campo di una problematica scientifica, esse hanno bisogno di essere vagliate e 'aggiustate' alla problematica stessa, in relazione alle più svariate esperienze e congiunture, prima di poter assicurare effettiva conoscenza. Tale lavoro di 'aggiustamento' è continuo e caratterizza l'attività di intervento, tipica, secondo Althusser, del materialismo dialettico nei confronti delle scienze.

Se Marx, nel tentativo di descrivere la struttura del sistema capitalistico, si è servito di metafore, anche Althusser non può farne a meno, quando si appresta a spiegare la rivoluzione teorica avvenuta con il lavoro di Marx. A partire dalla *Deutsche Ideologie* nasce un evento senza precedenti; scrive Althusser: « un evento storico in senso forte, ma che concerne la teoria, ciò che ho chiamato con una metafora 'l'apertura del Continente-Storia'. A seconda delle metafore che si impiegheranno (e si devono usare entrambe e giocare sulla loro differenza) si parlerà di questo evento come dell' 'apertura del Continente-Storia alla conoscenza scientifica', o (e) dell'irruzione, della nascita del Continente-Storia nella teoria scientifica ». La novità di un processo conoscitivo viene prospettata da una metafora che s'inserisce in una problematica ancora compromessa da vecchie categorie filosofiche: nasce qualcosa di nuovo, ma in modo graduale, attraverso la ricerca paziente, e non sempre coronata da successo, di categorie più 'giuste', con meta-

¹³ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 203.

fore che via via si dimostrano sempre piú appropriate alla realtà da rappresentare. È questa l'unica 'attività di intervento' possibile della filosofia nell'ambito di una teoria della scienza: essa può « aggiustare le categorie esistenti assunte e produrne di nuove con il dispositivo richiesto dalla posizione occupata nella teoria, solo attraverso metafore »¹⁴.

Il 'linguaggio nuovo' che la scienza della storia ci propone è dunque anch'esso metaforico: consiste, infatti, nella *Darstellung* di una 'ragnatela di concetti', inseriti tutti in catene metaforiche complesse, la cui chiave non conduce mai a un Reale, ma consiste nel rimando continuo ad altre metafore, che, pur essendo piú giuste e appropriate (piú 'perfette') delle precedenti, non ne costituiscono mai la definitiva 'verità'.

2. - METAFORA E METONIMIA; FUNZIONE DELL' "ÜBERTRAGUNG".

È quindi opportuno approfondire il senso e chiarire l'origine della metafora che agisce nella logica e nella causalità classiche, per comprendere appieno il significato nuovo che viene ad acquisire il concetto stesso di scienza. Parlare, infatti, anche per le scienze cosiddette 'esatte', di un reticolo di espressioni metaforiche, che ne ordiscono la struttura e il tessuto connettivo, significa superare definitivamente i miti sempre resistenti dell'oggettività, della neutralità e dell'esattezza delle scienze. Meglio ancora: significa tentare di porsi al di qua della scissione soggettivo/oggettivo, in quanto si cerca, proprio nella costruzione della metafora, il fondamento stesso di quella mentalità metafisica, che di quella scissione è al tempo stesso causa ed effetto.

Il problema della scienza articolata in metafore coincide con il problema del *logos* dell'uomo occidentale, che si scopre animale metaforico-metafisico per eccellenza; si tratta allora di intraprendere uno studio di tipo linguistico, dal momento che è compito della linguistica affrontare l'analisi delle varie forme retoriche, tra le quali la metafora occupa un posto di primaria importanza. Ma lo studio della lingua è strettamente connesso al problema ermeneutico; il linguaggio, infatti, in quanto convenzionale e arbitrario, dev'essere di volta in volta interpretato.

¹⁴ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 8 e s. Per il concetto di 'aggiustamento', cfr. anche il *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., pp. 52 e ss.

Studiare una lingua e, in particolare, le figure retoriche che la caratterizzano significa perciò interpretare l'uomo che la parla: quel che è in questione è così l'essere stesso dell'uomo. Il problema della metafora impone perciò di considerare anche il problema del lavoro che, a volte consapevolmente ma più spesso inconsapevolmente, porta la psiche individuale o sociale a produrla. Solo mostrando il reciproco interesse di linguistica e di psicanalisi, entrambe intese come teorie ermeneutiche, ci si potrà pertanto assicurare quella base di partenza indispensabile per affrontare in modo sufficientemente adeguato il problema stesso dell'uomo e di una scienza che lo riguardi: le cosiddette 'scienze umane' avrebbero così modo di trovare il 'luogo' della loro fondazione.

All'origine di questo processo di comprensione del linguaggio e di autocomprensione dell'essere stesso dell'uomo occidentale è da porsi la riflessione nietzscheana: in un breve scritto del 1873, affrontando il problema della formazione di una lingua e quello a esso connesso della verità, Nietzsche sostiene che « il sorgere della lingua non segue un procedimento logico e l'intero materiale su cui e con cui più tardi lavorerà e costruirà l'uomo della verità, l'indagatore, il filosofo, proviene (...) non dall'essenza delle cose »¹⁵. Il *logos* non è all'origine del linguaggio ma è, anzi, da esso originato; gli elementi di una lingua sono poi la materia prima indispensabile alla costituzione delle verità dell'uomo: verità che l'uomo crede di possedere, ma anche e soprattutto che l'uomo è, che lo posseggono. In ogni caso, però, la verità originata dal rapporto uomo/linguaggio non attinge affatto l'essere stesso delle cose, la 'cosa in sé' di kantiana memoria. Basta riflettere sul processo di formazione dei concetti per dimostrare questo assunto: il passaggio dalla parola al concetto avviene, infatti, per un atto di semplificazione, immaginando e fingendo l'uguaglianza, e lasciando così cadere al tempo stesso le differenze individuali fra le diverse esperienze che colpiscono la nostra sensibilità¹⁶. Un uomo, a esempio, viene definito 'onesto'; ma cos'è l'onestà? « Non sappiamo assolutamente nulla di una qualità essenziale che si chiami l'onestà, e conosciamo invece numerose azioni individuali e quindi disuguali che noi equipariamo tra loro, lasciando cadere ciò che vi è di disuguale, e che allora designamo come azioni oneste. Partendo da esse formuliamo infine una *qualitas occulta*, con il nome: l'onestà ». Il processo di astrazione permette il passaggio dall'individuale al gene-

¹⁵ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 360.

¹⁶ Cfr. qui, cap. III, pp. 109 e ss.

rale, dall'empiria alla scienza, in quanto, eliminando la disuguaglianza, assicura la possibilità della comunicazione, dell'equiparazione e della verifica dell'intuizione e della sensazione. Ma tale processo, sottoposto a vaglio critico, ci si rivela come un falso: esso è definibile come processo metonimico, in quanto l'effetto viene scambiato per la causa e viceversa. Sostenendo, infatti, che un'azione può essere definita 'onestà' a causa dell'onestà che la caratterizza e a cui fa ovvio riferimento, abbiamo realizzato uno spostamento, dimenticando sia l'itinerario che ha permesso la produzione del concetto, sia il lavoro che ha prodotto lo spostamento stesso. Il concetto di 'onestà' è un effetto, la cui causa è da ricercarsi in quel *continuum* di atti esperienziali, sempre uguali in quanto atti, ma anche sempre diversi nella loro individualità, che di volta in volta abbiamo considerato come 'onesti'. Assieme al concetto, lo spostamento metonimico fornisce alla lingua anche una forma, « mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere ». Il modo in cui l'uomo risolve l'antitesi tra individuo e genere, spostando la valenza di significato dalla causa all'effetto, implica un'attività antropomorfa, che trasforma, umanizzandola, rendendola cioè docile al 'consumo' da parte dell'uomo, l'antitesi stessa.

In cosa consiste, dunque, il dire proprio del linguaggio, che si articola in concetti prodotti in tal modo dall'uomo? Che cos'è la verità che l'uomo nel linguaggio esprime? Nietzsche risponde: « un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata ». Il rapporto uomo/uomo media il rapporto uomo/natura, rendendo così necessario, per via della indispensabilità e continuità della comunicazione, il potenziamento e la stabilità delle immagini assicurate dall'esperienza diretta delle sensazioni: le figure della retorica realizzano tale potenziamento, dando vita ed espressione a delle verità a cui il lungo uso offre la possibilità di presentarsi come 'eterne'. Esser-veri significa, perciò, servirsi di 'metafore usuali' per un obbligo sociale: l'obbligo di « mentire secondo una salda convenzione, ossia di mentire come si conviene ad una moltitudine, in uno

stile vincolante per tutti »¹⁷. Ma l'uomo dimentica tutto ciò, nel momento stesso in cui lo realizza¹⁸: la sua finzione retorica nei confronti della verità delle cose è pertanto *inconsueta*. Nasce così l'uomo come *animal rationale* capace cioè di porre il suo agire e le sue esperienze sotto il controllo costante delle astrazioni, non più, perciò, trascinato da impressioni e da intuizioni, ma guidato da concetti. A differenza dell'animale, che rimane irretito in un rapporto unico e privilegiato con la natura, l'uomo è capace « di sminuire le metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto ». È possibile così qualcosa che sarebbe semplicemente impensabile se si avessero a disposizione soltanto impressioni, sensazioni, intuizioni nella pura e assoluta molteplicità e diversità: è possibile « costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo »¹⁹.

L'elemento 'apollineo' si erge e si contrappone così all'elemento 'dionisiaco', edificando con 'potente genio costruttivo' su mobili fondamenta di acqua corrente 'una cupola concettuale infinitamente complicata', « una costruzione fatta di ragnatele, tanto tenue da non essere spazzata via al soffiare di ogni vento »; tale costruzione è l'apparato concettuale della logica, che, provvista del rigore della matematica, dimentica le sue origini: infatti « chi è ispirato da questa freddezza difficilmente crederà che il concetto (...) sussista unicamente come il residuo di una metafora, è che l'illusione del trasferimento artistico di uno stimolo nervoso in immagini, se non è la madre, sia tuttavia l'antenata di ogni concetto »²⁰. Il rigore dei concetti può indurre in inganno sulla loro natura; pur trovandoci dinanzi a puri 'resi-

¹⁷ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., pp. 361 e s.

¹⁸ L'oblio della 'retorizzazione' dell'esperienza, per un 'consumo' sociale non è tanto dovuto al fatto che una distanza temporale incolumabile ci separa dall'Origine del processo, in quanto il momento originario da cui scaturisce ogni singola metafora, metonimia o antropomorfismo è compresente e contemporaneo alla sensazione attuale di ogni singolo individuo. È dunque da ricercarne la causa non tanto in un fattore temporale, quanto in un elemento 'topico', nella considerazione delle motivazioni che inducono a porre sotto censura un atto, nel momento stesso del suo porsi.

¹⁹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 362.

²⁰ *Ibidem*, p. 363.

dui', non è da dimenticare la loro origine metaforica: per quanto scolorite e appiattite nella loro valenza significativa, le metafore rimangono, infatti, pur sempre tali e continuano, cioè, a costituire l'ossatura dei concetti, risultando impossibilitate a offrirci l'essenza delle cose, perché relative sempre all'intuizione e all'esistenza del singolo individuo. L'uomo metafisico, invece, considerando se stesso come misura di tutte le cose, « parte da un errore iniziale, credere cioè che egli abbia queste cose immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri. Egli dimentica così che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse »²¹. Non c'è da dimenticare il fondamento metaforico originario comune a tutti i concetti elaborati dalla logica, ma d'altra parte esistono ancora, accanto alla logica, degli ambiti in cui le metafore vengono costruite e rimangono tali, non vengono cioè logizzate.

Il linguaggio originariamente, la scienza in epoche posteriori, lavorando all'edificazione di un mondo antropomorfo, hanno decretato la morte delle intuizioni, ma « l'impulso a formare metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure un istante, perché in tal modo si prescinderebbe dall'uomo stesso » risulta mai del tutto represso dalla freddezza e rigidità della logica matematica:

tale impulso — infatti — si cerca un nuovo campo di azione, un altro alveo per la sua corrente, e trova tutto ciò nel *mito*, e in generale nell'*arte*. Confonde continuamente le rubriche e gli scomparti dei concetti, presentando nuove trasposizioni, metafore, metonimie; continuamente svela il desiderio di dare al mondo sussistente dell'uomo desso una figura così variopinta, irregolare, priva di conseguenze, incoerente, eccitante ed eternamente nuova, qual è data dal mondo del sogno²².

Come negli aforismi di *Umano, troppo umano*, l'elemento alogico ha modo di emergere al di fuori della logica concettuale del mondo delle verità, costruito secondo l'ordine piramidale illusorio e menzognero, verso il mondo del sogno: un sogno che appartiene anche al singolo individuo, ma che soprattutto attraversa la storia dell'intera umanità. Sogno a occhi aperti, perciò, del mito e dell'arte.

Al termine del saggio Nietzsche pone a confronto i due tipi umani emersi dalla considerazione del problema della verità: l'uomo razionale

²¹ *Ibidem*, p. 364.

²² *Ibidem*, pp. 368 e s.

(Apollo) da una parte e l'uomo intuitivo (Dioniso) dall'altra. Essi si rivelano complementari, e difatti sono epoche di equilibrio quelle in cui hanno convissuto l'uno accanto all'altro, « il primo con la paura dell'intuizione, il secondo con il disprezzo per l'astrazione », ma sono anche in netta antitesi quando si trovano a interpretare il loro essere nel mondo. L'uomo che si lascia 'guidare dai concetti', nel momento della sventura e del dolore si fa stoico « mette in mostra il capolavoro della dissimulazione (*Verstellung*) (...): egli non rivela un volto umano nobile e vibrante, ma per così dire una maschera, con un dignitoso equilibrio nei tratti »²³. Nel momento in cui è provato dall'esistenza, l'uomo razionale mostra in modo netto e inequivocabile la sua essenza; è la stessa che agisce nella costruzione sapiente della ragnatela concettuale, la stessa che depotenzia le metafore, emarginandole nell'oblio e illudendosi di avere un rapporto diretto di verità con le cose in sé. La sua essenza è l'attività stessa causata dalla paura di dover esistere come animale intuitivo: essa è dissimulazione.

L'uomo della logica della scienza, l'uomo metafisico è *Verstellung*, ma, al tempo stesso, è anche *Entstellung*. Il termine, usato per la prima volta nella *Traumdeutung* a proposito del sogno, sta a indicare la 'distorsione dell'Io'. Freud parla del decentramento del soggetto cosciente nell'attività onirica, di una ex-sistenza (*Entstellung*) del desiderio nel sogno « che spiega come la significanza del sogno maschero in esso il desiderio, mentre il suo movente svanisce perché soltanto problematico »²⁴. Lacan traduce poi *Entstellung* anche con 'trasposizione', facendo notare come il concetto stia a designare quella funzione generale preposta nel lavoro onirico alle attività particolari di spostamento (*Verschiebung*) e di condensazione (*Verdichtung*), analoga allo 'scivolamento' del significato sotto il significante, che secondo Saussure avviene nella lingua, anche qui in maniera inconscia, come nel sogno²⁵. La rappresentazione (*Vorstellung*) della cosa, che è a fondamento della verità offerta dalla concezione metafisica, è così costituita nella sua essenza da un'attività di trasposizione (*Entstellung*) e di dissimulazione (*Verstel-*

²³ *Ibidem*, pp. 371 e s.

²⁴ J. Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, in *Ecrits*, cit.; trad. it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 625.

²⁵ Cfr. J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Ecrits*, cit.; trad. it. *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit., vol. I, p. 506.

lung), che mascherano, come in un sogno, i reali rapporti dell'uomo con il suo stesso essere.

Ma il concetto che crea un filo diretto di connessione tra le ricerche nietzscheane sull'origine del linguaggio e quelle freudiane sul 'lavoro onirico' è quello di *Übertragung*. In testi quali *l'Interpretazione*, *la Psicopatologia* e il *Motto di spirito*, fondamentali per comprendere cosa sia l'inconscio e quale attività in esso si svolga, Freud non fa altro che intessere una serie di esempi, onde evidenziare la funzione della *Übertragung*, che si sviluppa sul significante nella specifica iscrizione in formule di connessione e di sostituzione. Le cariche pulsionali, correlate al desiderio, attraverso il meccanismo di mascheramento della censura vengono spostate in modo tale che la valenza significativa passa da un significante all'altro: avviene così un 'trasferimento' di significato, il *transfert*²⁶. In Nietzsche l'*Übertragung* è legata alla *Verstellung*²⁷: di qui la relazione alle figure retoriche della metonimia e della metafora. La *Übertragung* è la forza che costituisce il linguaggio: originariamente, infatti, il linguaggio 'traspone', meglio ancora traspone una trasposizione: la trasposizione linguistica traspone, attraverso le figure retoriche, la trasposizione percettiva²⁸. Chiamato a stabilire quale percezione delle cose sia la più giusta, l'uomo è nell'imbarazzo, perché, per poterlo decidere, dovrebbe possedere un canone di verità valido, valutare cioè le due percezioni in questione, in base al criterio della percezione esatta. Tale criterio, però, non esiste, poiché non esiste l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto: « tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto

²⁶ Il concetto di *Übertragung/transfert* viene introdotto nella *Traumdeutung* originariamente con questo significato; solo più tardi esso « darà nome alla molla operante del legame intersoggettivo tra analizzato e analista » (*ibidem*, p. 517). Anche questo caso, però, pur concernendo l'intersoggettività, non risulta essere altro che un caso particolare di quell'attività inconscia di 'trasferimento' di cariche pulsionali da significante a significante.

²⁷ Scrive Sini che « ciò che caratterizza l'uomo è una 'trasposizione' (*Übertragung*) o *transfert*, che è insieme una simulazione (*Verstellung*), intesa come pervertimento-trasposizione della rappresentazione (*Vorstellung*) » (C. Sini, *Nietzsche*, cit., p. 113).

²⁸ Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *Le détour. Nietzsche et la rhétorique*, « Poétique », 5 (1971); trad. it. in « Il Verri », 39-40 (1972), p. 180.

A proposito della 'trasposizione del linguaggio', nel passaggio dalle metafore del pensiero comune a quelle del pensiero scientifico in Bachelard, cfr. D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia*, cit., pp. 73 e ss.

estetico, intendendo dire una trasposizione (*Übertragung*) allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera »²⁹. Esaminiamo piú da vicino tale lingua e, soprattutto, il processo di formazione dei termini e dei concetti, che ne costituiscono la struttura. Le singole parole sono semplicemente il riflesso di stimoli nervosi, ma ecco che l'uomo sposta il senso di ciò che è elemento intimo alla sua animalità e naturalità a una causa al di fuori di sé e inventa così una verità, che è fatta di 'forme', di 'generi', di 'cose'... Scrive Nietzsche: « noi dividiamo le cose in generi, designamo l'albero come maschile e la pianta come femminile: quali trasposizioni (*Übertragungen*) arbitrarie! che distacco dal canone della certezza! ». Si dà preferenza a un elemento piuttosto che a un altro, si evidenzia un aspetto, mettendone in ombra altri, s'interpreta lo stimolo ricevuto, limitandone arbitrariamente la potenzialità e la conseguente valenza significativa. Tutto ciò accade, come si è già visto, per permettere di porre le relazioni tra uomo e natura e si « ricorre all'aiuto delle piú ardite metafore per esprimere tali relazioni. Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in suono: seconda metafora »³⁰.

Il 'trasferimento' dello stimolo nervoso all'immagine e quello dell'immagine al suono, per la costituzione del linguaggio e della 'verità' a esso connessa, è metafora. A sostegno di tale tesi, esplicitando ancora meglio il suo pensiero al proposito, in un testo sulla retorica antica, Nietzsche scrive:

per designare la trasposizione (*Übertragung*) i Greci avevano inizialmente (per esempio Isocrate) *metaphora*; e così anche Aristotele. Ermogene dice che presso i grammatici si chiama ancora *metaphora* quello che i retori chiamano *tropos*. I romani adoperano il termine *tropos*; Cicerone parla poi di *traslatio*, *immutatio*; si dirà poi piú tardi ancora *motus*, *mores*, *modi*³¹.

Se è vero che la metafora è identificabile con l'*Übertragung*, è anche vero però che analoga identificazione può avvenire per la meto-

²⁹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 365.

³⁰ *Ibidem*, p. 359.

³¹ F. Nietzsche, *Rhétorique et langage* (textes traduits, présentés et annotés par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-Luc Nancy), « Poétique », 5 (1971), p. 124. Si tratta di testi appartenenti a un corso sulla retorica dell'inverno 1872-73. Il titolo non è di Nietzsche, ma dei curatori dell'edizione francese.

nimia e per qualunque altra figura retorica³²; si è già visto, infatti, come la metonimia consista in una inversione di valenza tra causa ed effetto: anch'essa è dunque *Übertragung* del significante.

³² Nel citato corso sulla retorica (cfr. alle pp. 112 e s.) Nietzsche parla dei *tropoi* come dei procedimenti essenziali per la costituzione di una lingua. Tutte le parole nella loro formazione costitutiva sono infatti *tropoi*, 'designazioni improprie': « al posto di ciò che ha luogo veramente, essi installano una massa sonora, che svanisce poi nel tempo: il linguaggio non esprime mai qualcosa nella sua integrità, ma esibisce soltanto un contrassegno (*Merkmal*), che gli sembra di (qualche) rilievo ».

Nietzsche parla di tre tipi di *tropoi*:

1. Il primo, la *sineddoche*, indica una co-implicazione (*Mit-umfassen*). *Dracon*, letteralmente è 'quel che ha lo sguardo brillante', mentre tradotto con 'serpente' indica quel che striscia, ma perché, si chiede Nietzsche, non designa anche la lumaca, anch'essa strisciante? Accade che « una percezione parziale s'introduce al posto della visione piena e intera ». Avviene, nel caso della *sineddoche*, una *Übertragung* di significato, con l'uso della parte per il tutto, o del genere per la specie, o del materiale di cui un oggetto è composto per l'oggetto stesso; com'è anche possibile il viceversa: l'indicazione del tutto per la parte o della specie per il genere.

2. Il secondo *tropos* è la *metafora*: « essa non crea delle parole nuove, ma sposta il significato (*um-deuten*) »: invece di dire 'montagna', a esempio, si parla di 'testa', di 'piedi', di 'dorso', di 'fianchi', di 'vene' ... E ancora: la metafora è « *Übertragung* dello spazio al tempo (...) e del tempo alla causalità », trasportando una parola dall'oggetto cui si riferisce a un altro oggetto, mediante un paragone sottinteso.

3. Il terzo *tropos* è « la *metonimia*, concentrazione-spostamento (*Verstauschung*) della causa e dell'effetto ». Il retore, a esempio, dice 'sudore' per 'lavoro'; 'la bevanda è amara' al posto di 'essa eccita in noi una sensazione di questo tipo'; 'la pietra è dura', come se la 'durezza' fosse cosa diversa dal giudizio che noi diamo della cosa.

In conclusione, secondo Nietzsche, appartenendo alla formazione costitutiva dei concetti, i *tropoi* non determinano in seconda istanza le parole, venendo a esse applicate di volta in volta, ma sono la loro più propria natura. Non si può pertanto parlare di 'significato proprio', che sarebbe incluso nel lavoro di *Übertragung* solo in determinati casi. Non c'è dunque differenza alcuna tra le parole e i *tropoi*, così come non risulta esserci differenza tra il discorso normale e le figure retoriche. Queste sono gli *skemata* (= forme, figure) che, nell'uso comune, alcuni determinati *tropoi* impongono alle scelte linguistiche operate secondo il gusto della maggioranza.

Più avanti, nello stesso Corso (*ibidem*, pp. 124-26), Nietzsche, trattando dell'« Espressione secondo *tropi* », sostiene che « la metafora è una breve comparazione, come, in compenso (in cambio) la comparazione è designata come *metaphora pleonazousa* (metafora amplificata) ». Non c'è da meravigliarsi del fatto che, nonostante la grande ricchezza di espressioni presente in una lingua, si preferisca far uso di metafore; queste infatti, sono la prova della potenza dello spirito, della sua attività continua all'interno di una lingua. Dopo aver distinto quattro casi in cui avviene la comparazione (tra due cose animate, scambiando l'una per l'altra; tra due cose inanimate; tra una cosa inanimata con una animata; tra una cosa ani-

La 'trasposizione' è il motore della *Verstellung*, che maschera le concrete relazioni che intercorrono tra uomo e suo mondo, mediante un'attività produttiva (*Herstellung*) del tutto inconsapevole³³. La 'retorizzazione' dell'esperienza, infatti, in vista della formazione del *logos* dell'*animal rationale* avviene in modo incontrollato, al di fuori della sfera della coscienza. L'approfondimento del processo psichico che porta al risultato della formazione della lingua è dato dall'esame dei meccanismi psicologici che strutturano il 'lavoro onirico' della *Traumdeutung*. L'esame della pagina freudiana servirà così a porre in luce ancora più chiara il legame tra le figure-tropoi della retorica e i processi psicanalitici di spostamento e di condensazione, già mirabilmente intuiti negli aforismi di *Umano, troppo umano*.

mata con una inanimata) Nietzsche conclude che Aristotele nella *Retorica* opera un'altra distinzione, parlando di metafora come della «trasposizione (*Übertragung*) di una parola, il cui significato abituale è un altro — (trasporre) dal genere alla specie, dalla specie al genere, dalla specie alla specie».

La *sinceddoche*, 'fenomeno di gran rilievo nel linguaggio', è chiarita con un esempio: «il concetto di *domus* è designato con una parte essenziale quando lo si indica con *tectum*: *tectum* evoca la rappresentazione (*Vorstellung*) della *domus*, poiché nella percezione alla quale rinviano queste parole, le due cose si presentano assieme: *cum res tota parva de parte cognoscitur, aut de toto pars*». La cosa nella sua totalità è dunque identificata dalla semplice indicazione di una sua parte, come anche una parte può esser definita a partire dal tutto. Anche qui assistiamo a una variazione di significato, mediante spostamento di valenza significativa.

Infine Nietzsche indica nella *metonimia* «la posizione di un nome per un altro, o anche *upallage*, *eius vis est, pro eo quod dicitur, causam propter quam dicitur, ponere*». La metonimia, invertendo causa ed effetto, è a fondamento della stessa scienza. I sostantivi astratti, infatti, che costituiscono l'intelaiatura essenziale al processo scientifico, sono «proprietà che esistono in noi e fuori di noi, ma che si sono sradicate dal loro supporto e si danno ormai come essenze autonome». Si assiste così a delle personificazioni, simili agli 'dèi-concetti' (*Begriff-götter*) romani: i concetti che devono la loro nascita a delle sensazioni ora hanno un'esistenza autonoma da esse e, anzi, sembrano dover indicare qual è la loro intima essenza. «Noi sostituiamo alle apparenze come loro ragione (*Grund*) quel che ora non è che la conseguenza. Gli *abstracta* provocano l'illusione che essi sono l'essenza, vale a dire la causa delle proprietà, mentre invece è solo in virtù di queste proprietà che noi attribuiamo loro un'esistenza figurata. È molto istruttivo presso Platone il passaggio dall'*eide* alle *ideai*: è là la metonimia, commutazione (*Verstauschung*) radicale della causa e dell'effetto».

³³ Per l'intima connessione tra il concetto di *Herstellung* inconscia e quello di *Darstellung*, che si stabilisce sulla base del materiale (ideologico) delle *Vorstellungen*, cfr. il pensiero di Heidegger nel cap. III di questo lavoro, pp. 95 e s.

3. - LINGUISTICA E PSICANALISI.

Volendo presentare l'aspetto rivoluzionario della scoperta freudiana, ciò per cui con la psicanalisi nasce una scienza che lascia alle sue spalle come 'ideologiche' tutte le pratiche psicologiche precedenti, Althusser ritiene che non si possa ignorare l'opera di Lacan nel suo 'ritorno a Freud'. Il suo merito è infatti quello di esser riuscito a isolare, localizzandolo, l'oggetto della nuova scienza; Freud ha insomma fondato una scienza: una scienza nuova che è la scienza di un oggetto nuovo: l'inconscio; ma

Lacan sarebbe il primo a riconoscere che, senza l'emergere di una nuova scienza, la linguistica, il suo tentativo di teorizzazione sarebbe stato impossibile (...). Freud aveva già sostenuto che tutto dipendeva dal linguaggio. Lacan precisa: 'Il discorso dell'inconscio è strutturato come un linguaggio' (...). Freud aveva studiato i 'meccanismi', o 'leggi' dei sogni, riducendo a due le loro varianti: lo spostamento e la condensazione. Lacan vi riconosce due figure essenziali indicate dalla linguistica: la metonimia e la metafora³⁴.

Gli elementi del sogno diventano così dei significanti iscritti nel discorso inconscio e che corrono paralleli al discorso dello stato di veglia. È un discorso duplice e al tempo stesso unitario, avente per duplice campo di applicazione un campo unico: quello della 'catena significante': « di qui le acquisizioni più importanti di Saussure e della linguistica nata da lui entravano a pieno diritto nella comprensione del processo del discorso inconscio »³⁵.

Nel saggio su « L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione

³⁴ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pp. 18 e s.

Althusser teorizza l'interscambio tra le scienze, non solo tra una scienza in formazione e una già formata, ma anche con una che non possiede ancora un proprio statuto teorico. Accade così che un certo materiale teorico può passare dalla sfera ideologica a quella scientifica solo per merito di un'altra scienza, nata quando il materiale teorico è già stato del tutto elaborato. Nel nostro caso: Lacan crede di dover spiegare l'aspetto scientifico presente in Freud, attraverso Saussure. Scrive, in proposito, Althusser: « Così procede la storia delle scienze, nella quale una scienza diviene tale spesso soltanto ricorrendo a un passaggio attraverso altre scienze, non solo quelle già esistenti al momento del suo battesimo, ma anche quella nuova scienza ritardataria, che ha bisogno di tempo per nascere. La provvisoria opacità dell'ombra proiettata sulla teoria freudiana dal modello della fisica energetica di Helmholtz e di Maxwell è oggi dispersa dalla luce che la linguistica strutturale getta sul suo oggetto, permettendone un approccio comprensibile » (*ibidem*, p. 18).

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

dopo Freud », Lacan s'interessa alla ' parola ', volendo con essa intendere tutta la struttura di linguaggio che l'esperienza psicanalitica scopre nell'inconscio:

designamo con lettera il supporto materiale che il discorso concreto prende dal linguaggio. Questa semplice definizione suppone che il linguaggio non si confonda con le diverse funzioni somatiche e psichiche, che sono al suo servizio nel soggetto parlante. Anzitutto perché il linguaggio con la sua struttura preesiste all'ingresso che ogni soggetto fa in esso a un certo momento del suo sviluppo mentale³⁶.

L'uomo acquista la propria specifica identità di ' parlante ' nel momento in cui viene inserito, sin dalla nascita, nel movimento universale di una determinata lingua: lo *status* di essere-nel-mondo dell'animale ' uomo ' si articola così nella struttura natura/società, i cui elementi vengono mediati dalla cultura, e cioè dal linguaggio, che è poi ciò che distingue essenzialmente le società umane dalle società naturali. Volendo caratterizzare la scienza linguistica, nata con il *Cours* di Saussure, nel suo momento costituente, si potrebbe far riferimento all'algoritmo S/s, che si legge: *significante su significato*. Lo studio di questo algoritmo, caratterizzato dalla resistenza alla significazione, che separa costitutivamente il primo dal secondo elemento, evidenzia come « non c'è nessuna significazione che si sostenga se non nel rinvio a un'altra significazione »³⁷: esiste, pertanto, il rimando continuo da un significante all'altro nel tentativo reiterato, ma pur sempre vano, di offrire il chiarimento ultimativo del significato. Il linguaggio è costituito dalla struttura articolata del significante, e cioè dell'elemento materiale della significazione; « solo le correlazioni del significante col significante offrono — perciò — il campione di ogni ricerca di significazione ». Il linguaggio è la ' catena del significante ', l'articolarsi nella successione dei diversi tentativi di esaurire le possibilità di significazione, caratterizzata, secondo Saussure, dal suo entrare nell'ombra, proprio nel momento stesso in cui un nuovo significante tende a metterlo in luce³⁸.

L'uomo si trova a essere inserito già-da-sempre nella catena significante: questo ' trovarsi ' a essere nell' *in-volontarietà* di una

³⁶ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, cit., p. 490.

³⁷ *Ibidem*, p. 492.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 496 e s.

sceita non propria (e neppure c'è 'sceita', dal momento che non è identificabile il soggetto a cui attribuire il possessivo: 'propria') e nella conseguente correlata in-consapevolezza, crea il parallelo tra l'oggetto della scienza saussuriana e quello della scienza freudiana. Il termine medio per il rapporto di analogia è, per Lacan, la stessa catena significante; infatti: « l'inconscio, a partire da Freud, è una catena di significanti che da qualche parte (su un'altra scena, egli scrive) si ripete e insiste per interferire nei tagli offertigli dal discorso effettivo e dalla cogitazione che informa »³⁹. La linearità di un discorso non è poi mai così 'lineare' come a prima vista potrebbe sembrare: la struttura della catena è tale da poter significare di volta in volta altro-da ciò che effettivamente dice. Ciò che vien detto e significato è fondato, nella sua possibilità a essere, dal non-detto, che attraversa l'intera catena significante, per cui il discorso esprime una verità che, malgrado tutte le censure, è possibile leggere « fra le righe, col sol mezzo del significante »⁴⁰. È la lettura dei sintomi espressi dai e nei significanti, la 'lettura sintomale' insomma, che permette di smascherare qualcosa di designato che si nasconde, secondo le movenze di un meccanismo censorio che sostituisce una parola con un'altra, indicando ora la parte per il tutto, come nel caso della metonimia, ora congiungendo due significanti, come nel caso della metafora.

L'attenzione al significante, piuttosto che al significato, alla sua materialità, alla 'lettera'⁴¹, è caratteristica della linguistica saussuriana⁴², ma è anche campo in cui si rivelano i meccanismi che operano

³⁹ J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, cit.; trad. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 801.

⁴⁰ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio*, cit., p. 500.

Altrove Lacan parla di una « verità dell'inconscio » che « deve situarsi tra le righe » del discorso effettivamente ed esplicitamente fatto (J. Lacan, *La psicanalisi e il suo insegnamento*, cit., p. 429).

⁴¹ La 'lettera' certo uccide, mentre lo 'spirito' vivifica, ma c'è da chiedersi « come lo spirito potrebbe vivere senza la lettera ». C'è anche da dire, però, che « le pretese dello spirito resterebbero irriducibili, se la lettera non avesse dato prova di produrre tutti i suoi effetti di verità nell'uomo, senza che in alcun modo lo spirito vi abbia a che fare. Questa rivelazione è a Freud che s'è fatta, e la sua scoperta egli la chiama inconscio » (J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio*, cit., p. 504).

⁴² L'insistere sulla 'catena dei significanti' significa appunto considerare quale termine cruciale « il significante, rianimato dalla retorica antica, a opera della linguistica moderna in una dottrina di cui qui possiamo solo segnare le tappe, ma

nella produzione inconscia secondo Freud. Saussure ha rappresentato per primo, infatti, nella catena del significante, la struttura della *langue*, Freud ci ha mostrato con metodo scientifico il funzionamento dell'apparato psichico, che porta il linguaggio a essere quella struttura che è. Anche nella *Traumdeutung* si tratta dappertutto della materialità del discorso: « in ogni pagina non si tratta che di ciò che chiamiamo lettera del discorso, nella sua tessitura, nei suoi usi, nella sua immanenza alla materia in causa »⁴³. La struttura del linguaggio, che permette l'operazione stessa della lettura, sta alla base della 'significanza del sogno' ed è proprio dall'analisi della materialità delle rappresentazioni oniriche che ha la possibilità di cogliere i meccanismi che l'articolarono. Anzitutto l'*Entstellung*, che indica la condizione generale, secondo cui nel sogno, come nel linguaggio, assistiamo a uno spostamento-scivolamento costante del significato sotto il significante, in un rinvio continuo, apparentemente senza senso; questo slittamento si caratterizza, poi, e si particularizza negli effetti di combinazione e di sostituzione del significante: c'è pertanto una *Entstellung* combinatoria e una *Entstellung* sostituyente. Lacan scrive:

la *Verdichtung*, o condensazione: cioè la struttura di sovrapposizione dei significanti, in cui prende campo la metafora, e il suo nome, condensando in sé la *Dichtung*, indica la connaturalità di questo meccanismo con la poesia, fino al punto di includere la funzione propriamente tradizionale di quest'ultima. La *Verschiebung*, o spostamento: cioè, più vicino al termine tedesco, il viraggio della significazione dimostrato dalla metonimia e che, fin dalla sua apparizione in Freud, è presentata come il mezzo dell'inconscio più adatto per eludere la censura⁴⁴.

Tra questi due meccanismi, che caratterizzano la logica del sogno, non c'è alcuna reale differenza, in quanto ambedue possono essere indifferentemente adoperati: metafora e metonimia sono pertanto interscambiabili, perché provvisti della medesima valenza nell'economia del linguaggio del sogno⁴⁵. Esse sono inoltre 'leggi' con un proprio auto-

di cui i nomi di Ferdinand de Saussure e di Roman Jakobson indicheranno l'aurora e la culminazione attuale, ricordando che la scienza pilota dello strutturalismo in occidente ha le sue radici in quella Russia in cui è fiorito il formalismo » (J. Lacan, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., p. 801).

⁴³ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio*, cit., p. 504.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 506.

⁴⁵ È Freud stesso, come si ricorderà, a sostenere che la causalità di tipo 'metonimico' e quella di tipo 'metaforico' sostanzialmente coincidono, quando descrive i « Mezzi di rappresentazione del sogno ». Cfr. qui p. 120.

matismo, nella sostituzione o nella combinazione di un termine con un altro, leggi che, scoperte durante la terapia psicoanalitica, non riguardano soltanto il nevrotico, tantomeno il solo stato di sonno; le leggi dell'inconscio hanno infatti un'estensione molto più ampia, universale: appartengono al soggetto normale, rivelandosi efficienti e operanti anche nello stato di veglia, dal momento che « l'inconscio non lascia fuori dal suo campo di azione nessuna delle nostre azioni »⁴⁶.

La *Verdichtung* è quell'enorme lavoro sul materiale offerto dai pensieri del sogno, nell'intento di realizzare il contenuto di rappresentazione del sogno stesso: « il sogno, trascritto, riempie mezza pagina — scrive Freud —; l'analisi che contiene i pensieri del sogno ha bisogno di uno spazio sei, otto, dodici volte maggiore ». Avviene dunque una 'compressione', che rende necessaria la lettura non ingenua o superficiale, che di tale compressione tenga conto: al lavoro di condensazione si contrappone così il lavoro di interpretazione, che non si rivela mai esaurito, poiché « non si è veramente mai certi di aver interpretato fino in fondo un sogno; persino quando la soluzione appare soddisfacente e priva di lacune, rimane pur sempre possibile che nello stesso sogno si manifesti qualche altro significato. La quota di condensazione è dunque — a stretto rigore — indeterminabile »⁴⁷. Accade così che i molti pensieri di un sogno vengono rappresentati in modo incompleto e lacunoso con un procedimento di omissione che lascia sedimentare nell'immagine di un singolo significante svariate significazioni. Quali condizioni o quali elementi determinano la scelta di un significante e la soppressione di molteplici altri possibili, nel processo di condensazione? Da diversi esempi di sogni, in cui la condensazione è singolarmente forte, Freud individua gli elementi comuni all'attività di *Verdichtung*: 1. vengono scelti quegli elementi che compaiono più volte nei pensieri del sogno; 2. vengono create nuove unità, attraverso la rappresentazione di persone collettive o di formazioni miste; 3. sono infine prodotti elementi medi, comuni a pensieri diversi, che si coagulano attorno a una stessa rappresentazione. La particolare relazione che si stabilisce, mediante l'attività di condensazione, tra i pensieri del sogno, i contenuti che esso effettivamente esprime e il modo in cui li esprime, è esigita dal processo censorio di rimozione⁴⁸; tale processo è inoltre

⁴⁶ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio*, cit., p. 509.

⁴⁷ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 259.

⁴⁸ Di tale processo Freud tratterà più a lungo nel settimo capitolo, dedicato

« particolarmente evidente quando sceglie a suoi oggetti parole e nomi. Infatti il sogno tratta spesso le parole come cose e le sottopone alle medesime combinazioni delle rappresentazioni di cose. Ne risultano creazioni verbali bizzarre e inconsuete »⁴⁹. Il processo di condensazione è così paragonato a una sorta di 'gioco' del linguaggio, analogo, sotto certi aspetti, a quello che nella vita di veglia si realizza con la creazione delle metafore.

Anche la *Verschiebung* è un lavoro che propone una relazione particolare tra pensieri e contenuto del sogno: « ciò che nei pensieri del sogno è palesemente contenuto essenziale, non viene necessariamente rappresentato nel sogno. Il sogno è per così dire diversamente centrato: il suo contenuto è imperniato su altri elementi, diversi dai pensieri del sogno »⁵⁰. Il secondo meccanismo o legge della logica onirica struttura in modo tale la rappresentazione del sogno da realizzare la perdita del 'centro' stesso dei pensieri che tendono a manifestarsi, sovvertendo così la logica del 'processo secondario', la logica 'di ragione'. Nel processo psichico analizzato della vita di veglia una rappresentazione viene scelta tra tante, perché ha in sé una carica psichica di valore superiore a quella contenuta nelle altre: tale valore la pone in posizione particolare rispetto a un'intera serie di immagini, rappresentazioni, relazioni. Essa è al centro del processo stesso di produzione psichica, quale causa e motore di tutta una vasta e intricata rete che è venuta a crearsi intorno a sé. Nel processo di formazione del sogno, al contrario, quegli elementi essenziali, carichi, perciò, di notevole e primario interesse, sono relegati al rango di elementi di poco conto e altri elementi, di secondaria importanza nei pensieri del sogno, assumono il ruolo centrale di elementi-guida, e pilotano così quel processo che rende unitaria la struttura della rappresentazione. Si deve allora concludere che « nel lavoro onirico si manifesta una forza psichica che da un lato spoglia della loro intensità gli elementi dotati di alto valore psichico e dall'altro crea, dagli elementi di minor valore, mediante la sovradeterminazione, nuovi valori che giungono poi nel contenuto del sogno »⁵¹. È questa la *Verschiebung* delle inten-

alla « Psicologia dei processi onirici », soprattutto al paragrafo F, 'L'inconscio e la coscienza. La realtà' (cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 555 e ss.).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁵¹ *Ibidem*, p. 284.

sità psichiche, che sedimenta dei valori su elementi secondari, piuttosto che su quelli che costituiscono il 'luogo' naturale di quegli stessi valori.

L'inversione centro/periferia, che si realizza nella rappresentazione onirica, detta in altro modo, è spostamento che avviene tra causa ed effetti, in quanto il Centro, secondo i principi logici che reggono l'attività vigile e cosciente della ragione, è quel nucleo che origina e organizza, quale causa, tutti gli elementi periferici, costituenti, perciò, in quanto tali, i suoi effetti; da questa considerazione sorge spontanea l'analogia della *Verschiebung* con la metonimia, per quel che si è visto in precedenza a proposito di questa figura retorica. Ma qual è la causa dello spostamento? Anche in questo caso, come per la condensazione, essa è da ricercarsi nelle motivazioni inconsce di una rimozione, sempre in atto, quale difesa dell'unità psichica del soggetto cosciente, unità intesa in senso individuale, ma anche, e soprattutto, in senso storico-sociale, culturale. Condensazione e spostamento, o, che è lo stesso, metafora e metonimia, organizzano il *logos* dell'uomo metafisico, che si rivela essenzialmente mascheramento e simulazione per un'attività censoria, che tende a difenderlo da un qualche pericolo imminente (paura dell'individualità degli atti di esistenza, secondo Nietzsche).

Non è il caso, almeno in questo contesto, di approfondire ulteriormente l'argomento concernente l'attività di censura e di rimozione, che fonda *Verdichtung* e *Verschiebung*, nell'intento di ricercarne le motivazioni intime; ciò che premeva, per gli scopi che ci era prefissi, è stato conseguito: si è visto, infatti, come i meccanismi attivi nel lavoro onirico come condensazione e spostamento, e nella vita di veglia, come metafora e metonimia, sovvertono completamente le relazioni logiche⁵², per cui il compito di una 'lettura', che colga da certi sintomi ciò che si maschera nel 'detto' come 'non-detto', nel 'visibile' come 'invisibile', di una lettura che si proponga così come interpretazione, è di

⁵² Oltre a ciò che si è detto, basta riflettere, assieme a Freud, alla inesistenza nella logica rappresentativa del sogno delle categorie di opposizione e di contraddizione. Sia l'alternativa 'o - o', sia il 'no' non sembrano esistere; sono proprio i meccanismi studiati, infatti, a raccogliere in un unico nesso che stabilisce un'equivalenza, parole e cose in contrasto e in alternativa, misconoscendo così quella che è la categoria essenziale del pensiero logico-dialettico: la contraddizione [come si vedrà meglio più avanti]. L'unica relazione logica che si avvantaggia dal meccanismo di condensazione, è la relazione di somiglianza, di concordanza e di connessione: il 'come se'. E ciò accade tramite un processo di identificazione e di formazione mista di termini-immagini medie, che superano le differenze e le discordanze e realizzano le analogie e le concordanze (cfr. *ibidem*, pp. 291-95).

ristabilire quei nessi che il filtro operato dalla censura ha fatto sí che si perdessero.

Un'ultima considerazione, ma d'importanza capitale. La logica del sogno sorprende soprattutto perché spazza via, dalle rappresentazioni che elabora, le relazioni temporali. Il 'prima' e il 'poi', l' 'ora', il 'non piú' e il 'non ancora' sono appiattiti e livellati in un quadro privo della quarta dimensione; il nesso logico di successione viene, infatti, sostituito da quello di simultaneità, ma, a esser piú precisi, neppure si potrebbe parlare di 'simultaneità', in quanto questa è correlata alla logica della successione; ora, essendo quest'ultima del tutto inesistente, sistematicamente ignorata nella composizione di quell'affresco che è il sogno, si deve concludere che il sogno con i suoi meccanismi ci rende alieni da quella che a buon diritto è da considerarsi la categoria essenziale del pensiero metafisico: il tempo. O perlomeno invita a considerare il tempo al di fuori e al di là dello schema continuistico della mera successione di eventi. Si è fuori tempo, ma anche fuori dello spazio, a ben considerare le conseguenze che i meccanismi studiati, agenti sui pensieri del sogno, provocano nelle rappresentazioni oniriche: il decentramento che si realizza nello spostamento e la sedimentazione attuata dalla condensazione portano infatti, immancabilmente, 'fuori-luogo'.

Nella *Traumdeutung* viene dunque indicata la 'messa in scena' di una logica sconvolta. Ciò capita, secondo la lettura lacaniana di Freud, ripresa da Althusser, per « il primato della struttura formale del linguaggio e dei suoi 'meccanismi' incontrati nella pratica dell'interpretazione analitica »⁵³ sugli 'effetti' stessi, e cioè sui contenuti che nel sogno vengono presentati ed elaborati. In termini saussuriani, è il primato della *langue* sulle *paroles*, che pure ne articolano l'ordito e la struttura. I meccanismi propri del lavoro inconscio costituiscono quella 'legge dell'ordine', che Althusser definisce 'legge di cultura' e che « si confonde nella sua essenza *f o r m a l e* con l'ordine del linguaggio »⁵⁴, caratterizzato dai suoi meccanismi tipici di metafora e di metonimia. Quale logica s'impone dunque nel sogno e nel linguaggio, precorrendo e fondando la 'logica razionale' dell'uomo metafisico? Lacan chiama 'ordine simbolico' quello del linguaggio oggettivante, nel quale già-da-sempre siamo inseriti come parlanti e che ordina, attraverso

⁵³ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 19.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

i suoi meccanismi le rappresentazioni delle nostre singole e individuali 'parole'. Vien così negato l'ordine che si rivela di primo acchito a una lettura superficiale e che ci propina la sfera dell'immaginario (il pre-edipico), in favore di un ordine del simbolico (la sfera dell'edipico)⁵⁵, che pone-insieme e struttura gli elementi dell'immaginario, offrendo a essi un'articolazione del tutto nuova⁵⁶. L'inconscio è dunque un concetto elaborato e strutturato simbolicamente, 'luogo' in cui si dis-ve-la la verità dell'uomo. Ma tale luogo non è il soggetto, né l'altro-dal soggetto: la retorica dell'inconscio introduce, infatti « quell'Altro (da fornire con un'A grande) di cui ciascuno che si rivolga all'altro (a a piccola) invoca la fede (...). È a questo Altro al di là dell'altro che l'analista lascia il posto grazie alla neutralità con cui egli si fa *neuter*, né l'uno, né l'altro dei due che sono lí, e se sta zitto è per lasciargli la parola »⁵⁷. L'Altro è il 'luogo' della catena del significante, il legislatore dunque di quella legge dell'ordine simbolico o edipico, che la scienza dei sogni ha scoperto. Ma chi, o che cosa, è Altro, se si esclude il soggetto e quell'altro in cui il soggetto si reduplica specularmente? L'Altro è il « luogo del dispiegamento della parola »⁵⁸, l' 'altra scena' in cui determinati meccanismi creano la possibilità stessa perché il linguaggio dell'animale razionale sia; l'Altro è, secondo Freud, *Kern unseiner Wesen*, il 'cuore' stesso dell'essere, la 'radura' e lo spazio aperto del nostro fondamento⁵⁹. La metafora, con la sua attività di condensa-

⁵⁵ È la medesima contrapposizione che emerge in Spinoza tra sistema dell'immaginario (ordine di natura) e struttura del simbolico (ordine dell'intelletto), e in Marx tra ordine storico-naturale e ordine logico (cfr. qui, cap. III, p. 98).

⁵⁶ Il 'simbolo' indica quel qualcosa che al tempo stesso dice sé e altro-da-sé; esso pone-insieme e riunisce (il greco *sumballein*, da cui 'simbolo', significa appunto 'riunire') quel che vien detto con quel che vien non-detto, ma che proprio in forza del suo non-dirsi, fonda il dire. L'ordine del 'simbolico' è per Heidegger la *Versammlung* di ciò che ancora dura, è il lasciar-stare-dinanzi-raccolto (*legein*) del *Logos*, è il linguaggio inteso come *Sage*. Cfr. qui, al cap. III, pp. 95 e ss.

La legge dell'ordine simbolico è 'legge di cultura', in cui ci si trova di fatto inseriti e a cui nessuno può sfuggire, come nessuna *parole* può sfuggire all'ordine proprio della struttura della *langue*. Scrive, in una nota, Althusser: « la legge di cultura, infatti, la cui forma e via d'accesso originaria è il linguaggio, non si esaurisce nel linguaggio: essa ha per contenuto le strutture reali della parentela, e le formazioni ideologiche determinate in cui i personaggi inseriti in tali strutture vivono le loro funzioni » (L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 22).

⁵⁷ J. Lacan, *La psicanalisi e il suo insegnamento*, cit., p. 431.

⁵⁸ J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 264.

⁵⁹ Il concetto di 'Altro' e la problematica che gli è relativa verranno ripresi nell'ultimo capitolo di questo lavoro.

zione, e la metonimia, con quella di spostamento, sono costitutive dell'essenza dell'uomo, che può essere definito, secondo le indicazioni nietzscheane di *Verità e menzogna in senso extramurale*, come 'animale metaforico'. Il processo di *Verdichtung* della metafora è da Lacan messo in relazione con la *Dichtung* (la metafora è *poiesis*). La definizione classica dell'uomo, inteso come 'animale razionale', lascia il suo posto a quella che lo considera 'animale metaforico' o 'poietico'. Il 'pensare', svincolato ormai dai canoni della logica classica e fondato su quelli della logica del sogno, vien così colto in stretta connessione con il 'poetare'. Scrive Heidegger:

il pensare (*denken*) è poetare (*dichten*); non però solo un modo della poesia (*Dichtung*) nel senso della poesia (*Poesie*) e del canto. Il pensiero dell'essere è il modo originario del poetare (*dichten*). È in esso soltanto che prima di tutto il linguaggio si fa linguaggio, cioè perviene alla sua essenza. Il pensare dice il *Diktat* della verità dell'essere. Il pensare è il *dictare* originario. Il pensare è il poetare (*dichten*) originario e primitivo, che precede ogni poesia (*Poesie*) e che precede il carattere di Poesia (*das Dichterische*) dell'arte, nella misura in cui questa è posta in opera nella sfera del linguaggio⁶⁰.

L'*excursus* attraverso Nietzsche e Freud, alla ricerca di quelle coordinate che hanno permesso ad Althusser di sostenere che il concetto chiave del primo libro del *Capitale*, il concetto di *Darstellung*, è caratterizzato dall'attività di una causalità strutturale, antipodale rispetto a quella messa in gioco dalla logica classica, permette ora un'ultima riflessione sul concetto di struttura, rimasto sempre sullo sfondo di queste considerazioni.

Il meccanismo combinato di spostamento e di condensazione crea il *logos* della scienza; esso risulta così costitutivo dell'essere stesso dell'uomo occidentale, inteso come linguaggio. Poiché il tipo di causalità, che permea la logica presa in esame, è definibile, come si è visto, in una sola parola come 'metonimica', anche la struttura cui essa fa riferimento e che articola dall'interno sarà tale: una struttura metonimica. Quali effetti si creano all'interno di questa struttura, attraverso quel particolare rapporto di causalità, che in essa si instaura? qual è il funzionamento dei meccanismi causali sulla e della struttura? quale particolare rapporto tra causa ed effetti si sta-

⁶⁰ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*; trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 306.

bilisce nell'unità strutturata tra il tutto della struttura e le sue singole parti? A queste domande urge ormai dare delle risposte.

Gli elementi di un tutto, per Marx, non preesistono alla struttura del tutto; è solo frutto di una rappresentazione ideologica del reale, perciò, il considerare uno spazio preesistente, quello degli elementi appunto, sul quale la struttura imprimerebbe in seconda istanza il suo marchio specifico. Ciò implica, secondo Althusser, « che la struttura sia immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinoziano del termine, che l'intera esistenza della struttura consista nei suoi effetti: in breve che la struttura, che è solamente una combinazione specifica dei suoi elementi, non sia nulla al di fuori dei suoi effetti »⁶¹. La causa non possiede dunque una propria e specifica identità, al di fuori degli effetti prodotti, anzi, per uno « spostamento della determinazione », che è tutt'uno con la « legge fondamentale dell'azione della struttura », accade che « la causa si metaforizza in un discorso e in generale in ogni struttura », in tal modo da far sí « che il soggetto scambi l'effetto con la causa »⁶².

L'attività metonimica di spostamento, di gran lunga il meccanismo piú proprio ed efficace della logica del sogno, crea cosí una rappresentazione tale che ciò che a una prima lettura sembra essere un elemento relativo a un altro elemento, causato da esso e pertanto effetto di quella causa, in realtà non lo è; quelli che all'apparenza sono effetti di una determinata causa devono allora essere letti nel registro del sintomo, attraverso una seconda lettura, 'sintomale', com'è definita da Althusser, che riesca a collegare i sintomi teorici all'attività primaria e fondante di una struttura. È per effetto dello spostamento di determinazione e di valenza di ogni singolo elemento di un tutto che si attribuiscono metaforicamente e per 'dissimulazione' le funzioni di 'causa' e di 'effetto'. Solo il riconoscimento dell'origine e della fondazione di tale articolazione in funzioni permette di comprendere come siano improprie le determinazioni assegnate e come la causa sia da ricercarsi al di fuori della rappresentazione 'secondo logica' di causa/effetti, in un rimando continuo da significante a significante, da 'maschera' a 'ma-

⁶¹ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 198. Per il rapporto di Althusser, per questa sua concezione della struttura, allo 'strutturalismo' e a Spinoza, cfr. L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 23 e ss.; cfr. anche qui, cap. III, pp. 79 e ss.

⁶² J.-A. Miller, *Azione della struttura*, cit., p. 37.

schera', alla ricerca non tanto di una Causa prima, quanto di un 'luogo' fondante il principio stesso di causalità e di causazione.

4. - SULLA TESI DEL "ROVESCIAMENTO".

Il sovvertimento della logica classica e del principio di causalità in essa agente implica conseguenze inevitabili per la dialettica, da sempre considerata, anche se con accezioni diverse, a volte addirittura contrastanti, 'motore' della logica e, conseguentemente, di ogni filosofia della storia. Dal momento che la marxiana scienza della società viene strutturata su una logica-altra rispetto a quella classica, in essa è da considerare l'attività di una diversa dialettica, che risulta opposta rispetto a quella hegeliana.

Già si è avuto modo di notare come nella *Darstellung* operi una causalità che non essendo 'eminente', né 'transitiva'⁶³ verifica l'improponibilità di qualunque accostamento, sia pure problematico, tra la dialettica marxista e quella hegeliana. La conseguente contrapposizione alla concezione della storia dello Hegel, nell'intento di fondare la scienza della storia, evidenzia, poi, in modo compiuto il rifiuto netto da parte di Marx della metafisica occidentale⁶⁴. In tal senso è da leggersi nelle *Tesi* la dichiarazione di 'morte' della filosofia.

⁶³ Cfr. qui, cap. III, pp. 100-104.

⁶⁴ La causalità strutturale, connessa come si è visto alla 'logica del sogno', e che rappresenta la chiave di volta della scoperta teorica di Marx, « si può chiamare, con la tradizione marxista, causalità dialettica materialista » (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 23). Essa è quella filosofia che agisce nella pratica teorica di Marx 'allo stato pratico', fungendo da supporto, inconsapevole, ma indispensabile, alla scienza della storia. Il materialismo dialettico è pertanto inteso come 'metodo', che articola dall'interno il materialismo storico (per l'aspetto metodologico della lettura filosofica marxiana, o 'lettura sintomale', cfr. qui, cap. I).

Nel *Cours de philosophie pour scientifiques* viene smascherata l'attività di 'asservimento' che le filosofie, intese idealisticamente, realizzano in campo scientifico e proposta agli operatori scientifici una filosofia, il materialismo dialettico appunto, che, anche contrariamente a una certa utilizzazione presente nella storia del marxismo (nel caso Lysenko, a esempio), tracciando 'linee di demarcazione' tra 'scientifico e ideologico', indichi con una serie di tesi il 'giusto' comportamento che la dialettica deve avere: a servizio delle scienze, operando una scelta di campo precisa, a favore dell'elemento 'spontaneo' materialistico, contro quello ideologico-idealistico, che, come dimostrano la storia della filosofia e la storia delle scienze, ha sempre avuto il sopravvento sul primo (cfr. L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., pp. 95 e ss.).

Nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, ricordando l'incontro avuto con Engels a Bruxelles nel 1845 e la redazione del manoscritto dell'*Ideologia tedesca*, Marx parla della decisione presa e attuata nel lavoro comune di mettere in chiaro il contrasto tra il loro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca. Con l'*Ideologia tedesca* essi, infatti, ritengono di aver finalmente 'regolato i conti' con la loro 'anteriore coscienza filosofica'⁶⁵. Nel *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, poi, vien registrata la liquidazione dei conti con un bilancio in cui la connessione tra il metodo filosofico marxiano e la dialettica dello Hegel è posta al centro della riflessione. Scrive infatti Marx: « per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto (...). Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno »; ma quando è alle prese con la stesura del primo libro del *Capitale*, ecco che i filosofi 'alla moda' del suo tempo in Germania si compiacciono di trattare Hegel come un 'cane morto':

percì mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo a esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprirne il nocciolo razionale entro il guscio mistico⁶⁶.

Nel passo citato, Marx propone il suo rapporto a Hegel indubbiamente a un duplice livello: di identificazione e di differenza. Da una parte, infatti, egli parla di un 'fondamento' (è la 'base materialistica'),

⁶⁵ K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 958.

⁶⁶ K. Marx, *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del Libro I del *Capitale*, cit., p. 18.

Sul metodo dialettico utilizzato da Marx, cfr. anche gli studi di C. Luporini, raccolti nel volume *Dialettica e materialismo*, Roma, Ed. Riuniti, 1974. In essi l'Autore entra in dialogo, a volte diretto, più spesso indiretto, con la problematica althusseriana, attribuendo « grande importanza teorica e teorico-applicativa » ad alcune interpretazioni del filosofo francese, ma divergendo poi da lui per quel che concerne la 'lettura sintomale' e per la particolare polemica accentuazione della posizione anti-soggettivistica e anti-storicistica (cfr. *ibidem*, pp. xxxv e xli; si vedano anche i capitoli riguardanti « Marxismo e soggettività », pp. 111-149; « Marx secondo Marx », pp. 213-294; « 'Rovesciamento' e metodo nella dialettica marxista », pp. 352-361).

secondo cui la sua dialettica è esattamente opposta a quella hegeliana, dall'altra, in polemica con i filosofi del tempo, egli 'civetta' con la terminologia hegeliana e giunge a concludere che bisogna salvarne l'aspetto 'razionale', già presente in Hegel stesso, anche se in forma mistificata.

Sin dagli studi del *Pour Marx*, Althusser ha sostenuto la tesi della differenza tra i due metodi filosofici, facendo notare come nel *Poscritto* Marx si dichiara discepolo della dialettica hegeliana solo per un atteggiamento polemico nei confronti dei filosofi a lui contemporanei e come, inoltre, la nascita di ogni nuova scienza implichi ancora e necessariamente l'uso della vecchia terminologia. Marx fonda, allora, è vero, una nuova scienza, la scienza della storia, ma, pur essendo passato in un campo problematico totalmente 'altro' rispetto a quello dei suoi predecessori, non è ancora in grado di dominare appieno la novità della sua scoperta: è costretto, pertanto, a servirsi dei termini indotti dalla problematica concernente la vecchia ideologia della storia, termini che pur contenendo la nuova concettualità, all'apparenza di una prima lettura risultano essere identici a quelli adoperati per esprimere la dialettica hegeliana.

Il problema teorico da risolvere per cogliere la specificità della dialettica marxista è quello concernente il famoso 'rovesciamento' dell'hegelismo, operato da Marx. Si è spesso pensato che fosse sufficiente 'rimettere sui piedi' la dialettica, offrendole un campo di applicazione reale, in sostituzione di quello ideale, in cui si muoveva con Hegel, per poter avere il materialismo dialettico di Marx. Nulla di più falso. « Non basta — infatti — respingere il dogmatismo dell'applicazione delle forme della dialettica e fidarsi della spontaneità delle pratiche teoriche esistenti, giacché sappiamo che non esiste pratica teorica pura, scienza nuda, preservata per sempre nella sua storia di scienza, per non so qual miracolo, dalle minacce e dagli assalti dell'idealismo, ossia dalle ideologie che la stringono d'assedio »⁶⁷. C'è bisogno di purificare continuamente la scienza, liberandola dalle ideologie idealistiche che la permeano, attraverso una Teoria che non ha una sua verità da imporre alle scienze, essendo infatti semplicemente ed essenzialmente metodo, che ricerca la linea giusta, attraverso delle tesi che costituiscono vere e proprie armi per la lotta continua ingaggiata tra elemento idealistico ed elemento materialistico, ambedue sempre

⁶⁷ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 148.

presenti nelle ideologie delle scienze⁶⁸. Althusser crede che nell'opera di Marx si possa isolare questo metodo, che costituisce la Teoria di ogni pratica teorica (scientifica) di per sé spontaneamente materialista; questa teoria è « la dialettica materialista o materialismo dialettico, ossia la concezione della dialettica marxista nella sua specificità »⁶⁹.

La teoria è una pratica speciale, che ha un prodotto proprio, costituito dalla conoscenza. Il lavoro teorico può svolgersi, producendo conoscenze (e perciò scienza), senza provare il bisogno di evidenziare e costruire una Teoria della propria pratica teorica. È questo il caso della maggior parte delle scienze. Marx non costituisce un'eccezione; egli fonda la scienza della storia, lavorando teoricamente e praticamente sui materiali ideologici offertigli dalla 'teoria' degli economisti classici e dei filosofi tedeschi del suo tempo, ma non scrive una sua 'Dialettica'⁷⁰. Egli, cioè, non ritiene essenziale allo sviluppo e alla fecondità della sua pratica teorica l'elaborazione di una teoria di questa stessa pratica; eppure una Dialettica sarebbe stata di estremo interesse per noi, in quanto con essa avremmo avuto le indispensabili precisazioni sulla specificità della dialettica marxista. Essa è « il metodo che Marx usa nella pratica teorica, nel lavoro scientifico sul 'dato' che trasforma in conoscenza »⁷¹: è contenuta dunque allo stato pratico ed è appunto nella pratica scientifica di Marx, e non a livello teorico, che è da ricercarsi la soluzione del problema dei rapporti tra Marx e Hegel, la realtà del 'rovesciamento'. Ma appunto perché Marx non ci ha lasciato una dialettica 'allo stato teorico', non si può confondere « l'indicazione con cui Marx ci segnala che i suoi rapporti con Hegel sono regolati, con la conoscenza di questa soluzione, ossia con

⁶⁸ Cfr. L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., pp. 15-27.

⁶⁹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 150.

⁷⁰ L'unico testo marxiano che abbozzi una teoria delle pratiche teoriche e offra, pertanto, l'indicazione per una 'Dialettica' della scienza della storia, è l'*Einleitung* del 1857, in cui vengono proposte le coordinate di una teoria della conoscenza, radicalmente nuove rispetto a quelle proposte dalle filosofie empirico-idealistiche.

⁷¹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 153.

Sulla difficoltà a reperire una teorizzazione esplicita della metodologia dialettica non soltanto in Marx, ma anche in Hegel stesso, concorda anche Verra, il quale parla di « un'assoluta sproporzione tra l'entità delle loro dichiarazioni sulla natura della dialettica e la sua presenza operante nella loro opera » (V. Verra, *Introduzione a La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 14).

la teoria di questa soluzione »⁷². Le indicazioni di Marx sul 'rovesciamento' possono dunque servire come punto di riferimento e stimolo per una ricerca e un approfondimento della questione, ma non per la sua conoscenza rigorosa, dal momento che in Marx non abbiamo teorizzazione compiuta e consapevole del suo stesso metodo scientifico.

Sostenere, come fa Marx, la differenza qualitativamente radicale tra la Generalità I, materia prima della pratica teorica, e la Generalità II, che, in quanto metodo, la trasforma in conoscenza, ossia in Generalità III⁷³, significa discostarsi radicalmente dall'idealismo hegeliano, che misconosce invece il primato della Generalità II sulla Generalità I. Tra Marx e Hegel non c'è rovesciamento di posizioni teoriche, ma vera e propria 'rottura'; ritenere infatti il concetto di 'rovesciamento' una conoscenza, significa accettare supinamente l'ideologia che lo sostiene, negando in ultima analisi l'esistenza autonoma e specifica della pratica teorica (la Generalità II); il 'regolamento dei conti' di Marx e di Engels con Hegel non consiste, allora, « nel rovesciare la teoria che concepisce l'autogenesi del concetto come 'genesi del concreto' (il reale), nella teoria opposta: quella che concepisce l'autogenesi del reale come la genesi del concetto »⁷⁴. La soluzione consiste invece nel respingere la teoria ideologica estranea alla realtà della conoscenza e di ogni pratica scientifica, sostituendola in tronco con una teoria qualitativamente diversa, che stabilisce una specificità essenziale della pratica scientifica, la distingue da quella ideologica ed elabora i concetti atti ad articolare il nuovo campo problematico che viene a proporsi. A questo punto si comprende come il 'rovesciamento' sia semplicemente un concetto mitico⁷⁵, privo di contenuto reale, se riferito al rapporto che intercorre tra teoria della conoscenza marxiana e quella hegeliana. Infatti « non si ottiene una scienza, rovesciando un'ideologia. Si ottiene una scienza solo a condizione di abbandonare il campo in cui l'ideologia crede di avere a che fare con il reale, ossia abbandonando la sua problematica ideologica (...), per fondare 'in un altro elemento', nel campo di una nuova problematica, scientifica, l'attività di una nuova

⁷² L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 154.

⁷³ Cfr. qui, cap. II, pp. 42 e ss.

⁷⁴ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 169.

⁷⁵ Nella *Soutenance d'Amiens*, riflettendo sui problemi che caratterizzano le sue prime ricerche, Althusser scrive: « mi sono battuto abbastanza per dimostrare che questo rovesciamento non tornava e non era che la metafora di un'autentica trasformazione materialistica delle figure della dialettica, sulla quale Marx ci ha

teoria »⁷⁶. La concezione dialettica che informa la teoria marxiana si oppone dunque radicalmente all'epistemologia empirico-idealistica, « ma non è che essa ne sia il 'rovesciamento': è diversa, senza alcun rapporto teorico con questa, anzi in rottura »⁷⁷.

Marx realizza dunque una rottura con la dialettica hegeliana, ma solo 'allo stato pratico'. La comprensione di ciò che accade nei testi teorici di Marx è dovuta solo in minima parte allo stesso Marx (cfr. l'*Einleitung* del 1857); tale comprensione, nella piena e più matura consapevolezza della rivoluzione teorica realizzata nel *Capitale*, è da accreditarsi al lavoro teorico operato da Marx dopo la stesura del libro primo del *Capitale*, e a quello dei nomi più prestigiosi della storia del marxismo teorico: da Lenin a Gramsci, a Mao-Tse-Tung⁷⁸. Soprattutto il lavoro dei *Quaderni* di Lenin e gli appunti *Sulla contraddizione* di Mao, scritti nel 1937 in piena lotta politica contro le deviazioni dogmatiche presenti nel partito cinese, ci danno la possibilità di cogliere appieno la novità e la specificità della dialettica marxista. Offrire all'esistenza pratica della filosofia marxista la sua forma di esistenza teorica non significa altro che proporre « la lettura sintomale delle opere di Marx e del marxismo, vale a dire la produzione sistematica progressiva della riflessione della problematica sui suoi oggetti da essa resi visibili, e la chiarificazione, la produzione della problematica più pro-

promesso venti pagine che non ha mai scritto » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., pp. 141 e s.). Altrove Althusser sembra rettificare, almeno parzialmente, questa sua posizione, sostenendo che il 'rovesciamento' può essere considerato come una figura necessaria alla dialettica filosofica, solo a patto che sia colto nell'articolazione di un ambito di pluralità di figure, come una delle figure, perciò. Nel caso contrario di assolutizzazione, con l'ipotesi di uguaglianza dialettica = rovesciamento, si cadrebbe nell'idealismo speculativo (cfr. L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 11, nota 7).

⁷⁶ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., pp. 169 e s.

⁷⁷ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 191. Cfr. anche *ibidem*, p. 92. Sul concetto di 'rottura' e su quello a esso connesso di 'taglio' si è già detto (cfr. qui, cap. I, pp. 7-18).

⁷⁸ È questo il modo particolare in cui nel materialismo storico avviene il 'regolamento di conti' con la filosofia. Non si tratta di una critica filosofica, che procede per 'rovesciamento', ma è la denuncia scientifica di errori e la loro eliminazione pura e semplice. « Questo modo molto particolare di 'regolare i conti' non s'interromperà più. Prosegue lungo tutta l'opera di Marx, nel *Capitale* e oltre (...). Prosegue in Lenin (polemica con i populistici, con i 'romantici', con Rosa Luxemburg sul *Capitale*, con Kautsky sullo Stato e l'Imperialismo, ecc.) e in Mao. Non si arresterà più. Una scienza (Lenin non cessa di ricordarlo a proposito del materialismo storico stesso) non si arresta mai » (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 12).

fonda, che permette di vedere ciò che ancora non può avere che un'esistenza allusiva o pratica». È per questa esigenza, e confortato da tale metodo d'indagine, tipico di Marx, ma anche patrimonio della storia del marxismo, che Althusser legge nell'esistenza direttamente economico-politica la forma teorica specifica della dialettica marxista. La lettura del testo di Mao Tse-Tung non è pertanto una lettura prima, né una 'generalizzazione' (dal problema di ordine politico a quello più ampio, filosofico), cui spesso vien ridotta la teoria marxista: essa è « una lettura doppia, scaturita da un'altra lettura sintomale, che poneva, mediante una domanda, una risposta data di fronte alla domanda assente ». Althusser pone alle analisi politico-pratiche di Lenin e di Mao la domanda sulla specificità della dialettica marxista, partendo da una risposta che viene situata in un altro luogo nelle opere di Marx, la risposta secondo cui Marx dichiara di aver 'rovesciato' la dialettica hegeliana. Tale risposta è risposta a una domanda assente nella produzione teorica di Marx: 'qual è la differenza specifica tra le due dialettiche?'. È pertanto indispensabile interrogare la metafora del 'rovesciamento', « per constatare come essa non possa pensare se stessa, come essa indichi fuori di sé un problema reale, una domanda reale, ma assente, e contemporaneamente indichi in sé il vuoto, o l'equivoco concettuale correlato a questa assenza: l'assenza del concetto nella parola »⁷⁹.

Smascherato il vuoto concettuale del termine 'rovesciamento', prima di approfondire il senso e la portata della specificità della dialettica marxista, resta ad Althusser da precisare quali siano, nonostante tutto, nonostante la 'rottura', cioè, quegli elementi che Marx ha ereditato da Hegel, nella costituzione essenziale del suo metodo e della sua filosofia.

Con la stessa imprudenza con cui Marx opera un *détour* attraverso Hegel e, addirittura, attraverso Aristotele, 'grande pensatore delle Forme', ribadendo così la « necessità per ogni filosofia di passare attraverso la svolta in altre filosofie per definirsi e afferrare se stessa nella propria differenza », Althusser si comporta con Spinoza: « abbiamo fatto questa svolta attraverso Spinoza per vedere un po' più chiaro nella filosofia di Marx; meglio ancora: poiché il materialismo di Marx obbliga a pensare a una svolta attraverso il pensiero hegeliano, abbiamo fatto que-

⁷⁹ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 33 e s.

sta svolta attraverso Spinoza per vedere un po' piú chiaramente in quella di Marx attraverso Hegel. Una svolta, dunque, ma su una svolta »⁸⁰. Si sostiene cosí la tesi paradossale, secondo cui Marx può improntare la sua filosofia al materialismo per merito di Hegel, il quale, a sua volta, ha un debito nei confronti di Spinoza.

Ma in che cosa può essere considerata materialistica una filosofia che comincia da Dio e non ne esce mai, con tutte le apparenze di idealismo e di dogmatismo? Nonostante la forma chiaramente idealistica, la filosofia spinoziana, grazie alle sue tesi, è stata in grado di « produrre effetti atti a servire al materialismo ». Tanto per cominciare Spinoza, come Hegel, rifiuta ogni tesi di Origine e di Trascendenza. Hegel comincia con la Logica, da 'Dio prima della creazione del mondo', ma poiché Logica-Natura-Spirito-Logica costituiscono un circolo che ruota su se stesso, ecco negato ogni cominciamento effettivo: le prime e le ultime parole della Logica lo testimoniano: l'Essere è il Nulla. Il che sta a significare che, nell'atto stesso del suo porsi, l'inizio viene negato: non c'è inizio, non c'è dunque Origine, perché non sussiste Causa. Altrettanto capita a Spinoza: egli « comincia con Dio, ma per negarlo come Essere (Soggetto) nell'universalità della sua sola potenza infinita (Dio = Natura) »⁸¹.

⁸⁰ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 29.

⁸¹ *Ibidem*, p. 30. Il materialismo che Hegel eredita da Spinoza e che Marx eredita da Hegel è nel rifiuto dell'Origine e della Causa Prima. Secondo questa prima importante considerazione, che scaturisce spontanea dalla 'svolta su una svolta', Marx è sí vicino a Hegel, ma per ragioni inconfessate, che non riguardano di per sé la dialettica: « per dirla in breve, Marx era vicino a Hegel per l'insistenza di questi nel rifiutare ogni filosofia dell'Origine e del Soggetto, che fosse razionalistica, critica o trascendentale: per la critica del *cogito*, del soggetto sensista-empirista, e del soggetto trascendentale, dunque per la critica dell'idea di una teoria della conoscenza. Marx era vicino a Hegel per la critica hegeliana del soggetto giuridico e del contratto sociale, per la critica del soggetto morale, in breve di ogni ideologia filosofica del Soggetto » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., pp. 139 e s.).

Marx deve a Hegel la categoria filosofica di processo, la concezione della storia come processo, ma di un processo senza Soggetto (L. Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, in *Lénine et la philosophie*, Paris, F. Maspero, 1970; trad. it. *Sul rapporto tra Marx e Hegel*, in *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 68 e s.).

Le conseguenze materialistiche di questa critica radicale della filosofia (borghese) classica tesa a garantire le proprie conoscenze, le proprie pratiche, i propri fini, attraverso la rappresentazione ideologica di un Soggetto che nella continuità del processo storico consegue il proprio Fine, saranno viste meglio piú avanti, quando si affronterà il problema dell'antiumanesimo e quello a esso connesso dell'Autore, che agisce all'interno della *Darstellung* della scienza della storia marxiana.

Ma la radicalità del materialismo nichilistico spinoziano non è assunto *in toto* da Hegel. Questi, infatti, nel vuoto dell'Essere posto all'inizio della Logica medita, attraverso la negazione della negazione, « la dialettica di un *Telos* che giunge nella storia ai propri Fini; quelli dello Spirito, soggettivo, oggettivo, assoluto », là dove Spinoza, cominciando da Dio nega la possibilità stessa che i processi naturali possano essere intesi finalisticamente⁸². La svolta attraverso Spinoza fa dunque percepire ad Althusser la mancanza di radicalità del nichilismo hegeliano, che con la negazione della negazione dell'*Aufhebung* finalizza il processo senza Soggetto della dialettica, mistificandolo⁸³.

Spinoza, dunque, anticipa Hegel, ma con il suo radicalismo va oltre lui. Negata l'alleanza Soggetto + Fine, che mistifica la dialettica hege-

⁸² Spinoza, dopo aver spiegato la natura di Dio e le sue proprietà, nell'*Appendice* al primo libro dell'*Ethica* si appresta a rimuovere i pregiudizi che negano all'uomo la possibilità di cogliere la concatenazione delle cause secondo ragione.

Ora, tutti i pregiudizi « dipendono — scrive Spinoza — da questo soltanto, che cioè tutti gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano per un fine, e anzi asseriscono come cosa certa che lo stesso Dio dirige a un certo fine tutte le cose — dicono infatti che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo perché adorasse lui — per questo considererò dapprima soltanto questo pregiudizio, cercando cioè in primo luogo la causa per cui i più vi si adagino, e tutti, per natura, siano così propensi ad accoglierlo » (B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 58).

⁸³ Sulla concezione teleologica dell'*Aufhebung*, si veda anche L. Althusser, *Sul rapporto tra Marx e Hegel*, cit., p. 67.

Il privilegiamento della prospettiva spinoziana, a scapito di quella hegeliana, condanna, secondo Paci, la filosofia di Althusser nell'ambito di una concezione ontologica. Dopo aver colto una stretta analogia tra la sua teoria generale della *Lebenswelt*, concepita come momento originario « delle operazioni soggettive e intersoggettive riconoscibili nella scienza che esse fondano », e la teoria generale della *praxis*, articolata in Althusser come struttura, Paci crede di poter riconoscere che molte specifiche analisi althusseriane procedono in accordo con le sue, proprio per il rapporto stabilito dalla medesima struttura di base. La convergenza diviene, però, distinzione e infine divergenza su un punto non secondario, che coinvolge in ultima analisi tutta la teoria: « l'assonanza rivela poi una tonalità diversa e stridente quando si nota che la teoria di Althusser è tale da poter fare ad essa corrispondere una ontologia. A noi risulta chiaro che la parola 'ontologia' è la parola più pesante di ogni ideologia, intesa l'ontologia o come copertura di idee dell'essere che nascondono la realtà o come teoria generale che in sé assorbe la totalità come avviene per esempio in Spinoza ». Althusser cadrebbe pertanto nell'ideologia teorica, perché, accettando il materialismo spinoziano con al centro la sostanza unica (*Deus sive Natura*), si preclude la possibilità stessa di cogliere il movimento della dialettica, unico metodo che permetta di risalire al momento di fondazione della soggettività e dei rapporti intersoggettivi (cfr. E. Paci, *Astratto e concreto in Althusser*, « Aut Aut », 121, 1971; ora in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 562 e ss.).

liana, egli scarta anche necessariamente la tentazione della Verità: egli parla solo del 'vero', non ricercando l'illusorio criterio di verità, che garantisca dall'esterno il processo conoscitivo. Sugerendo un 'vero' che 'si indica da sé' non come Presenza oggettiva, ma come Prodotto che si rivela nell'atto stesso di produzione, Spinoza anticipa il 'criterio della pratica', che costituisce la tesi principale dell'epistemologia marxista. Hegel, invece, pur pensando anch'egli il vero come interno al processo conoscitivo, « restaurava poi la virtù della Verità come Telos all'interno del processo stesso, giacché ogni momento è in esso solo la 'verità' del momento che lo precede »⁸⁴. Il materialismo di Marx e la teoria della conoscenza a esso connessa sono così da collegarsi più a Spinoza che a Hegel.

La dialettica materialista dipende, poi, dal dispositivo di una topica, la metafora dell'edificio che Marx utilizza per rappresentare la realtà di una formazione sociale: da una parte la struttura (o base economica) e dall'altra, costruita sopra di essa, la sovrastruttura. Hegel non pensa mai nella figura di una topica di tal fatta. Hegel costruisce 'sfere', che definisce poi immancabilmente come 'sfere di sfere', parla di 'circoli', che sono poi nient'altro che 'circoli di circoli': le sue distinzioni topiche vengono affermate « solo per sospenderle, per cancellarle e superarle (*Aufhebung*), poiché 'la loro verità' è sempre e per ciascuna di essa al di fuori di sé, al di là di sé ». In ogni topica è all'opera l'*Aufhebung*, che produce le proprie 'sfere' di esistenza, la propria materia. Con la sua topica, invece,

Marx appronta sfere reali, distinte, e che non si rapportano le une con le altre mediante la riconciliazione dell'*Aufhebung* (...). Il rapporto tra la struttura e la sovrastruttura non ha nulla a che vedere con il rapporto hegeliano 'verità di'. Lo Stato è sempre 'in alto', ma non come 'la verità dell'economia': al contrario di un rapporto di verità, esercita un rapporto di mistificazione, fondato sullo sfruttamento, garantito dalla forza e dall'ideologia⁸⁵.

Per esprimere la sua topica, la dialettica materialista non può dunque accettare il movimento tipico dell'*Aufhebung*, ma deve cercare principi e forme estranee all'hegelismo e presenti invece in Spinoza (il principio di causalità, nel particolare rapporto tutto/parti, come si è visto, ne costituisce un esempio).

Se è vero che l'aspetto materialistico è offerto a Marx dalla radi-

⁸⁴ L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 32.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 34 e s.

calità della posizione spinoziana, sembrerebbe, però, che è Hegel a dare a Marx ciò che a Spinoza manca: la contraddizione⁸⁶. Anche per la contraddizione, però, le cose non sono affatto semplici, come a prima vista potrebbe sembrare: è certo che Marx deve a Hegel l'idea stessa di dialettica, ma è pur vero che facendo « lavorare Hegel su Ricardo » egli ha anche operato una trasformazione della dialettica hegeliana: « il risultato è la dialettica all'opera nel *Capitale*: essa non è più la dialettica hegeliana, ma una dialettica completamente diversa »⁸⁷.

All'identica parola corrispondono dunque concetti totalmente diversi, perché inseriti nella struttura di problematiche ormai diverse. Se la dialettica è diversa, non può di conseguenza essere identica a quella hegeliana la contraddizione che in essa agisce. Di quale contraddizione si tratta? Non certo di quella che anima il processo dell'*Aufhebung*, che mal si adatta al materialismo derivato da Spinoza. E allora? Come si può, con Althusser, e assieme a Marx stesso, sostenere che la contraddizione (e la dialettica con essa) è passata da Hegel a Marx? Si potrebbe forse sostenere il passaggio dall'uno all'altro, solo se lo si filtrasse attraverso la 'rottura' epistemologica, che crea una vera e propria inversione di senso nel concetto preso in esame.

Visto, allora, come il materialismo sia stato adottato da Hegel con una svolta attraverso Spinoza, bisognerà ora considerare attentamente l'origine della dialettica in Marx: essa non risiede in Hegel, ma in Marx stesso. Per comprendere il senso di questa scoperta, di cui Marx è solo parzialmente e imperfettamente consapevole, Althusser propone

⁸⁶ La deviazione 'teoricista' di Althusser consiste nell'aver privilegiato la ricerca, attraverso Spinoza-Hegel, del materialismo nella dialettica, rispetto alla considerazione della dialettica nel materialismo. Tale 'moto' teorico della sua ricerca avrebbe provocato guasti alla chiarificazione della teoria di Marx: « l'essenza della contraddizione dava i suoi risultati: non si considerava la lotta delle classi nell'ideologia » (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 35).

⁸⁷ L. Althusser, *Sul rapporto tra Marx e Hegel*, cit., p. 60.

Altrove, considerando lo specifico 'metodo di analisi' che caratterizza il lavoro preparatorio del *Capitale* è che è tutt'uno con il 'modo di esporre' (*Darstellungsweise*), Althusser precisa « che il discorso di Marx è nei suoi principi estraneo a quello di Hegel, che la sua dialettica (...) è completamente diversa da quella hegeliana ». Marx crede di applicare un metodo di analisi preesistente (quello hegeliano, appunto), ma in effetti lo inventa, inventa integralmente quella dialettica che credeva di aver ripreso, seppure nella sua forma 'razionale', da Hegel. Nasce con Marx, con la dialettica materialista o materialismo dialettico, quella « nuova forma d'ordine d'analisi dimostrativa » (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 52), che caratterizza la rottura tra la scienza della storia e ogni ideologia, sia pur compiuta, com'è quella hegeliana.

una svolta attraverso i classici della storia del marxismo, con i testi di Mao Tse-Tung in evidenza, e con particolare attenzione alla chiarificazione della novità del concetto di contraddizione dialettica.

5. - MATERIALISMO DIALETTICO E SURDETERMINAZIONE.

I saggi del *Pour-Marx*, concernenti il problema della specificità della dialettica marxista, fanno costante riferimento allo scritto filosofico maoista *Sulla contraddizione*. In esso si sostiene che bisogna « tener presente la differenza fra la contraddizione principale e quelle secondarie, fra l'aspetto principale e quello secondario della contraddizione », e inoltre, quando si considera la lotta degli opposti tra di loro, « tener presente le differenze tra le varie forme di lotta », che testimoniano della disuguaglianza di sviluppo all'interno della medesima contraddizione⁸⁸.

⁸⁸ Mao Tse-Tung, *Sulla contraddizione*, in *Opere scelte*, vol. I, Pechino, Casa Ed. in Lingue Estere, 1969, p. 364.

Althusser ritiene il testo di Mao di estremo interesse, in quanto « contiene tutta una serie di analisi in cui la concezione marxista della contraddizione appare sotto una luce totalmente estranea alla prospettiva hegeliana », ma che, d'altra parte, essendo stato ispirato alla lotta politica contro il dogmatismo nel partito cinese, « resta generalmente descrittivo e per contropartita sotto certi aspetti astratto ». Il suo compito diviene allora quello di ri-leggere il testo, facendo passare le descrizioni delle esperienze concrete di lotta di un popolo e le astrazioni dei concetti nuovi concernenti la dialettica in generale a considerazioni più articolate e strutturate sulle implicazioni reali e necessarie della concezione marxista della società e della storia (L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 76, nota 1).

Di recente in Italia anche Geymonat, proponendo l'attualità del metodo dialettico nel riconoscimento della « necessità di ampliare la nozione di ragione, rifiutandosi di identificarla con la sola razionalità (pure importantissima), che si esprime nella logica formale » (L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 50; cfr. anche pp. 149 e ss.), ha sostenuto l'opportunità di far riferimento al tipo di contraddizione proposto negli scritti filosofici e politici di Mao Tse-Tung, piuttosto che al metodo triadico hegeliano (cfr. *ibidem*, pp. 48 e s. e tutto il capitolo VI, sui « Compiti della dialettica nella comprensione e trasformazione della società », pp. 122 e ss.).

L'ampliamento della nozione di razionalità che l'Autore propugna non ha però nulla a che fare con la 'nuova razionalità', che Althusser crede di reperire nel materialismo dialettico marxiano, in rottura con la logica hegeliana. Geymonat ribadisce, infatti, che, pur considerando la 'razionalità oggettiva della storia della scienza' irriducibile a uno schema aprioristico e caratterizzata pertanto nel suo sviluppo da effettive 'rotture', bisogna ammettere per essa, in ultima analisi, una 'effettiva continuità' (*ibidem*, p. 90). Nel sostenere ciò, egli continua a muoversi, a mio avviso, in uno schema materialistico rigido, che considera la storia della

Già la prima distinzione tra contraddizione principale e contraddizioni secondarie testimonia della complessità del processo preso in esame. « Un processo semplice — infatti — non racchiude che un paio di opposti, mentre un processo complesso ne contiene di più »⁸⁹; la seconda distinzione tra aspetto principale e aspetti secondari non fa che porre in luce ancora meglio la complessità del processo, colta in seconda istanza, relativamente all'interno di ciascuna contraddizione. Mao esclude il processo semplice, perché esso non serve a spiegare l'oggetto della scienza marxista della storia, la società cioè, la quale comporta una pluralità di contraddizioni. Il processo complesso potrebbe, però, risultare dalla composizione di più processi, per cui il « processo semplice a due contrari » non sarebbe altro che « il processo originario essenziale, di cui gli altri, quelli complessi, non sarebbero che complicanze, ossia lo stesso fenomeno sviluppato »⁹⁰.

Mao, per la verità, non offre alcun esempio di processo semplice: in tutta la sua analisi si ha a che fare con processi complessi e con una struttura di contraddizioni multiple e disuguali. Nessun processo complesso viene pertanto presentato come sviluppo di un processo semplice, anzi la complessità di ciascun processo è colta come derivazione da altri processi, anch'essi complessi. L'impossibilità di risalire alla semplicità di un momento da definirsi come 'originario' è stata d'altra parte ben mostrata nell'*Einleitung* del 1857, dove Marx sostiene che non si risale mai all'origine dell'universale semplice della produzione, poiché « quando parliamo di produzione parliamo sempre della produzione a un d e t e r m i n a t o stadio di quel d a t o sviluppo sociale, della produzione da parte di individui che vivono in società »⁹¹. Marx dunque esclude che si possa risalire a un momento che preceda e che fondi la totalità del processo complesso, e sostiene che la semplicità non solo non è 'originaria', ma anzi è essa stessa il prodotto di un processo complesso.

Ragione come totalità in divenire, ovvero mai completamente e perfettamente espressa, bisognosa pertanto di sempre nuovi e maggiori 'approfondimenti', realizzati nell'ambito di una dialettica dell'inclusione, là dove l'interpretazione althusseriana del materialismo marxiano vedrebbe proprio in ciò che è altro-dalla Ragione, nella Sragione, nell'elemento invisibile, emarginato, perché 'rimosso' dalla storia stessa delle scienze, ciò che rende possibile la stessa conoscenza, fondandola attraverso il processo definito come dialettica dell'e-s-c-l-u-s-i-o-n-e.

⁸⁹ Mao Tse-Tung, op. cit., p. 356.

⁹⁰ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 172.

⁹¹ K. Marx, *Introduzione del '57*, cit., p. 66 (67) [spaziato mio].

Per meglio illustrare il concetto teorico di 'processo complesso', Althusser propone l'analisi del tema leninista dell' 'anello piú debole', con riferimento all'esperienza della Russia rivoluzionaria. Chi vuole attaccare un sistema deve scoprire il punto in cui, sotto le apparenze di una forza incontrastata e incontrastabile, si celano elementi che tendenzialmente rendono precaria questa forza, come chi vuole spezzare una catena deve far forza sul suo anello piú debole, e non tentare di romperla là dove essa opporrebbe maggiore resistenza. La rivoluzione è stata possibile in Russia per motivi che trascendono la Russia stessa: dato lo scatenarsi della guerra imperialista, l'umanità era entrata in una situazione oggettivamente rivoluzionaria e dal momento che la Russia rappresentava nel 'sistema' degli stati imperialisti il punto piú debole, per di piú aggravato dalla grande guerra in atto, fu possibile in questo Paese e non altrove un movimento rivoluzionario vincente. Nel paese degli Zar si erano andate accumulando ed esasperando tutte le contraddizioni allora possibili in un unico stato:

contraddizioni di un regime di sfruttamento feudale (...); contraddizioni dello sfruttamento capitalista e imperialista (...); contraddizioni dello sfruttamento e delle guerre coloniali (...); esasperazione della lotta di classe in tutto il paese, non solo tra gli sfruttatori e gli sfruttati, ma anche all'interno delle classi dominanti stesse.

A tutto ciò si aggiungano anche altre circostanze, che risulterebbero incomprensibili al di fuori dello sviluppo complesso delle contraddizioni interne ed esterne della Russia: la situazione dell'*élite* rivoluzionaria, costretta all'esilio, ma che nel frattempo raccoglieva l'eredità dell'esperienza politica del proletariato dell'Europa occidentale; la prova generale della rivoluzione fallita del 1905, che aveva tastato il polso delle reali forze in campo e verificato, in ultima analisi, la debolezza del regime zarista; e infine la 'via libera' data al gioco rivoluzionario dalla borghesia franco-inglese, ansiosa di sbarazzarsi dello Zar.

Conclude Althusser:

insomma, persino in questi particolari di contorno, la situazione privilegiata della Russia di fronte alla possibile rivoluzione dipese da un accumularsi e da un esasperarsi di contraddizioni storiche tali che sarebbero state inintelligibili in ogni altro paese che non fosse stato come la Russia, contemporaneamente in ritardo di almeno un secolo sul mondo dell'imperialismo e al vertice di esso⁹².

⁹² L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., pp. 77 e s.

Ora, di fronte all'analisi leninista della situazione pre-rivoluzionaria della Russia del 1917, non si può ancora continuare a parlare di 'contraddizione' in senso generico. La 'contraddizione in generale', che basterebbe a indicare il momento rivoluzionario della dialettica materialista, non è sufficiente, per sua virtù diretta, a provocare la situazione rivoluzionaria, né a spiegarla:

perché questa contraddizione divenga 'attiva' in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di 'circostanze' e di 'correnti', tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso (e un buon numero di esse sono necessariamente per origine e senso paradossalmente estranee, se non addirittura 'assolutamente opposte' alla rivoluzione) 'si fondano' tutte in un'unità di rottura⁹³.

Dal momento che entra in gioco, nel medesimo gioco rivoluzionario, un'enorme quantità di contraddizioni, alcune delle quali radicalmente eterogenee, che hanno origine, significato, livello e campo di applicazione divergenti, e che pure realizzano in un medesimo processo l'unità di rottura rivoluzionaria, non sembra più possibile parlare di unicità e univocità dell'unica e semplice contraddizione.

Il processo sociale non è mai 'semplice a due contrari' (a esempio borghesia/proletariato) come potrebbe essere quello relativo alla dialettica hegeliana, la cui logica è « tutta quanta sospesa a questo presupposto radicale di un'unità semplice, che si evolve nel suo stesso seno in virtù della negatività e non ristabilisce mai, in tutto il suo sviluppo — ogni volta nella forma di una totalità più 'concreta' — che questa unità e questa semplicità originarie ». Anche i marxisti, incorrendo in un vero e proprio abbaglio teorico, hanno fatto ricorso a questo modello, dimenticando di dover rifiutare, assieme all'origine radicale, anche il processo semplice, che di quell'origine costituisce il naturale sviluppo. Il marxismo respinge, infatti, le modalità della dialettica hegeliana, che riconosce un'unità semplice originaria che produce in seguito, attraverso un movimento autoevolutivo, tutta la complessità del processo, senza però rinunciare o perdere né la semplicità, né l'unità caratterizzanti l'origine, poiché la pluralità e la complessità non sono altro che un 'fenomeno' destinato a manifestare l'essenza che risiede nell'unità semplice originaria.

Marx non 'rovescia' il presupposto hegeliano, ma lo sopprime

⁹³ *Ibidem*, p. 80.

tout court, sostituendolo con uno radicalmente diverso: sostituendo a una filosofia dell'origine il principio del « riconoscimento della struttura complessa di ogni 'oggetto' concreto », il marxismo non ci pone più « di fronte a un'essenza originaria, ma a un sempre-già-dato (...). Non abbiamo dunque più un'unità semplice, ma un'unità complessa strutturata; non abbiamo dunque più (qualunque ne sia la forma) un'unità semplice originaria, ma il sempre-già-dato d'una unità complessa strutturale »⁹⁴. Le contraddizioni costituiscono il processo complesso, fondandosi su un'unità reale e non dissolvendosi in essa attraverso il tipico processo hegeliano dell'*Aufhebung*; costituendo tale unità, e in questo modo, la contraddizione indica anche qual è la sua natura: legata indissolubilmente alla struttura dell'intero corpo sociale non in modo univoco, né in modo omogeneo, ma con specificazioni che la caratterizzano nel suo interno e all'esterno, essa può essere definita « surdeterminata nel suo principio stesso »⁹⁵. La surdeterminazione riflette la legge del disuguale sviluppo delle contraddizioni: riprendendo un pensiero di Mao, in cui si sostiene che « non c'è nulla nel mondo che si sviluppi in modo assolutamente uguale »⁹⁶, Althusser precisa che la struttura del processo, essendo for-

⁹⁴ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., pp. 175 e s.

⁹⁵ L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 82.

Althusser nota come il termine *surdeterminazione*, mutuato da altre discipline, sia adoperato in mancanza di meglio, come indice e come problema, nell'intento di evidenziare il fatto che la dialettica marxista mette in gioco una contraddizione di tipo radicalmente diverso dalla contraddizione hegeliana: « non ho foggato io questo concetto. Come già avevo accennato l'ho assunto da due discipline esistenti: specificatamente la linguistica e la psicanalisi, ove possiede una 'connotazione' dialettica oggettiva e, particolarmente nella psicanalisi, formalmente abbastanza affine al contenuto che esso designa qui, perché questa mutazione non sia arbitraria. Ci vuole assolutamente una parola nuova pertanto per designare una precisione nuova. Si può certo plasmare un neologismo. Si può anche 'importare' (come dice Kant) un concetto che sia abbastanza affine, perché la sua 'domestication' (Kant) risulti facile. Questo 'imparentamento' potrebbe d'altronde permettere in cambio un accesso alla realtà psicanalitica » (L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 183).

⁹⁶ Mao Tse-Tung, op. cit., p. 355.

Bisogna prender sul serio la natura della totalità e la realtà dell'inuguaglianza delle contraddizioni che la determinano, « giungere all'idea che questa inuguaglianza si rifletta necessariamente nella forma della *surdeterminazione* o *subdeterminazione* della contraddizione ». In tal modo Marx prende definitivamente le distanze dalla contraddizione « in senso logico, che contrappone due entità eguali, semplicemente dotate di segno contrario, + o -, A e -A » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., pp. 146 e s.), operando

nita di contraddizioni diverse e di diversi aspetti nella medesima contraddizione, manifesta una sua complessità articolata a tal punto da implicare un rapporto dominanza/subordinazione al suo interno. La 'dominanza' di una contraddizione sulle altre o di un aspetto sugli altri è un fatto essenziale alla complessità stessa del processo dialettico. Sostenere così che l'unità del processo non è nel marxismo di tipo 'monistico', non significa cadere nelle spire di un non meglio precisato 'pluralismo', ma sostenere che tale unità è « l'unità della complessità stessa (...)». È affermare che la totalità complessa possiede l'unità di una struttura articolata a dominante »⁹⁷.

La totalità marxista si distingue nettamente dalla totalità hegeliana⁹⁸. Esse hanno in comune il termine, una concezione vaga di unità, che aggrega le cose tra loro, e alcuni nemici teorici, ma divergono per la loro costituzione essenziale. La totalità hegeliana è costituita, infatti, dallo sviluppo dell'unità semplice, là dove quella marxista risulta dall'articolazione di un'unità complessa già-da-sempre data. In Hegel tutte le differenze e le contraddizioni che permettono lo sviluppo dell'intero movimento che conduce all'esplicitazione del principio di unità originario in totalità sono tutte 'indifferenti', ossia praticamente uguali tra loro. In Hegel, dunque, nessuna contraddizione determinata è mai effettivamente dominante sulle altre. Ciò significa che « la totalità hegeliana possiede una unità di tipo 'spirituale', ove tutte le differenze non sono poste che per essere negate (differenze indifferenti, quindi) » ed essendo uguali tra loro rappresentano il fenomeno alienato del principio di unità che le ha generate⁹⁹.

il sovvertimento della lotta degli opposti della dialettica hegeliana, che, mentre propone lo scontro, già prepara il suo 'superamento' e la sua riconciliazione, per merito di una identità di fondo, che accomuna nell'uguaglianza i termini opposti della contraddizione.

⁹⁷ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 179.

⁹⁸ « Il concetto di 'totalità' — precisa Althusser — è oggi un concetto di largo consumo che consente di passare pressoché senza formalità da Hegel a Marx, dalla *Gestalt* a Sartre, ecc., facendo appello a una stessa parola, 'totalità'. La parola resta la stessa, cambia invece il concetto, a volte radicalmente, da un autore all'altro » (*ibidem*, p. 180).

⁹⁹ *Ibidem*, p. 180 e s.

Delineando la metodologia della lettura sintomale, Althusser sostiene che la rottura col « mito religioso della lettura (...) ha assunto in Marx la sua forma precisa nella rottura con la concezione hegeliana del tutto come totalità 'spirituale', più precisamente come totalità espressiva » (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 17) di una voce che parla, la voce del *Logos*,

Cambiato il concetto di totalità, perché derivante da un diverso principio di unità, cambiano anche i concetti relativi a termini identici agenti nelle due dialettiche. Marx parla ancora di 'società civile' e di 'stato', ma in un'accezione profondamente diversa da quella di Hegel. Muta la concettualità, perché mutano i rapporti che intercorrono tra i termini e che costituiscono il reticolo della medesima 'pratica discorsiva'¹⁰⁰: il mutamento della funzione e della valenza del concetto è determinato da una surdeterminazione di senso. Il senso risulta dalla particolare combinazione che assumono elementi, che di per sé sarebbero insignificanti: il senso è il prodotto, l'effetto di un linguaggio, di una posizione. Essendo molteplici i 'luoghi', che ciascun elemento può assumere in una struttura, si avrà una sovrapproduzione, la surdeterminazione appunto, tale per cui ciascun elemento vedrà concentrati e sedimentati in sé gli effetti di ogni possibile topologia¹⁰¹. Nessun elemento ha pertanto una condizione di esistenza privilegiata rispetto agli altri,

e che esprime nella continuità di un discorso le singole parole — e ciascuna parola è *pars totalis* — della Parola di Verità. Il 'tutto' marxiano, invece, si distingue nettamente da quello hegeliano, perché la sua unità « lungi dall'essere l'unità espressiva o 'spirituale' del tutto di Leibniz e Hegel, è costituita da una certa complessità, l'unità di un tutto strutturale », che comporta nella surdeterminazione dei suoi elementi, l'articolazione (*Gliederung*) di questi in una struttura, che è « la struttura di un tutto organico gerarchizzato » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 104 e s.). Esso, infatti, presenta nella sua dialettica interna, la supremazia di un polo sull'altro, il carattere di *dominanza* di una contraddizione sulle altre.

¹⁰⁰ Scrive Foucault che la pratica discorsiva è la 'condizione di possibilità' dell'apparire del concetto di un oggetto all'interno di una determinata scienza. L'oggetto dunque non preesiste al proprio concetto, « quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti ». Le relazioni molteplici che costituiscono la trama, che permette l'« evenemenzialità » del concetto, non definiscono la sua struttura interna, ma ne ritagliano il campo di applicazione e d'intervento; esse, in un certo senso, si trovano al limite del discorso scientifico: « gli offrono gli oggetti di cui può parlare o piuttosto (...) determinano il fascio di rapporti che il discorso deve effettuare per poter parlare di questi e di quegli oggetti, per poterli trattare, nominare, analizzare, classificare, spiegare, ecc. Queste relazioni non caratterizzano la lingua utilizzata nel discorso e neppure le circostanze in cui si svolge, ma il discorso stesso in quanto pratica » (M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., pp. 56 e s.).

¹⁰¹ Cfr. G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in AA. VV., *Storia della filosofia*, a cura di F. Châtelet, vol. VIII: *La filosofia del XX secolo* (trad. it. di AA. VV., *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines*, vol. VIII: *Le XX siècle*, Paris, Librairie Hachette (1973), Milano, Rizzoli, 1975, pp. 198 e s.

dal momento che è la relazione a situarlo e ad attribuirgli un valore all'interno della struttura.

Volendo verificare le considerazioni sin qui fatte sulla totalità e sulle determinazioni gerarchizzate al suo interno in campo sociale, si avrà che: 1. struttura (ovvero la base economica: forze e rapporti di produzione) e sovrastruttura (lo Stato e tutte le forme giuridiche, politiche, ideologiche ...) non sono connesse come nella dialettica hegeliana, come 'verità di', l'una come il superamento e il compimento dell'altra; 2. né, d'altra parte, la struttura, indicata come 'base', è da pensare come l'unico elemento reale-concreto provvisto di senso e incidente, in quanto tale, sulla realtà. I rapporti tra struttura e sovrastruttura nella topica marxista sono intesi in modo tale da considerare sì la determinazione in ultima istanza della struttura o base economica, ma da evidenziare, d'altro canto, e con eguale sottolineatura teorica, la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro conseguente efficacia specifica.

Nella lettera a Bloch del 21 settembre 1890, ripresa e commentata da Althusser, Engels sostiene, infatti, che la produzione è il fattore che determina la struttura sociale, ma solo 'in ultima istanza': « la situazione economica è la base, però i diversi elementi della sovrastruttura, le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate una volta vinta la battaglia, dalla classe vittoriosa, ecc., le forme giuridiche e persino il riflesso di tutte queste lotte reali nel cervello dei partecipanti, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, concezioni religiose e loro ulteriore evoluzione in sistemi dogmatici, esercitano anch'esse la loro azione nelle lotte storiche e, in molti casi, ne determinano in modo preponderante la forma »¹⁰². Si accumulano dunque

¹⁰² Citato in L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 92.

La topica marxista, e cioè il dispositivo spaziale che metaforicamente rappresenta la concezione della società, assegna alla realtà un luogo nello spazio; essa « configura la società nella metafora di un edificio, i cui piani, com'è nella logica di tutti gli edifici, poggiano sulla base. La base è *die Basis*, o *die Struktur*, che tradizionalmente in francese si traduce base e più spesso infrastruttura: è l'economia, l'unità di forze produttive e rapporti di produzione sotto il dominio dei rapporti di produzione. Sul pianoterra della base si innalza il piano o i piani dell'*Überbau*, in francese *superstructure* giuridico-politica e ideologica ». Sostenere, come fanno Marx ed Engels, la determinazione solo in ultima istanza significa: 1. dire che la struttura è determinante nella storia; 2. dire che essa non è l'unico fattore determinante. L'ultima istanza sostiene implicitamente l'importanza e la validità delle istanze che la precedono; ce ne sono dunque altre, quelle che figurano nella sovrastruttura giuridico-politica e ideologica. La topica marxista deve essere allora pensata « in un tutto differenziato, dunque complesso e articolato (la *Gliederung*), nel quale la determinazione in ultima istanza fissa la differenza reale

sul fattore economico determinazioni efficaci, provenienti dall'ambito sovrastrutturale, per cui la determinazione decisiva della base materiale sull'intero sistema è da prendersi in considerazione solo 'in ultima istanza' e mai come unica e definitoria dell'intero processo storico-sociale. Si chiarisce così il senso del concetto di *contraddizione surdeterminata*, riportata ora al suo luogo naturale di esistenza costituito dal rapporto struttura/suprastruttura. La contraddizione semplice non esiste e

la *surdeterminazione* diventa inevitabile e pensabile non appena si riconosce l'esistenza reale, in gran parte specifica e autonoma, irriducibile quindi a puro fenomeno, delle forme della sovrastruttura (...); mai la dialettica economica opera allo stato puro, mai nella storia si vedono quelle istanze che sono le sovrastrutture, ecc., farsi rispettosamente da parte, quando hanno fatto la loro opera, o dissolversi come puro fenomeno per lasciare che avanzi sulla strada regale della dialettica sua maestà l'Economia perché i tempi sarebbero venuti. L'ora solitaria dell' 'ultima istanza' non suona mai, né al primo momento, né all'ultimo¹⁰³.

delle altre istanze, la loro autonomia relativa e il loro specifico modo di efficacia sulla struttura stessa » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., pp. 136 e ss.).

¹⁰³ L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 93. In polemica con il meccanicismo economicistico, il passo riportato ricalca il pensiero di Mao Tse-Tung, il quale, proponendo la distinzione tra contraddizione principale e contraddizioni secondarie, non intende certo porre da una parte, e una volta per tutte, la struttura e dall'altra le sovrastrutture. Dopo aver scritto, infatti, che « le forze produttive, la pratica e la base economica svolgono in generale la funzione principale, decisiva », Mao aggiunge che « bisogna anche riconoscere che in determinate condizioni i rapporti di produzione, la teoria e la sovrastruttura assumono, a loro volta, la funzione principale, decisiva (...). Quando la sovrastruttura (politica, cultura, ecc.) ostacola lo sviluppo della base economica, le trasformazioni politiche e culturali diventano fondamentali, decisive ». Dicendo questo, Mao è certo di rimanere nell'ambito del materialismo dialettico: « noi riconosciamo infatti che nel corso generale dello sviluppo storico il fattore materiale determina quello spirituale, e l'essere sociale determina la coscienza sociale, ma in pari tempo riconosciamo, e dobbiamo riconoscere, la reazione del fattore spirituale su quello materiale, della coscienza sociale sull'essere sociale, della sovrastruttura sulla base economica. Così facendo non andiamo contro il materialismo, ma al contrario evitiamo di cadere nel materialismo meccanicistico e difendiamo il materialismo dialettico » (Mao Tse-Tung, op. cit., pp. 354 s.).

Mao ritiene che solo in determinate condizioni le sovrastrutture assumono il ruolo di contraddizione principale, mentre in generale tale funzione decisiva è assicurata dalla base economica; Althusser va addirittura oltre: il suo intento non è tanto quello di stabilire una priorità temporale tra le due, quanto una preminenza di determinazione logica, giungendo a sostenere in ultima analisi che è frutto di rappresentazione immaginaria il tempo in cui la contraddi-

La legge che regola i rapporti sociali di produzione e di riproduzione della vita è quella della surdeterminazione dell'oggetto e del concetto che tale oggetto tende a rappresentare nella problematica scientifica. Tale legge, come si è visto, scaturisce dalla considerazione della ineguaglianza delle contraddizioni, che articolano dall'interno la totalità, mediante il processo dialettico. Quello di 'surdeterminazione', come fa notare Althusser, è un concetto preso in prestito da altre scienze, ma che ben si adatti alla scienza marxista della storia è evidente, se si considerano ancora le note di Marx a proposito dell'identità dei contrari, un principio questo senza il quale non sarebbe neppure pensabile il movimento dialettico. Scrive, infatti, Mao « che tra gli opposti esiste un'identità e che perciò essi possono coesistere in un'entità e nello stesso tempo trasformarsi l'uno nell'altro »¹⁰⁴; e Althusser commenta, traducendo le indicazioni maoiste in linguaggio psicanalitico, che « il passaggio in determinate condizioni di un contrario al posto dell'altro, lo scambio dei ruoli tra le contraddizioni e i loro aspetti » è il « fenomeno di sostituzione » di *s p o s t a m e n t o*, e « l'identità dei contrari in un'unità reale » corrisponde al « fenomeno di fusione » della *c o n d e n s a z i o n e*¹⁰⁵. Come per la 'scienza dei sogni' si registra una surdeterminazione dei sintomi (sogni, lapsus, motti di spirito ...), che costituiscono i registri attraverso i quali è possibile mettere in luce la struttura stessa dell'inconscio, retta dalla legge del simbolico, così per la 'scienza della storia' si ha una surdeterminazione del significante, causata dall'attività congiunta di *Verdichtung* e di *Verschiebung*¹⁰⁶. È questa un'attività congiunta, in quanto Mao precisa che

zione si presenta 'pura e semplice', non surdeterminata dunque, per imporre al sistema sociale la legge dell'ultima istanza.

¹⁰⁴ Mao Tse-Tung, op. cit., p. 361. In precedenza Mao aveva sostenuto la possibilità di trasformazione anche all'interno di una stessa contraddizione. Distinti infatti i due aspetti della contraddizione, quello principale e quello secondario, non bisogna pensare a una determinazione statica valida una volta per tutte: « gli aspetti di una contraddizione, quello principale e quello secondario, si trasformano l'uno nell'altro e il carattere della cosa cambia in conseguenza. Se in un determinato processo o in una determinata fase di sviluppo della contraddizione l'aspetto principale è A e quello secondario B, in un'altra fase o in un altro processo di sviluppo la posizione rispettiva di questi aspetti si capovolge, e il cambiamento avviene in funzione del grado di aumento o diminuzione della forza raggiunto dai due aspetti in lotta della contraddizione, nel processo di sviluppo della cosa » (*ibidem*, p. 351).

¹⁰⁵ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 187.

¹⁰⁶ Per l'attività di *Verdichtung* e per quella di *Verschiebung*, che provocano

spostamento e condensazione caratterizzano ‘ nello stesso tempo ’ l’oggetto proprio dell’economia.

La contraddizione principale, prodotta per spostamento, diviene decisiva, esplosiva, rivoluzionaria, come nel caso della Russia citato da Lenin, solo quando si realizza congiuntamente il processo di condensazione. La struttura ‘ a dominante ’ rimane sempre la stessa, ma quel che cambia è il gioco delle parti: e tale mutamento implica in ultima istanza un’opera di totale ristrutturazione. Torna qui utile la considerazione dello specifico rapporto fra tutto e parti, già fatta a proposito del principio di causalità¹⁰⁷: le contraddizioni, mai semplici e sempre complesse, articolate in sistema, assumono un ruolo a seconda del ‘ luogo ’ che occupano di volta in volta nella struttura. D’altra parte spostamento e condensazione della surdeterminazione sono proprio l’attività tipica della struttura, che opera lo scambio di ruoli e di luoghi al suo interno.

Miller distingue la struttura in ‘ struttura strutturante ’ e ‘ struttura strutturata ’: è dalla topologia stessa di una struttura che si può ricavare la sua dialettica interna, scandita dallo spostamento dei suoi elementi e dal loro condensarsi e agglutinarsi in immagini ‘ distorte ’ ed ‘ eccentriche ’, rispetto alla causalità della vita reale. Ogni volta che un elemento della struttura, per l’attività strutturante della stessa, si muove « ne deriva una distorsione generale che colpisce l’insieme dell’economia strutturale e la ricompono secondo leggi nuove »¹⁰⁸. La struttura strutturata diviene, così, altro-da quella primitiva e precedente. Ma lo ‘ strutturante ’ è l’elemento nascosto, indivisibile nella struttura; all’apparenza sono i singoli elementi strutturali (le contraddizioni semplici, secondo la dialettica hegeliana) a causare il movimento, mentre invece « lo strutturante regge il reale, per il fatto di non esserci »: esso è Causa assente. Si ha allora la contrapposizione tra una visione di superficie, che dispone causa ed effetti in « un ordinamento immaginario, contemporaneo e differente rispetto all’ordine reale e tuttavia a esso coordinato, e parte ormai integrante della realtà », e una visione ‘ riflessiva ’ che permette di cogliere i reali rapporti tra causa ed effetti (struttura strutturante e struttura strutturata). Secondo Miller è la « s u r d e t e r m i n a z i o n e la determinazione strutturante che, per

la sovradeterminazione del significante, si veda anche quel che si è detto su Lacan (qui, alle pp. 134 e ss.).

¹⁰⁷ Cfr. L. Althusser, *Dal ‘ Capitale ’ alla filosofia di Marx*, cit., pp. 197 e 164.

¹⁰⁸ A. Miller, *Azione della struttura*, cit., p. 28.

il fatto di esercitarsi attraverso la deviazione dell'immaginario, si rende indiretta, disuguale ed eccentrica, rispetto ai suoi effetti »¹⁰⁹. È la causa assente, che provoca l'effetto della causalità metonimica, in quanto protagonista del suo stesso spostamento e decentramento¹¹⁰.

Spetta dunque alla contraddizione « complessamente-strutturalmente-inequalitariamente-determinata », piú semplicemente « surdeterminata »¹¹¹ la funzione motrice all'interno del tutto sociale articolato in sistema. Dir questo significa abbandonare come non vera e priva di senso ogni spiegazione hegeliana a proposito del ruolo del 'lavoro del negativo' all'interno della dialettica e credere di riuscire ad offrire una spiegazione scientifica alla fondamentale proposizione marxista: la lotta di classe è il motore della storia. La contraddizione è motrice, perché

implica una lotta reale, un conflitto reale in determinati punti della struttura del tutto complesso; significa dunque dire che il luogo degli scontri può variare secondo il rapporto attuale delle contraddizioni nella struttura a dominante; significa dire che la *condensazione* della lotta in un luogo strategico è inseparabile da uno spostamento di dominante tra le contraddizioni; che questi fenomeni organici di *spostamento* e di *condensazione* sono la vera e propria esistenza dell' 'identità dei contrari', fino a produrre la forma globalmente visibile del *mutamento* o del salto qualitativo che sancisce il momento rivoluzionario della nuova fusione del tutto¹¹².

Althusser propone così il problema della storia e del salto rivoluzionario che in essa avviene, con la determinazione di una rottura nel

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 28 e s.

¹¹⁰ Nell'intento di conseguire la visione 'riflessiva', che permetta lo smascheramento della Causa assente, Miller propone un metodo di lettura 'diagonale', che è l'unico a permettere di scoprire il regno interno della legge della struttura e l'ordine che segretamente la organizza.

Tale lettura sembra analoga alla lettura sintomale di Althusser, il quale viene citato là dove si fa notare come la scoperta della *surdeterminazione* sia relativa a due diversi discorsi: quello marxista e quello freudiano. Althusser da una parte e Lacan dall'altra sono riusciti, proponendo una lettura della società e della psiche liberata dalle pastoie dell'impostazione metafisica, ad offrire un modello di struttura analogo per la scienza della storia e per quella dell'inconscio. Miller crede, pertanto, che si sia finalmente trovato, con il concetto di *surdeterminazione*, l'elemento teorico unificante i discorsi scientifici di Marx e di Freud (cfr. *ibidem*, pp. 38 e s.).

¹¹¹ L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 186.

¹¹² *Ibidem*, pp. 196 e s.

passaggio da una struttura all'altra. Il mutamento si articola in un processo a tre poli, di cui i primi due, preparatori, risultano indispensabili e costituiscono l'essenza stessa del terzo. Il primo momento, in 'non-antagonismo', offre una 'struttura strutturata' in cui già sotterraneamente agisce una 'struttura strutturante', attraverso « la surdeterminazione della contraddizione nella forma dominante dello spostamento » (è il momento della fase 'metonimica'); il secondo, dell' 'antagonismo', vede la struttura strutturante determinare la surdeterminazione « nella forma dominante della condensazione » (è la fase 'metaforica'); il terzo, infine, dell' 'esplosione' è costituito dalla combinazione articolata di condensazione e di spostamento, che provoca il salto-rottura rivoluzionaria nella società, come anche nella teoria: è « il momento della condensazione globale instabile, provocante la scomposizione e la successiva ricomposizione del tutto, ossia una ristrutturazione globale del tutto su una base qualitativamente nuova »¹¹³. Una nuova struttura strutturata si propone, ma in essa già è all'opera, con il lavoro congiunto di condensazione e di spostamento, la struttura strutturante, che con la sua tipica e specifica dialettica si propone sempre da capo come elemento destabilizzante ogni sistema.

¹¹³ *Ibidem*, p. 192.

IL PROCESSO SENZA SOGGETTO

1. - LINGUAGGIO, TESTO E SCRITTURA.

La scienza della storia prodotta da Marx si articola, come si è avuto modo di vedere, su una teoria della conoscenza fondata su una logica antipodale rispetto a quella classica di tipo hegeliano. Operando infatti una 'svolta' attraverso Freud e Nietzsche e i loro interpreti, svolta analoga a quella di Althusser su Spinoza, realizzata nell'intento di cogliere quella di Marx attraverso Hegel e di riuscire così a fissare tra i due differenze e 'rottura' epistemologica, si è mostrato come la nuova logica, la logica del sogno, sia centrata nel concetto di *Darstellung*, rappresentante nella teoria quel tipo di causalità che, differenziandosi sia da quella eminente sia da quella transitiva, retaggio delle filosofie di tipo empirico-idealistiche, fa da perno e struttura a una dialettica dell'essere storico, antitetica al movimento dell'*Aufhebung*. La storia si rivela così *Darstellung* di una causalità strutturale o metonimica, che surdetermina fatti ed eventi, attraverso il lavoro inconscio di spostamento e di condensazione, e mostra, così facendo, la struttura analoga a quella di un linguaggio. Si è poi potuto approfondire il senso della logica che regge la scienza marxiana della storia, esaminando il contributo che altre scienze, quali la psicanalisi e la linguistica, hanno apportato nel tentativo di chiarire l'incidenza teorica di nuovi concetti operanti in vecchie problematiche o di concetti ormai superati, che continuano però ad agire nelle nuove problematiche.

Al tentativo di chiarificazione della portata rivoluzionaria del concetto di 'scienza' e di quello di 'storia' nell'opera di Marx mancano

ora le risposte ad alcune domande che già ci si è posti¹. Se la struttura degli eventi storici si presenta agli occhi dell'interprete-lettore come 'retorica dell'inconscio', è opportuno chiedersi: qual è il senso e quale la natura del linguaggio che tale retorica pone in atto? e ancora: chi articola le parole all'interno di questa particolare *langue*? chi parla? o, meglio, chi opera all'interno della storia? Infine, una volta risolti i problemi concernenti il tipo di linguaggio e l'autore di esso, bisognerà esaminare attentamente le diverse modalità della pratica produttiva linguistica, che potranno offrire le coordinate di qualunque processo di produzione: letterario, scientifico, economico, politico e sociale.

Chi è colui che parla? Qual è il suo linguaggio? Come esso viene prodotto? Sono domande che vengono affrontate separatamente, solo per comodità di analisi, ma che, in effetti, intendono rispondere all'unico problema, concernente il metodo di indagine proposto dal libro I del *Capitale*: il problema rappresentato dalla *Darstellung* nella sua funzione teorica all'interno di un'analisi scientifica.

Sin dalle prime pagine di *Lire Le Capital* viene posto il problema del linguaggio scientifico, mettendo in corrispondenza la produzione teorica rivoluzionaria di Marx, Nietzsche e Freud. In particolare Althusser scrive: « solo dopo Freud cominciamo a sospettare ciò che ascoltare, quindi parlare (e tacere), vuol dire (...) oserei sostenere che è dopo Marx che dovremmo cominciare a sospettare ciò che, almeno in teoria, leggere, e quindi scrivere, vuol dire ». Mentre Freud, interessato al senso delle parole e dei silenzi, smaschera il discorso apparente di un linguaggio, confrontandolo con le parole mute del 'discorso dell'inconscio', Marx svolge la sua indagine sulle parole-da-leggere, cercando di enucleare il senso e l'intenzionalità (il 'voler dire') nascosti in una scrittura². Egli confuta pertanto la pretesa ideologica che, ispirandosi al modello religioso del Sapere, legge le 'scritture' nell'immediatezza del loro apparire anche se magari dialetticamente; vien così messa in forse la scienza galileiana del 'Gran Libro del Mon-

¹ Cfr. qui, cap. III, p. 77.

² Mentre il discorso dell'inconscio (Freud) è relativo all'ascolto di una parola, il discorso della merce (Marx) vien proposto in relazione alla lettura di una scrittura. Scrive Baudry: « leggere apparirà, dunque, come un atto di scrittura e parimenti scrivere si rivelerà essere un atto di lettura — non essendo leggere e scrivere altro che momenti simultanei di una stessa operazione » (J. L. Baudry, *Écriture, dissimulation et idéologie*, in AA. VV., *Tbéorie d'ensemble*; trad. it. *Scrittura, finzione e ideologia*, in AA. VV., *Scrittura e rivoluzione*, cit., p. 76).

do', che trova la sua ragion d'essere nell'«affascinante mito delle Scritture in cui, vestita delle proprie parole, la verità aveva per corpo il Libro: la Bibbia»³. La proposta di una lettura distinta da quella prima e immediata, di una seconda lettura dunque, trova la diretta corrispondenza nella considerazione di un diverso tipo di scrittura: alla scrittura del Libro si contrappone così la scrittura del Testo. Althusser cerca di definire l'effetto specifico della marxiana teoria della conoscenza, attraverso la comprensione del suo meccanismo, la *Darstellung*, mettendoci di fronte alla natura differenziale del discorso scientifico, alla sua natura specifica, che impone di ricordare che la sua peculiarità «è di essere scritto; e che esso ci pone il problema della forma della sua scrittura»⁴. Ciò che muta essenzialmente rispetto all'idea di una Scrittura (la Bibbia), e al mito religioso dello Spirito-Autore a essa connessa, è la particolare forma non definita e chiusa nell'unità del Libro, ma offerta nella multiforme sfaccettatura dei frammenti di un testo. Alla Scrittura, che si articola nell'ascolto della Parola, si contrappone così la scrittura a-fona che precede e costituisce nell'essere ogni parola già data e che necessita di una particolare griglia di interpretazione, per poter essere compresa nella sua struttura essenziale.

Il linguaggio della marxiana scienza della storia è dunque una scrittura non incentrata nel *Logos* della metafisica, protagonista indiscusso del Libro, ma disseminata e decentrata nei frammenti di un testo. Il tema della scrittura così come emerge, in correlazione a quello di lettura, nella considerazione metodologica althusseriana, necessita di un adeguato approfondimento, reperibile soltanto, a mio avviso, nella decostruzione grammatologica di Derrida.

L'essenza della scrittura è nel concetto di 'grafia', che implica, ancor prima di essere legato a un qualsiasi sistema di riferimento in vista di una comunicazione e di un senso significato attraverso una catena significante, «come possibilità comune a tutti i sistemi di significazione, l'istanza della traccia istituita», la quale non ha per sua stessa natura nessun aggancio 'naturale' al significato, essendo del tutto immotivata. «La traccia, in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica

³ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 73.

ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occultato della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente »⁵. Proponendo il concetto di 'traccia' come anticipante e fondante ogni ente, e pertanto ogni dualismo e opposizione della tradizione metafisica, Derrida intende risalire al movimento fontale del pensiero stesso, là dove opposizioni, dualismi e differenze, la dialettica insomma, trovano la loro origine comune. La traccia è lo spazio originario di ogni Origine; intesa come elemento fondante la scrittura, la scrittura 'in generale' o 'archi-scrittura', essa rappresenta la radice comune della parola e della scrittura, quest'ultima intesa nel 'senso corrente'⁶.

Ponendosi in questa sorta di spazio privilegiato, si opera così un primo passo di spostamento e di decentramento rispetto alla scrittura fonetica, al fonologismo, che è tutt'uno con il logocentrismo, la « metafisica della scrittura fonetica », da sempre e in tutti i campi del sapere caratterizzata dalla Parola-voce del *Logos*, nonostante che proprio « la pratica della scienza non abbia in realtà mai smesso di contestare l'imperialismo del *logos*, a esempio facendo ricorso da sempre e sempre più, alla scrittura non fonetica »⁷. Il privilegiare la sostanza fonica a detrimento di quella grafica, che segna la storia dell'uomo occidentale, è strettamente connesso all'etnocentrismo che informa da sempre il concetto stesso di Scrittura. Una scrittura che sia scrittura di tracce, una 'archi-scrittura', si pone a monte e fondamento di ogni distinzione logica o etnica; essa non ripropone con semplice 'rovesciamento' lo stesso concetto di scrittura che critica, ma ne propone uno radicalmente nuovo, che Derrida chiama *g r a m m a o d i f f e r e n z a*: « il gioco delle differenze presuppone delle sintesi e dei rinvii, i quali vietano che in alcun momento e in alcun senso un elemento semplice sia presente in se stesso e rinvii soltanto a se stesso. Tanto nell'ordine del discorso parlato quanto in quello del discorso scritto, nessun elemento può funzionare come segno senza rinviare a un altro elemento che, esso, non è semplicemente presente ». La metafisica della Presenza a sé di un soggetto che riesce a dominare pienamente la parola che pronuncia

⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967; trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 52.

Il concetto di traccia, centrale nella riflessione di Derrida, verrà ripreso quando si tratterà del modo in cui trova la sua espressione più propria il linguaggio della scienza marxiana.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 85.

⁷ *Ibidem*, pp. 5 e s.

perché possiede e mantiene in essere il segreto di quel senso di cui la parola è apportatrice, in quanto è egli stesso il datore-di-senso, viene sostituita dalla grammatologia, ovvero dalla scienza dello strutturarsi delle relazioni e dei rinvii, scienza della dif/ferenza, che mostra come la concatenazione dei diversi elementi di un tutto, scritto o parlato che sia, « fa sí che ogni ' elemento ' — fonema o grafema — si costituisca a partire dalla traccia presente in esso degli altri elementi della catena o del sistema. Ora tale concatenazione, tale tessuto, è il t e s t o , che non si produce se non nella trasformazione di un altro testo »⁸.

Il testo, a differenza della scrittura fonetica logocentrica, che possiede, pur nella sua complessità, una unità imperniata in un centro e, in quanto tale, anche una relativa staticità è caratterizzato dal continuo movimento all'interno della catena significante; esso è la ' scena della scrittura ', la messa-in-scena (*Darstellung*) di una metonimia senza fine che sostituisce ostinatamente le tracce alle tracce⁹, ovvero significante a significante, sempre alla ricerca di un impossibile significato, di un senso che trascenda i singoli elementi in gioco nella struttura del sistema delle differenze.

Al Libro da leggere subentra così il testo da tra-scrivere, prima ancora di avere la possibilità di ri-leggere; il lavoro di tale produzione scientifica, la trascrizione e la successiva rilettura (seconda lettura), che consiste « nell'isolare un testo per proporre una lettura, è stato paragonato alla decifrazione dei geroglifici e l'elemento significante stesso a un geroglifico »¹⁰.

La metafora dello spazio geroglifico, che copre in tutta la sua estensione la letterarietà del testo scientifico e del testo scritto in generale, è comune a diversi pensatori: tra gli altri, Marx, come si è visto, parla della merce come di un ' geroglifico sociale ' ¹¹, Artaud, come si vedrà, lo pone al centro della sua concezione del linguaggio, considerata in relazione allo spazio scenico; il concetto di geroglifico è poi presente in tutta l'opera di Nietzsche, sia nella pratica che nella teorizzazione della sua produzione aforistica ¹². È Freud però l'autore cui si deve

⁸ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 62.

⁹ Cfr. J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 295.

¹⁰ J. L. Baudry, *Scrittura, finzione e ideologia*, cit., p. 76.

¹¹ Cfr. qui, cap. II, pp. 52 e ss.

¹² L'elenco degli autori, a cui si potrebbe far riferimento per delineare un

l'approfondimento del senso della metafora in questione, nella considerazione del particolare linguaggio che si articola nel sogno. Scrive, infatti, Lacan « che il sogno ha la struttura di una frase, o meglio, stando alla sua [di Freud] lettera, di un rebus, vale a dire di una scrittura, di cui il sogno del bambino rappresenterebbe l'ideografia primordiale, e che nell'adulto riproduce l'impiego fonetico e simbolico a un tempo degli elementi significanti, che si ritrova sia nei geroglifici dell'antico Egitto che nei caratteri di cui la Cina mantiene l'uso »¹³. Il *logos* del sogno, che emerge nella contrapposizione alla logica classica, è dunque parola-scritta, meglio ancora scrittura non fonetica, ideografica, geroglifica.

Althusser rileva come Freud manifesti il senso nascosto delle parole, inducendo all'ascolto dei silenzi che sono a fondamento delle parole stesse; sogno, atti mancati, motti di spirito rivelerebbero, così, nel detto un non-detto fondante; egli attribuisce poi a Marx la scoperta di un metodo di lettura relativo alla scrittura radicalmente nuova di una scienza nuova. Ma se è vero che il sogno è inteso da Freud come una scrittura non fonetica, c'è da integrare l'affermazione althusseriana su Freud e Marx e concludere che la scoperta freudiana non riguarda il

parallelo tra l'opera letteraria e l'aspetto geroglifico della stessa, potrebbe comprendere, secondo le indicazioni di Baudry, anche Mallarné e Lautrémont.

Per l'approfondimento del problema della scrittura geroglifico-aforistica di Nietzsche, in stretta connessione alle ricerche freudiane e in vista di una ridefinizione del rapporto Significante/significato, rimando alla più recente critica francese. Oltre a tutta l'opera di J. Derrida, si vedano anche gli studi di J. Kristeva (*Séméiotiké*, Paris 1969; trad. it. Milano, Feltrinelli, 1979), di M. Blanchot (*Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977; cfr. soprattutto il rapporto tra scrittura frammentaria e nichilismo nietzscheano alle pp. 207-232), di J.-M. Rey (*L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, cit.; dello stesso Autore si veda anche *Il nome della scrittura*, « Il Verri », 39-40 (1972), pp. 213-226), di B. Poutrat (*Versione du Soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1971; trad. it. di un breve estratto dal titolo *La voce, il velo*, in « Il Verri », cit., pp. 197-212) ed infine di S. Kofman (*Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972; trad. it. di un breve estratto dal titolo *La scrittura nietzscheana, gran gioco di stile*, in « Il Verri », cit., pp. 147-164).

In Italia mi sembra notevole, al proposito, il recente saggio di F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 1978 (cfr. soprattutto la parte III: « Metafore della danza », pp. 223-292, dedicata alla 'scrittura' dello *Zarathustra*, e la parte IV: « Seduzione del problematico e nichilismo », pp. 293-321, con un raffronto tra Nietzsche e Thomas Mann da una parte e Nietzsche e l'espressionismo dall'altra).

¹³ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, cit., p. 260 [spaziato mio].

linguaggio fonocentrico ed etnocentrico, ma proprio quel linguaggio che trova il modo di esprimersi attraverso una scrittura ideografica, e che rompe, pertanto, con la tradizione metafisica occidentale. Approfondire il nesso tra sogno e geroglifico, così come si prospetta nella *Traumdeutung*, significa perciò gettare nuova luce sul 'geroglifico sociale' marxiano e sul metodo stesso che struttura la 'scrittura' della scienza della storia, così come si presenta nel Libro I del *Capitale*¹⁴.

Per Freud il sogno è una scrittura originale, che utilizza le parole, ma non vi si assoggetta, dal momento che in esso le parole hanno la medesima valenza delle cose e viceversa: manca perciò nel particolare linguaggio dei sogni la caratteristica posizione di privilegio che la parola-voce ha nella scrittura fonocentrica; si pensa pertanto « a un modello di scrittura irriducibile alla parola e che, come i geroglifici, comporta elementi pittografici, ideogrammatici e fonetici. Ma egli fa della scrittura psichica una produzione talmente originaria che la scrittura quale è possibile intenderla nel suo senso proprio, la scrittura codificata e visibile 'nel mondo', risulterebbe soltanto una sua metafora »¹⁵. Tale scrittura, pur essendo articolata da diversi elementi codificati, non ha un codice unico, in quanto è colui che sogna che inventa di volta in volta, sulla scia di una storia al tempo stesso individuale e collettiva, la propria grammatica. È da rifiutare dunque un 'Libro dei sogni', che, avendo come limite la rigidità e la generalità del codice, troppo preoccupato dei contenuti del sogno, ignora quasi completamente il gioco delle relazioni, delle situazioni, delle differenze che nel sogno interagiscono. Se da una parte, allora, il metodo di interpretazione della *Traumdeutung* « si scosta da quello popolare, celebre nella storia e nella leggenda, dell'interpretazione simbolica, per avvicinarsi al 'metodo cifrato' », pure esso « non è comodo come il popolare metodo cifrato, che traduce il contenuto del sogno in base a una chiave fissa; anzi — scrive Freud — sono quasi rassegnato al fatto che lo stesso contenuto possa rivestire un significato diverso, secondo le persone e il contesto »¹⁶. A conferma di questa perentoria affermazione e di questa presa di distanze dalla tradizione ermeneutica popolare, Freud piú avanti, facendo riferimento alla scrittura cinese, scrive che i simboli onirici

¹⁴ Al proposito, cfr. quanto sostenuto in J.-J. Goux, *Freud, Marx. Économie et symbolique*, Paris, Ed. du Seuil, 1973; trad. it. *Freud, Marx. Economia e simbolico*, introduzione e cura di A. Verdiglione, Milano, Feltrinelli, 1976.

¹⁵ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 270.

¹⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 105 e s.

sono spesso plurisignificanti e ambigui, di modo che, come nella scrittura cinese, soltanto il concetto ci consente di volta in volta l'interpretazione esatta. A questa pluralità di significati dei simboli, si unisce poi la particolare facoltà del sogno di ammettere sovrainterpretazioni, di rappresentare in un unico contenuto formazioni ideative e impulsi di desiderio differenti e per loro natura spesso molto divergenti¹⁷.

Il fatto che manchi un codice che permetta di 'tradurre' univocamente e infallibilmente le immagini del sogno significa che nella scrittura psichica, così come in ogni scrittura in generale, che da quella necessariamente deriva, non c'è distinzione tra significante e significato: l'esperienza inconscia produce, infatti, i significanti, ma non come 'materia' di uno 'spirito', come significanti di un Significato, dunque non come 'significanti', in quanto produce il tutto indifferenziato, la struttura relazionale e di rinvio, la traccia, che precede ogni distinzione successiva. Scrive Derrida al proposito:

non c'è traduzione, o sistema di traduzione, se un codice permanente non permette di sostituire o di trasformare i significanti, pur conservando lo stesso significato, sempre presente malgrado l'assenza di qualche significante determinato. La possibilità radicale della sostituzione sarebbe quindi implicata dalla coppia di concetti significato/significante, dunque dal concetto stesso di segno. Il fatto che il significato non sia distinguibile dal significante, come vuole Saussure, se non come le due facce di uno stesso foglio, non cambia nulla. La scrittura originaria, se c'è, deve produrre lo spazio e il corpo del foglio stesso¹⁸.

Per tutta la vita Freud tenta di pervenire a una 'trascrizione' e a una 'traduzione', credendo probabilmente di poter perfezionare un

¹⁷ *Ibidem*, p. 325.

¹⁸ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 271.

In *Posizioni* Derrida, in un colloquio con J. Kristeva, pur apprezzando il contributo di Saussure contro la tradizione metafisica, contro cui ritorce quel concetto di segno preso a prestito da essa, lo critica: 1. per non aver mantenuto la rigorosa distinzione tra *signans* e *signatum*, che richiama da sempre l'istanza di un 'significato trascendentale' e di un concetto indipendente dalla lingua; 2. per aver privilegiato la parola, ovvero tutto ciò che lega il segno alla *phoné*, impostando la scienza linguistica della metafisica occidentale e non, com'era negli intenti, i fondamenti di una semiologia generale. Il limite di Saussure è stato dunque quello di aver ridotto la scrittura all'esteriorità del significante e, di pari passo, aver confuso il linguaggio con le istanze del fonologismo e del logocentrismo, secondo un'operazione tradizionale che fu anche di Platone, Aristotele, Rousseau, Hegel, Husserl..., escludente la scrittura dal campo della linguistica e definendola come un fenomeno di mera rappresentazione esterna (cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 55-61).

codice generale della scrittura onirica valido una volta per tutte, ma i suoi reiterati tentativi sono destinati al fallimento per dei limiti essenziali insiti nella stessa operazione di traduzione: da una parte, infatti, un corpo verbale non si lascia trasportare semplicemente in un'altra lingua, in quanto, nel movimento cui è sottoposto da un significante all'altro, il significato deve sottostare a una certa 'perdita' di valenza significativa, o meglio, a un'alterazione di questa, dovuta al carattere stesso dell'operazione di movimento e di spostamento; dall'altra la trasposizione dei pensieri e delle rappresentazioni oniriche dalla sfera inconscia al loro divenir-coscienti implica l'impossibilità di una traduzione, intesa come 'calco' in base a un codice.

Il passaggio dai pensieri inconsci, attraverso il preconcio, verso la coscienza sarebbe traduzione o trascrizione, e potrebbe così far riferimento alla scrittura fonetica e al linguaggio metafisico (logocentrico), se potesse supporre « un testo già pronto, immobile, presenza impassibile di una statua, di una pietra scritta o di un archivio, di cui si trasferirebbe senza danno il contenuto significato nell'elemento di un altro linguaggio, quello del preconcio o del conscio »¹⁹; ma la scrittura originaria è costituita essenzialmente dal movimento delle sue rappresentazioni, costruite e decostruite dal lavoro onirico che si articola nella duplice attività di spostamento e di condensazione e che ricorre alla metafora della scrittura sí, ma intendendo far riferimento « alla sinossi del pittogramma, del rebus, del geroglifico, della scrittura non-fonetica in generale. Sinossi e non stasi: scena e non quadro »²⁰. Il sogno è scarno, laconico, 'stenografico' in quel che 'dice', meglio in quel che *s c r i v e*, ma non rappresenta segni pietrificati; anzi, la sua laconicità condensa e sintetizza una intensa e frenetica attività che le risorse della messa in scena, i mezzi di rappresentazione (*Darstellungsmittel*) hanno permesso venissero alla luce in quella particolare forma, e solo in quella.

Nel capitolo dedicato al «Lavoro onirico», benché si serva ancora — e come d'altronde potrebbe non farlo? — dell'ambiguo concetto di 'traduzione', Freud scrive:

pensieri onirici e contenuto onirico manifesto stanno davanti a noi come due esposizioni del medesimo contenuto in due lingue diverse, o meglio, il contenuto manifesto ci appare come una traduzione dei pensieri del sogno in un altro modo

¹⁹ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 272.

²⁰ *Ibidem*, p. 280.

di espressione di cui dobbiamo imparare a conoscere caratteri e regole sintattiche, confrontando l'originale e la traduzione. Una volta conosciuti, i pensieri del sogno ci riescono senz'altro comprensibili. Il contenuto del sogno è dato per così dire in una scrittura geroglifica (*Bildschrift*), i cui segni vanno tradotti uno per uno nella lingua dei pensieri del sogno.

Freud parla di *Bildschrift*, ovvero non di immagine iscritta, 'tradotta' in espressione verbale o fonetica, ma di scrittura figurata, offerta non come semplice presenza alla lettura immediata, ma solo a una seconda lettura, capace di cogliere altro-dalla pura e semplice rappresentatività dell'immagine: e infatti « si cadrebbe evidentemente in errore, se si volesse leggere questi segni (*Zeichen*) secondo il loro valore di immagini, anziché secondo la loro relazione simbolica (*Zeichenbeziehung*) »; il sogno è paragonabile ad un indovinello a figure, a un rebus, che a prima vista appare rappresentazione assurda, priva di senso, se giudicata dal senso comune, ma la cui valutazione esatta

si ha soltanto se io non sollevo obiezioni né contro l'insieme né contro i singoli particolari, ma se invece mi sforzo di sostituire a ogni immagine una sillaba o una parola, che sia rappresentabile, secondo un rapporto qualsiasi con un'immagine. Le parole, che in questo modo si connettono tra loro, non sono più assurde, ma possono costituire la più bella e la più significativa frase poetica. Ora il sogno è un indovinello a figure (*Bilderrätsel*) di questo tipo, e i nostri predecessori nel campo dell'interpretazione del sogno hanno commesso l'errore di giudicare il rebus come una composizione pittorica. Come tale apparve loro assurdo e senza valore²¹.

Nonostante che Freud, nel passo appena citato, parli di sostituzione di immagini con parole per una esatta interpretazione del sogno, come anche per un corretto scioglimento dell'enigma contenuto in un rebus, non bisogna lasciarsi trarre in inganno, ma continuare a tener presente il fatto che le parole nel sogno sono 'cose' e non hanno la caratteristica 'spiritualità' che gli attribuisce il linguaggio parlato e la scrittura fonetica. Al sogno mancano i nessi logici che caratterizzano i pensieri della vita di veglia e deve perciò essere integrato in questa sua mancanza dal lavoro di interpretazione; il sogno sembra carente di que-

²¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 257 e s. [spaziato mio].

Il rifiuto di considerare le immagini così come si presentano e l'indicazione a tener presente la relazione simbolica che esse costituiscono una volta che è avvenuta la trasposizione da ogni singola immagine a ogni parola, indica l'analoga distinzione di lettura e di interpretazione esistente tra le *Vorstellungen* e la *Darstellung*, tra rappresentazioni ideologiche e rappresentazione scientifica.

sta capacità di espressione così come le arti figurative sembrano limitate nei confronti della poesia, che si serve del discorso e sembra perciò esprimere in forma più piena ciò che vuol dire: « prima di giungere alla conoscenza delle proprie leggi espressive, la pittura si sforzava di compensare questo svantaggio. In certi quadri antichi, dalla bocca delle persone dipinte si facevano pendere biglietti, sui quali era scritto il discorso che il pittore disperava di raffigurare nel quadro »²². Ma l'idea che la pittura antica ha di se stessa non è esatta: il credere di essere in uno stato di 'svantaggio' rispetto all'espressione artistica letteraria e il pensare di dover colmare tale svantaggio mediante l'inserimento del discorso scritto, rendendo così la pittura fumetto, significa continuare a privilegiare la scrittura fonetica, a detrimento della scrittura originaria. Questa è scena di un'immagine pittorica particolare qual è quella di un rebus o di un geroglifico, in cui le parole non sono tutto, anzi costituiscono l'elemento inessenziale, sovrabbondante e superfluo rispetto alla capacità espressiva dell'immagine. Non interessa pertanto nella scrittura geroglifica l'aspetto fonetico, né quello simbolico, che invece sarebbe al centro dell'ermeneutica popolare, e neppure la composizione pittorica da un punto di vista puramente estetico, ma la connessione e la relazione²³ che si stabiliscono nella *Darstellung*, e soprattutto il fatto stesso del suo movimento immanente, in quanto 'condensato' nella scena rappresentata.

La scrittura originaria, o scrittura psichica, si manifesta dunque, nell'analisi freudiana della metafora del geroglifico e del rebus, come una sorta di gioco della scena, la 'danza della penna' che Nietzsche raccomanda, perché la scrittura possa finalmente conseguire il suo esito, insegnando a scrivere con l'assecondare il movimento, che è il nesso in cui i pensieri e le idee sorgono e si mantengono in vita²⁴. Con la scrittura aforistica, con i suoi pensieri pensati camminando, se non addi-

²² *Ibidem*, p. 288.

²³ In un saggio del 1922, Freud paragona l'interpretazione dei sogni alla complicazione esistente nella ricostruzione della scena rappresentata dai mille pezzi 'dal contorno tortuoso e irregolare' di un *puzzle*. Ogni pezzo è frammento di un disegno che dal singolo pezzo risulta incomprensibile, ma che acquista un senso quando trova la sua collocazione all'interno della totalità di uno schema cui fa riferimento, essendo in relazione e connessione armonica e necessaria con tutti gli altri pezzi del gioco (cfr. S. Freud, *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*; trad. it. *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977, p. 428).

²⁴ Cfr. J. Derrida, *Forza e significazione*, cit., p. 37.

rittura 'danzando', Nietzsche riesce a squarciare il velo della metafisica, contribuendo « a liberare il significante dalla sua dipendenza o dalla sua derivazione in rapporto al *logos* e al concetto connesso di verità e di significato primo »²⁵. « Sinossi e non stasi: scena e non quadro », scrive Derrida: sono l'attività e il movimento che creano la scena a dover essere sottolineati, per esprimere la scrittura geroglifica nel modo piú fedele e adeguato possibile all'intenzione freudiana. Non è semplicemente la scena, ma la particolare operosità che la costituisce, la *Darstellung*, il concetto in cui s'incentra la riflessione della *Traumdeutung* quando, a proposito del lavoro onirico, si insiste a lungo sui mezzi-della-messa-in-scena (*Darstellungsmittel*) e si sviluppano opportune e illuminanti considerazioni sulla stessa possibilità della-messa-in-scena (*Darstellbarkeit*)²⁶.

La particolare accezione del concetto di rappresentazione onirica, nel lavoro di Freud, rende possibile un accostamento con testi di ricerca teatrale. Descrivendo il gioco della parola e della scrittura nella messa-in-scena del suo teatro della crudeltà, Artaud scrive:

il linguaggio della scena: non si tratta di sopprimere la parola articolata, ma di dare alle parole all'incirca l'importanza che hanno nei sogni. Per il resto, bisognerà trovare modi nuovi di registrare questo linguaggio, sia che ci si accosti ai modi della trascrizione musicale, sia che si ricorra a una sorta di linguaggio cifrato. Per quanto concerne gli oggetti ordinari, e anche il corpo umano, innalzati a dignità di segni è evidente che ci si può ispirare ai caratteri geroglifici²⁷.

²⁵ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 22.

Scrive Baudry che la scrittura, non piú assoggettata al *Logos*, « invece di essere lo strumento della rappresentazione, diviene essa stessa il luogo di un'azione che non si può chiamare rappresentazione se nulla di esterno ad essa vi si rappresenta — scena e spettacolo al tempo stesso, attore e spettatore, gioco che si esprime nella dimensione 'dionisiaca' dell'esistenza e del pensiero » (J. L. Baudry, *Scrittura, finzione e ideologia*, cit., pp. 83 e s.).

²⁶ Le due parti del cap. VI della *Traumdeutung* sul « Lavoro onirico », cui si fa riferimento sono: C. I mezzi di rappresentazione del sogno; D. La considerazione della rappresentabilità (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 286-311, 312-321).

²⁷ A. Artaud, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi, 1968, p. 209.

Il termine *Darstellung* ha una etimologia chiaramente riconducibile nell'ambito del teatro. Il verbo da cui deriva, *darstellen* (esporre), ai significati di *beschreiben* (descrivere), *wiedergeben* (riprodurre, rappresentare), *zeigen* (mostrare, dimostrare) affianca, infatti, quelli di *vorführen* (*Handlung in einem Bühnestück*) (presentare — un'azione in un'opera drammatica) e l'altro di *verkörpern* (*Rolle in einem Theaterstück*) (incarnare — una parte in un'opera teatrale); *Darstellung* si-

2. - "DARSTELLUNG": VITA E TEATRO.

La metafora teatrale è d'importanza centrale nelle ultime pagine di *Lire Le Capital*. Il linguaggio nuovo e preciso della scienza della storia si serve infatti di metafore per rappresentare la struttura stessa del sistema economico capitalistico; nel *Capitale* si parla così di volta in volta di 'meccanismo' di 'meccanica', di 'macchinario', di 'macchina' e di 'montaggio' (*Triebwerk, Mechanismus, Getriebe* ...), ma il concetto che meglio di tutti gli altri, anche se ancora metaforicamente, esprime la complessità dell'oggetto economico è la *Darstellung*. La 'macchina' teatrale, che opera per la costruzione della scena, offre infatti «un quasi-concetto nuovo, definitivamente liberato dalle antinomie empiriste della soggettività fenomenica e dell'interiorità essenziale, di fronte a un sistema oggettivo regolato, nelle sue determinazioni più concrete mediante leggi del suo montaggio e del suo macchinario, mediante le specificazioni del suo concetto»; la metafora è, secondo le indicazioni di Althusser, da prendersi alla lettera, in quanto implica in primo luogo e soprattutto l'effettualità del movimento articolato e complesso della macchina scenica, ovvero il macchinario nei suoi effetti concreti:

gnificherà dunque: descrizione-riproduzione-dimostrazione-rappresentazione di una azione, personificazione di un ruolo. Se però *darstellen* e *Darstellung* hanno tra gli altri significati quelli relativi all'azione teatrale, il sostantivo *Darsteller* è soltanto relativo all'ambito della teatralità, in quanto indica essenzialmente l'interprete di qualcosa; suoi sinonimi sono infatti *Schauspieler* (attore drammatico, commediante) e *Opernsänger* (cantante d'opera) (cfr. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh, Bertelsmann Lexicon-Verlag, 1968).

La relazione tra l'azione scenica e la rappresentazione nella sfera dell'immaginario e, pertanto, l'analogia tra la ricerca teatrale di Artaud e la psicanalisi freudiana diviene ancora più esplicita se si fa riferimento al *Darstellungsprinzip*, in un primo tempo riferito da Glages solo alla grafologia, poi generalizzato, valido pertanto per qualunque espressione umana; il principio suona così: l'impulso di rappresentazione dell'uomo affonda le sue radici in un'esperienza interiore dello spazio eidetico, che può essere considerato coincidente con la sfera del simbolico, e segue i dettami di un ideale personale inconscio, che finisce col determinare ogni movimento volontario che perviene a rappresentarsi consapevolmente (cfr. AA.VV., *Dizionario di psicologia*, Roma, Ed. Paoline, 1975, alla voce: «Principio di rappresentazione», pp. 975 e s.).

La scrittura fonetica e il linguaggio in generale sarebbero dunque delle manifestazioni volontarie ed esterne di rappresentazione (*Vorstellung*), dovute a una scrittura originaria (inconscia-involontaria), che si rappresenta come geroglifico ed è scena della scrittura o scrittura della messa-in-scena (*Darstellung*).

il modo di esistenza di questa messa in scena, di questo teatro che nello stesso tempo è la sua scena, il suo testo, i suoi attori, questo teatro di cui gli spettatori non possono esserne gli spettatori se non perché prima ne sono gli attori per forza, impastoiati dai vincoli di un testo e di ruoli di cui essi non possono essere gli autori, poiché si tratta, per essenza di un teatro senza autore²⁸.

La 'macchina' teatrale, che trova la sua piena e più compiuta espressione nella *Darstellung*, costruisce la scena nel suo specifico carattere di geroglifico. In un teatro di tal fatta, poi, « non ci sarà scenografia. Basteranno a tal fine i personaggi geroglifici, i costumi rituali »²⁹; essi offrono infatti uno spettacolo « di immagini sceniche pure per la cui comprensione sembra sia stato inventato tutto un nuovo linguaggio: gli attori compongono con i loro costumi autentici geroglifici, vivi e in movimento »; d'altra parte c'è da rilevare il fatto che non sono tanto gli attori ad articolare lo spazio geroglifico, quanto i costumi stessi, « le cui linee orizzontali si proiettano in tutti i sensi al di là del corpo. Sono come grandi insetti pieni di linee e di segmenti, destinati a collegarli a qualche misteriosa prospettiva naturale, di cui paiono semplicemente un geometrico e distaccato prolungamento »³⁰. I gesti e i segni che strutturano la scena, quasi nello spirito di un'operazione magica, sono specchio di una realtà sconosciuta alla metafisica occidentale, perché da essa repressa: mentre, infatti, la logica dialettica che contraddistingue la razionalità dello stato di veglia impone di pensare la scena come creata da scenografia, da attori e, in ultima analisi, dal regista e dall'autore del testo scritto, il 'teatro della crudeltà', esprimendo le istanze della *Darstellung* freudiana, propone invece una creazione che viene dalla scena e che « trova la sua traduzione e le sue origini in un impulso psichico segreto che è la Parola di prima delle parole », manifestando « l'aspetto rivelatore della materia che pare improvvisamente disperdersi in segni per insegnarci l'identità metafisica tra concreto e astratto e insegnarcela in gesti fatti per durare »³¹. Il movimento tipico dell'azione scenica crea così un 'nuovo linguaggio', caratterizzato dalle immagini pure che i gesti dei perso-

²⁸ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 203. Il concetto di 'teatro senza autore' verrà ripreso, quando si affronterà il problema del soggetto della storia.

²⁹ A. Artaud, op. cit., p. 212.

³⁰ *Ibidem*, pp. 177 e 180.

³¹ *Ibidem*, p. 176.

naggi per un verso realizzano effettivamente, fendendo lo spazio vuoto con una sorta di disegno geometrico, per un altro lasciano immaginare, nei segni di possibile e ulteriore materializzazione del disegno effettivamente materializzato, quasi il non-detto del detto; tale linguaggio è definibile come la scrittura della messa-in-scena. Questa è scrittura geroglifica, che precede la scrittura fonetica — è infatti la ‘Parola prima delle parole’ —, così come la traccia derridiana è scrittura originaria, a fondamento sia della scrittura che della parola.

Il teatro così inteso è in stretta correlazione con la vita stessa. Scrive Artaud in una lettera a J. Paulhan:

io credo di aver trovato il titolo che conviene al mio libro. Sarà: *Le théâtre et son double*, perché se il teatro duplica la vita, la vita duplica il vero teatro. Questo titolo farà riferimento a tutti i doppi del teatro che io ho creduto di trovare da tanti anni in qua: la metafisica, la peste, la crudeltà ... È sulla scena che si ricostituisce l'unità del pensiero, del gesto, dell'atto³².

La vita sfugge e, assieme a essa, anche la cultura viene meno, in un franare generalizzato: si è perso il senso della cultura viva e aderente alla vita, a causa dell'idea occidentale e razionalistica di arte, dell'ideale estetico europeo che ha separato lo spirito dalla sua stessa forza e ha poi voluto rappresentare quest'ultima, realizzando una specularità tale per cui un ‘soggetto’ viene a trovarsi contrapposto a una parte di se stesso intesa come ‘oggetto’. La cultura autentica è, invece, quella che non separa, non divide, ma che tende a mantenere il tutto nell'identità originaria: è la cultura ‘magica’, che si esprime mediante la realizzazione effettiva di ciò che è ancora il suo non-realizzato, una sorta di ‘ombra’, che se rifiutata fa precipitare la cultura in uno stato di devitalizzazione e di pietrificazione. « Come ogni cultura magica espressa da appropriati geroglifici, anche il vero teatro ha la sua ombra; e, tra tutti i linguaggi e tutte le arti, è il solo le cui ombre abbiano travolto i loro limiti. Si può anzi dire che esse sin dall'origine non abbiano tollerato limiti »; il vero teatro è pertanto quello che, pur scegliendo un linguaggio con cui comunicare, non si fossilizza in esso, limitando *ad unum* la propria capacità espressiva; esso infatti

³² A. Artaud, *Oeuvres complètes*, V, Paris, Gallimard, 1956, pp. 272 e s. (cit. in J. Derrida, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, in *L'écriture et la différence*; trad. it. *Il teatro della crudeltà e la chiusura della rappresentazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 319, nota 1).

si muove e in quanto si avvale di strumenti vivi, continua ad agitare ombre in cui la vita non ha cessato di sussultare (...). Per il teatro come per la cultura, ciò che conta è dare un nome alle ombre e guidarle; il teatro che non si immobilizza nel linguaggio e nelle forme, non soltanto distrugge le false ombre, ma apre la via a un'altra nascita d'ombre, intorno alla quale si raccoglie l'autentico spettacolo di vita³³.

Si tratta, allora, di rompere con la tradizione metafisica occidentale, con il linguaggio razionalizzante e pietrificante del *Logos*, per raggiungere la vita nella sua effettiva messa-in-scena; si tratta di rappresentare la vita mediante un'azione scenica che sappia 'dar nome alle ombre', ovvero di segnare e al tempo stesso interpretare nel disegno i geroglifici di una cultura altra-da quella eurocentrica:

il teatro — insomma — deve farsi uguale alla vita, non alla vita individuale, a quell'aspetto individuale della vita in cui trionfano i CARATTERI, ma a una sorta di vita liberata, che spazza via l'individualità umana e in cui l'uomo non è più che un riflesso. Creare Miti, ecco il vero oggetto del teatro, esprimere la vita nel suo aspetto universale, immenso, ed estrarre da questa vita immagini in cui saremmo lieti di riconoscerci³⁴.

In questo parallelo tra vita e teatro riecheggia la concezione di fondo della nietzscheana *Nascita della tragedia*. L'idea religiosa e mitica della vita, meglio la vita stessa intesa come religione e mito, viene repressa con l'introduzione nella tragedia euripidea del *principium individuationis*:

prima di Euripide i personaggi erano uomini eroicamente stilizzati, in cui si riconosceva subito la derivazione dagli dèi e dai semidei della tragedia più antica. Lo spettatore vedeva in essi un passato ideale della greccità e insieme la realtà di tutto ciò che viveva anche nella propria anima nei momenti più elevati. Con Euripide penetrò sulla scena lo spettatore, ossia l'uomo della realtà della vita quotidiana³⁵.

³³ A. Artaud, op. cit., pp. 131 e s.

³⁴ *Ibidem*, pp. 230 e s.

Altrove, precisando ancora meglio cosa intende con la parola 'vita', Artaud scrive: « dobbiamo renderci conto che non si tratta della vita quale la conosciamo attraverso l'aspetto esteriore dei fatti, ma del suo nucleo fragile e irrequieto, inafferrabile delle forme » (*ibidem*, p. 133).

Non è 'vita', pertanto, la rappresentazione fenomenica dell'immediato, di ciò che vien percepito in prima istanza dai contorni nitidi delle forme dei fatti, ma la rappresentazione del 'nucleo' dei fatti stessi, ovvero di quel 'mezzo' in cui essi sorgono e sono, di quell'alone che li delimita e che costituisce la condizione stessa di possibilità del loro permanere nell'essere, del loro essere nell'evento.

³⁵ F. Nietzsche, *Socrates und die Tragödie*; trad. it. *Socrate e la tragedia*, in

Nascono così i personaggi, specchio fedele del reale ed effettivo svolgimento della vita umana individuale ed associata, la cui legge capitale nella rappresentazione scenica è: « ' tutto dev'essere razionale, affinché tutto possa venir compreso '. Ogni singolo elemento fu portato ora di fronte al tribunale di questa estetica razionalistica, anzitutto il mito, i caratteri principali, la struttura drammaturgica, la musica corale, e da ultimo e nel modo più deciso il linguaggio »³⁶.

Con l'introduzione del *Logos* viene decretata la morte della tragedia. Euripide, poeta antigrco per eccellenza, introduce nell'arte il razionalismo socratico, ma il socratismo, disprezzando l'istinto, disprezza anche l'arte e crede di poter racchiudere la vita in uno schema logico, superando gli ostacoli derivanti dagli elementi di dubbio, che sono manifestazione del ' demoniaco ' che c'è nell'uomo, ovvero dell'istintuale. Con Socrate prende piede uno degli aspetti della greicità, la chiarezza apollinea, con l'eliminazione dell'elemento dionisiaco, con un moto di repressione, che vorrebbe essere definitivo. Il socratismo — precisa Nietzsche — è più antico di Socrate stesso, dal momento che Apollo e Dioniso coesistono nella Grecia antica e si confrontano già nella tragedia eschilo-sofoclea, ma è Socrate che, accentuando l'aspetto razionalistico della ricerca, araldo della scienza che si stava imponendo, viene definito simbolicamente « padre della logica, che presenta nel modo più netto il carattere della scienza » e, dal momento che scienza e arte si escludono a vicenda, « egli è il distruttore del dramma musicale, che aveva raccolto in sé i raggi di tutta l'arte antica »³⁷. La dialettica e il dialogo, elementi peculiari del socratismo, s'insinuano nel dramma musicale e la corruzione ha così inizio³⁸. Con l'introduzione della parola si perde nel teatro l'aspetto istintuale, mitico-religioso dell'esperienza e si riduce la vita al momento logico-riflessivo: muore così la tragedia e, con essa, la messa-in-scena della vita.

Opere di Friedrich Nietzsche, cit., vol. III, tomo II, Milano, Adelphi, 1973, p. 28. Cfr. anche F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*; trad. it. *La nascita della tragedia. Ovvero: greicità e pessimismo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo I, Milano, Adelphi, 1972, soprattutto alle pp. 23 e ss. e alle pp. 104-111.

³⁶ F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, cit., pp. 31 e s.

³⁷ *Ibidem*, p. 40; cfr. anche F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 105 e 114.

³⁸ « Com'è noto, il dialogo non appartiene originariamente alla tragedia, ma si sviluppa solo dopo l'intervento di una coppia di attori, cioè relativamente tardi » (F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, cit., p. 40), con l'introduzione dei personaggi.

Dopo Socrate, la filosofia metafisica dell'Occidente non ha fatto altro che riproporre in modo semplicistico e ripetitivo lo schema statico della teoria della conoscenza empirico-idealistica:

i filosofi — scrive Nietzsche — sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza — davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico — come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo (...). Non è stata tenuta abbastanza in considerazione la possibilità che quel quadro — ciò che per noi si chiama vita ed esperienza — sia divenuto a poco a poco, che sia anzi ancora in pieno divenire e che non debba perciò essere considerato come grandezza fissa³⁹.

La vita è teatro: scena e sinossi, ma non quadro e stasi (Derrida) e, secondo l'interpretazione nietzscheana, rappresentazione delle esperienze nel loro divenire effettivo, non nell'elemento di fisicità del già accaduto. I sedimenti di questa vita vissuta si assommano, poi, e si organizzano attorno all'io cosciente, costituendo i valori eterni e immutabili della storia degli uomini; ma nuovi e stimolanti interrogativi, che percorrono l'intera storia della morale, la storia genealogica della morale realmente vissuta, dovranno fare i conti con « il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo ». Se il teatro, infatti, deve abbandonare la dialettica della metafisica e tornare a rappresentare sulla scena la vita stessa, attraverso i mezzi espressivi di un linguaggio che sia composto di segni e di gesti e che disegni nello spazio vuoto dei geroglifici, è anche vero che la stessa storia risulta essere una messa-in-scena, che, costruita e strutturata sui sedimenti di vita passata, è in tutto analoga a una scrittura geroglifica. Come la vita poi, essa è da interpretare; come l'apofisema nietzscheano, frammento di vita e porzione di un testo senza principio, né fine, essa è di difficile interpretazione: « un apofisema, modellato e fuso con vigore, per il fatto che viene letto non è ancora 'decifrato'; deve invece prendere inizio, a questo punto, la sua interpretazione, per cui occorre un'arte dell'interpretazione ». Dire che la lettura di una scrittura geroglifica è un'arte significa porsi al di là di una lettura superficiale e operare una seconda lettura: « una cosa per cui si deve essere quasi vacche e in ogni caso non 'uomini moderni': il ruminare »⁴⁰.

³⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., pp. 25 e s.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*; trad. it. *Genea-*

Nasce così il problema del leggere per capire, leggere per sapere; meglio: ci si chiede chi sia il soggetto della lettura-interpretazione e quali siano le modalità in cui l'atto interpretativo può aver luogo; e prima ancora s'impone la ricerca dell'autore o degli autori dei geroglifici sociali, della storia insomma, e del modo in cui questa particolare 'scrittura geroglifica' viene realizzata. Ancora una volta è Nietzsche che offre una possibile risposta, quando paragona la vita alla scena di un 'quadro in divenire':

per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è diventato a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore — ma i coloristi siamo stati noi⁴¹.

Il processo cosciente di logicizzazione ha pietrificato la vita, il mondo, la storia dell'uomo; la vita sfugge, infatti, da quando il *Logos* è divenuto il protagonista nell'atto stesso della sua rappresentazione. Noi, filosofi metafisici, con attività consapevole e volontaria, in nome della scienza, della tecnica e del progresso abbiamo costretto l'essere nei limiti angusti del nostro pensare logico; ma siamo pur sempre noi, che con attività inconscia partecipiamo al movimento cosmico, che scaturisce da tutto ciò che è non-logico e che dà colore e senso alle cose. Noi, dunque: logici e 'coloristi' al tempo stesso.

Le due attività, quella consapevole e quella inconsapevole, sono complementari e costituiscono, in un nucleo indissolubile, l'essenza stessa dell'uomo. Il 'noi' che si trova integrato perfettamente nello spazio geroglifico della scena del mondo è lo stesso 'noi' che ha sistematizzato la vita con le sue pretese morali, estetiche e religiose dell'istanza logica; è dalla medesima attività consapevole e volontaria, insita nel processo di razionalizzazione, che involontariamente e inconsapevolmente si costruisce la struttura geroglifica della scena del mondo, del mondo come rebus da sciogliere, come testo da interpretare.

C'è poi bisogno del 'ruminare': siamo ancora noi, anche in questo caso con lavoro consapevole e inconsapevole al tempo stesso⁴², i

logia della morale, uno scritto polemico, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968, pp. 220 e s.

⁴¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 26.

⁴² L'attività della lettura sintomale non è mai del tutto e pienamente consapevole. Si è visto come Marx scopra il nuovo concetto dell'economico nelle *Vor-*

‘ruminanti’, ovvero interpreti, ma pur sempre interpretanti, dal momento che il lavoro di interpretazione è senza fine. «Noi non siamo scritti se non scrivendo»⁴³; attività e passività, o attività inconscia, sono così frammiste: siamo scritti, perché riceviamo da altro-danoi, che pure vive in-noi, tracce e sedimenti di una produzione di cui non siamo gli autori e che non ci appartiene; siamo scritti, ma scrivendo, dal momento che ciò che viene impresso nella nostra carne non è nulla al di fuori di quel che noi stessi elaboriamo quando facciamo di tutto, mediante un processo logico riduttivo, per reprimere proprio quell’Altro che costituisce l’elemento essenziale e la struttura portante della nostra vita e della nostra storia.

Tornando ora alla problematica proposta sin dall’esordio di *Lire Le Capital*, non si dovrà piú pensare di dover leggere il ‘Gran Libro del Mondo’, perché il mondo, come la vita e la storia, è costituito essenzialmente da uno spazio geroglifico; si è andati

scoprendo cioè che la storia degli uomini, quale si trova nei libri, non è un testo scritto sulle pagine di un libro, scoprendo che la verità della storia non si legge nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), ma la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture⁴⁴.

Risulta così unica l’essenza del leggere e l’essenza della storia, unica perché si tratta in ambedue i casi di operare una lettura che interpreti una scrittura, che si rende manifesta solo attraverso tracce, sintomi, lapsus (il non-detto): la scienza della scrittura (o grammatologia) rinvia, perciò, alla scienza della lettura e dell’interpretazione, quest’ultima alla scienza della storia fondata da Marx.

3. - IL MOTORE DELLA STORIA.

L’essere stesso del linguaggio viene problematizzato dalla domanda di Nietzsche: ‘chi parla?’⁴⁵; a essa rispondono Artaud con la ‘Parola

stellungen ideologiche dei suoi predecessori e sia consapevole solo parzialmente e imperfettamente di questa sua scoperta. D’altro canto, si verifica la stessa situazione esaminata da Althusser per Marx in Althusser stesso, quando si devono cogliere, attraverso il *détour* nelle problematiche di altri autori, quelle coordinate non-dette, che gli hanno però permesso la sua originale interpretazione del marxismo.

⁴³ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 292.

⁴⁴ L. Althusser, *Dal ‘Capitale’ alla filosofia di Marx*, cit., p. 17.

⁴⁵ Cit. in M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it.

prima delle parole' e Derrida con la 'traccia', posta a comune fondamento di parola e di scrittura. Il 'chi parla?' si tramuta così nel 'chi scrive?'. Quello che era un problema di linguaggio acquista le connotazioni di un problema di scrittura: ci si interroga, infatti, sul senso, le modalità e l'autore di quella scrittura originaria (archi-scrittura o traccia), che costituisce l'essenza della lettura-interpretazione sia della parola che della storia. 'Chi parla (o scrive)?' diviene, allora: 'chi opera?' e, meglio ancora: 'chi fa la storia?'.

La *Réponse à John Lewis* cerca di rispondere a quest'ultimo interrogativo. Nella rivista « *Marxism Today* », il filosofo comunista inglese Lewis rimprovera ad Althusser di non conoscere la teoria marxista, riconducibile, a suo avviso, a tre tesi fondamentali: 1. è l'uomo che fa la storia; 2. l'uomo fa la storia, transcendendo la storia già fatta; 3. l'uomo sa solo quello che fa. Per le prime due tesi l'argomento esemplificativo e dimostrativo è dato dalla rivoluzione: è evidente che è l'uomo a porla in atto, com'è altrettanto evidente che per realizzarla egli trascende, cioè nega, la storia precedente. La terza tesi non è effettivamente dimostrata, anche se si arguisce l'argomento sottinteso: l'uomo conosce la storia, perché è lui a farla⁴⁶. Le tesi di Lewis sembrano, a prima vista, di una semplicità sconcertante, quasi lapalissiane, ma quando ci si pone la domanda: « 'come fa l'uomo a fare la storia?', allora ci si accorge che c'era un problema delicato là dove tutto sembrava semplice, una certa oscurità là dove tutto sembrava chiaro »⁴⁷.

Cosa s'intende con la parola *f a r e*? E ancora, soprattutto, l'uomo che fa la storia, *c h i* è? I due concetti, nella dinamica interna delle tesi di Lewis, sono corrispondenti alla valenza di significazione che hanno nella scienza della storia inaugurata da Marx? Se no, in che cosa se ne discostano? Prima di operare un vero e proprio confronto con le tesi del marxismo-leninismo, Althusser cerca di rendere esplicita la filosofia della storia e l'ideologia che sottendono le tesi del suo interlocutore. Quando Lewis sostiene che l'uomo fa la storia, transcendendo la storia che egli stesso ha già fatto, si pone dinanzi a un essere che produce tutto: non soltanto il risultato del suo lavoro (la storia), ma anche la materia prima necessaria alla produzione (ancora la storia).

Le parole e le cose (Un'archeologia delle scienze umane), con un saggio critico di G. Canguilhem, Milano, Rizzoli, 1970, p. 409.

⁴⁶ Cfr. L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., pp. 18 e ss.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

Un essere dotato di un simile potere appartiene alla tradizione della cultura umana, alla storia della metafisica: « è Dio. Solo Dio 'fa' la materia con la quale 'fa' il mondo. Ma v'è una differenza molto importante: il Dio di Lewis non sta fuori del mondo, l'uomo-dio creatore della storia non è effetto fuori della storia: è d e n t r o »⁴⁸. Quest'ultimo fatto complica, e di molto, le cose. Il piccolo dio umano onnipotente, essendo 'in situazione', non ha un potere di creazione assoluto, ma il potere di 'trascendenza': può cioè negare-superare all'infinito le condizioni date di esistenza, il potere di trascendere la storia per mezzo della sua libertà. Quest'uomo, questo « piccolo dio sartriano sempre 'in situazione' nella storia, dotato del potere inaudito di 'superare' ogni situazione e di dominare tutte le situazioni (...) è per sua essenza un animale rivoluzionario, in quanto è un animale libero »⁴⁹.

Entra in gioco a questo punto l'ideologia della libertà piccolo-borghese. È stato dapprima l'idealismo platonico a parlarci di 'trascendenza'; più tardi la teologia medievale; poi la filosofia hegeliana, rivoluzionaria rispetto alle concezioni medievali, ma in tutto e per tutto aderente all'idea di libertà proclamata dalla borghesia imperante del tempo; infine il concetto, mediato da quello dell' 'uomo in situazione', approda nell'esistenzialismo sartriano. Sartre può a buon diritto essere considerato oggi il filosofo della 'trascendenza' e della 'libertà' umane. La tesi di fondo dell'*Être et le Néant*, « dell'uomo-che-si-proietta-verso-l'avvenire (la trascendenza di Lewis), dell'uomo-in-situazione che 'supera' la sua condizione per mezzo della libertà di 'progettarsi' »⁵⁰, viene riletta e riproposta nella *Critique de la raison dialectique* in chiave marxista, nell'intento di offrire al marxismo una filosofia che gli faccia evitare i pericoli del dogmatismo metafisico. La nuova tesi di Sartre, però, 'è l'uomo che fa la storia', non apporta nessun reale contributo alla scienza della storia; anzi: non solo non produce conoscenza sull'economia, sulla lotta di classe, sullo Stato, sul proletariato ..., ma impedisce lo sviluppo della conoscenza già acquisita; le tesi di Sartre, come quelle di Lewis, « ostacolano lo sviluppo della conoscenza. Invece di

⁴⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 25. È la 'vecchia musica idealista', per cui la « 'filosofia marxista' di J. Lewis rassomiglia, tanto da venir tratti in inganno, a una copia dell'esistenzialismo sartriano, leggermente hegelianizzato, senza dubbio al fine di farla accettare ai lettori comunisti » (*ibidem*, nota 8).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 55.

farla progredire, esse la fanno arretrare, piú precisamente la fanno arretrare al di qua delle scoperte e delle acquisizioni scientifiche di Marx e di Lenin. Esse ci riportano a una 'filosofia della storia' pre-scientifica»⁵¹. Si riparte cosí filosoficamente da zero, operando un balzo all'indietro nel tempo e riproponendo l'ideologia di Cartesio, di Kant, di Fichte, di Hegel e di Feuerbach, un'ideologia che precede la scoperta di Marx, la sua 'rottura' epistemologica. L'eterna 'canzone umanista' che Sartre, e Lewis con lui, ci propone «svia i filosofi, i ricercatori, i militanti rivoluzionari. Essa li disarmava, perché li priva di un'arma insostituibile: la conoscenza oggettiva delle condizioni, dei meccanismi e delle forze della lotta delle classi»⁵².

Fin qui la critica al marxismo professato da Lewis e lo smascheramento della filosofia idealista che lo sottende, antipodale rispetto al materialismo dialettico e incapace, pertanto, di fondare il materialismo storico. Althusser espone poi le tesi del marxismo-leninismo. Anzitutto contro la prima tesi di Lewis si sostiene che «sono le masse che fanno la storia»⁵³; e per 'masse', in una società divisa in classi, s'intendono le masse sfruttate. Non si parla di una classe sfruttata contrapposta alla classe sfruttatrice nella lotta classica, di stampo hegeliano, Servo-Signore, ma dell'«insieme delle classi, strati, categorie sociali, sfruttati uniti intorno alla classe sfruttata nella grande produzione, la sola capace di unirle e di guidare la loro azione all'assalto dello Stato borghese: il proletariato»⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*, p. 56.

⁵² *Ibidem*, pp. 58 e s.

⁵³ *Ibidem*, p. 30. Althusser precisa che per un marxista l'espressione «l'uomo fa la storia» è un vero mistero e risulta del tutto insignificante e fuorviante. Essa aveva certo un senso quando la borghesia combatteva contro i fantasmi del medioevo; allora «proclamare come fecero i grandi umanisti borghesi che è l'uomo che fa la storia, era lottare dal punto di vista della borghesia, allora rivoluzionaria, contro la tesi religiosa dell'ideologia feudale: è Dio che fa la storia» (*ibidem*, nota 9).

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 31 e s. «Le masse sono svariate classi, strati e categorie sociali raggruppati in un insieme nel contenuto complesso e in movimento (le posizioni dei diversi strati e classi, e delle funzioni di classi all'interno delle classi cambiano nel corso di uno stesso processo storico o rivoluzionario)» (*ibidem*, p. 33). Sulla scia di queste considerazioni appena accennate da Althusser sulla struttura essenziale delle masse e sulla loro funzione nei rivolgimenti politico-sociali, nel loro fare storia, sarebbe interessante impostare un'analisi sull'azione che le masse creano nel loro essere in movimento e studiare le motivazioni comportamentali consapevoli e non, alla luce dell'ultimo Freud, con particolare riferimento allo scritto su *Massenpsychologie und Ich-Analyse*.

La seconda tesi del marxismo-leninismo è ricavata dal *Manifesto del partito comunista*: « la lotta delle classi è il motore della storia ». Da una parte essa specifica l'essenza del 'fare' la storia, dall'altro indica che « la storia non ha dunque, nel senso filosofico della parola un Soggetto, ma un motore »⁵⁵. Quando alla domanda 'chi fa la storia?', l'idealismo risponde: l'Uomo, propone un soggetto (l'uomo, appunto), che determina con la sua azione (il fare) un oggetto (la Storia); nella seconda tesi del marxismo-leninismo scompaiono sia l'uomo che il fare, si perde pertanto la contrapposizione classica soggetto/oggetto e nascono nuovi concetti guida, che rivoluzionano la precedente problematica: « è la lotta delle classi (nuovo concetto) che è il motore (nuovo concetto) della storia — che sposta, fa avanzare, 'muove' la storia: e compie rivoluzioni »⁵⁶. Se manca il Soggetto, non si può neppure parlare di Uomo e di Personalità⁵⁷. Quando il XX Congresso del PCUS ha parlato, pertanto, di 'violazioni della legalità socialista', ponendole in relazione al 'culto della personalità' posto in essere da Stalin, si è servito di un concetto non reperibile nella teoria marxista, ma solo nell'ideologia e nella filosofia borghesi. La corretta critica marxiana della 'deviazione' staliniana avrebbe dovuto ricercarne le cause storiche di fondo: « non l'Uomo (o la Personalità), ma la sovrastruttura, i rapporti di produzione, dunque lo stato dei rapporti di classe e della lotta delle classi in URSS »⁵⁸.

⁵⁵ L. Althusser, *Remarques sur une catégorie: Procès sans Sujet ni Fin (s)*, in *Réponse à John Lewis*; trad. it. *Osservazioni su una categoria: 'processo senza Soggetto, né Fine (i)'*, in *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 135.

⁵⁶ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., p. 34.

⁵⁷ Non si può continuare a parlare di 'soggetto', pensando alle caratteristiche peculiari di una 'personalità', perché « il 'soggetto'/masse pone dei grossi problemi di identificazione e di identità. Un soggetto è anche un essere di cui si può dire 'è lui'. Del 'soggetto'/masse, come fare per dire 'è lui?' » (*ibidem*, p. 33).

⁵⁸ L. Althusser, *Note sur la critique du culte de la personnalité*, in *Réponse à John Lewis*; trad. it. *Nota su 'la critica del culto della personalità'*, in *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 101.

Ogni volta che la filosofia marxista (quella di J. Lewis a esempio) ha parlato dei Diritti dell'Uomo, tra i quali il primo è la libertà e il cui contrario è l'alienazione, sfruttando in modo ideologico gli scritti giovanili di Marx, ha puntato tutte le sue *chances* sulla coppia economicismo/umanesimo, i cui termini sono complementari, essendo strutturalmente organici all'affermazione dell'ideologia borghese. Introdotta nel marxismo, la coppia in questione, nonostante i cambiamenti di forma e magari di terminologia, continua a funzionare allo stesso modo che nel sistema concettuale da cui viene tratta fuori: è per questo che 'umanesimo' continua a significare « difesa dei diritti dell'uomo, della libertà e della giustizia,

Non è l'Uomo, ma sono le masse a fare la storia; si potrebbe però obiettare: le 'masse' e le 'classi' non sono esse stesse composte di uomini? Ammesso dunque che non sarà l'Uomo, idealisticamente e astrattamente inteso, l'Autore e il Soggetto della storia, pure restano gli uomini concreti e viventi in determinate situazioni storico-sociali a dover essere considerati i soggetti storici. Althusser risponde che « gli uomini (plurale) concreti sono necessariamente soggetti (plurale) nella storia, perché essi agiscono nella storia come soggetti (plurale). Ma non vi è un Soggetto (singolare) della storia. Ancora: 'gli uomini' non sono 'i soggetti' della storia »⁵⁹. È indubbio, infatti, che gli individui umani siano attivi nella storia, agendo nelle diverse pratiche sociali, ma in quanto agenti essi non sono affatto soggetti liberi, creativi e costitutivi delle loro azioni e dei prodotti di esse. Essi agiscono infatti « entro e sotto le determinazioni delle forme di esistenza storiche dei rapporti sociali di produzione e di riproduzione » già dati. Essi possono essere agenti solo come soggetti e in quanto « agenti-soggetti non sono attivi nella storia se non sotto la determinazione dei rapporti di produzione e di riproduzione, e nelle loro forme »⁶⁰. Gli individui umani, dunque, in quanto agenti entro determinati rapporti che non hanno prodotto, non possono essere soggetti di quei rapporti stessi.

La Storia, che le masse producono mediante la forza-motore della lotta delle classi, può essere ora più propriamente ed esattamente definita come un « processo senza Soggetto e senza Fine (i) »⁶¹. Marx deve a Hegel la categoria decisiva di processo, come gli deve anche quella di processo senza soggetto. L'interpretazione cosiddetta esistenzialistica, in forza di una lettura che sottolinea il momento dello

o che dir si voglia, della liberazione della 'personalità' *tout court*, o 'integrale', ed 'economicismo' continua a indicare « l'esaltazione dello sviluppo delle forze produttive, della loro 'socializzazione' (quale?), della 'rivoluzione scientifica e tecnica', della 'produttività' »; si assiste così alla scomparsa di ciò che è essenziale al marxismo, di quel che caratterizza la sua 'rottura' epistemologica rispetto al passato ideologico: « la scomparsa dei rapporti di produzione e della lotta delle classi » (*ibidem*, p.111).

⁵⁹ L. Althusser, *Osservazioni su una categoria: 'processo senza Soggetto, né Fine (i)'*, cit., p. 126.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 127, 128. Sul problema che Althusser considera più propriamente 'filosofico', della perdita del Soggetto-di, a cui si legano le categorie idealiste di Origine, Essenza, Causa, Oggetto, si tornerà più distesamente nel corso del presente lavoro (cfr. qui, pp. 216 e s.).

⁶¹ *Ibidem*, p. 125.

spirito soggettivo, sostiene che in Hegel la storia è ' storia dell'alienazione dell'Uomo ', giungendo così a una conclusione che sembra conciliante con il marxismo, soprattutto con quella particolare interpretazione che di esso è stata data in base alla rilettura degli scritti marxiani giovanili. Nulla è però più estraneo al pensiero globale di Hegel di questa concezione antropologica della storia, di stampo decisamente feuerbachiano; la Storia, per Hegel, è infatti un processo che non ha però per soggetto l'Uomo: « non si tratta dell'Uomo, ma dello Spirito, e se si vuole a tutti i costi (cosa che sotto il rapporto del soggetto è d'altra parte falsa) un 'soggetto' nella Storia, è dei 'popoli' che bisogna parlare, o più esattamente (e noi ci avviciniamo alla verità) dei momenti dello sviluppo dell'Idea divenuta Spirito »⁶². Hegel ha dunque in mente lo Spirito, non l'Uomo; i 'popoli' non sono altro che momenti di una dialettica, che presenta di epoca in epoca l'incarnazione dello spirito in luoghi diversi⁶³. L'alienazione non è propria della storia dell'uomo; non ha inizio, infatti, con essa, dal momento che la Storia è a sua volta alienazione della Natura, questa della Logica. Il processo di alienazione, riferito dunque alla Storia dell'Uomo, è già da sempre in atto; se si prende sul serio quest'ultima considerazione, c'è da concludere che « in Hegel, la Storia è pensata come un processo di alienazione senza soggetto, o un processo dialettico senza soggetto »⁶⁴, poiché essa non ha un'origine, ovvero un principio di creatività interno che la giustifichi nel suo essere. Questo particolare processo, strutturato in diversi e articolati momenti, è il solo soggetto della storia che effettivamente Hegel è disposto a riconoscere. Non c'è soggetto: il processo è soggetto a se stesso, in quanto non ha in sé un soggetto chiaramente identificabile.

In Hegel, però, in un secondo tempo, la categoria di soggetto sembra essere reintrodotta, in forza della natura teleologica stessa del processo: il Fine è già nell'Origine. Ora è vero che l'origine viene negata nel momento stesso in cui è affermata: all'inizio della *Logica*, infatti, « l'Essere è immediatamente non-Essere. L'inizio della Logica è la teoria della natura non originaria dell'origine.

⁶² L. Althusser, *Sul rapporto tra Marx e Hegel*, cit., p. 68.

⁶³ Anche in questo caso, come in precedenza si è visto per le 'masse', non si può sostenere il concetto di un popolo-'soggetto', per difficoltà di identificazione; si parla pertanto più propriamente di 'momenti' relativi alla dinamica di un processo, che costituisce in qualche modo il Soggetto della dialettica hegeliana.

⁶⁴ L. Althusser, *Sul rapporto tra Marx e Hegel*, cit., pp. 68 e s.

La Logica di Hegel è l'Origine affermata-negata; prima forma di un concetto che Derrida ha introdotto nella sua riflessione filosofica: la *barratura*»⁶⁵; ma la *barratura* hegeliana, la sua negazione dell'Origine, è di natura dialettica, è negazione della negazione, negazione che mentre sopprime al tempo stesso conserva (*Aufhebung*) e ciò per la natura teleologica stessa del processo dialettico. Nella teleologia, nel Fine presente sin dall'inizio nell'Origine negata della Logica, è il Soggetto hegeliano: quello che sembrava un 'processo senza soggetto' rivela, dunque, un soggetto nascosto nella Finalità implicita, che assicura a ogni 'momento' la sua Presenza. Nella *barratura* di Derrida, invece, l'Origine negata rimane tale, meglio ancora la *barratura* serve a operare lo stacco che permette di situarsi nello spazio senza Origine del fondamento; ora non c'è Origine, e non c'è pertanto Fine.

Capita lo stesso a Marx, quando eredita la categoria di 'processo' da Hegel; suggerisce, infatti, Althusser:

togliete, se possibile, la teleologia, resta questa categoria filosofica che Marx ha ereditato: la categoria del processo senza soggetto. Tale concetto sostiene tutto quanto *Il Capitale*. Marx ne era perfettamente cosciente. Ne è testimone questa nota dell'edizione francese del *Capitale* aggiunta da Marx: 'Il termine processo che esprime uno sviluppo considerato nell'insieme delle sue condizioni reali appartiene da lungo tempo al linguaggio scientifico di tutta l'Europa'⁶⁶.

L'aver introdotto il concetto di 'processo senza soggetto' significa aver operato una duplice rivoluzione, dal momento che quella di 'processo' è una nozione scientifica, quella di 'soggetto' una nozione filosofica. La rivoluzione nel campo delle scienze riguarda la nascita della scienza della storia, il cui processo si rivela costituito da rapporti di produzione e da rapporti politici e ideologici; la rivoluzione nel campo filosofico è data dal fatto che tutta la filosofia classica si fonda sulle categorie di soggetto/oggetto ed è pertanto impensabile la loro eliminazione *tout court*.

Torna utile riprendere ora in esame la polemica con Lewis. Alla terza tesi del filosofo inglese sulla teoria di Marx ('l'uomo conosce

⁶⁵ *Ibidem*, p. 70. È attribuibile a una sorta di vera e propria rimozione il fatto che Althusser non ricordi a questo punto il *Zur Seinsfrage* heideggeriano, secondo il quale l'Essere, che è immediatamente non-Essere, deve essere indicato, perché si realizzi l'effettivo 'oltrepassamento' della metafisica, con la *barratura* incrociata della croce di sant'Andrea; il *Sein* diviene così ~~Sein~~.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 70 e s.

solo ciò che fa') Althusser ribatte: « si conosce soltanto ciò che è (...). È la tesi materialistica fondamentale: ' il primato dell'essere sul pensiero ' »⁶⁷. Il marxismo non ha mai negato l'attività del pensiero nel lavoro teorico di sperimentazione scientifica, per cui in diverse occasioni della sua storia ha finito anche col privilegiare l'attività di ricerca di alcuni filosofi idealisti (Hegel su tutti, a esempio), i quali, meglio ancora dei materialisti non dialettici, hanno capito, anche se in forma ' mistificata ', la funzione peculiare di questa ' attività ' del pensiero nella pratica scientifica; ma, detto questo, il marxismo-leninismo ha sempre subordinato le tesi dialettiche al primato delle tesi materialistiche, l'essere al pensiero. Si conosce solo ciò che è, anche se ciò che è cambia, viene di epoca in epoca trasformato sotto l'effetto della dialettica materiale della lotta delle classi, anche se l'essere dipende in qualche modo dall'attività, dall'operare degli uomini all'interno della loro storia. La tesi va, però, ancora oltre: non parla infatti dell'uomo, già scomparso peraltro nelle due tesi precedenti, ma si esprime all'impersonale: si conosce solo quel che è⁶⁸: « le conoscenze scientifiche nascono — infatti — (nella scoperta di un individuo, di uno studioso, ecc.) come il risultato storico di un processo dialettico, senza Soggetto, né Fine »⁶⁹; scienza e storia hanno dunque, per il materialismo dialettico, la stessa definizione di essenza: sono processo materiale, per il quale è impossibile l'identificazione dell'autore.

È ancora da precisare il concetto scientifico di storia intesa come ' processo ', assieme a quelli a essa correlativi di rapporti di produzione e di struttura sociale del modo di produzione; Althusser lo fa, met-

⁶⁷ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, cit., p. 44.

⁶⁸ Fa notare Althusser che servirsi dell'impersonale ' si ' potrebbe indurre all'obiezione per la presenza di una « traccia della primitiva esistenza di un soggetto personale: l'uomo. Per la precisione bisognerebbe scrivere: ' non viene conosciuto altro se non ciò che è ' » (*ibidem*, p. 49, nota 16), evitando così il sempre possibile riferimento della particella francese ' on ' (' si ') alla sua antica radice ' homme '.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 49. La stessa scienza marxista è stata sí scoperta da Marx, ma come risultato di un processo che vede entrare in combinazione sulla scena delle lotte di classe, la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo utopico francese. L'autore della ricerca scientifica non è una persona (l'individuo-Marx, nel caso della scienza della storia), ma il ' luogo ' che vede la maturazione di determinati processi: la ricerca scientifica è infatti im-personale. A queste conclusioni perviene, come si sa, l'intera ricerca ' archeologica ' foucaultiana (cfr. *Archéologie du savoir, Les mots et les choses*).

tendo in rilievo il nuovo concetto di temporalità, che emerge dall'opera di Marx, in contrapposizione a quello presente nella logica classica.

La concezione premarxista della storia, permeata dall'ideologia della filosofia illuminista, è incentrata sul razionalismo teleologico, in quanto stabilisce per lo sviluppo della storia del *Logos* un'Origine e dei Fini, ed è idealista, in quanto suppone l'esistenza di un Soggetto, che sia garante del suo sviluppo. Questa ideologia suppone una storia dallo sviluppo lineare e continuo, quale storia della manifestazione e della presa di coscienza progressiva della Ragione già presente, sin dall'inizio del movimento dialettico, nel momento creativo originario: « questo tipo di storia e di razionalità non è che l'effetto dell'illusione retrospettiva di un risultato storico dato che scrive la propria storia al ' futuro anteriore ' e che pensa quindi la propria origine come l'anticipazione della propria fine »⁷⁰.

La scienza marxiana, invece, fondandosi su una nuova logica, è caratterizzata da discontinuità e da rimaneggiamenti profondi, da una ' rottura ' radicale con il passato, che rinuncia definitivamente alla teleologia del *Logos*. L'opposizione netta tra visione scientifica e visione ideologica della storia indica che « l'ordine governante le categorie pensate nel processo di conoscenza, non coincide con l'ordine governante le categorie reali nel processo della genesi storica reale »⁷¹; non vi è, dunque, identità tra ordine strutturale logico e ordine storico-reale, anzi i due risultano contraddittori. Marx studia la struttura della società borghese nella connessione organica (*Gliederung*) dei diversi elementi al suo interno, egli studia la *Darstellung* della moderna società; ciò che prende così in esame non è tanto il Risultato del processo storico, quale sviluppo di un *continuum*, quanto

il meccanismo che fa esistere come società il risultato della produzione di una storia; è dunque il meccanismo che dà a tale prodotto della storia — che è esattamente il prodotto-società che egli studia — la proprietà di produrre l' ' effetto di società ' che fa esistere questo risultato come società e non come mucchio di sabbia, formicaio, magazzino di attrezzi o semplicemente come raggruppamento umano⁷².

Viene dunque considerato l'effetto-società, prescindendo, con atto di lesio hegelismo, dal divenire che ha provocato questo effetto, e libe-

⁷⁰ L. Althusser, *Dal ' Capitale ' alla filosofia di Marx*, cit., p. 45.

⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

⁷² *Ibidem*, p. 69.

randosi così dell'ideologia empirista della storia. Marx studia il meccanismo e il suo funzionamento per quello che è nella situazione già data nelle sue forme specifiche, il « meccanismo che sorregge il gioco delle forme d'ordine nel discorso scientifico della dimostrazione »⁷³; queste ultime sono costitutive della nuova logica che egli introduce nel processo dimostrativo e vengono definite da Althusser la 'diacronia' di una 'sincronia' fondamentale, intendendo per sincronia « la struttura d'organizzazione dei concetti nella totalità di pensiero o sistema (o, come dice Marx, 'sintesi') », per diacronia « il movimento di successione dei concetti nel discorso ordinato della dimostrazione; le forme d'ordine del discorso della dimostrazione non essendo altro che lo sviluppo della 'Gliederung', della combinazione gerarchizzata dei concetti nel sistema stesso »⁷⁴. Interrogando il sistema del 'tutto sociale', l'articolazione della sua struttura, Marx vi scopre, così, il segreto della sua essenza, che dà ragione del suo stesso divenire: non è tanto lo sviluppo progressivo dell'idea che spiega il reale, ma è l'essere stesso che rende conto del divenire, ovvero del fare dell'uomo (si consideri, al proposito, la tesi: 'si conosce quel che si è', contrapposta all'altra: 'l'uomo conosce quel che fa'), in quanto l'istanza del materialismo precede sempre quella della dialettica. Dall'analisi del tutto sociale emerge una specifica concezione diacronica; la struttura specifica del 'tutto' rivela, infatti, la diversità e l'incompatibilità dei processi riguardanti diversi livelli del tutto stesso, per cui non è più possibile pensare a un unico e uniforme tempo storico:

al contrario, a ciascun livello dobbiamo assegnare un tempo proprio relativamente autonomo dagli altri livelli (...). Dire che ciascuno di questi tempi e ciascuna di queste storie sono relativamente autonomi, non significa che essi costituiscono altrettanti settori indipendenti del tutto: la specificità di ciascuno dei tempi, di ciascuna delle storie, in altre parole la loro autonomia e indipendenza relative, si basano su un certo tipo di articolazione del tutto e quindi su un certo tipo di dipendenza dal tutto⁷⁵.

Come il valore delle *paroles* all'interno della *langue*, la specificità dei tempi e di storie è dunque definita da Althusser differenziale, fondata cioè su rapporti esistenti tra differenti livelli del tutto sociale. È questo il principio che fonda la possibilità stessa di pensare

⁷³ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁷⁵ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 106.

storie differenti in corrispondenza di ciascun livello in cui si esprime il tutto: storia politica, storia delle religioni, storia delle ideologie, storia della filosofia, storia dell'arte, storia delle scienze ... In esse non c'è possibilità, mediante astrazione, di considerare e valutare un tempo unico, dal momento che coesistono tempi corti con tempi medi e questi ultimi con tempi lunghi⁷⁶, in una varietà e in un intreccio che trovano la possibilità di definizione solo nel concetto psicanalitico di *s u r d e t e r m i n a z i o n e*. Scrive, infatti, Althusser:

parlare di temporalità storica differenziale consiste dunque nell'imporsi asso-

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, p. 103.

Operando una 'sezione d'essenza' nel tutto sociale che si va considerando non si perviene a nessuna considerazione di « un 'presente' che possieda la struttura della 'contemporaneità', presenza corrispondente al tipo di unità espressiva o spirituale del tutto ». Non c'è nessuna essenza onnipresente, presente perciò in tutti i livelli. Ciò che vale per il livello di una storia o per un'intera 'storia' non corrisponde alla 'sezione d'essenza' di un altro livello o di un'altra storia. I vari livelli vivono infatti in tempi differenziati, in sezioni diverse con altri ritmi e 'interpunzioni': « il presente di un livello è per così dire l'assenza di un altro e questa co-esistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato (...). Questo processo è ciò che Marx chiama, parlando nel *Capitale* del modo di produzione capitalistico, il tipo di intreccio dei diversi tempi (e poi si accontenta di parlar solo del livello economico), vale a dire il tipo di 'scarto' e di torsione delle differenti temporalità prodotte dai differenti livelli della struttura, la cui combinazione complessiva costituisce il tempo proprio dello sviluppo del processo » (*ibidem*, p. 111).

La contrapposizione del materialismo dialettico a una temporalità che esprima la 'presenza' nella forma della contemporaneità spirituale del tutto preso in considerazione, rivela la polemica che nel testo althusseriano è sempre sottesa nei confronti dell'idealismo hegeliano. Il tempo storico che Hegel prospetta è infatti caratterizzato essenzialmente dalla continuità omogenea e dalla contemporaneità temporale. La prima consiste nella valutazione dello sviluppo dialettico dell'Idea nei vari momenti processuali dell'*Aufhebung*, in tal modo che « l'unico problema della scienza della storia consiste nel sezionare questo continuo con una *p e r i o d i z z a z i o n e* corrispondente alla successione da una totalità dialettica all'altra. I momenti dell'Idea esistono come vari *p e r i o d i* storici e si tratta di collocarli esattamente nel continuo temporale »; la seconda categoria del 'presente storico' è condizione di esistenza della prima e rivela l'essenza più profonda del pensiero dialettico hegeliano: « la struttura dell'esistenza storica è tale che tutti gli elementi della totalità coesistono sempre nello stesso tempo, nello stesso presente, e sono dunque contemporanei gli uni agli altri nello stesso presente ». Nel caso della filosofia di Hegel, dunque, operando una 'sezione d'essenza' in verticale in un momento qualunque del tempo storico avremmo un tempo unico, il presente (o la Presenza) appunto, ritenuto valido per tutti i livelli della totalità presa in esame, perché collegati a essa in un rapporto di immediatezza e di uniforme significazione (cfr. *ibidem*, pp. 100 e s.).

lutamente di situare in luogo e di pensare, nella sua articolazione, la funzione di tale elemento e di tale livello nella configurazione attuale del tutto (...), significa impegnarsi a definire quella che è stata chiamata la sua *surdeterminazione* o la sua *sotto-determinazione* in funzione delle strutture di determinazione del tutto⁷⁷.

Il tempo storico, che fonda la nuova razionalità ed è al tempo stesso da essa fondato, non è dunque semplice, né lineare, ma complesso e articolato; esso possiede una profondità che la concezione empirista della storia, legata com'è all'elemento cronachistico, non è capace di esplicitare. La temporalità differenziale scoperta da Marx nel *Capitale* e relativa alle formazioni sociali, è analoga alla specificità del tempo dell'inconscio, che Freud vede evidenziarsi nella logica del sogno e che presiede alle formazioni psichiche individuali e collettive; è analoga anche alla temporalità che sostituisce l'essenza del processo di fondazione e di sviluppo delle formazioni culturali, che Foucault va studiando⁷⁸. In tutti questi casi, infatti, all'aspetto del *visibile*, costituito dalla linearità progressiva e progrediente della storia empirico-idealistica, viene contrapposto l'aspetto *invisibile*, costitutivo del precedente, fatto di discontinuità e di rotture, di eterogeneità e di differenze, di una pluralità di elementi taciuti, perché inconsci, compressi nell'atto 'muto' di una sovra-determinazione: alla storia-reale si contrappone la logica della storia; l'ideologia della storia viene 'rotta' dalla scienza della storia⁷⁹.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 114. Per il concetto di *surdeterminazione*, cfr. anche quanto già detto qui, nel cap. IV alle pp. 156 e ss.

⁷⁸ Foucault contrappone il concetto di 'storia generale' a quello ereditato dalla tradizione idealistico-speculativo di 'storia globale'. La nuova concezione della storia, che nasce con Marx e con Nietzsche e ha un suo approfondimento per merito del lavoro teorico linguistico, strutturalistico e psicanalitico (de Saussure, Lévi-Strauss e Lacan), non cerca « di ottenere una pluralità di storie giustapposte e indipendenti le une dalle altre (...) e neppure cerca soltanto di segnalare delle coincidenze di date o delle analogie di forma e di significato tra queste varie storie », ma determina « quale forma di rapporto possa essere legittimamente descritta tra queste serie differenti; quale sistema verticale possano venire a formare; quale sia il meccanismo delle correlazioni e delle dominanze tra le une e le altre; quale effetto possano avere gli scarti, le differenti temporalità, le diverse persistenze; in quali insiemi distinti possano figurare simultaneamente determinati elementi » (M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 17 — spaziato mio).

⁷⁹ Nel delineare la distinzione e la netta contrapposizione tra ordine logico e ordine storico-reale, Althusser, nonostante sostenga che le forme d'ordine della nuova logica costituiscano la « diacronia di una sincronia », sembra privilegiare

La concezione hegeliana del tempo piegando l'elemento di rottura dell'eterogeneo e del discontinuo a un aspetto della linearità e della continuità del processo, non riesce in effetti a spiegare la realtà del movimento, che è agente nel tempo; essa non ne dà ragione, perché non ne offre il fondamento, non rappresentandosi una temporalità originaria, ma soltanto un tipo di temporalità ordinaria e derivata⁸⁰; la logica del sogno, invece, riesce a impostare un discorso nuovo e radicalmente diverso sul tempo, discorso che necessariamente vede coinvolta l'altra categoria essenziale del divenire storico dell'uomo: lo spazio⁸¹.

Torna utile a questo punto riconsiderare la storia dal punto di vista della metafora teatrale, per cogliere meglio le caratteristiche dell'originarietà del tempo e del suo rapporto con lo spazio. La *Darstellung* impiega, infatti, « una nozione nuova dello spazio, utilizzando su tutti i piani possibili e a tutti i gradi della prospettiva, in profondità e in altezza, e a questa nozione verrà ad aggiungersi un'idea particolare del tempo congiunta a quella del movimento ». La messa-in-scena esprime così una sorta di stratificazione, che surdetermina gli elementi e i

l'aspetto sincronico-strutturale, che si rivelerebbe prioritario e dominerebbe tutto per due motivi: 1. perché il sistema della gerarchia concettuale determina nella sua connessione ogni concetto nel suo posto e nella sua funzione all'interno del sistema; 2. perché è il sistema stesso che determina l'ordine 'diacronico' dell'apparizione dei concetti nel discorso della dimostrazione (cfr. *ibidem*, p. 72). Ora tale privilegiamento reintroduce un dualismo relativo alla concezione metafisica del tempo e dello spazio, che l'analisi della *Darstellung* ha superato in modo definitivo. Dire, come sembra fare Althusser, che Marx nell'esaminare l'effettosocietà si è occupato soprattutto dell'aspetto sincronico del fenomeno, identificando così la sua concezione della struttura e il suo 'strutturalismo' con una concezione di tipo 'statico' (topica spaziale), significa tornare a una logica classica, con la distinzione di materialismo (struttura) da una parte e di dialettica (storia) dall'altra, ormai superata dalla 'logica del sogno'.

⁸⁰ Sulla distinzione tra 'temporalità ordinaria' e 'temporalità originaria' e sulla netta differenziazione tra i due metodi a esse preposte, l'*Aufhebung* da una parte e lo *Schritt Zurück* dall'altra, si veda l'ultima parte di *Sein und Zeit* e il breve scritto su *Identität und Differenz*; per un loro commento, in relazione al problema della storia mi permetto di rimandare al mio *Ermeneutica e storia. Gadamer tra Hegel e Heidegger*, Milano, Ed. Cortina, 1978, pp. 47-63.

⁸¹ Non a caso Heidegger coglie nella definizione di tempo elaborata dalla tradizione metafisica occidentale una commistione di spazialità e di temporalità, per cui si avrebbe una 'spazializzazione del tempo e una temporalizzazione dello spazio' (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1927; trad. it. *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, pp. 620 e s.; pp. 637-641).

diversi livelli e piani di comprensibilità degli stessi; lo 'spazio teatrale', che in tal modo si manifesta, non è piú semplicemente 'spazio' relativo a un 'tempo', come nella logica classica, ma « verrà utilizzato non soltanto nelle sue dimensioni e nel suo volume, ma, se cosí si può dire, nel suo substrato »⁸². Un 'substrato' che, risultando fondante rispetto allo spazio, include in sé anche il concetto di tempo e di movimento.

La messa-in-scena di tal tipo è di per se stessa un linguaggio, il linguaggio del geroglifico, che condensa il tempo fondato sul ritmo del respiro, cosí come solo 'il geroglifico di un respiro' può recuperare la possibilità stessa di realizzazione di un teatro di tal fatta⁸³, intendendo per 'respiro' la condensazione e la compressione dei sedimenti di diversi livelli strutturali colti nella puntualità dell'attimo e la loro esplosione nella caratteristica fantasmagoria e creatività dell'evento. Solo cosí si giunge a dar ragione del tempo e del movimento: non tanto attraverso la spiegazione o la forza di una dimostrazione, cioè con quei mezzi logici, che rendono impotente al riguardo la concezione hegeliana del tempo e dello spazio, quanto assecondando le istanze, le movenze e i meccanismi, che agiscono in una rappresentazione.

4. - SOGGETTO E SOGGETTI. L'ANTIUMANESIMO.

Dopo aver svolto un'indagine sulla storia come processo, averne poi messo in luce la caratteristica di sistema gerarchizzato e stratificato, complesso e in movimento, dopo aver infine colto gli elementi essenziali presenti nella diversa concezione della temporalità di cui questo processo è il portatore, è opportuno, ricordando la definizione che della storia dà il materialismo dialettico, soffermarsi ancora sul problema del soggetto, per chiedersi: chi articola e struttura il processo che si presenta nella forma della *Darstellung*? che cosa o chi lo muove? In un primo tempo si avranno soltanto risposte in negativo, ovvero si potrà soltanto escludere la possibilità stessa e l'eshaustività di alcune risposte; ciò servirà a sgombrare il campo dai residui di una concezione idealista, preparandolo a quella risposta che tenga conto final-

⁸² A. Artaud, op. cit., pp. 237 e s.

⁸³ Cfr. *ibidem*, pp. 238, 249 e 260.

mente dei nuovi dati concettuali reperibili in Marx e della novità espressa dalla sua concezione della temporalità.

Nel saggio intitolato *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, Althusser propone alcune considerazioni sulla genesi della nozione di 'soggetto', esaminando il comportamento degli individui all'interno di un'ideologia. Il rapporto immaginario con le cose, che costituisce il dato essenziale di ogni *Weltanschauung*, è dotato di un'esistenza materiale; ogni individuo, pertanto, gli aderisce come a una fede, facendo derivare da essa anche il proprio comportamento materiale: « l'individuo in oggetto si comporta in un modo o in un altro, adotta questo comportamento pratico o l'altro, e quel che conta di più, partecipa ad alcune pratiche regolate, che sono quelle dell'apparato ideologico da cui 'dipendono' le idee che egli ha scelto liberamente in tutta coscienza, in quanto soggetto »⁸⁴. La rappresentazione ideologica suggerisce, infatti, a ciascuno il suo dover essere: un 'soggetto', dotato di una 'coscienza', che crede alle 'idee' che questa coscienza gli ispira e che deve agire secondo queste idee. C'è il riconoscimento che le idee esistano in quanto un soggetto le manifesta attraverso i propri atti; gli atti sono poi inseriti in pratiche materiali e queste risultano esser regolate da rituali a cui nessun individuo può sfuggire, come non si sfugge, a costo della vita, all'aria che si respira. Un 'soggetto' agisce dunque in quanto è determinato da un sistema, definito « ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la propria fede »⁸⁵. Il termine centrale di questa definizione è quello di soggetto: ogni ideologia trova infatti origine e ragion d'essere nel soggetto e funziona per dei soggetti; è la categoria filosofica di 'soggetto', e quella a essa contrapposta specularmente e duplicativamente di 'oggetto', cioè, che funziona per l'ideologia ed è al tempo stesso fatta funzionare tramite essa⁸⁶. Tale categoria è stata

⁸⁴ L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (notes pour une recherche)*, « La Pensée », 151 (1970); trad. it. *Ideologia e apparati ideologici di Stato (note per una ricerca)*, « Critica marxista », 5 (1970), p. 52 [spaziato mio].

⁸⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁸⁶ Scrive Althusser: « noi diciamo: la categoria di soggetto è a fondamento di ogni ideologia, ma allo stesso tempo e subito dopo aggiungiamo che la categoria di soggetto non è a fondamento di ogni ideologia, se non in quanto funzione di ogni ideologia (funzione che la definisce) è quella di 'costituire' individui con-

posta in essere con l'avvento dell'ideologia borghese, anzitutto con l'ideologia giuridica, che prendendo in prestito la categoria di 'soggetto di diritto' ne ha fatto una nozione ideologica universale: l'uomo è per natura un soggetto. Nel discorso scientifico, invece, l'autore, in quanto pretende di operare una 'rottura' con l'*humus* ideologico nel quale ha 'l'essere, il movimento e la vita'⁸⁷, si estranea dalla funzione di soggetto, dal momento che « ogni discorso scientifico è per definizione un discorso senza soggetto, non vi è 'soggetto di scienza' che nell'ideologia della scienza »⁸⁸. L'evidenza secondo la quale siamo dei 'soggetti' è pertanto un effetto del 'riconoscimento' ideologico: si ha 'coscienza' della pratica incessante di questo 'riconoscimento' da parte degli altri all'interno del sistema in cui si è situati, ma non viene data nessuna conoscenza (scientifica) dell'essere nel sistema e del meccanismo che conduce al riconoscimento stesso. Perché ci sia scienza è necessario, pertanto, che non si consideri più l'uomo come soggetto, ma si esamini la struttura di rappresentazione, secondo la quale l'individuo diviene soggetto: l'individuo è infatti l'elemento di cui si occupa la 'nuova' scienza, il soggetto agisce nel campo dell'ideologia⁸⁹.

Quale semplificazione del processo di formazione della nozione di 'soggetto', Althusser esamina l'ideologia religiosa cristiana, facendo però presente che tutto ciò che di essa si dice può esser ritenuto valido per ogni ideologia, possedendo tutte la medesima struttura essenziale. Ogni soggetto è riconosciuto e identificato nel Cristianesimo con le caratteristiche dell'unicità e dell'irripetibilità; i soggetti sono una moltitudine sterminata, un popolo, ma « non esiste una tale moltitudine di soggetti religiosi possibili che a condizione assoluta che vi sia un

creti quali soggetti. È in questo gioco di doppia costituzione che consiste il funzionamento di ogni ideologia » (*ibidem*).

⁸⁷ Althusser cita s. Paolo, identificando così il *Logos* paolino con la 'ragione' presente nell'ideologia del pensiero metafisico occidentale.

⁸⁸ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 55.

⁸⁹ Il 'soggetto' agisce secondo un 'canovaccio' ideologico (cfr. L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 57) da sempre, essendo l'ideologia eterna rispetto alla temporalità degli individui. L'ideologia interpella ciascun individuo, prima ancora della nascita e lo rende già soggetto, prima ancora che abbia inizio il suo tempo storico-esistenziale. « Freud l'ha dimostrato, rilevando semplicemente di quale rituale ideologico era circondata l'attesa di una 'nascita', questo 'felice evento' ». Il nascituro ha già un'identità, prima ancora di essere se stesso, « il bambino è dunque sempre-già soggetto, assegnato all'essere nella e dalla configurazione ideologica familiare specifica nella quale è 'atteso', dopo essere stato concepito » (L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 58).

Altro Soggetto Unico, Assoluto, cioè Dio »⁹⁰. Il popolo è, pertanto, popolo di Dio. Gli individui appartenenti alla massa degli uomini possono così assurgere al ruolo di soggetti, solo a condizione che esista il Soggetto per eccellenza, colui che è da sé e per sé: 'Io sono colui che è' (o 'che sono'). Dio è il Soggetto; Mosé e tutti gli individui facenti parte del popolo da Dio scelto sono immagini e riflessi suoi. Dio stesso, poi, si sdoppia, creando un Altro se stesso nel Figlio, che è « semplice soggetto abbandonato da lui », ma anche al tempo stesso « soggetto ma Soggetto, uomo ma Dio ». In altre parole: Dio ha bisogno di farsi uomo, ovvero il Soggetto ha bisogno di diventare soggetto, per mostrare ai soggetti in modo empirico e visibile che se sono tali, assoggettati al Soggetto, è per rientrare un giorno nel Soggetto stesso, da cui sono usciti per creazione.

Leggendo teoreticamente la struttura ideologica della teologia cristiana, si possono trarre utili indicazioni riguardo l'ideologia in generale. La struttura di ogni ideologia si rivela speculare, interpellando i soggetti, e chiamandoli a essere tali, in nome del Soggetto; come anche vede il Soggetto confermare il proprio essere nei soggetti. La struttura raddoppiata assicura così: « 1. l'interpellare gli individui come soggetti; 2. il loro assoggettamento al Soggetto; 3. il mutuo riconoscimento tra i soggetti e il Soggetto e tra i soggetti stessi, e finalmente il riconoscimento del soggetto in quanto tale; 4. la garanzia assoluta che tutto è proprio così »⁹¹. Inseriti in questo sistema quadruplo, gli individui, sotto la diretta sorveglianza e l'indirizzo degli apparati ideologici di Stato, si muovono 'da soli' e 'liberi' ⁹².

Il soggetto, così inteso, non determina certo la storia individuale e sociale di cui sembra essere il protagonista, ma anzi, in quanto individuo, è determinato dal sistema in cui si trova a essere inserito sin dalla nascita. Il 'soggetto' è così il prodotto della finzione ideologica: un 'prodotto' appunto, e non qualcosa che produce, non essendo l'agente-autore, che s'inserisce nella dinamica apparentemente 'naturale'

⁹⁰ *Ibidem*, p. 60.

⁹¹ *Ibidem*, p. 62.

⁹² Scrive Althusser: « L'individuo è interpellato come soggetto (libero) affinché si sottometta liberamente agli ordini del Soggetto affinché accetti dunque (liberamente) il suo assoggettamento, perché cioè compia 'da solo' i gesti e gli atti del suo assoggettamento. Non vi sono soggetti che per effetto e allo scopo del loro assoggettamento » (*ibidem*).

di causa/effetto. Se cade il soggetto così come la metafisica lo produce, vien meno anche l'oggetto, sua immagine speculare, 'trasposizione allusiva e traduzione balbettata in una lingua straniera'⁹³, cade il concetto di sostanza, con le sue modificazioni di materia e di spirito, e il 'mondo' stesso, nella rappresentazione che di esso il soggetto ha nella sua *Weltanschauung*, è falso e illusorio⁹⁴.

Assumendo la posizione critica di Hegel nei confronti dei presupposti della filosofia borghese classica da Cartesio a Kant, Marx smaschera la natura ideologica di ogni filosofia del Soggetto, con la critica del *cogito*, del soggetto empirico-sensista e del soggetto trascendentale; «Marx era vicino a Hegel per la critica hegeliana del soggetto giuridico e del contratto sociale, per la critica del soggetto morale, in breve di ogni ideologia filosofica del Soggetto, che, in qualunque sua variante, dava alla filosofia borghese classica il modo di garantire le proprie conoscenze, le proprie pratiche e i propri fini»⁹⁵.

La critica del Soggetto *tout court*, del soggetto-sostanza della metafisica, coinvolge anche il soggetto epistemologico (il *cogito*) e il soggetto morale. Vengono meno le certezze che la filosofia borghese da Cartesio in poi è andata accumulando sulle nozioni di 'coscienza' e di 'volontà'. Dal momento che il soggetto non è, se non viene colto nel suo inserimento e nella sua identità a sé, la coscienza di tale identità, o coscienza di sé, la sua presenza a sé non esistono prima della catena

⁹³ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 365.

⁹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., pp. 42 e s. (cfr. anche *ibidem*, p. 115). Al proposito, si veda anche la nota illuminante su 'soggetto' e 'soggettività' in M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*; trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 94 e ss., nota 9, in cui la tesi nietzscheana viene ripresa, sviluppata e portata alle sue ultime conseguenze.

⁹⁵ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., pp. 139 e s. Cfr. anche la critica di Althusser nei confronti dell'atteggiamento di certi filosofi-scienziati, posti dinanzi alla crisi della loro scienza; essi richiedono una garanzia di diritto, che li rassicuri sulla validità dell'oggetto scientifico, su cui sinora hanno indagato (cfr. L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., pp. 87 e ss.).

Marx non cerca, al contrario della filosofia metafisica, «una garanzia di diritto (o di fatto) che ci assicuri di conoscere bene ciò che conosciamo e di poter riferire questo accordo a una certa relazione tra il Soggetto e l'Oggetto, la Coscienza e il Mondo. Noi cerchiamo di chiarire il meccanismo che ci spieghi come il risultato di fatto, prodotto dalla storia della conoscenza (vale a dire tale conoscenza determinata), funzioni come conoscenza» (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 73; cfr. anche p. 69).

significante in cui si muovono, o al di fuori di essa, prima delle tracce che costituiscono l'archi-scrittura fondante, ma si determinano « all'interno di un sistema che non è piú quello della presenza, bensí quello della dif/ferenza, e che non tollera piú l'opposizione dell'attività e della passività, non piú di quella fra causa ed effetto o fra determinazione e indeterminazione »⁹⁶. Il *cogito* non è pertanto una verità prima e immediata, un dato certo, che precede ogni altro dato e che, con tale presenza, rende possibili e certi gli oggetti nel loro apparire al mondo; l' 'io penso' e l' 'io voglio', che ne costituiscono la struttura, non sono 'certezze immediate', dal momento che quando vengono affermate come tali non si tien conto della falsificazione che ha luogo in forza della stessa determinazione e contrapposizione di soggetto/oggetto, in forza della fede nella cosa in sé.

È opportuno investire di dubbi le certezze che regolano l'essere stesso della metafisica, scomponendo il processo che si esprime nella categoria del *cogito*: si ottengono, cosí, delle asserzioni, la cui giustificazione è difficile, addirittura impossibile, come a esempio, « che sia io a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un 'io' infine, che sia già assodato cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, — che io sappia che cos'è pensare ». Le domande che s'impongono ci rivelano il carattere di 'superstizione' logica e di mito ideologico, in cui si trova invischiata ogni riflessione filosofica prenietscheana e premarxiana, mai disposta ad ammettere « che un pensiero viene quando è 'lui' a volerlo, e non quando 'io' lo voglio (...). E sso pensa »⁹⁷. Una volta compiuta la scoperta dell'estraneità del singolo 'io' all'attività specifica di produzione del pensiero, non bisogna poi tornare a proporre l'equazione: esso = io, o

⁹⁶ J. Derrida, *La differanza*, cit., p. 25.

Derrida sostiene che l'archi-scrittura della traccia e della dif/ferenza, fondando al tempo stesso la parola (*phoné*) e la scrittura fonetica, tende a contrapporsi all'intenzionalità coscienziale husserliana, alla 'voce', intesa come il 'voler-dire', che in tutta la storia dell'occidente ha significato il valore della presenza: presenza dell'oggetto, presenza del senso della coscienza, presenza a sé nella parola viva e nell'autocoscienza (cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 44 e ss.). La critica di Derrida alla fenomenologia husserliana viene sviluppata, come si sa, in *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967; trad. it. *La voce e il fenomeno (Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl)*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 1968.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 20 e s.

miglio Esso = Soggetto, pur di riacquistare la pace di una nuova 'certezza', uscendo definitivamente dalle domande e dal dubbio; 'esso' è una interpretazione possibile del processo di produzione della conoscenza e rimane tale, cioè interpretazione, che non rientrando nel processo stesso non può essere costretta in una definizione esaustiva. Bisogna smetterla, pertanto, di concepire il 'pensare' come un'attività che necessita di una causa, di un qualcuno che sia attivo, di un soggetto; solo quando ciò accadrà, « ci si abituerà anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo 'esso' (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io) »⁹⁸.

Non è solo l'aspetto intenzionale del *cogito*, il 'voler dire', che vien messo in discussione, ma anche il 'voler fare', la coscienza morale; non solo la coscienza, dunque, ma anche la volontà, la possibilità di scelta da parte degli uomini, la loro libertà. Solo un'interpretazione umanistico-storicistica degli scritti marxiani, operata in seguito alla polemica mossa contro il meccanicismo della Seconda Internazionale, ha potuto leggere la filosofia di Marx incentrata sui concetti di coscienza e di volontà, con il trionfo di volontarismo e di idealismo, come espressioni e prodotti esclusivi della pratica proletaria⁹⁹. Marx, invece, opponendosi in modo netto e radicale sia al *cogito* di Cartesio, sia al Soggetto trascendentale di Kant, sia all'Idea di Hegel, ha espresso una posizione di 'rottura' contro tutte le espressioni dell'umanesimo teologico¹⁰⁰, che riconosce in qualche modo alla volontà dell'Uomo la possibilità effettiva di 'fare' storia, di essere in prima persona autore e protagonista degli eventi interni al processo del divenire¹⁰¹.

Visto come non siano la coscienza e la volontà di un Soggetto all'origine e a fondamento del processo del divenire storico, che non c'è soggetto-autore della storia, la scienza marxiana deve pur dare però una risposta alla domanda: 'chi lavora?', posto che lo stesso processo

⁹⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁹ Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 148.

¹⁰⁰ Cfr. L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel*, cit., p. 66.

¹⁰¹ Nel *Pour Marx*, Althusser espone e critica, differenziandola da quella marxista, la posizione di Engels sull'argomento, secondo cui il processo storico si realizza nella dialettica di singole volontà che si contrappongono e combinano tra loro come in una sorta di 'gioco delle forze' di hegeliana memoria (cfr. L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., pp. 100 e s.).

conoscitivo interno alla scienza risulta essere un lavoro, come lavoro e produzione sono gli eventi della storia umana.

Alla domanda 'chi lavora?' la scienza marxiana risponde con categorie diverse da quelle proposte dalla filosofia borghese, essendo ormai scomparsi il 'soggetto', la 'coscienza', il 'cogito', le 'volontà', e avendo preso il loro posto nella messa-in-scena del geroglifico sociale i 'mezzi di produzione'. Il lavoro scientifico, infatti, parte da un elemento astratto, la Generalità I, non da 'soggetti' concreti, poiché la marxiana scienza della storia utilizza un metodo che le permette di salire 'dall'astratto al concreto'¹⁰². Gli uomini, gli individui concreti, non sono s o g g e t t i della storia, ma piú semplicemente soggetti nella storia. Quest'ultima categoria è ancora da esaminare. Alla luce delle scoperte marxiane, ci si chiede, allora: quale funzione ha l'uomo nella storia, dal momento che non ne è né l'autore, né il creatore? dal momento che è stato definito 'agente', ma non 'attivo'?

In *Lire Le Capital*, Althusser affronta distesamente il problema del 'ruolo dell'individuo nella storia', confrontando l'oggetto proprio della scienza marxiana con la realtà empirica d'importanza politica e ideologica capitale qual è l'azione individuale. Marx offre i principi necessari per impostare correttamente il problema, definendo per il modo di produzione capitalistico le forme di individualità, che questo modo di produzione richiede e produce al tempo stesso, « secondo le funzioni di cui gli individui sono i 'supporti' (*Träger*) nella divisione del lavoro, nei differenti livelli della struttura »¹⁰³, corrispondenti ai diversi segmenti della temporalità differenziale. Il meccanismo messo in atto dalla *Darstellung* evidenzia come

i rapporti sociali di produzione non sono in nessun modo riducibili a semplici rapporti tra uomini, a rapporti che metterebbero in causa i soli uomini, e quindi alle variazioni di una matrice universale: l'intersoggettività (riconoscimento, prestigio, lotta, dominazione e servitù, ecc.). I rapporti sociali di produzione in Marx non mettono in scena solo gli uomini, ma anche, in 'combinazioni' specifiche, gli agenti del processo di produzione e le condizioni materiali del processo di produzione¹⁰⁴.

I rapporti di produzione sono dunque rapporti tra uomini e cose,

¹⁰² Cfr. L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, cit., pp. 162... 168. Vedi anche qui, cap. II, pp. 42 e ss.

¹⁰³ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 119.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 182 e s.

come anche rapporti tra uomini, ma considerando questi ultimi come elementi tra gli altri, come cose tra le altre cose (supporti, appunto) nel sistema di produzione¹⁰⁵. Il processo storico si rivela, così, constatando l'efficacia del principio di variazione delle forme di combinazione (*Verbindung*), che servono a offrire di volta in volta la configurazione (*Gliederung*) della struttura sociale. Questa s'identifica con l'articolazione stessa del concetto di 'economico', il quale finisce con l'essere il tutto strutturato dai suoi elementi, ma che impone a essi senso e funzioni. La conclusione cui si giunge è che « la struttura dei rapporti di produzione determina dei luoghi e delle funzioni che sono occupati e assunti dagli agenti di produzione, i quali sono solo gli occupanti di questi luoghi, nella misura in cui sono i 'portatori' (*Träger*) di queste funzioni »¹⁰⁶.

Il fatto che gli uomini vengano definiti come 'occupanti' di luoghi e 'portatori' di funzioni economiche è denso di conseguenze per gli individui e per la società cui essi fanno parte. Anzitutto c'è da tener presente che non è Marx a trattarli così; è Marx che, da scienziato, sta proponendo la *Darstellung* del sistema e dei rapporti di produzione capitalistici: è lo sfruttamento capitalistico a segnare gli uomini e a ridurli a semplici appendici di una macchina, com'è d'altra parte lo stesso sistema economico capitalistico, con l'organizzazione della produzione e mediante l'immissione degli individui in una serie di altri rapporti di tipo sovrastrutturale, a educare la classe soggetta alla lotta di classe¹⁰⁷; in secondo luogo, in quanto *Träger*, gli uomini sono 'agenti', ma non 'attivi', sono produttori, ma non autori:

i veri 'soggetti' (nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti e neppure questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le 'evidenze' del 'dato' dell'antropologia ingenua, gli individui concreti, gli 'uomini reali', bensì la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni. Quindi i veri 'soggetti' che definiscono e distribuiscono sono i rapporti di produzione (e i rapporti sociali, politici e ideologici). Ma poiché sono dei 'rapporti' non si potrebbero pensare nella categoria di soggetto¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. qui, cap. II, pp. 70 e s.

¹⁰⁶ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 189.

¹⁰⁷ Cfr. L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 167.

¹⁰⁸ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 189.

Il punto di partenza dell'analisi marxiana della società non è costituito dagli uomini concreti, ma dalla causa strutturale che produce l'effetto ideologico del concetto stesso di 'uomo'; Marx parte da una formazione economica data, il rapporto di produzione capitalistico, e dai rapporti che questa determina in campo sovrastrutturale, mostrando di volta in volta come essi siano decisivi nel condizionare l'esistenza degli uomini concreti: questi sono infatti « determinati dalle sintesi delle molte determinazioni dei rapporti dei quali sono presi e prendono parte »¹⁰⁹. L'idea di 'uomo', posta all'inizio del processo, è ideologicamente efficace, ma vuota di contenuto e pertanto fuorviante; gli 'uomini concreti', invece, scoperti al termine del processo conoscitivo, costituiscono gli elementi essenziali per avere l'intelligenza dei meccanismi della società capitalistica, avendo ormai smascherato i rapporti e le leggi sotto cui essa vive e avendo così in seconda istanza l'effettiva possibilità, a livello politico e ideologico, di orientare la classe sfruttata al conseguimento della 'liberazione' dallo sfruttamento.

La *Tesi VI su Feuerbach* parla dell'uomo come dell'insieme dei rapporti sociali; secondo Althusser, questa definizione è del tutto inadeguata: essa non offre una conoscenza nuova, ma ha solo il senso pratico di operare uno spostamento, di indirizzare l'attenzione della filosofia dal concetto di uomo ad altri concetti. È « l'equivalente di un segnale, di una freccia, che indica quale movimento bisogna effettuare e in quale direzione e perfino in quale luogo bisogna spostarsi per trovarsi non più nella sfera dell'astrazione, ma sulla terra reale »¹¹⁰.

Alla domanda: chi lavora?, la scienza marxiana risponde dunque proponendo i nuovi concetti indirizzati a manifestare la struttura essenziale dell'economico e del sociale: rapporto di produzione, lotta di classe, rapporti sovrastrutturali di tipo giuridico, politico, ideologico. Di qui la teorizzazione da parte di Althusser del cosiddetto *antiumanesimo* teorico marxiano, che consiste nel « rifiuto di spiegare la spiegazione delle formazioni sociali e della loro storia su un concetto di uomo dalle pretese teoriche, cioè come soggetto originario dei suoi bisogni (*homo oeconomicus*), dei suoi pensieri (*homo rationalis*), dei suoi atti e delle sue lotte (*homo moralis, iuridicus, politicus*) »¹¹¹, sfuggendo così la tentazione idealistica di articolare una spie-

¹⁰⁹ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 170.

¹¹⁰ L. Althusser, *Nota complementare sull' 'umanesimo reale'*, cit., p. 218.

¹¹¹ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 169.

Come si è visto, l'*antiumanesimo* dell'interpretazione althusseriana di

gazione del reale impostata sull'onnipotenza della libertà e sul lavoro creativo, ed evitando di cadere nelle spire dell'ideologia borghese, sempre pronta a mistificare le forme differenziali del sociale con la mitologia della Ragione e dell'Uguaglianza universali.

L'antiumanesimo di Althusser si ammantava, poi, di riflessi strutturalisti. Difendendosi dalle accuse mossegli in seguito alla pubblicazione del *Pour Marx* e di *Lire Le Capital*, il filosofo francese in *Éléments d'autocritique* riconosce di essere incorso in una deviazione principale, il teoricismo, e in una secondaria e problematica al tempo stesso, lo strutturalismo; problematica, perché Marx stesso ha dimostrato, riconoscendo di aver 'flirtato' con Hegel e con la sua terminologia, che « nella battaglia filosofica si deve spesso riprendere un punto d'appoggio occupato da altri (che possono anche essere avversari) per integrarlo alle posizioni che si difendono (e questo può, allora, fargli cambiar senso, poiché lo si inserisce allora in un ben diverso dispositivo) ». Presentando dunque la scienza di Marx e i concetti chiave a essa connessi, parlando degli uomini reali come di 'portatori di funzioni', di 'occupanti dei luoghi o posti', di 'funzioni di rapporti', Althusser riconosce di aver potuto egli stesso 'flirtare' con lo strutturalismo, pur evitando accuratamente l'aspetto formalista dello stesso, ma sostiene an-

Marx ha anche le caratteristiche di una posizione polemica all'interno del marxismo. Althusser intende prendere posizione, infatti, in modo deciso contro quelle interpretazioni che, prendendo lo spunto dalla 'riscoperta' dei *Manoscritti del 1844*, cercano di contrabbandare una filosofia marxiana, puntando unicamente sugli scritti del giovane Marx.

Se è vero che è rintracciabile l'umanesimo nei primi scritti di Marx, è altrettanto vero, però, che la teoria scientifica della storia, con la sua critica radicale di ogni filosofia, rompe con il periodo umanista, e cioè con ogni teoria che fondi la storia e la politica sull'essenza dell'Uomo (cfr. L. Althusser, *Marxismo e umanismo*, cit., pp. 201 e ss.). D'altra parte, l'umanesimo, pur non avendo valore teorico di conoscenza scientifica, ha certamente valore pratico in quanto ideologia. In questa veste esso rimane pertanto indispensabile a svolgere la sua funzione anche all'interno del marxismo. L'idea di una 'società senza classi', in nome dell'uomo liberato dallo sfruttamento della società capitalistica, è l'asse portante di una ideologia socialista che tende a operare la trasformazione della coscienza degli uomini, affiancando con la pratica ideologica lo sforzo di produzione concettuale della pratica teorica.

L'antiumanesimo althusseriano serve dunque a definire l'aspetto scientifico della teoria di Marx e a offrire l'intelligenza critica delle ideologie esistenti, umanesimo compreso, nella loro struttura e nella loro funzione, relativamente alla scienza della storia; serve inoltre a impostare correttamente la tattica da adottare verso di esse: sostenendole o trasformandole, quando siano congruenti con l'attività scientifica intrapresa, combattendole, invece, quando non possano avere tale funzione.

che che l'operazione, del tutto corretta, si è rivelata proficua per chiarire la stessa scienza marxiana; e soprattutto « la tesi marxista dell'antiumanesimo teorico, la cui formulazione ha potuto 'incrociarsi' con certi buoni riflessi 'strutturalisti' (antipsicologistici, antistoricistici), di qualche importante ricercatore (Saussure e la sua scuola), del resto estranei al marxismo »¹¹², non è scaturita semplicisticamente e ideologicamente da una lettura strutturalista di Marx, ma è stata solo evidenziata e avvalorata dalla metodologia, piuttosto che dal sistema o dalle tesi che lo strutturalismo pregiudizialmente e dogmaticamente propone.

Piuttosto che di anti-umanesimo si potrebbe però sostenere la tesi dell'a-umanesimo marxista¹¹³. La teoria marxiana, infatti, non è contro l'uomo, ma tiene a prescindere dall'ideologia dell'Uomo, volendo indagare scientificamente la realtà della storia in cui gli uomini operano; fa a meno, dunque, dell'Uomo per formare una scienza che tende a purificarsi *ad infinitum* dagli inquinamenti sempre possibili dell'ideologia.

La *Darstellung* del Libro I del *Capitale* mette dunque fuori-scena, e definitivamente, l'Uomo¹¹⁴. All'annuncio 'Dio è morto' fa seguito,

¹¹² L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 25.

In posizione 'strutturalista', molto vicina a quella di Althusser, soprattutto per il riferimento all'uomo-soggetto nella topica differenziale del sistema sociale, è Lacan, secondo cui lo strutturalismo ha potuto considerare « il soggetto preso in una divisione costituente » solo in seguito alla scoperta di Freud della dialettica *Ich-Überich-Es*. Il soggetto umano è colto nell'articolazione delle tracce che si sedimentano in seguito alla interrelazione tra i diversi momenti della triade dialettica su citata e « se il soggetto è proprio lì nel modo della differenza, ogni riferimento umanistico gli diviene superfluo » (J. Lacan, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 861), dal momento che l'uomo-soggetto è per essenza identità coscienziale con se stesso e non perso nella differenza. Di qui l'attribuzione anche a Lacan di una posizione a-umanistica (cfr. J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Ecrits*, cit.; trad. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 831).

¹¹³ Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 126 e s.

¹¹⁴ Anche il teatro di Artaud consiste in una messa-in-scena, che « non è umana, ma inumana, e l'uomo con le sue abitudini e il suo carattere, dobbiamo ammetterlo, vi conta pochissimo » (A. Artaud, op. cit., p. 165). Ciò che deve essere rappresentato, come negli antichi Misteri, sono conflitti, lotte di principi, antagonismo tra materia e spirito, idea e forma, astratto e concreto; i mezzi e le strutture di rappresentazione devono pertanto adeguarsi a tal genere di spettacoli: gesto, grido e suono si fondono assieme in una sorta di 'danza superiore', in cui « tutto è regolato, impersonale; non un guizzo di muscoli, non uno stralunamento.

e di necessità, la morte dell'Uomo: l'idealismo è, infatti, teologico e metafisico al tempo stesso, per cui se vien meno il Soggetto, anche i soggetti, che devono la loro esistenza a un effetto di rifrazione speculare¹¹⁵, scompaiono d'incanto.

Scriva il giovane Nietzsche, in una pagina mirabile, dell'avventura di brevissimo momento di animali intelligenti che 'in un angolo remoto dell'universo' scoprono la conoscenza. Questo momento, apparentemente di forza e di prestigio, è però tanto 'tracotante' quanto insignificante: «dopo pochi respiri della natura, la stessa si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire». Commenta Nietzsche che nessuno potrebbe mostrare sufficientemente, in base alla verità rappresentata nella favola,

quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura. Vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo

di occhi che non sembri appartenere a una sorta di matematica meditata che regola ogni cosa e attraverso la quale ogni cosa passa» (*ibidem*, p. 174). È questa una 'sistematica spersonalizzazione', che dà 'l'impressione di inumanità, di divino, di miracolosa rivelazione', liberandosi dei personaggi e dei caratteri del teatro 'logico' classico. Il teatro occidentale, essenzialmente metafisico, è teatro psicologico e umanistico, che privilegia proprio ciò che non è specificamente teatrale, ossia il discorso, la parola e tutto ciò che è contenuto nel dialogo; il 'teatro della crudeltà', invece, ponendo il geroglifico al centro della sua messa-in-scena, opera un decentramento rispetto all'uomo: esso è 'teatro a-umanistico' (cfr. J. Derrida, *Il teatro della crudeltà e la chiusura della rappresentazione*, cit., p. 301). Il 'linguaggio teatrale' puro è infatti fatto di segni, di gesti, di atteggiamenti dotati di valore ideografico e «questi segni costituiscono autentici geroglifici, entro i quali l'uomo, nella misura in cui contribuisce a formarli, è semplicemente un elemento come gli altri, cui tuttavia, grazie alla sua doppia natura, aggiunge singolare prestigio» (A. Artaud, op. cit., p. 157). Vien così decretata la fine della rappresentazione dei 'caratteri' umani: il primo spettacolo di questo nuovo teatro, infatti, «metterà in scena avvenimenti, non persone. Vi compariranno uomini, con la loro psicologia e le loro passioni, ma visti come emanazione di certe forze e nella prospettiva degli avvenimenti e della fatalità storica in cui hanno operato» (*ibidem*, p. 240).

Come nel processo della storia e della vita, gli uomini sono nel teatro, ma non come protagonisti in assoluto del teatro; essi incarnano il Mistero dell'evento e del *fatum* della Storia, che li supera e li sorprende sempre in posizione subordinata, caratterizzata se non proprio da mera passività, almeno da attività inconscia.

¹¹⁵ Per il rapporto Dio-Soggetto e uomini-soggetti, cfr. L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 61; si veda anche quel che si è detto qui, pp. 204 e ss.

produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardinali del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro — che vola — di questo mondo ¹¹⁶.

A Nietzsche fa eco Foucault:

L'uomo non è il problema piú vecchio e piú costante postosi al sapere umano (...). Non è intorno a esso e ai suoi segreti che, a lungo, oscuramente, il sapere ha vagato. Di fatto fra tutte le mutazioni che alterano il sapere delle cose e del loro ordine, il sapere delle identità, delle differenze, dei caratteri, delle equivalenze, delle parole — in breve in mezzo a tutti gli episodi di questa profonda storia del Medesimo — uno solo, quello che prese inizio un secolo e mezzo fa e che forse sta chiudendosi, lasciò apparire la figura dell'uomo (...). L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al piú presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia ¹¹⁷.

L'uomo si sente al centro del suo mondo e teorizza tale sensazione, ponendosi quale chiave di volta della sua stessa conoscenza; nasce così la scienza dell'uomo, l'umanesimo teorico ¹¹⁸. Ma l'annuncio della morte di Dio ha in sé una carica dirompente e profetica anche nei confronti della vita dell'uomo e della sua stessa scienza: la fine giudicata 'prossima' è già in atto, poiché l'Uomo, che nella struttura concettuale della filosofia umanistica ha preso il posto di Dio, subisce necessariamente la medesima sorte del Dio scomparso. La perdita del Centro è avvenuta una volta per tutte, quando il folle si è avventurato tra gli uomini, per annunciare la morte di Dio e per chiedere angosciosamente:

Come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 355.

¹¹⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 413 e s.

Artaud parla di 'puzza di uomo' e di 'uomo-carogna' nel teatro morale (cfr. A. Artaud, op. cit., p. 158).

¹¹⁸ Cfr. L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 162.

alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto piú freddo? Non seguita a venire notte, sempre piú notte? ¹¹⁹.

Dio è morto, r e s t a morto: tutto precipita allora nel non senso, in quanto egli era il creatore e il datore di senso; l'uomo crede stupidamente di poterlo sostituire, di poter diventare il perno su cui continuano a ruotare i cardini del mondo, ma non si accorge che nulla di stabile e duraturo, cui ci si possa in qualche modo affidare, esiste piú: non c'è alcun 'perno', non ci sono i 'cardini', non c'è piú alcun 'mondo'.

La scienza della storia di Marx assume in pieno le conseguenze dell'annuncio dell'uomo folle nietzscheano e, avanzando la tesi del 'processo senza Soggetto', rompe con le categorie idealiste e teologiche di Origine, di Causa, di Fine e di Scienza: « non può esistere — infatti — per la filosofia marxista nessun Soggetto come Centro assoluto, come Origine radicale, come Causa unica » ¹²⁰. Come da Copernico sappiamo che la terra non è il centro dell'universo, come Freud ci rivela che il soggetto reale non è centrato sull'io, ma è decentrato nelle formazioni ideologiche in cui si riconosce, allo stesso modo Marx scopre che il soggetto umano, l'io economico, politico o filosofico non è il centro della storia, scopre che la storia non ha alcun centro, ma possiede una struttura, priva della necessità di un cardine e di un polo di attrazione unico e stabile, in quanto esula da un'interpretazione di tipo metafisico ¹²¹.

La morte dell'uomo comporta anche altre conseguenze di notevole portata. Il logocentrismo dell'onto-teologia che viene rifiutata implica infatti non soltanto un elemento che faccia da punto stabile e chiaro di riferimento e attorno a cui si articolino tutti gli altri elementi componenti la struttura del mondo, ma anche che questo stesso elemento, in certo qual senso privilegiato, rappresenti la genesi e la teleologia del movimento insito nel processo storico. La scienza della storia, priva

¹¹⁹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., p. 129.

¹²⁰ L. Althusser, *Osservazioni su una categoria: 'processo senza Soggetto, né Fine (i)'*, cit., p. 129.

¹²¹ Cfr. L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pp. 29 e s.

Anche la stessa scrittura che tende a 'rappresentare' la rottura con la metafisica è imperniata sulla perdita del 'centro'. Si è detto: testo, non libro, Scrittura e non Parola, ma « non si è mai trattato di opporre un grafocentrismo a un logocentrismo, né in generale, un centro a un altro centro » (J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 50), in quanto il concetto stesso di 'centralità', inteso necessariamente come concetto metafisico, viene a cadere.

di un Soggetto, ma anche ' senza Fine(i) ', apre la strada a una filosofia, il materialismo dialettico, che non pretende piú di definire quale sia il destino dell'Uomo, quali le finalit  insite nella sua Storia¹²². Marx ritiene, infatti, che sia illusorio tentare di risalire all'origine del meccanismo di *Verbindung* della pratica sociale e del sistema a essa connesso, e smaschera pertanto come funzioni ideologiche di inganno teorico, che s'incentra nel mito dell'Origine, quelle « di un'unit  originaria indivisa tra il Soggetto e l'Oggetto, tra il reale e la sua conoscenza (...); di una buona genesi, di tutte le astrazioni e soprattutto mediazioni indispensabili »¹²³. Da ci  il rifiuto di tutto il sistema di base delle categorie filosofiche classiche, cos  rappresentato: « (Origine =/(Soggetto = Oggetto) = Verit / = fine) = Fondamento »¹²⁴.

Questo sistema, come si pu  notare,   di tipo circolare, in quanto il Fondamento, adeguando soggetto e oggetto in uno spazio originario, che pone le basi e le premesse del dualismo,   l'origine teleologica della verit , intesa come *adaequatio*. Il Soggetto, rivelatosi fulcro relazionale degli elementi del mondo, ovvero Centro,   anche Autore (Dio o Uomo poco importa, come si   visto): in quanto Autore assoluto, ovvero 'sciolto' da ogni possibile condizionamento temporale, esso   fuori del mondo di cui   Centro, quale Origine e Fine della verit  stessa del mondo, esprimendosi nella dialettica uomo/natura, soggetto/oggetti. Non potrebbe essere altrimenti, in quanto l'Autore, in posizione privilegiata, 'fuori' del contesto relazionale intramondano ci , non pu  avere altro principio, altro modello e altro scopo al di fuori di s : esso si ripete in altri se-stesso, come il Soggetto si reduplica in una sorta di circolo vizioso, che rimbalza sui soggetti e torna a S , solo per riprendere di

¹²² Queste sono questioni morali e religiose, cui la filosofia tradizionale « ha risposto, in un modo o nell'altro, con una teoria dei 'fini ultimi', di conserva con una teoria dell' 'origine' radicale delle cose » (L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., p. 25).

Le nuove tesi che Althusser enuncia in proposito, per delineare 'in negativo' la struttura e la funzione del materialismo dialettico, sono:

« Tesi 16. - La filosofia non d  alcuna risposta alle questioni dell' 'origine' e dei 'fini ultimi', poich  la filosofia non   n  la religione, n  la morale.

Tesi 17. - La questione dell' 'origine' e dei 'fini ultimi'   una proposizione ideologica.

Tesi 18. - Le questioni dell' 'origine' e dei 'fini ultimi' sono proposizioni ideologiche desunte dalle ideologie religiosa e morale, le quali sono ideologie pratiche » (*ibidem*, p. 26).

¹²³ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 66 e s.

¹²⁴ L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel*, cit., p. 61.

nuovo il suo moto di mera ripetizione. È questo il 'circolo teleologico della Ragione' del sistema logocentrico della metafisica occidentale, che anche quando accetta, con Husserl, di assumere l'esistenza necessaria del circolo, non per questo riesce a tirarsene fuori, liberandosi da una prigionia ideologico-teologica; e neppure « è potuto uscire da questo cerchio colui che ha voluto pensare in una 'apertura' (che apparentemente altro non è che la non-chiusura ideologica della chiusura) la condizione di possibilità assoluta di questa 'chiusura', cioè della storia chiusa della 'ripetizione' di questa chiusura nella metafisica occidentale: Heidegger »¹²⁵. È illusorio, infatti, credere di poter sfuggire le spire del movimento ripetitivo del cerchio, ponendosi semplicemente d i f u o r i , perché lo spazio di exteriorità in cui ci si situa, per quanto profondo, non può fare a meno di essere il d i f u o r i del c e r c h i o stesso: exteriorità e profondità

appartengono ancora a questo circolo, a questo spazio chiuso come sua 'ripetizione' nel suo altro-da-sé. Non è attraverso la ripetizione, ma attraverso la non ripetizione di questo spazio che si giunge a sfuggire a quel circolo: attraverso la sola fuga teorica che non sia una fuga, sempre votata a ciò che fugge, ma una fondazione radicale di un nuovo spazio, di una nuova problematica¹²⁶.

Solo la nuova logica, che trova nella *Darstellung* marxiana una delle espressioni più chiare e convincenti, permette l'effettivo 'oltrepassamento' della onto-teologia, portando sino alle ultime conseguenze teoriche l'annunciata e consumata morte dell'Uomo, e impostando pertanto, la messa-in-scena-della scienza della storia con categorie spazio-temporali non tanto ripetitive, sia pure nella diversità rispetto a quelle classiche (secondo le quali l'altro-da-sé reduplica il Sé), quanto manifestative di un'assenza che da sempre si nasconde, come 'fondante' la loro presenza nel sistema della metafisica.

¹²⁵ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 55.

A proposito del tentativo operato da Heidegger dello stesso avviso di Althusser sembra essere Derrida, il quale sul logocentrismo, inteso come determinazione dell'essere dell'ente come presenza, scrive: « un tale logocentrismo, nella misura in cui non è del tutto assente nel pensiero heideggeriano, lo trattiene forse ancora in questa epoca della onto-teologia, in questa filosofia della presenza, cioè nella filosofia? Ciò vorrebbe dire che non si esce dall'epoca di cui si può designare la chiusura. I movimenti dell'appartenenza o della non appartenenza all'epoca sono troppo sottili, le illusioni in proposito troppo facili perché su questo punto si possa tagliar corto » (J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 16).

¹²⁶ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., pp. 55 e s.

VI

LA STORIA COME TEATRO SENZA AUTORE

1. - LA DIF/FERENZA NELLA STRUTTURA DELLA PRATICA MATERIALE.

Il concetto di 'processo', costitutivo della definizione di storia, quale ci è data nelle tesi del marxismo-leninismo, fa da *pendant* a quello di 'pratica', che, intesa in primo luogo, anche se non esclusivamente, come pratica sociale, dev'essere studiato nell'ambito della scienza marxiana, in stretta e indissolubile connessione a quelli di 'masse' e di 'lotta di classe'.

Dopo aver mostrato la continuità tra gli scritti del *Pour Marx* e l'Althusser dell'autocritica, proprio per quel filo rosso che collega la 'pratica' alla 'lotta delle classi'¹, è ora opportuno tornare sul concetto di 'pratica', per vederlo in connessione alle 'combinazioni' (*Verbindungen*) interagenti nella *Darstellung*, e cioè ai movimenti di spostamento e di condensazione all'interno della struttura, soprattutto in relazione al fare la storia da parte delle masse in movimento

Contro il linguaggio dell' 'evidenza' propinato dal pragmatismo, Althusser sostiene che quando si deve definire il meccanismo che permette la produzione di conoscenze non ci si può accontentare di invocare la pratica, o anche, se si vuole, in campo marxista, la pratica sociale; il concetto, così semplicisticamente proposto, è infatti risposta ideologica, insufficiente a risolvere problemi scientifici; esso dev'essere invece indagato con gli strumenti messi a disposizione dalla scienza marxiana, dev'essere fatto oggetto di una teoria. Si è parlato di 'pratica' per migliaia di anni, ripetendo stancamente il mito empirico-idealista

¹ Cfr. quanto detto qui, cap. I, pp. 14-17.

delle 'evidenze' e della 'spontaneità', senza accorgersi mai « che non esiste una pratica in generale, ma delle pratiche distinte che non stanno in un rapporto manicheo con la teoria che sarebbe loro completamente opposta ed estranea »². La 'concezione egualitarista' della pratica, così come quella della dialettica già esaminata, è pertanto da superare: bisogna pensare, perciò, al 'primato della pratica', mostrando come a diversi livelli di esistenza sociale corrispondano le sedi di pratiche diverse, ben distinte le une dalle altre: la pratica economica, quella politica, quella ideologica, quella tecnica e quella scientifica (o teorica). Il contenuto delle diverse pratiche dev'essere pensato secondo la propria e peculiare struttura, che matura attraverso uno specifico processo di produzione. Ogni struttura si differenzia, poi, dalle altre per la particolare 'combinazione' (*Verbindung*) di elementi, quali l'oggetto specifico, i mezzi di produzione e i rapporti nei quali avviene la produzione. Le diverse pratiche si articolano, infine, le une sulle altre con un grado di indipendenza e di autonomia relative, che trovano il proprio limite e la propria definizione nel « tipo di dipendenza nei confronti della pratica 'determinante in ultima istanza': la pratica economica »³.

Althusser precisa poi il modo del tutto nuovo in cui bisogna intendere il rapporto pratica/teoria. Sin dai primi gradi della pratica, quando questa è intesa nelle sue forme più brute, è presente un elemento di conoscenza; d'altra parte ciò che è chiamato 'teoria' nelle sue forme più pure e raffinate, là dove sembra che sia in gioco il solo pensiero e che si sia al di fuori di ogni pratica concreta, « è in senso stretto una pratica, la pratica scientifica o teoretica; essa stessa divisibile in molteplici branche (le diverse scienze, la matematica, la

² L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 60.

Parlando del concetto di pratica, in particolare di 'pratica significativa', anche Derrida fa notare l'urgenza di elaborarne una teoria, la cui definizione essenziale non potrebbe più esser colta, proprio per merito del metodo di decostruzione delle opposizioni filosofiche, nell'opposizione *praxis/theoria*, in quanto essa precederebbe e fonderebbe ogni opposizione e ogni dualismo (cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 122).

La dicotomia di teoria e pratica è pertanto mito ideologico, che « riflette ben altri interessi che quelli della ragione: quelli della divisione sociale del lavoro; più precisamente una divisione tra il potere (politico, religioso, ideologico) e l'oppressione » (L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 60).

³ *Ibidem*, p. 61.

filosofia) »⁴. La pratica teorica è criterio di se stessa: non ha cioè bisogno della verifica di pratiche esterne, perché le sue conoscenze siano dichiarate ' vere '. Questo principio, valido per tutte le scienze, è valido naturalmente anche per il materialismo storico: la teoria di Marx è stata applicata con successo perché vera e non può dirsi di essa, come vorrebbero i pragmatisti, che è vera, perché applicata con successo. Scrive, infatti, Althusser: « il criterio della ' verità ' delle conoscenze prodotte dalla pratica teorica di Marx è fornito nella sua pratica teorica stessa, cioè dal valore dimostrativo, dagli attributi di scientificità delle forme che hanno assicurato la produzione di tali conoscenze. È la pratica teorica di Marx a essere il criterio della ' verità ' delle conoscenze prodotte da Marx »⁵.

La pratica teorica del materialismo dialettico permette a Marx, attraverso lo studio delle formazioni di specifiche ' combinazioni ' all'interno della *Darstellung*, di indagare sul concetto di riproduzione, sia delle condizioni materiali di produzione, sia della forza-lavoro; si può individuare nella pratica sociale l'elemento che assicura la riproduzione, attraverso le pratiche ideologiche messe in atto da apparati ideologici di Stato di varia natura, quali la scuola, la chiesa, l'esercito ecc., i quali insegnando un certo *savoir faire* assicurano l'assoggettamento all'ideologia dominante. Cosa accade a coloro che agiscono nella pratica sociale? Scrive Althusser: « l'Individuo si comporta in un modo o in un altro, adotta questo comportamento pratico o l'altro, e quel che conta di più partecipa ad alcune pratiche regolate che sono quelle dell'apparato ideologico da cui dipendono le idee che egli ha scelto liberamente in tutta coscienza, in quanto soggetto »⁶. Nella pratica di un'ideologia l'individuo diviene ' soggetto ', nel momento in cui, però, coglie la propria identità specifica nel conformarsi alle regole e alle pratiche

⁴ *Ibidem*, p. 62. Il marxismo, inteso come filosofia della scienza della storia, materialismo dialettico dunque, « non è — secondo Althusser — una (nuova) filosofia della prassi, ma una (nuova) pratica della filosofia » (L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 48). La filosofia, infatti, liberata dalla pratica ideologica della metafisica classica, non s'illustra, né si applica; essa « si esercita. La filosofia si apprende solo praticamente, dal momento che la sua esistenza si risolve nella sua pratica » (L. Althusser, *Corso di filosofia per operatori scientifici*, cit., p. 29). Essa non è strutturata in sistema, ma si articola in Tesi, che agiscono in congiunture concrete, si ' praticano ' dunque, allo scopo di tracciare linee di demarcazione tra la sfera dello scientifico e quello dell'ideologico.

⁵ L. Althusser, *Dal ' Capitale ' alla filosofia di Marx*, cit., p. 63.

⁶ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 52; cfr. anche qui, cap. V, p. 203.

rituali e materiali, che organizzano gli atti compiuti secondo le indicazioni di un determinato apparato ideologico di Stato. L'apparato di intervento e di dominio dello Stato è detto ideologico, ma anche, al tempo stesso, viene definito 'simbolico', per cui le regole cui l'individuo si assoggetta per assumere la propria identità di 'soggetto umano', specialmente per quel che riguarda l'apparato ideologico di Stato familiare, sono da mettersi in relazione alla lacaniana 'legge del simbolico', che permette al piccolo di un animale di divenire uomo, purché si inserisca sin dalla nascita nella dinamica e nell'articolazione della struttura parentale⁷.

La pratica sociale, dunque, attraverso la materialità dell'ideologia e utilizzando gli strumenti propri degli apparati ideologici di Stato, propone se stessa come 'soggetto', anche se tale soggettività appartiene al vissuto inconsapevole, se si tien conto dell'interpretazione empirico-idealistica della storia. Ma c'è dell'altro. È la stessa pratica significativa che, fondando la distinzione tra *praxis* e *theoria*, realizza e fonda uno 'spazio', in cui può situarsi poi il soggetto-uomo e, a lui contrapposto, l'oggetto di conoscenza. La conoscenza non è pertanto un dato primo e indubitabile; essa non precede, infatti, la situazione pratico-materiale (le condizioni di esistenza già date) in cui si trova a essere⁸; detto in altro modo: è nella catena significativa, colta nello specifico della sua materialità, che è da cercarsi l'origine della coscienza⁹. Mentre il

⁷ Scrive Althusser, in proposito, che « prima di nascere il bambino è sempre soggetto, assoggettato all'essere nella e dalla configurazione ideologica familiare specifica nella quale è 'atteso' dopo essere stato concepito. Inutile dire che questa configurazione ideologica familiare è, nella sua unicità, fortemente strutturata e che è in questa struttura insostituibile più o meno 'patologica' (...) che quello che era un soggetto-futuro deve 'trovare' il 'suo' posto, vale a dire deve 'divenire' soggetto sessuale ». Tutto ciò ha un nesso profondo « con quello che Freud ha studiato nelle forme delle 'tappe' pre-genitali e genitali della sessualità, quindi nella 'presa' di ciò a cui Freud si riferiva, con i suoi effetti, quando parlava di inconscio » (*ibidem*, p. 58).

⁸ Sin dalla *Deutsches Ideologie*, Marx ha insegnato « che non si deve mai giudicare qualcuno dalla coscienza che ha di sé, ma dal processo d'insieme che, dietro la sua coscienza, produce la coscienza stessa » (L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, cit., p. 140 — spaziatto mio).

⁹ A questo proposito, in perfetta consonanza con le tesi materialistiche marxiane che si vanno proponendo, Derrida scrive che « il soggetto diventa parlante esclusivamente entrando in contatto col sistema delle differenze linguistiche, o ancora, il soggetto diventa significativo (in generale mediante la parola o un altro segno) esclusivamente inscrivendosi nel sistema delle differenze ». Da ciò la conclusione che « non si può concepire una presenza e una presenza a sé del sog-

modello hegeliano si fonda su un'astratta dialettica di principi interni a ogni società, ovvero su una dialettica dei momenti dell'idea, il modello marxiano della concezione della storia è concreto, perché non tende a spiegare, come fa Hegel, « la vita materiale, la storia concreta dei popoli, attraverso la dialettica della coscienza (coscienza di sé di un popolo, la sua ideologia). Per Marx invece è la vita materiale degli uomini a spiegarne la storia, cosicché la loro coscienza e le loro ideologie non rappresentano altro che il fenomeno della loro vita materiale »¹⁰.

La materialità della pratica e la conseguente decentralizzazione del soggetto è costante argomento anche nelle analisi di Foucault. Col suo studio sulle 'formazioni discorsive' e sulla prassi a esse relativa, egli intende mostrare la natura e la struttura di uno spazio, di un « campo in cui si manifestano, si scontrano, si concatenano e si specificano i problemi dell'essere umano, della coscienza, dell'origine e del soggetto »¹¹. La resistenza opposta alle sue analisi dai difensori della dialettica, del mutamento e del continuismo storico è a suo giudizio dovuta alla volontà di rimanere ostinatamente legati a tutta quella tematica con statuto epistemologico e logico ben chiaramente identificabile, che intende continuare a garantire alla storia la Presenza universale del *Logos-Soggetto*. La pratica rivoluzionaria e scientifica, la pratica sociale indagata da Marx, insomma, e da tutto il movimento operaio da duecento anni a questa parte, non ha ancora portato a maturare in modo stabile e duraturo, definitivo, la convinzione che le parole non sono semplice *flatus vocis*, elementi puramente spirituali, sicché si misconosce così la specificità e peculiarità delle pratiche discorsive strettamente collegate alla pratica sociale e, in ultima istanza, alla pratica *tout court*. Contro la pratica si argomenta ancora con la ormai desueta 'storia dello spirito, delle conoscenze, della ragione, delle idee e delle opinioni'.

« Che paura è questa — chiede polemicamente Foucault ai filosofi della storia che, dopo Marx, continuano a contrapporre una storia delle idee alla storia reale dei fatti — che vi fa rispondere in termini di coscienza, quando vi si parla di una pratica, delle sue condizioni, delle sue regole, delle sue trasformazioni storiche? »¹². Anche Foucault, dun-

getto — la coscienza, appunto — prima della sua parola e del suo segno » (J. Derrida, *La differanza*, cit., p. 24), prima, cioè, di quello sfondo indifferenziato costituito dalla prima pratica materiale (cfr. anche qui, cap. II, pp. 73 e s.).

¹⁰ L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 88.

¹¹ M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 23.

¹² *Ibidem*, p. 236.

que, è condotto, nel suo studio sulle formazioni discorsive e sulle loro trasformazioni, considerate come fascio complesso di relazioni che funzionano come delle regole, a concludere al primato della pratica sul soggetto e sulla presenza a sé della coscienza. Non in ogni tempo può venir detta ogni cosa; ogni tempo dice alcune cose e non piuttosto altre. La risposta alla domanda foucaultiana non giunge quando si considera l'Uomo còlto nella possibilità e libertà di volere e di scegliere le parole per un suo discorrere e, assieme, la sua pratica, discorsiva o sociale che sia, perché, come è detto molto opportunamente, « gli uomini, a quanto sembra, non sanno perché dicono ciò che dicono, né, soprattutto come giungono a dirlo. Essi, a quanto pare, sono dominati da una prassi discorsiva, storicamente determinata (parlano intorno a ciò che il loro tempo consente di dire, e non altro), più che non esserne i coscienti dominatori e fruitori »¹³.

La pratica discorsiva foucaultiana va di pari passo, pertanto, con la pratica sociale marxiana, richiamando alla mente quella nozione di testo che caratterizza il linguaggio della nuova logica. Il linguaggio originario del geroglifico, infatti, o il linguaggio pittografico della *Darstellung*¹⁴, è quella scrittura particolare che permette di leggere l'insieme

¹³ C. Sini, *Il problema della storia in Foucault*, L'Aquila, Ed. del Centro Tecnico Culturale e Assistenziale, 1973, p. 98.

¹⁴ Il primato della pratica, intesa nella sua materialità, è a fondamento della messa-in-scena. Il testo scritto dalla scena è il linguaggio della teatralità della *Darstellung*, che s'identifica, perciò, con lo spettacolo stesso: « 1. come materializzazione visuale e plastica della parola; 2. come linguaggio di tutto ciò che si può dire e rappresentare su un palcoscenico indipendentemente dalla parola » (A. Artaud, op. cit., p. 186). È un linguaggio che si esprime mediante forme, per le quali l'elemento fisico-oggettivo è quello preponderante e determinante in ultima istanza il senso generale della scena (*ibidem*, pp. 187, 208 e 226). Non si tratta pertanto di pervenire o di risalire a un'attribuzione di significati mediante indagine psicologica concernente i personaggi, la realizzazione da parte degli attori e del regista dell'intenzione di un autore, ma di cogliere in quella sorta di 'emorragia di immagini', nel 'getto sanguinante di immagini' (*ibidem*, p. 198) le forme espressive che tendono a rappresentare la 'Parola prima delle parole'. In tutto questo « ciò che sembra per noi più sorprendente e più stupefacente è l'aspetto rivelatore della materia, che pare improvvisamente disperdersi in segni per insegnarci l'identità metafisica tra concreto e astratto, e insegnarcela in gesti fatti per durare » (*ibidem*, p. 176). I temi partono pertanto dalla scena stessa, dal meraviglioso 'insieme di immagini sceniche pure' (*ibidem*, p. 177), create dai costumi geroglifici, dalla *Darstellung* che è così del tutto estranea alle situazioni stesse e alle parole che il teatro psicologico, guidato dalla logica classica, tende a porre quale fulcro manifestativo di una verità metafisica da comunicare.

delle pratiche sociali come testo, come produzione testuale. Una volta superato l'*impasse* della dicotomia idealistica Significante/significato, e aver legato la ricerca linguistica alla pura materialità del significante, ci si trova ad analizzare la testualità dello scritto, non tanto quella già realizzata e che, perciò, almeno in qualche modo, partecipa della chiusura circolare del Libro, quanto quella ancora e sempre *in fieri*, colta perciò nell'atto stesso del suo movimento di produzione. Una teoria del testo così intesa accomuna pensieri eterogenei quali sono quelli di Freud e di Marx: Freud per la scoperta del luogo testuale stesso, che è decentrato e inconscio rispetto al soggetto 'parlante' e che, con i meccanismi di spostamento e di condensazione, rompe la concezione lineare, continuista e progressiva dell'analisi testuale; Marx, invece, per aver letto nel testo della storia il discorso della scienza, tra le pieghe inconsapevoli e mistificatorie delle verità proposte dalle ideologie dominanti, essendo in tal modo riuscito a « concepire la pratica scritturale trasformatrice legata alle altre pratiche sociali », e avendo aperto la scrittura alle pratiche translinguistiche ¹⁵.

La storia intesa come 'soggetto senza processo e senza fine(i)' rinvia alla pratica sociale e al concetto di pratica *tout court*. È ora opportuno indagare sulla materialità della pratica di quel particolare linguaggio che costituisce la 'scrittura' del processo storico. Ci si chiede, allora: come avviene il movimento dialettico, secondo cui gli eventi, che si inscrivono nel testo da leggere della storia individuale e collettiva degli uomini, sono comprensibili a partire da un'archi-scrittura che si pone a loro origine e fondamento? qual è il risultato effettivo del movimento dialettico? Le indagini sul 'come' e sulla specificità del risultato, concernenti l'archi-scrittura, permetteranno di risalire al fondamento stesso della pratica produttiva intesa generalmente come produzione storica, ma comprendente analiticamente e specificamente la pratica sociale, economica, tecnico-scientifica, ideologica, letteraria e psicologica. La 'scrittura' in questione è ancora quella della 'scienza del gramma' di Derrida, che si articola e sviluppa su alcuni concetti chiave, tra i quali dif/ferenza e traccia occupano un posto di particolare rilievo.

La dif/ferenza ¹⁶ è costitutiva della scrittura. Scrive Derrida: « de-

¹⁵ Cfr. J. L. Baudry, *Linguistique et production textuelle*, in AA. VV., *Théorie d'ensemble*; trad. it. *Linguistica e produzione testuale*, in AA. VV., *Scrittura e rivoluzione*, cit., pp. 170 e s.

¹⁶ Per un motivo di uniformità, il concetto derridiano di *differance* verrà reso

signeremo con *dif/ferenza* il movimento secondo il quale la lingua, oppure ogni codice, ogni sistema di rinvio in generale, si costituisce 'storicamente' come tessuto di differenze»¹⁷. L'etimologia del verbo 'differire' chiarisce il senso di questa definizione. Il latino *differre* ha, infatti, due significati: il primo indica l'azione di « tener conto del tempo e delle forze di un'operazione che implica un calcolo economico, una deviazione, una dilazione, un ritardo, una riserva, una ripresentazione », tutti concetti che, considerati nell'unità di una catena, sono riassumibili in quello di 'temporeggiamento'¹⁸. Inteso in questo senso il differire indica il ricorrere con consapevolezza o inconsciamente alla mediazione temporale di un rinvio che prende le distanze dalla realizzazione di un desiderio o di una specifica volontà. Questo temporeggiamento è a fondamento della temporalizzazione e della spaziatura, ovvero costituisce la continuità della storia, intesa come divenir-tempo dello spazio e divenir-spazio del tempo, con l'idea di una costituzione originaria e comune di tempo e di spazio, secondo le indicazioni della metafisica e della fenomenologia trascendentale. Il secondo significato di *differre*, il più comune, indica il non identico, l'esser-altro. Si tratta di differenti/differendi, che realizzano tra loro una 'alterità di dissomiglianza' o 'alterità di allergia e di polemica'; perché ciò accada « è pur necessario che tra gli elementi altri si produca, attivamente, dinamicamente, e con una certa perseveranza nella ripetizione, un intervallo, una distanza, una spaziatura ».

Mentre la parola *differenza* non ha mai potuto indicare né il differire come temporeggiamento, né la spaziatura intesa come *polemos* tra due opposti, Derrida ricorre al participio presente *différant*, che

sempre con *dif/ferenza*, anche in quei casi in cui la traduzione italiana porta *differanza*.

Per il concetto di *differenza* connesso allo scacco del mondo della 'rappresentazione' e liberato dagli influssi della tradizione metafisica, cfr. anche J. Deleuze, *Différance et répétition*, Paris, P.U.F., 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, con introduzione di M. Foucault: «Theatrum Philosophicum», Bologna, Il Mulino, 1971.

¹⁷ J. Derrida, *La differanza*, cit., p. 19.

¹⁸ Scrive altrove Derrida che « in primo luogo, *dif/ferenza* rinvia a un movimento (attivo e passivo) che consiste nel differire: mediante dilazione (*délai*), delega, rinvio (*sursis*), rimando (*renvoi*), diversione (*détour*), ritardo, riserva (*mise en réserve*) » (J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 47). Il movimento del differire, così inteso, presenta quindi notevoli analogie con il *détour*; per un possibile parallelo tra il metodo di Althusser e quello di Derrida, cfr. anche detto qui, cap. I, p. 30.

« ricorda l'azione in corso del differire, ancor prima che essa abbia prodotto un effetto costituito nel differente o nella differenza »¹⁹. Dif/ferenza indica pertanto, una 'movenza' secondo la quale si può ipotizzare un istante che precede la distinzione tra attività e passività; è un concetto-limite, una voce 'media', « che denota un'operazione che non è un'operazione, che non si lascia pensare né come passione né come azione di un soggetto su un oggetto, né a partire da un agente, né da un paziente, né a partire, né in vista di nessuno di questi termini »²⁰.

Si entra in tal modo nel vivo della problematica concernente il segno e la scrittura. Saussure imposta la sua linguistica sul concetto di segno, inteso come meccanismo intessuto di identità e differenze, il cui valore è pertanto da considerarsi come 'differenziale' e 'arbitrario' al tempo stesso; ma il segno, così inteso, 'rappresenta il presente in sua assenza. Tiene il suo posto'; esso è essenzialmente la 'presenza differita', per cui si parla di segno, intendendo sempre il rimando continuo ad altro-da-sé, alla cosa, che pur essendo assente, mettiamo in scena con un colpo di immaginazione, come presente, come se potessimo toccarla, vederla, sentirla così com'è 'in persona'. Il segno differisce dunque la presenza, ma non è pensabile che a partire dalla presenza, presenza a sé di una Coscienza, l'idea di un Significato che preceda idealisticamente ogni atto di significazione e ogni possibile significante, che tenda a rappresentarlo.

Il doppio significato del *differre*, invece, caratterizzando la dif/ferenza come temporeggiamento e spaziatura, non rimanda semplicemente alla semiologia saussuriana, anche se è proprio nelle pieghe nascoste di essa, nelle sue contraddizioni e nei suoi punti oscuri che Derrida crede di poter individuare gli elementi portanti della sua archi-scrittura. Il concetto di dif/ferenza non rinvia al 'segno', ma al significante, meglio ancora alle immagini materiali e alla pratica produttiva che si sviluppa all'interno di una catena di significazioni, per cui si può stabilire, assieme allo stesso Saussure, che « la lingua non comporta né delle idee, né dei suoni che preesistono al sistema linguistico ma soltanto delle differenze concettuali o delle differenze foniche uscite da questo sistema »²¹. Ogni concetto, inserito nella dinamica strutturale di un si-

¹⁹ J. Derrida, *La differanza*, cit., pp. 13 e s.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ F. de Saussure, op. cit., p. 145.

stema, rinvia ad altri concetti, mediante un gioco di differenze; tale 'gioco' è la dif/ferenza stessa, che, allora, « non è piú semplicemente un concetto, ma la possibilità della concettualità, del processo e del sistema concettuale in generale »²². Le differenze giocano all'interno di una lingua nella produzione delle singole parole; esse sono pertanto da considerare le cause delle parole stesse; ma esse sono anche, al tempo stesso, effetti, poiché si trovano a essere decentrate rispetto alla presenza a sé del proprio essere, alla sua assenza che sta a motivare il continuo rinvio cui sono sottoposte, in quanto articolazione di segni e di segni di segni. Solo la dif/ferenza, un non-concetto dunque, una 'Parola prima delle parole', può spiegare il movimento tipico di questo gioco, che produce la stessa pratica linguistica; la dif/ferenza giustifica, infatti, il movimento costitutivo di una lingua.

Secondo una logica non piú logocentrica, che non si appoggi piú

²² J. Derrida, *La differenza*, cit., p. 18.

La *différance* non ha il ruolo né di un concetto, né di una parola, anche se produce effetti concettuali e concretizza 'figure' verbali e nominali. Essa si trova al centro di un fascio di relazioni, di un 'fuoco di incroci storici e sistematici', nell'« impossibilità strutturale di chiudere il reticolo, di arrestarne la tessitura, di tracciarne un'immagine che non sia una nuova marca ». La definizione di dif/ferenza, anche se la ricerca di una de-finizione è in contraddizione con il carattere su esposto di inattingibilità di un margine, dovrebbe pertanto contenere e raccogliere i concetti di « limite, interruzione, distruzione del togliimento hegeliano o v n q u e esso operi » (J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 74), dal momento che la dif/ferenza, percorrendo concetti-guida della grammatologia (quali sono: gramma, imene, supplemento, spaziatura, intacco) portatori di un'opposizione binaria e di un dualismo, è l' i n d e c i d i b i l i t à per eccellenza. Proporsi di pensare i concetti dell'idealismo classico alla luce della dif/ferenza significa pertanto non comprenderli piú nell'opposizione binaria, che purtuttavia li abita, costituendo un terzo termine che finisce per dare 'ragione' a entrambi i contendenti in lotta. Derrida si muove proprio « contro la riappropriazione incessante di questo lavoro del simulacro entro una dialettica di tipo hegeliano (...), poiché l'idealismo hegeliano consiste proprio nel togliere le opposizioni binarie dell'idealismo classico, nel risolverne la contraddizione in un terzo termine che viene ad *aufheben*, a negare togliendo (innalzando), idealizzando, sublimando in una interiorità anamnesica (*Erinnerung*), internando la differenza in una presenza a sé ». Concependo il segno nella forma di presenza a sé della Coscienza, Hegel tende a risolvere in un movimento progressivo gli ostacoli che si parano davanti al processo di completa identificazione nello Spirito: le differenze sono così eliminate come 'intenzionali', dal momento che egli « determina la differenza (*différance*) come contraddizione solo per poterla risolvere, interiorizzare, togliere, secondo il procedimento sillogistico della dialettica speculativa, nella presenza a sé di una sintesi onto-teologica o onto-teologica » (J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 78).

Per quel che distingue la dif/ferenza dagli hegeliani *Unterschied* e *differente Beziehung*, si veda J. Derrida, *La differenza*, cit., pp. 21 e ss.

dunque al *Logos* come alla Causa prima e al Soggetto o Sostanza che dia il senso a ogni differenza effettuale, la dif/ferenza mostra come « le differenze sono state prodotte, sono degli effetti prodotti, ma degli effetti che non hanno per causa un soggetto o una sostanza, una cosa in generale, un ente presente da qualche parte, che si sottrae al gioco della dif/ferenza »²³. Ci si trova di fronte a una sorta di 'effetto senza causa', per cui verrebbe a perdersi il concetto stesso di 'effetto' in quanto esso si propone come relativo nella coppia oppositiva causa/effetto, fondamentale nella logica metafisica. La dif/ferenza sottostà, dunque, alla 'logica del sogno'; anzi, è proprio essa a costituire la possibilità stessa di manifestazione degli effetti senza causa tipici della causalità strutturale o metonimica²⁴.

La dif/ferenza fonda e spiega non soltanto l'opposizione causa/effetto, ma ogni tipo di opposizione e contrapposizione, dal momento che « il movimento della dif/ferenza, in quanto produce i differenti (*différents*) e differenza, è la radice comune di tutte le opposizioni concettuali che scandiscono il nostro linguaggio »²⁵. Ogni dualismo trova pertanto la sua matrice: la dif/ferenza è l'elemento dello stesso (*même*), il *das Selbe* heideggeriano, in cui riposano e si combattono, non trovando soluzione possibile²⁶, sensibile/intelligibile, intuizione/significazione, natura/cultura, e prima ancora, a fondamento della struttura stessa del linguaggio metafisico, lingua/parola, codice/messaggio, struttura/evento, tutto/parti.

Nel parlare di dif/ferenza come di matrice e fondamento, radice comune e giustificazione ultima di tutte le opposizioni, non bisogna, però, ricadere nella tentazione e nell'errore della mitologia dell'Origine e della Causa prima, dal momento che il differire non indica affatto il ritardare la presenza piena e consapevole di un atto primo, che funge da gancio per il primo anello di una catena snodantesi nel tempo; dire, pertanto, che la dif/ferenza è « originaria significa nello stesso tempo cancellare il mito di un'origine presente. Per questa ragione è necessario intendere 'originaria' sotto cancellatura, altrimenti si fa-

²³ J. Derrida, *La differanza*, cit., pp. 18 e s.

²⁴ Cfr. quanto detto qui, cap. III, pp. 99 e ss.

Per designare con un termine estraneo al dualismo metafisico l'ambiguità della formula contraddittoria 'effetto senza causa', Derrida propone poi l'altro concetto tipico della sua ricerca grammatologica, il concetto di 'traccia'.

²⁵ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 47.

²⁶ Cfr. qui, p. 228, nota 22.

rebbe derivare la dif/ferenza da un'origine piena. È la non-origine che è originaria »²⁷. La dif/ferenza così concepita non è nella storia, perché, in quanto struttura originaria essa è l'apertura della storia e della storicità stessa²⁸. Rispetto al 'dentro' della storia dell'uomo, intesa quale circolo chiuso secondo il modello idealistico hegeliano, la dif/ferenza è spazatura: « non designa niente, niente che esista, nessuna presenza a distanza; è l'indice di un fuori irriducibile, e nello stesso tempo di un movimento, di uno spostamento che indica un'alterità irriducibile »²⁹.

2. - TRACCIA E SOPRAVVIVENZE. IL SIMBOLO.

Se la dif/ferenza indica la pura alterità di un 'fuori' radicale, le differenze che essa istituisce appartengono al tessuto strutturale della

²⁷ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 263.

« La dif/ferenza è l' 'origine' non-piena, non-semplificata, l'origine strutturata e dif/ferente delle differenze. Dunque il nome 'origine' non conviene più » (J. Derrida, *La differenza*, cit., p. 18). La differenza ontico-ontologica e il suo fondamento così come sono proposti dalle ricerche heideggeriane non sono 'originari'. « La dif/ferenza *tout court* sarebbe più 'originaria', ma non si potrebbe più chiamarla 'origine', né 'fondamento', poiché queste nozioni appartengono essenzialmente alla storia dell'onto-teologia, cioè al sistema funzionante come cancellazione della differenza » (J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit., p. 28).

²⁸ È per questo che si può concludere con Derrida che « la dif/ferenza non fa semplicemente parte né della storia, né della struttura » (J. Derrida, *Forza e significazione*, cit., p. 36).

A proposito dello spazio scenico proposto dal teatro della crudeltà di Artaud, Derrida indica una 'struttura' analoga a quella della dif/ferenza. La messa-in-scena del teatro geroglifico non consterà, infatti, di una rappresentazione (*Vorstellung*) se per rappresentazione s'intende la superficie di uno spettacolo offerto ad alcuni *vojeurs*: non si tratta di rappresentare una Presenza, presenza alla coscienza e della coscienza a se stessa, che abbia una natura oggettiva e 'scientifica' di ciò che mi sta di-fronte (*Gegenstand*), ma proprio di non-ri-presentare. Come dunque è originaria la dif/ferenza in quanto non-origine o 'originaria' sotto cancellatura (o tra virgolette), così è rappresentazione originaria la non-rappresentazione, intendendo per rappresentazione (*Darstellung*) lo spiegamento di un volume, di un luogo a molte dimensioni, esperienza produttrice essa stessa del proprio spazio, produzione inconscia di sé, delle proprie dimensioni e dell'articolazione strutturata dei propri concetti, rappresentati in un intreccio di spazi multipli e su piani dif/ferenti. È la spazatura, che nessuna parola può riassumere e comprendere, e che in negativo può essere definita come altro-dalla linearità fonica, che promuove una lettura superficiale, prima e immediata, che dice semplicemente ciò che vede, e cioè il dato che come oggetto si oppone a un soggetto (cfr. J. Derrida, *Il teatro della crudeltà e la chiusura della rappresentazione*, cit., pp. 303-306).

²⁹ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 110.

storia, sono il suo 'dentro'; mediante le differenze, la dif/ferenza lascia dei segni, costituenti la tracc ia di ogni sistema semiologico. Con tale termine Derrida, sulla scia delle considerazioni heideggeriane, intende operare lo 'scuotimento dell'ontologia', ponendo in forse « il senso dell'essere come presenza e il senso del linguaggio come continuità piena della parola », con una decostruzione della presenza che passa attraverso quella della coscienza, secondo le illuminanti indicazioni nietzscheane e freudiane.

La traccia è così vista come archi-fenomeno della memoria, di un passato che non può essere mai più vissuto, come vorrebbe certa fenomenologia, come assenza di una presenza; se essa, che è da pensare « prima ancora dell'opposizione tra natura e cultura, animalità e umanità ecc., appartiene al movimento stesso della significazione, è a p r i o r i scritta (...); è l'apertura della prima exteriorità in generale, l'enigmatico rapporto tra vivente e il suo altro e tra un dentro e un fuori: la spaziatura »³⁰.

Nel *Progetto di una psicologia*, Freud cerca di spiegare l'origine e le cause della memoria, secondo lo stile delle scienze naturali, intendendo « rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili »³¹. Per rappresentare la memoria trent'anni più tardi, nella *Nota sul 'notes magico'*, egli immagina un apparecchio capace di render conto di quella 'facoltà di subire un'alterazione permanente in seguito a un evento', della persistenza della traccia mnestica; per il momento egli si accontenta di distinguere due specie di neuroni: quelli permeabili (φ), che, non offrendo resistenza, non conservano traccia alcuna delle impressioni ricevute (sono i neuroni propri della percezione); quelli impermeabili (Ψ), che oppongono, invece 'barriere di contatto' alle eccitazioni percettive e agli stimoli che ricevono dall'esterno, conservando in tal modo stampata la traccia: « questi offrono dunque una 'possibilità di rappresentare (*darzustellen*) la memoria'. Prima rappresentazione, prima messa in scena della memoria (la *Darstellung* è la rappresentazione nel senso sfumato di questa parola, ma spesso anche nel senso della figurazione visuale e, talvolta, della rappresentazione teatrale) »³². La memoria,

³⁰ J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit., p. 79.

³¹ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*; trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. II, Torino, Boringhieri, 1968, p. 201.

³² J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 260.

così intesa, non è una proprietà tra le altre della psiche, ma la sua stessa essenza, caratterizzata come 'resistenza' da una parte, come 'rottura' e 'apertura' alla traccia dall'altra, per via di un processo che Freud definisce di 'facilitazione' (*Babnung*): l'origine della memoria è quindi nella differenza fra le diverse facilitazioni³³. Non esiste, infatti, facilitazione senza differenza, come non esiste traccia senza dif/ferenza: « la traccia come memoria non è una facilitazione pura che sia sempre possibile recuperare come semplice presenza; è la differenza inafferrabile e invisibile tra le facilitazioni. Sappiamo, quindi, già che la vita psichica non è la trasparenza di senso né l'opacità della forza, ma la differenza nel lavoro delle forze. Nietzsche diceva questo »³⁴. Le differenze, che articolano la traccia, costituiscono i momenti della dif/ferenza; Freud, in questo contesto, indica con tale concetto lo « sforzo della vita che difende se stessa, differendo l'investimento pericoloso », spostando cioè la perdita di qualcosa di desiderato o la presenza di qualcosa di temuto, attraverso la facilitazione o la ripetizione. Non bisogna, però, pensare a una vita presente che in seguito si protegge, rinviando, ritenendo o ripetendo percezioni piacevoli o spiacevoli; Derrida precisa, infatti, che la dif/ferenza costituisce sí l'essenza della vita, ma « non essendo un'essenza, non essendo nulla, non è la vita se l'essere è determinato come *ousia*, presenza, essenza/esistenza, sostanza o soggetto. Bisogna pensare la vita come traccia, prima di determinare l'essere come presenza »³⁵. Il concetto di traccia, anch'esso fondante, come dif/ferenza, ogni valutazione di tipo metafisico, attraversa, infatti, lo stesso spazio logico occupato dal concetto di vita; non solo, ma essendo costitutivo della psiche umana, e in particolare della memoria, la traccia è anche 'spiegazione' della storia stessa.

La traccia-memoria non dev'essere intesa, alla maniera hegeliana, come la sublimazione nel ricordo e nell'interiorizzazione (*Erinnerung*),

³³ Scrive infatti Freud che « la memoria è rappresentata (*dargestellt*) dalle differenze delle facilitazioni esistenti tra i neuroni Ψ » (S. Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 206).

³⁴ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 260.

Per l'approfondimento della teoria nietzscheana delle forze differenziate e contrapposte, e per un'indagine sui rapporti gerarchici nella 'differenza di forze qualificate conformemente alla loro quantità', si rimanda all'opera di G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, con introduzione di G. Vattimo, Firenze, Colportage, 1978, soprattutto al cap. II: « Attivo e reattivo ».

³⁵ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., pp. 262 e s.

attraverso il movimento di *Aufhebung* di ogni differenza³⁶, ma nella sua costante connessione alla dif/ferenza, che la pone in essere e che le impedisce, proprio mediante il costante movimento di differenziazione, di ossificarsi nel sistema di una verità logica e oggettiva. Sul concetto scientifico di storia questo è anche il pensiero di Althusser, il quale scrive, infatti, che quando Marx si sforza di non identificare la verità della storia con la lettura immediata del suo discorso manifesto, intende sostenere che il 'testo' che costituisce l'articolazione della storia degli uomini, nella memoria del passato, nell'atto concreto del presente e nella speranza del futuro, non s'identifica con il testo animato dalla voce del *Logos* hegeliano, con il Libro dunque, ma piuttosto con « la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture »³⁷. La traccia pone così in stretta relazione la psiche considerata a livello di esistenza individuale (Freud) e la storia sociale dell'umanità (Marx)³⁸.

Indagando poi sul meccanismo della logica del sogno, e cioè su spostamento e su condensazione, Freud porta piú oltre il suo studio sugli 'effetti senza causa' presenti nella causalità metonimica, facendo

³⁶ Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 78.

³⁷ L. Althusser, *Dal 'Capitale' alla filosofia di Marx*, cit., p. 17 [spaziato mio].

³⁸ Scrive Goux, al proposito: « tra la strutturazione sociale, in quanto consente, sostiene, determina il simbolico e, viceversa, la logica dialettica del processo di simbolizzazione, in quanto determina, di rimando e in una certa misura, la struttura del sociale (fino al divenire storico), occorre mantenere imperturbabilmente una dialettica che il materialismo dialettico e storico ci permette di pensare » (J.-J. Goux, op. cit., p. 165; per il rapporto Freud-Marx sul problema della dialettica storica in generale, e quello dell'ontogenesi e della filogenesi in particolare, cfr., poi, tutto il cap. VI, su « Inconscio e storia », pp. 146-214).

È possibile rilevare una corrispondenza tra marxismo e psicanalisi, proprio operando un'attenta riflessione su alcuni concetti che Althusser adopera comunemente, quali sono quelli di spostamento, condensazione, surdeterminazione e 'lettura sintomale' stessa. Di recente Althusser è tornato sull'argomento nel breve saggio su *Marx e Freud*, ancora inedito in Francia, pubblicato in appendice a L. Althusser, *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, 1978 (trad. it. di *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, F. Maspero, 1978), pp. 129-142. In esso l'Autore, ribadendo alcune note tesi già espresse nel saggio su *Freud e Lacan* (1965), sostiene che psicanalisi e marxismo hanno in comune 'sorprendenti affinità' teoriche, una 'strana familiarità' e addirittura una 'unità di pensiero', che hanno permesso ai loro fondatori di scoprire ciò che era coperto, la struttura psichica da una parte, quella sociale dall'altra, dopo aver operato una svolta decisiva (rottura) con il decentramento del soggetto-coscienza.

particolare riferimento alla genesi e alla struttura dei simboli, considerati non soltanto in relazione alla formazione della struttura psichica del singolo, ma anche di quella della collettività. La sua indagine prende l'avvio da quelle parti della *Traumdeutung* dedicate all'esame dei cosiddetti sogni tipici³⁹. Si è già visto come egli distingua in un primo momento il proprio metodo di interpretazione da quello basato sul simbolismo, eppure, approfondendo l'argomento, egli giunge a ipotizzare un rapporto di complementarità tra l'analisi del contenuto immaginifico del sogno di un individuo e la possibile spiegazione 'oggettiva' dei simboli in esso contenuti, spiegazione che sia tale da prescindere in certo qual modo, dal 'soggetto' sognante. Egli si appella così « a una tecnica combinata, che da un lato si basa sulle associazioni di chi sogna, dall'altro inserisce ciò che manca, attingendo all'intelligenza dei simboli di chi interpreta », operando però con estrema prudenza « nella soluzione dei simboli e studio accurato di questi su esempi particolarmente trasparenti »⁴⁰.

Gli elementi simbolici sono soprattutto presenti nei sogni tipici, che, derivando in tutti gli uomini dalle medesime fonti, finiscono col rendere inapplicabile il metodo della pura associazione libera: il lavoro interpretativo è infatti indipendente dalle associazioni del singolo, in quanto il sognatore ha utilizzato, quale contenuto onirico, elementi simbolici che non sono affatto frutto di elaborazione individuale⁴¹. I simboli, pertanto, non costituiscono il materiale prodotto dal lavoro onirico ed esclusivamente impiegato da esso; essi sono, infatti, utilizzati da chi sogna come elaborati al di fuori dello stato di sonno, come prodotti ideati e perfezionati in altro contesto: « tale simbolismo non appartiene in modo esclusivo al sogno, ma alla rappresentazione inconscia, soprattutto del popolo, e lo si ritrova, più compiuto che nel sogno, nel folklore, nei miti, nelle leggende, nelle locuzioni, nella sapienza dei proverbi e nelle battute popolari correnti ».

³⁹ Si tratta del paragrafo D ('Sogni tipici') del cap. V su « Il materiale e le fonti del sogno » e del paragrafo E ('La rappresentazione per simboli nel sogno. Altri sogni tipici') del cap. VI su « Il lavoro onirico ».

⁴⁰ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 325.

⁴¹ A proposito dei 'sogni tipici', Freud scrive: « esiste, però, in pieno contrasto con l'abituale libertà del singolo di forgiarsi il proprio mondo onirico secondo la particolarità individuale, rendendolo quindi inaccessibile alla comprensione altrui, un certo numero di sogni che in quasi tutti compaiono nello stesso modo e che quindi siamo abituati a supporre abbiano per tutti lo stesso significato » (*ibidem*, p. 225).

Freud di per sé non si avventura, con indagine originale, alla ricerca delle cause della formazione dei simboli e ai problemi a esse connessi e in gran parte, almeno al suo tempo, ancora irrisolti dalla bibliografia specialistica, ma azzarda solo un'ipotesi sulla comune identità tra simbolo e oggetto, di cui il simbolo fa le veci, anche se spesso tale identità è del tutto celata, quasi 'dimenticata' (rimossa). Esisterebbe, pertanto, un rapporto di natura genetica tra la rappresentazione simbolica e l'altro-da sé di cui essa è 'rappresentante', per cui « ciò che oggi è legato simbolicamente, in epoche remote era probabilmente legato da identità concettuale e linguistica. Il rapporto simbolico sembra un residuo e un contrassegno dell'identità di una volta »⁴².

Il 'residuo' e il 'contrassegno' sono attribuzioni che, a mio avviso, caratterizzano il simbolo con una funzione specifica analoga a quella propria del concetto derridiano di traccia; l'impressione di possibile correlazione viene confermata da uno di quegli esempi 'particolarmente trasparenti' proposti da Freud per enucleare le sue intuizioni sul simbolo, l'esempio concernente il complesso edipico. L'analisi del materiale onirico di ciascun individuo mostra come per tutti esista un primo impulso sessuale verso la madre e il primo odio e desiderio di violenza verso il padre; il mito del re Edipo, che uccide il padre Laio, per giacere poi con sua madre Giocasta, è proprio la rappresentazione plastica e trasfigurata di questi desideri della primissima infanzia. La psicanalisi scopre la connessione stretta tra mito e sogno, indicando nella formazione simbolica del mito la reazione della fantasia a dei sogni tipici precedenti: il sogno di avere rapporti sessuali con la madre e quello di provocare la morte del padre. Siamo così in presenza di una sorta di rimando a catena: il sogno rinvia a un mito, il quale, a sua volta, è la concretizzazione plastica di un sogno, ovvero delle spinte inconscie del desiderio.

L'uomo, naturalmente, inorridisce dinanzi alla figura di Edipo, anche se l'autopunizione che il mito propone serve in qualche modo a placare la sete di 'giustizia' che la morale corrente suggerisce, e inorridisce soprattutto dinanzi alle ipotesi dei suoi propri desideri edipici, che la forza della rimozione è riuscita a ricacciare nella sfera dell'inconscio. È per questo che l'accento alle tendenze incestuose infantili ha

⁴² *Ibidem*, pp. 323 e s.

Come si sa, una teoria sul simbolo è stata in seguito approfondita dall'opera di C. G. Jung, anche se con risultati ben diversi, rispetto a quelli conseguiti da Freud.

trovato la piú fiera opposizione tra i critici della psicanalisi, per cui si è tentato anche di dare dell'incesto una spiegazione puramente e semplicemente 'simbolica'. Ora Freud rifugge da tale semplicismo, in quanto ritiene che il desiderio incestuoso sia direttamente connesso alla psiche individuale e pertanto rintracciabile anche attraverso le associazioni libere di chi sogna, ma, d'altro canto, non si nasconde il significato piú complesso del mito, un significato che supera la psiche individuale, ed è pertanto da intendersi come struttura simbolica precedente il soggetto e preposta, in quanto tale, alla sua stessa costituzione. Il complesso edipico cosí inteso, come simbolo perciò, assume poi in studi successivi (*Totem e tabú*, su tutti), « un significato insospettato per la comprensione della storia dell'umanità e lo sviluppo della religione e della moralità »⁴³.

Ciò che vien detto per l'esempio-cardine, ritenuto da Freud in certo qual modo 'privilegiato', di Edipo è estensibile al simbolo *tout court*, per cui i simboli, definiti tutti come 'residuo' e 'contrassegno', sono da intendersi piú precisamente come l'insieme strutturato delle tracce mnestiche della psiche collettiva degli uomini, che si manifesta attraverso la tradizione, i suoi miti, le espres-

⁴³ *Ibidem*, p. 245, nota 1.

Negli studi successivi, Freud affronta il problema della 'storicità' del mito e della simbologia a esso connessa. In un primo tempo (si veda *Totem e tabú*) sembra propendere alla soluzione storicistica: in un'orda primordiale sarebbe avvenuto effettivamente l'assassinio del padre da parte dei fratelli, i quali intendevano cosí liberarsi di colui che impediva loro una libera attività sessuale; l'atto compiuto crea, però, una reazione impreveduta: da una parte nasce un senso di colpa, che impone la rimozione dell'atto stesso, che finisce cosí nella sfera inconscia, dall'altra si ricrea la situazione gerarchizzata con uno dei fratelli a capo dell'orda. Questi ripete la condizione privilegiata del padre assassinato, impersonando la legge, che si caratterizza nella Legge per eccellenza: la proibizione dell'incesto.

In un secondo tempo Freud, sommerso dalle critiche da parte di coloro che pretendevano elementi 'oggettivi' di conoscenza che avvalorassero le sue ipotesi sull'origine della morale e della religione, ovvero della storia stessa dell'uomo, comincia a correggere il tiro della sua interpretazione del mito. La struttura edipica scoperta non ha bisogno di una controprova 'scientifica', non dev'esser mostrata come collegata a fatti realmente accaduti, per poter essere dichiarata vera. La 'legge del simbolico' è spazio originario fondante il soggetto: questo è il 'fatto', da cui trae senso la storia del singolo e la storia dell'uomo in quanto tale, nella sua generalità e totalità. Che il 'padre' sia stato ucciso o meno, che i fratelli abbiano giaciuto con la propria madre, che uno di essi abbia assunto il potere in una società gerarchizzata non aggiunge né toglie nulla alla già avvenuta trasformazione dell'essere vivente in essere umano (cfr. in proposito ciò che Freud scrive nel suo *Das Unbehagen in der Kultur*; trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, p. 618).

sioni artistiche e gli atti di culto della religione popolare. La sfera del 'simbolico' finisce così col combaciare con la storia della collettività umana, intesa quale risultato di sedimenti di tracce, di una memoria popolare che esprime la verità delle sue origini sempre in maniera inconscia. Non si è, infatti, in presenza della volontà del singolo di forgiarsi, quasi 'a sua immagine', il proprio mondo, ma davanti a una sorta di necessità, che, maturata al di fuori della coscienza individuale, costituisce di questa stessa coscienza l'elemento fondante⁴⁴.

Il simbolo, come sedimento strutturato di tracce, è effetto di una sovrimpressionazione, da sottoporre necessariamente a una molteplicità di interpretazioni; la pluralità dei significati dei simboli esige, infatti, la sovrainterpretazione dei contenuti dei messaggi che essi intendono comunicare. Torna così a proporsi per il simbolo e per la storia stessa, al simbolo così direttamente connessa, il problema già esaminato della surdeterminazione⁴⁵. La 'memoria' del simbolismo freudiano, spiegata dalla 'traccia' derridiana, può essere così messa in rapporto con ciò che nel *Pour Marx* vien chiamato le 'sopravvivenze'. Althusser ne affronta il problema al termine dell'analisi dedicata alla specificità della contraddizione marxiana rispetto a quella hegeliana.

La spiegazione dei fatti storici, affidata unicamente all'interpretazione dal punto di vista strutturale, in chiave puramente economica,

⁴⁴ Tutte le considerazioni sui 'sogni tipici' portano alla medesima conclusione: « non occorre ammettere alcuna particolare attività di simbolizzazione da parte della psiche, nel lavoro onirico; il sogno si serve delle simbolizzazioni già pronte nel pensiero inconscio, perché meglio rispondono, per la loro rappresentabilità (*Darstellbarkeit*) e per lo più anche perché esenti da censure, alle esigenze della creazione onirica » (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 321).

Il simbolo non è dunque frutto della creatività del singolo, ma di un pensiero inconscio, che s'impone come necessità e che fonda, in quanto tale, la possibilità di espressione della libertà di scelta del singolo. La dialettica libertà/necessità e le obiezioni sollevate contro l'ipotesi di un Destino che sovrasta le sorti dell'uomo, sono tenute presenti da Freud in una lettera a Fliess, in cui egli intende parlare del simbolo e del mito generalmente intesi, anche se di per sé il riferimento diretto è, come sempre, all'Edipo. Scrive Freud: « si comprende l'interesse palpitante che suscita l'Edipo re, nonostante le obiezioni che la ragione oppone alla premessa del Fato, e perché, più tardi, i drammi basati sul destino abbiano avuto insuccesso. Il nostro sentimento insorge contro qualsiasi costrizione individuale arbitraria (...), ma il mito greco si rifà a una costrizione che ognuno riconosce per averne sentita personalmente la presenza » (S. Freud, *Le origini della psicanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1902*, Torino, Boringhieri, 1968, pp. 160 e s.).

⁴⁵ Cfr. qui, cap. IV, pp. 158-168.

perciò, non è sufficiente a chiarire l'essenza stessa della storicità. La contraddizione non è egualitaria, unica e con una sola e semplice determinazione: ciò significa che c'è qualcosa che sfugge al controllo dialettico, cui pure sottostà il sociale che ha attivato e, al tempo stesso, l'istanza rivoluzionaria. Questo qualcosa è la 'sopravvivenza'. Si chiede Althusser:

orbene, che cosa è una 'sopravvivenza'? È di essenza 'psicologica' o sociale? Si riduce alle sopravvivenze di certe strutture economiche che la rivoluzione non ha potuto distruggere con le sue prime leggi (...) o mette in causa anche altre strutture, politiche, ideologiche, ecc., costumi, abitudini, 'tradizioni' magari, come la 'tradizione nazionale' con i suoi tratti specifici? ⁴⁶.

Si propende per la seconda soluzione: le sopravvivenze non sono soltanto l'aspetto strutturale, ma anche quello sovrastrutturale. Esse non sono da intendersi come il 'superato' (*aufgehoben*) della dialettica hegeliana, incluso in una *Erinnerung*, che conserva in modo indolore, senza cioè che ciò che vien superato-conservato crei reali problemi dialettici alla presenza-a-sé della coscienza rivoluzionaria; esse sono invece il passato, la storia, la tradizione, intesi in senso lato, che costituiscono lo sfondo insopprimibile in cui si gioca il momento presente e che contrasta continuamente con esso come il suo 'altro', come l'assenza di una presenza. Le sopravvivenze, così intese, possono essere pensate, nella loro complessa concettualità, solo a partire dal concetto di surdeterminazione di ogni contraddizione e di ogni elemento, costitutivi di una società. Il concetto di surdeterminazione, infatti, ci fa capire come non basta operare una rivoluzione nel campo della struttura, per modificare *ipso facto*, come se la determinazione del fattore economico fosse l'unica determinazione, « le sovrastrutture esistenti e in special modo le ideologie, giacché queste hanno, in quanto tali, una consistenza sufficiente per sopravvivere a se stesse fuori del contesto immediato della loro vita e perfino per ricreare, 'secernere' per un certo tempo, condizioni di esistenza di sostituzione » ⁴⁷.

Le sopravvivenze, così definite, sono le tracce che testimoniano della coesistenza e della compresenza di temporalità diverse in corrispondenza a pratiche diverse; il filo diretto che collega 'sopravvivenza'

⁴⁶ L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, cit., p. 95.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 96.

e 'traccia' permette di approfondire il parallelo tra Derrida e Althusser e, in ultima analisi, tra Freud e Marx, accomunati nella ricerca di una 'fondazione' della storia caratterizzata dalla medesima logica, e pervenuti ad analoghi risultati concettuali. Il tempo storico è riconducibile a una struttura tale da essere 'letta' e interpretata solo mediante la surdeterminazione: questa è agente sia nella psiche del singolo che nella coscienza storica collettiva, sia nella pratica individuale che in quella sociale.

Alla ricerca di un macchinario-meccanismo che giustifichi il sistema di iscrizione e di trascrizione delle tracce nella memoria, Freud giunge a postulare il 'notes magico', un apparecchio che conserva, nell'atto stesso della cancellazione, le tracce mnestiche, sopravvivenenti pertanto alle percezioni che le hanno originate; tale apparecchio assomma e sedimenta in condensazione e spostamento le molteplici determinazioni, così come sulla scena della storia è solo attraverso l'analisi della compresenza e dell'interazione di struttura e sovrastrutture, di pratiche eterogenee, che è possibile cogliere la funzione specifica dell' 'economico', inteso come determinante 'in ultima istanza'. La *Darstellung* della psiche individuale è così tutt'una con la *Darstellung* della marxiana scienza della storia⁴⁸. Costruito così, attraverso il movimento della differenza, che istituisce tracce, le quali, a loro volta, sono l'asse portante del sistema della memoria, il concetto di storia non è più pensabile

⁴⁸ È opportuno ricordare che, a quel che dicono Derrida e Althusser, sia la ricerca freudiana che quella marxiana sfociano nello stesso concetto di *Darstellung*. Si è visto come la metafora di macchinario-macchina-meccanismo (e, particolarmente, macchina teatrale della messa-in-scena) sia caratteristica nell'opera di Marx (cfr. quanto detto qui, cap. IV, pp. 122 e s.); per quel che riguarda Freud, è nota la sua ostinazione durante tutta la vita a voler trovare un meccanismo, che giustificasse la formazione delle immagini e, soprattutto, l'insieme strutturato simbolicamente delle stesse, che risulta dominante e necessitante lo stesso processo formativo individuale.

Freud parla, pertanto, di 'macchina' e di 'meccanismo psichico' (cfr. lettera del 6 dicembre 1896 a W. Fliess, in S. Freud, *Le origini della psicanalisi*, cit., pp. 123-130), di una 'macchina ottica', che offra attraverso una metafora topica il sistema strutturato dello psichico (cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 555 e s.) e infine di 'notes magico', che permette di trovare la soluzione del problema dello scritto, ma anche di quello della cancellazione, mediante censura e rimozione: per cui se è vero che 'noi siamo scritti', è altrettanto vero che 'siamo scritti, in quanto cancellati'; e cioè la presenza adombra, nella filigrana del notes, l'assenza di una presenza (cfr. S. Freud, *Notiz über den 'Wunderblock'*; trad. it. *Nota sul 'Notes magico'*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 61-68; su scrittura e censura si veda anche S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 138, 289 e s.).

come concetto metafisico; non è infatti possibile pensare gli eventi storici, affidandosi alla metafora della linea, retta o circolare che sia, dal momento che la linearità, sia nell'accezione teleologica che implica il passaggio da un'Origine a un(a) Fine, sia in quella della chiusura circolare, che comporta la mera ripetitività di un evento considerato unico e privilegiato, tale da veder coincidere in sé Origine e Finalità, prospetta una temporalità che si muove in uno 'spazio' omogeneo; la temporalità della logica del sogno, invece, essendo surdeterminata è non-omogenea. La storia è così da intendersi come « monumentale, stratificata, contraddittoria, ma storia anche, che implica una nuova logica della r i p e t i z i o n e e della traccia, poiché non si vede come potrebbe esserci storia senza di ciò »; una storia che, come ben osserva Althusser, criticando il concetto hegeliano di storia nella nozione di totalità espressiva, « mira appunto a mostrare — secondo le indicazioni di Derrida — che non c'è una storia sola, una storia generale, bensì che ci sono storie d i f f e r e n t i per tipo, ritmo, modo di iscrizione, storie scalate, differenziate, ecc. »⁴⁹.

Anche per il concetto di storia, che Althusser crede di individuare nell'opera scientifica di Marx, emerge la dif/ferenza come artefice del sistema di 'scrittura' proprio della pratica produttiva della storia. Si è già visto come a essa non possa competere l'attribuzione di 'con-

⁴⁹ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 90 e s.

La caratteristica della 'stratificazione', che testimonia della profondità e della non-linearità dell'evento storico, è tipica e chiaramente manifesta nel processo di condensazione e di compressione metaforica del sogno. Il sogno, infatti, riassume spesso tutto il materiale onirico « in una singola situazione o avvenimento. Il sogno riproduce un n e s s o l o g i c o come s i m u l t a n e i t à; procede in ciò come il pittore che, per il quadro della scuola di Atene o del Parnaso, riunisce tutti i filosofi o poeti, che non sono mai stati insieme, ma che dal punto di vista ideale formano una comunità, in una sala o sulla cima di un monte » (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 289). La deformazione onirica sconvolge pertanto la scrittura lineare della concezione metafisica del tempo, rappresentando « all'inizio del sogno l'esito della vicenda o la conclusione della successione ideativa, e poi nell'aggiungere alla fine le premesse della conclusione o le cause dell'avvenimento » (*ibidem*, p. 301), traendo chiaramente in inganno l'interprete che, forte della concezione temporale della logica classica, non abbia pensato alla possibilità stessa da parte della deformazione onirica di sconvolgere gli schemi della rappresentazione lineare della storia.

Al proposito si veda anche l'aspetto tipico della metodologia althusseriana, che invita a non leggere immediatamente il visibile dei fenomeni storici, poiché il campo dei fenomeni non è omogeneo, ma relativo allo spazio non piano, profondo e complesso della struttura della *Darstellung* (cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 192 e ss.).

cetto', eppure, nonostante questa precisazione, essa rimane un nome metafisico, dal momento che tutti gli appellativi che la dif/ferenza riceve dal linguaggio che tenta di definirla sono, in quanto nomi, metafisici, appartenenti cioè a quel tipo di storicità che la logica della surdeterminazione è andata 'superando' radicalmente. Dire che non esiste un nome nel linguaggio metafisico che la possa designare, significa finire col negare il nome stesso di dif/ferenza, « che è non un nome, ma unità nominale pura e che si disloca senza posa in una catena di sostituzioni dif/ferenti ». Ma l'innominabilità, intendendo con questo termine ciò che esula da ogni concezione chiusa nel cerchio della metafisica, non è l'ineffabile cui nessun nome si può avvicinare data l'impossibilità di poter ottenere l'*adaequatio* per la grandezza e l'incommensurabilità dell'Ente da designare (Dio, nella teologia negativa); la dif/ferenza è l'innominabile, in quanto « è il gioco che rende possibili gli effetti nominali, le strutture relativamente unitarie o atomiche che sono chiamate nomi, catene di sostituzioni di nomi, e nelle quali, per esempio, l'effetto nominale 'dif/ferenza' è esso stesso trascinato, travolto, iscritto di nuovo »⁵⁰.

Esiste pertanto una tensione del gioco della dif/ferenza con la storia e, parallelamente, con il concetto di presenza della metafisica, in quanto è l'essere della metafisica, l'essere inteso come presenza o assenza, che dev'essere pensato a partire dalla possibilità del gioco e non viceversa. Il gioco della dif/ferenza è consonante, poi, con l'affermazione nietzscheana di vita che avviene, del tutto priva della nostalgia di un'Origine, « in un certo sorriso e un certo passo di danza »⁵¹, « affermazione gioiosa del gioco del mondo e dell'innocenza del divenire, l'affermazione di un mondo di segni senza errore, senza verità, senza origine, aperto a un'interpretazione attiva ». Negare i nomi della metafisica, affidandosi all'innominabile, significa così, in ultima analisi, affermare la vita e l'evento della storia cui essa è correlata. Due sono poi le possibili interpretazioni della struttura della *Darstellung* della vita, della storia, del mondo e del gioco che contraddistingue la sua formazione:

L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco e all'ordine del segno, e vive come un esilio la necessità dell'interpretazione. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, afferma il gioco e tenta di

⁵⁰ J. Derrida, *La differanza*, cit., p. 37 [spaziato mio].

⁵¹ *Ibidem*, p. 38.

passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo, poiché il nome dell'uomo è il nome di quell'essere che, attraverso la storia della metafisica e della onto-teologia, cioè attraverso l'intera sua storia, ha sognato la presenza piena, il fondamento rassicurante, l'origine e la fine del gioco⁵².

Ambedue le interpretazioni, assolutamente inconciliabili, sono a fondamento delle 'scienze umane', umanistiche o anti-umanistiche che siano, ma non c'è scelta da fare, dal momento che è forse possibile pensare un terreno comune che, pur non conciliandole, offra a uno sguardo d'insieme la visione della lotta per la loro differenza irriducibile: tale 'luogo' è quello originario e seminale della traccia, maturata nel processo di dif/ferenza, che, pur negando i concetti di 'verità', di 'origine', di 'gioco', di 'uomo' e di 'umanesimo', li considera da un punto di vista ermeneutico, che li precede e da cui traggono il loro fondamento. Con la dif/ferenza si annuncia, cioè, un tipo di problematica che è ancora 'interna' alla storia, nel modo in cui può essere definita tale la catena concettuale concezione-formazione-gestazione-travaglio; scrive, infatti, Derrida che bisogna 'pensare' e rappresentarsi la dif/ferenza

con lo sguardo rivolto verso le operazioni del parto; ma anche verso coloro che, in una società da cui non mi escludo, distolgono lo sguardo da ciò che, ancora innominabile, si preannuncia e che non può preannunciarsi come necessariamente accade quando una nascita è in opera, se non sotto la specie della non-specie sotto la forma informe, muta, infante e terrificante della mostruosità⁵³.

3. - L'ALTRA SCENA DELLA STORIA.

A conclusione dell'analisi sulle modalità delle pratiche che caratterizzano l'archi-scrittura e il linguaggio stesso della storia, dopo aver scoperto che a monte di ogni processo produttivo è il gioco della dif/ferenza, sorge spontanea la domanda: *chi o che cosa dif/ferisce?* Un analogo problema, affrontato quando ci si era chiesti dapprima: *chi parla (o scrive)?* e in seguito: *chi fa la storia?*, ha trovato risposte che escludono la soluzione metafisica di un Soggetto inteso come origine-fine-centro. Anche per la domanda sul '*chi (che cosa) dif/ferisce?*' si perviene alla stessa soluzione; è anzi la forma stessa della

⁵² J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, cit., pp. 375 e s.

⁵³ *Ibidem*, p. 376.

domanda che dev'essere respinta: accettare il 'chi?', il 'che cosa?', il 'chi è che?' significa ammettere che la dif/ferenza è essa stessa « derivata, sopraggiunta, dominata e comandata a partire dal punto di un ente come presenza, e quest'ultimo può essere qualcosa, una forma, uno stato, un potere nel mondo, ai quali si possono dare nomi di ogni genere, un che, o un essente-presente come soggetto, un chi »⁵⁴. E altrove Derrida precisa ancora meglio che « non esiste un soggetto che sia agente, autore e signore della dif/ferenza e a cui questa capiti eventualmente ed empiricamente. La soggettività — come l'oggettività — è un effetto di dif/ferenza, un effetto inscritto in un sistema di dif/ferenza »⁵⁵.

La storia, intesa nell'accezione di pratica produttiva materiale e nell'atto stesso del suo farsi, è 'processo senza soggetto'; la metafora teatrale, utilizzata da Althusser nell'intento di caratterizzare in un sol concetto l'oggetto della scienza marxiana, scopre nella dif/ferenza, che crea e lascia sedimentare, articolandole in sistema, le tracce dei suoi effetti, l'attività di autoproduzione della *Darstellung*. Se non esiste chi (o che cosa) dif/ferisce, come non esiste soggetto della pratica produttiva del processo storico, anche la messa-in-scena della scienza della storia è priva di autore: essa è 'teatro senza autore'. Scrive infatti Althusser che la *Darstellung* è

il modo di esistenza di questa messa in scena, di questo teatro che nello stesso tempo è la sua scena, il suo testo, i suoi attori, questo teatro di cui gli spettatori non possono esserne gli spettatori se non perché prima ne sono gli attori per forza, impastoiati dai vincoli di un testo e di ruoli di cui essi non possono essere gli autori, poiché si tratta, per essenza, di un teatro senza autore⁵⁶.

Vengono posti sullo stesso piano scena-testo-autori-spettatori, in una sorta di confusa identificazione, poiché s'intende la messa-in-scena nella sua specifica attività, fondante ogni successiva distinzione; è così la pratica del processo e della rappresentazione che domina la scena, è il testo colto nella sua materialità di puro significante che impone di necessità ('per forza') i vincoli di ruoli in cui gli uomini si inseriscono per operare in modo apparentemente libero. L'essenza di un'opera tea-

⁵⁴ J. Derrida, *La differenza*, cit., p. 23.

⁵⁵ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 64.

⁵⁶ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 203.

trale, della pratica materialistica della *Darstellung*, non è dunque nella combinazione e nel binomio attori-autore, con la mediazione, magari, del regista, ma nella struttura stessa che articola la messa-in-scena e che da essa, dalla sua attività produttiva, trae la propria ragion d'essere⁵⁷.

Nella *Note sur un théâtre matérialiste*, Althusser distingue una struttura di superficie del dramma, che coglie autore-regista-attore-spettatore in ruoli netti e facilmente identificabili, da una struttura nascosta, che costituisce l'essenza stessa dell'opera teatrale, che prescinde dalle intenzionalità dei 'soggetti' in causa per la messa in scena:

⁵⁷ A proposito del teatro 'orientale' e del suo 'teatro della crudeltà', Artaud scrive: «è un teatro che elimina l'autore, a profitto di quello che, nel nostro gergo teatrale d'Occidente, chiameremmo il regista; ma in questo caso il regista diventa una sorta di ordinatore magico, un maestro di cerimonie sacre. E la materia su cui lavora, i temi che fa palpitare non appartengono a lui, ma agli dèi. Vengono, si direbbe, dai nessi primitivi della Natura, che uno Spirito doppio ha visitato (...). È una sorta di Fisica prima, dalla quale lo Spirito non si è mai disgiunto» (A. Artaud, op. cit., p. 176); e in un altro passo: «il teatro, contrariamente a come lo si pratica qui — qui cioè in Europa o, meglio, in Occidente — non si baserà più sul dialogo, e il dialogo stesso, per quel poco che ne resterà, non verrà redatto, fissato a priori, ma sulla scena; sarà fatto sulla scena, creato sulla scena (...); la composizione, la creazione, anziché avvenire nel cervello dell'autore, si realizzeranno sulla natura stessa, nello spazio reale (...), ciò che appartiene alla regia deve essere restituito all'autore, come ciò che appartiene all'autore dev'essere ugualmente restituito all'autore, divenuto però anche regista in modo da far cessare l'assurdo dualismo tra regista e autore» (*ibidem*, p. 226).

A una prima lettura, sembra che Artaud elimini sí l'autore, ma subito dopo si affretti a reintrodurre, con il regista, un nuovo 'soggetto' della messa in scena. Ci sarebbe in questo caso solo uno spostamento di prospettiva, per cui il suo teatro della crudeltà non sarebbe un 'teatro senza autore', qual è quello che Althusser prospetta per la *Darstellung*: al posto dello scrittore del testo teatrale subentrerebbe il regista come vero autore dell'opera, in una coincidenza perciò di autore-regista, nel superamento di un certo dualismo tra scrittura e lettura (o interpretazione), opera e messa-in-opera (o in-scena) dell'opera stessa. A meglio considerare i passi su citati, ci si accorge che le cose non stanno così: la materia dell'opera teatrale non appartiene, infatti, al regista, il quale di essa è soltanto l'interprete, in quanto 'ordinatore'; essa è propria della Natura-Spirito, colti immediatamente nell'unità originaria precedente ogni successiva scissione. La materia non è poi ordinata ed elaborata astrattamente nel cervello di un autore, ma sulla e dalla scena, nel momento stesso della sua messa-in-scena. Ciò significa che si può pure continuare a parlare di 'regia', congiungendola, come fa Artaud, al lavoro dell'autore del testo, ma spostando radicalmente il problema e assegnando ai concetti di 'regista' e di 'autore' una valenza significativa diversa rispetto a quella del teatro classico, per cui è solo impropriamente che il regista-singolo-individuo può essere considerato autore-soggetto dell'opera, in quanto è la scena stessa rappresentata nella materialità del processo della messa-in-scena che si autoattribuisce il senso d'essere nel gioco proprio dello spettacolo.

quello di cui si parla qui è la struttura latente del dramma, e nient'altro. Poco importano le intenzioni esplicite di Bertolazzi: ciò che conta, al di là delle parole, dei personaggi, dell'azione drammatica, è il rapporto interno degli elementi fondamentali della struttura drammatica. Dirò di più: poco importa che Bertolazzi abbia consciamente voluto o inconsciamente prodotto questa struttura: essa costituisce l'essenza della sua opera ed essa sola permette di capire tanto l'interpretazione di Strehler, quanto la reazione del pubblico.

La dinamica della struttura latente dell'opera, poi, « non si riduce ai suoi attori, né ai suoi rapporti manifesti, ma al rapporto dinamico esistente tra la coscienza di sé, alienata nell'ideologia spontanea (...) e le condizioni reali della loro esistenza »⁵⁸. Il rapporto che organizza gli elementi della struttura teatrale, come quelli della struttura storico-sociale, non è relativo a quello che s'instaura nella sfera dell'intersoggettività: i rapporti di produzione, teatrale (letterario-ideologico) o sociale (economico-scientifico), non sono infatti rapporti umani, in quanto quello di uomo è solo un 'ruolo' che l'articolazione di un testo produce, dunque non 'produttore' della struttura, ma prodotto da essa⁵⁹.

Mentre il Soggetto e l'Autore sono i protagonisti indiscussi della scena nel canovaccio ideologico della metafisica, l'analisi della pratica e della materialità significante del processo di produzione, della modalità con cui avviene e dei meccanismi messi in moto perché avvenga, indica senza ombra di dubbio che è il 'senza-Soggetto' e il 'senza-Autore' il protagonista della *Darstellung*. Alla 'scena' si sostituisce così l' 'altra scena' della metafisica: il vuoto teorico lasciato dal Soggetto-Autore

⁵⁸ L. Althusser, *Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste*, in *Pour Marx*; trad. it. *Il Piccolo, Bertolazzi e Brecht. Note su un teatro materialista*, in *Per Marx*, cit., pp. 120 e 124.

⁵⁹ La scomparsa dell'Uomo come Soggetto e come Autore significa la 'soppressione dell'eroe', per cui, secondo la concezione materialistica « sono le masse e non gli 'eroi' a fare la storia » (*ibidem*, p. 125). Parlare di masse che fanno la storia, la quale risulta perciò essere un prodotto 'senza soggetto né fine(i)', non significa aver risolto definitivamente il problema della ricerca di una definizione esaustiva della storia. Marx riesce a operare una rottura nei confronti della logica che regge la scienza del suo tempo: riesce a impostare in modo radicalmente nuovo, anche se con manchevolezze, lacune e omissioni, il problema del processo storico, della sua struttura e delle sue modificazioni, ma il suo lavoro non è compiuto; il suo problema è ancora il nostro, dal momento che proprio là dove egli inizia a chiarire la struttura interna delle masse che fanno storia, il suo itinerario scientifico si arresta. È compito nostro « riprendere dall'origine un discorso interrotto dalla morte. È noto come finisce il terzo libro del *Capitale*. Un titolo: *Le classi sociali*. Venti righe, poi il silenzio » (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 204).

viene in qualche modo occupato, con le istanze tipiche, però, del decentramento e dell'assenza, e non piú della Presenza, dall'Altro. Senza lasciarsi irretire nelle spire di una molto attuale e discussa mitologia⁶⁰, evitando perciò di cedere alle tentazioni di una fuorviante mistica, è opportuno occuparsi brevemente del problema, a conclusione di questo studio.

Nel concetto ci si è imbattuti, trattando della 'legge dell'ordine simbolico', in cui già-da-sempre si è inseriti e che costituisce l'uomo in quanto soggetto-coscienza, quando l'Altro veniva considerato il 'luogo' della catena significante, luogo della manifestazione dell'essenza stessa del nostro essere, 'altra scena' rappresentante lo spazio originario del nostro fondamento⁶¹.

La pratica stessa della scrittura, intesa come progrediente col passo lieve e gioioso, dionisiaco, della 'danza della penna' nietzscheana, che costituisce il suo risultato « come discesa fuori di sé del senso (...), metafora come metafisica dove l'essere deve nascondersi se si vuole che l'Altro si manifesti »⁶², rivela la peculiarità attività dell'Altro. L'essere della metafisica scompare, ma l'Altro non lo sostituisce, rivelandosi sotto le spoglie di una presenza, la quale non sarebbe che la riproposizione della soggettività, e il ritorno, sotto altra forma, nuovo nome, ma stessa concettualità, all'affermazione dell'Essere come Causa prima e Principio motore; l'Altro

non è nulla, non è (se) stesso, prima del rischio di perder(si). Perché l'altro fraterno non è fin da principio nella pace di ciò che si chiama intersoggettività, ma nel travaglio o nel pericolo dell'interrogazione; non è fin da principio sicuro nella pace della risposta, dove due affermazioni si congiungono, ma è chiamato nella notte dal lavoro di scavo dell'interrogazione. La scrittura è il momento di questa valle originaria dell'altro nell'essere⁶³.

La scrittura, qual è teorizzata e praticata da Nietzsche nei suoi testi aforistici, è l' 'altra scena', antipodale rispetto alla scena della metafisica, intesa cioè come assenza di ogni senso compiuto e di ogni

⁶⁰ Cfr. al proposito F. Rella, *Il mito dell'Altro*, Milano, Feltrinelli, 1978, in cui si esaminano criticamente i lavori dei teorici dello strutturalismo e del post-strutturalismo, quali Lacan, Deleuze-Guattari, Foucault.

⁶¹ Cfr. qui cap. IV, p. 142.

⁶² J. Derrida, *Forza e significazione*, cit., p. 37 [spaziato mio].

⁶³ *Ibidem*, pp. 37 e s.

significato, nel privilegiamento della pratica scritturale stessa, ovvero del continuo, indefinito slittamento di un significante sull'altro: senza pace, senza trovare mediazione possibile tra le risposte che si affastellano dinanzi all'interrogante, ma rischiando di perdere l'identità del sé, proprio in quel lavoro di ricerca, che questa stessa identità vuole assicurare, attraverso il rispecchiamento intersoggettivo nell'altro-da-sé. La scrittura del ' testo ' colta nella sua materialità, fonda la possibilità stessa del nostro essere soggetti, in relazione intersoggettiva; il testo è ' gesto ' storico costitutivo,

regione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta al di fuori di noi e ci delimita (...), ci distacca dalla nostra continuità; dissipa quella identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teologie trascendentali, e laddove il pensiero antropologico interroga l'essere dell'uomo o la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'esterno⁶⁴.

⁶⁴ M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 152. Scrive Sini che l'archivio foucaultiano « non indica positivamente il nostro attuale modo d'essere, l'a-priori che ci costituisce dal profondo, ma indica negativamente la nostra ' differenza ' [da intendere come dif/ferenza], la nostra ' dispersione ', il nostro venir costituendoci mediante il rifiuto del pensiero antropologico-dialettico-trascendentale che ora diviene il nostro ' esterno ', il nostro ' altro ', il nostro ' impensabile ', o pensabile solo come relitto della storia (...); un'umanità che non siamo più, e che pure ci ha costituito proprio nel suo essere stata esclusa » (C. Sini, *Il problema della storia in Foucault*, cit., p. 109). Da queste note sembra emergere la risposta alla domanda che ci si era posti sul ' chi dif/ferisce? '; dif/ferisce ciò che ci costituisce: l'Altro. Ma come pensare veramente l'Altro? La risposta è data solo se ci si appresta a percorrere « una strada aperta un secolo fa dalla semiotica di Peirce, della quale, però, solo da poco si comincia a comprendere la reale portata. Non è un caso se Peirce enunciò quel principio della semiosi infinita, cioè dell'infinito riferimento del segno al suo oggetto e al suo interpretante, che trova singolare riscontro nel ' nuovo infinito delle interpretazioni ' scoperto, nello stesso periodo da Nietzsche » e che in seguito costituirà il fondamento dell'ermeneutica heideggeriana; ed è anche significativo che lo stesso Peirce pensasse di trovare alla sua semiotica il fondamento di una ' filosofia generale dell'universo ' (o ' cosmologia '), come vorrebbe Lévi-Strauss, ma senza oggettivarla in senso naturalistico, come sembra fare il filosofo francese. « La natura — scrive infatti Sini — non è una ' cosa ', un mero ' oggetto ', ma un sistema di interpretazioni, non mai definito e concluso (...). Anche l'uomo è un segno, diceva Peirce, e segno è a sua volta la natura. Sia l'uomo sia la natura, sono un segno in un universo di segni. Come ogni segno, essi rivestono sia il carattere di significati (*Thirdness*), sia quello di eventi (*Firstness*). Fra i due poli, dell'evento e del significato, o della struttura, non c'è opposizione, né assimilazione; c'è piuttosto una relazione essenziale di ' distanza-implicazione ', di ' presenza-assenza ', di ' vicinanza-lontananza ', la cui natura è iscritta nella natura propria del segno » (C. Sini, *Filosofia e semio-*

La pratica discorsiva, che è poi pratica storica *tout court*, si rivela come processo di limitazione e di emarginazione retto da una sorta di dialettica di esclusione, che costituisce la possibilità stessa dell'apparente linearità del processo; ogni pratica, infatti, include in sé, in ciò che esplicitamente risulta 'visibile', l'esclusione di una figura respinta ai margini, come scoria 'non-visibile', ma che dell'evento storico costituisce la condizione stessa di possibilità. È l'Altro quell'invisibile che nella sua dialettica, che caratterizza i binomi vuoto/pieno, assenza/presenza, fuori/dentro, esterno/interno, è dalla parte del primo termine, tenendo conto, però, dell'avvertenza derridiana, e heideggeriana al tempo stesso, di leggerlo tra virgolette e sotto cancellatura, per evitare l'equivoco di una lettura metafisica. Il non-detto, messaggio inconsapevole della scrittura geroglifica, necessita di una lettura sintomale, per poter essere compreso appieno nella carica dirompente della sua attività e delle sue effettive potenzialità; si può dunque considerare la dialettica inconscio/coscienza come quella che include in sé tutte le precedenti, concludendo che l'Altro s'identifica con la sfera inconscia, quale base costitutiva dell'io-cosciente. Sia l'interpretazione freudiana della *Darstellung* del sogno, che la lettura sintomale della vita di veglia della psiche individuale ci danno così la possibilità di mettere in evidenza l'attività dell'Altro e la sua peculiare caratterizzazione nella sfera del 'simbolico', soprattutto facendo riferimento alla lettura lacaniana.

La messa-in-scena del sogno ha la struttura di una frase, meglio di un rebus, di un geroglifico o di un puzzle, espressione dei bisogni nascosti di colui che sogna; il sogno è manifestazione e appagamento di un desiderio; tuttavia, precisa Lacan, è « come desiderio dell'Altro che il desiderio dell'uomo trova forma, ma in un primo tempo ciò avviene soltanto in un'opacità soggettiva in cui è rappresentato il bisogno ». Molteplici e svariati desideri, che si manifestano in modo diverso a seconda delle situazioni congiunturali dei soggetti onirici, trovano la loro unità nel Desiderio per eccellenza, che costituisce la matrice delle stesse attività e pulsione desideranti. Il desiderio è sempre desiderio dell'Altro: questa riflessione teorica sulle ricerche freudiane collima perfettamente con l'altra formula lacaniana, secondo cui

l'inconscio è discorso dell'Altro, in cui 'dell' va inteso nel senso del *de*

tica, in *Semiotica e filosofia*, cit., pp. 261 e s.); cfr. anche pp. 182-194, con riferimento specifico a M. Foucault nella sua evoluzione dall'*Archéologie du savoir* a *Microfisica del potere* (Torino 1977).

latino (determinazione oggettiva) (...). Ma va anche aggiunto che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui 'dell' è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro (ciò costituisce la vera portata della passione umana)⁶⁵.

Parlare per la prima formula di determinazione oggettiva significa rilevare che il linguaggio geroglifico del sogno realizza un discorso circa (su) l'Altro; rimane da stabilire: fatto da chi? ed ecco venire in soccorso la seconda formula che, parlando di desiderio dell'Altro con connotazione soggettiva, intende proporre il desiderio che l'Altro ha (o che l'Altro è), confinando il desiderio, bisognoso di appagamento immediato, il desiderio dell'uomo, nella sfera della 'passione umana', intesa etimologicamente: passione dell'uomo con il 'dell' da leggersi con determinazione oggettiva, quale attività subita dal soggetto umano. Ma il sogno è sia il linguaggio dell'Inconscio, che l'espressione del Desiderio; anzi, è espressione del desiderio, che si esprime mediante il linguaggio dell'Inconscio. La presenza soggettiva e quella oggettiva delle due formule lacaniane si fondono così in un'unità: il sogno è il discorso dell'Altro, fatto dal desiderio dell'Altro, è *Darstellung* che l'Altro ha (è), in quanto dell'Altro si ha (è).

L'Altro è così costitutivo dell'essere dell'uomo. Al posto dell'io della coscienza non c'è da proporre un altro io, magari un Io; con la formula '*Wo es war, soll Ich werden*' (*Là où fut ça, dove fu così, il me faut advenir*, bisogna che io avvenga) Freud propone la radicale eccentricità del soggetto rispetto al proprio sé, alla propria identità. L'Altro, « cui sono piú attaccato che a me, se, nelle piú intime pieghe della mia identità a me stesso, è lui che mi agita », è *Kern unseres Wesen*, nucleo e cuore dell'essere, non tanto perché tramite esso si consegua una nuova definizione di essenza dell'uomo, quanto perché vengono indicate le vie che a essa possono condurre. *Wo es war, soll Ich werden*: ciò che l'Altro « ci propone di raggiungere non è ciò che può essere oggetto di conoscenza, ma ciò, e lo dice, che fa il mio essere, e di cui, egli insegna, io testimonia altrettanto e ancor piú nei miei capricci, nelle mie aberrazioni, nelle mie fobie e nei miei feticci, che nel mio personaggio vagamente incivilito »⁶⁶: piú, perciò, in quel che

⁶⁵ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., pp. 816 e s.

⁶⁶ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, cit., pp. 519 e 521.

è altro-dall'io, nell'Altro, che nel mio 'io'; piú nell'alterità, nell'estra-
neità che nell'identità al me stesso.

Si rifiuta la definizione di essere inteso come essente-presente (*Anwesende*) e si privilegia, perciò, l'essere (*Wesen*) come a-venire (*werden*), l'essere come traccia lasciata dall'attività della dif/ferenza. L'io diviene, s'incammina sulle vie che conducono all'essere, ogni qualvolta scompaiono i nomi che contraddistinguono l'essere nel tipico 'dire' della metafisica. L'enunciazione viene denunciata, si rinuncia all'enunciato: resta la t r a c c i a, che l'Altro iscrive nella struttura propria dell'esistente, imponendogli un desiderio il cui appagamento è sempre al di là di ogni possibile domanda del soggetto, in quanto, mentre questa è tesa all'avere, all'appagamento nella consumazione, la traccia desiderante è rivolta a essere. A essa non serve avere qualcosa, perché il suo desiderio è di essere quel qualcosa. La sua è « mancanza a essere, mancanza che viene da un esodo; il suo essere è sempre altrove. L'ha 'messo da parte', per così dire. Non lo diciamo tanto per motivare la difficoltà del desiderio, quanto piuttosto per dire che il desiderio è di difficoltà »⁶⁷. L'essere come traccia, che l'Altro iscrive, ha una propria struttura regolata da una legge essenziale dell'esistente: il complesso edipico, con cui Freud crede di aver trovato il nucleo stesso e la motivazione centrale della determinazione dell'istanza simbolica, che regola tutte le manifestazioni dell'inconscio. Al centro di questa legge di struttura si erge la figura del Padre, il legislatore. Ma che cos'è un Padre nella catena simbolica, che permette al piccolo di un animale di divenire (*werden*) uomo? È il Padre morto, risponde Freud; il Nome-del-Padre, soggiunge Lacan⁶⁸. Nella tragedia di Edipo, che appare in filigrana quale matrice dell'essere dell'uomo, il Padre che muore prima e la sua memoria simbolica poi, espressa dal Nome, costituiscono l'elemento essenziale portante, attorno al quale si muovono e agiscono, spinti da necessità (il fato), tutti gli altri personaggi. Il Padre morto è la morte stessa, intesa come Legge regolatrice della vita dell'esistente.

4. - RICONOSCIMENTO DELL'ALTRO E DESIDERIO DI MORTE.

L'Altro, dunque, che costituisce il cuore (*Kern*) stesso dell'essere, caratterizzato dalla privazione assoluta ('mancanza a essere') rispetto

⁶⁷ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 629.

⁶⁸ J. Lacan, *Soversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., p. 815.

a un desiderio destinato a rimanere inappagato, è Morte; il desiderio dell'Altro, quel desiderio che l'Altro ha e che l'Altro è, è pertanto desiderio di Morte.

In un breve scritto del 1920, scritto rivoluzionario rispetto a tutte le piú importanti scoperte fino allora compiute, Freud propone l'ipotesi dell'esistenza di tendenze che agiscono 'al di là del principio del piacere' e che risultano essere, rispetto a quel principio, piú originarie e indipendenti da esso. Ciò che la psicanalisi aveva scoperto, soprattutto attraverso l'interpretazione dei sogni, ma anche attraverso l'osservazione del comportamento dei nevrotici e dei bambini nello stato di veglia, è che la funzione di resistenza e di censura realizzata dall'Io consapevole è a servizio del principio del piacere, dal momento che la rimozione serve proprio a evitare il dispiacere; d'altra parte, accanto a questa tendenza, l'indagine analitica ne constata un'altra, che consiste nel ripetere gli atti rimossi della vita passata: la 'coazione a ripetere' contrasta cosí con il principio del piacere, che sembrava essere l'unico principio regolatore della vita psichica⁶⁹. Questa seconda istanza pulsionale vien definita 'eterno ritorno dell'uguale', a tal punto subito passivamente dall'individuo, da provocargli quasi la percezione di un 'destino' avverso, o di un potere 'demoniaco' che gli si accanisce contro⁷⁰. Non sempre, allora, il sogno, come si pensava, è l'espressione di appagamento di un desiderio inconscio; spesso, infatti, e ciò è particolarmente evidente nei cosiddetti 'sogni d'angoscia' e nei 'sogni di punizione', esso rappresenta la concretizzazione dell'istanza della coazione a ripetere.

Se si crede di aver cosí scoperto, anche se solo per via ancora ipotetica, che «c'è qualcosa che è 'al di là del principio di piacere', è logico ammettere che c'è stata anche un'epoca che ha preceduto la tendenza del sogno ad appagare i desideri del dormiente»⁷¹, un'epoca che trova oggi il suo corrispettivo nella tendenza a far rivivere quelle tracce

⁶⁹ Scrive infatti Freud: «il fatto nuovo e singolare che a questo punto ci tocca illustrare è che la coazione a ripetere richiama in vita anche esperienze passate che escludono qualsiasi possibilità di piacere, esperienze che non possono aver procurato un soddisfacimento neanche in passato, nemmeno a moti pulsionali che da quel momento in avanti sono stati rimossi» (S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*; trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977, p. 206).

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 207 e s.

⁷¹ *Ibidem*, p. 219.

mnestiche che sono state rimosse, perché spiacevoli. Tale tendenza è detta ' pulsione ' (*Trieb*); essa è cioè « una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente, al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici, provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia propria all'organismo vivente »⁷². È interessante notare come in questa definizione non venga tanto sottolineato il fattore che sollecita il cambiamento e lo sviluppo, come si è abituati a fare pensando alle pulsioni del vivente, quanto l'elemento diametralmente opposto, espressione della natura conservatrice degli esseri viventi⁷³. La conclusione di Freud è che tutte le pulsioni organiche sono conservatrici; ciò significa che, acquisite storicamente mediante tracce mnestiche costituenti la struttura psichica dell'individuo, esse tendono costantemente alla regressione, volendo restaurare uno stato di cose precedente quello che nel presente si sta vivendo. Lo sviluppo dell'organismo è invece dovuto a fattori turbativi e devianti di origine esterna rispetto all'organismo stesso; se, pertanto, le circostanze esterne fossero rimaste sempre le stesse, l'organismo non avrebbe avuto alcuna spinta a modificare il suo stato e avrebbe così tendenzialmente ripetuto le stesse iniziali condizioni di vita. È capitato, invece, e Freud non tenta neppure in questa sua ipotesi di chiarire quando è capitato e soprattutto perché, che le condizioni esterne sono mutate: questo fatto nuovo ha portato l'organismo a subire delle modificazioni, che sono state però accolte dalle pulsioni organiche conservatrici, preservate da esse, per poter essere successivamente ripetute. Si è avuto così il fenomeno della conservazione, nella coazione a ripetere, del mutamento stesso, con « 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 ».

⁷² *Ibidem*, p. 222.

⁷³ A sostegno di questa tesi Freud apporta esempi tratti dal mondo animale e dalla vita embriologica del vivente, che testimoniano il condizionamento ' storico ' delle pulsioni. Viene così addotto quale esempio il caso di certi pesci che, andando a deporre le proprie uova in determinate acque dopo lunghe e laboriose migrazioni, testimoniano la tendenza (*Trieb*) a ritornare nelle località dove risiedono un tempo le loro specie; analoga spiegazione può essere data per le migrazioni degli uccelli; i fenomeni dell'ereditarietà e dell'embriologia, infine, offrono le prove inconfutabili dell'esistenza della coazione a ripetere di tipo addirittura organico, ricapitolando « nel suo sviluppo, le strutture di tutte le forme da cui l'animale deriva, invece di muovere verso la sua configurazione definitiva, per la via più rapida e breve » (*ibidem*, p. 223).

Qual è il fine del peregrinare dell'organismo nella vita, sempre diviso tra la tendenza a soddisfare nel piacere desideri inappagati e la pulsione contraria a rivivere nella 'ripetizione' situazioni rimosse, perché spiacevoli, al tempo stesso precedenti e fondanti il desiderio, perché situate 'al di là del principio del piacere'? Il fine, secondo Freud, non può essere quello di puntare al conseguimento di uno *status* del tutto nuovo, come si potrebbe e dovrebbe ipotizzare, se si considerasse la sola pulsione erotica, ma quello, contrario, di stabilire, anche mediante l'eros, ma soprattutto attraverso la coazione a ripetere, «una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare, al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo». Posto poi che fatto certo e indubitabile è che ogni essere vivente, per motivi interni, ritorna allo stato inorganico, «possiamo allora dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi». La morte è origine e scopo della vita, per cui si può dire che «le vie errabonde che portano alla morte, fedelmente serbate dalle pulsioni conservatrici, si presenterebbero oggi a noi come l'insieme dei fenomeni della vita»⁷⁴. Morte e vita sono così strettamente connesse: l'una sta a fondamento e a giustificazione dell'altra.

La coazione a ripetere e il soddisfacimento pulsionale s'intrecciano in modo talmente stretto che si può tentare di 'conciliare' il Freud della *Traumdeutung* con quello di *Jenseits des Lustprinzips*, all'apparenza di una prima lettura così in antitesi tra loro; il concetto di 'morte' è l'elemento che nella struttura delle due diverse problematiche crea la possibilità di continuità e di conciliazione: come infatti nel caso della legge che regola la struttura del 'simbolico', scoperta attraverso l'interpretazione dei sogni, il desiderio dell'Altro da appagare è il Padre morto, la Morte del padre, e pertanto Desiderio di morte; così, nel caso della 'coazione a ripetere' del vivente, si tratta pur sempre di un desiderio, il desiderio di ristabilire lo stato originario della Vita, in cui essa tocca ciò che le è antipodale, la non-vita: anche in questo caso, dunque, desiderio di Morte⁷⁵.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 224 e s.

⁷⁵ Il concetto di traccia e quello correlativo di dif/ferenza, che son serviti a delineare il tipo di inserzione della *Darstellung* nella psiche del vi-

Lacan risolve il concetto di pulsione di morte con quello di desiderio di morte, servendosi della dialettica hegeliana⁷⁶; la teoria freudiana del desiderio viene infatti da lui raffrontata alla *Begierde* e all'*Anerkennung*, concetti fondamentali nell'economia della sezione « *Selbstbewusstsein* » della *Phänomenologie des Geistes*.

La *Begierde* è 'desiderio' insaziabile dell'Autocoscienza, che tende ad assimilare la totalità della vita (*Leben*), annullando di volta in volta differenze, contraddizioni, scissioni, nell'intento di arricchire il 'puro Io', oggetto astratto del suo primo e originario sorgere. Essa procura un appagamento (*Befriedigung*) solo limitato, in quanto « l'Autocoscienza fa l'esperienza dell'indipendenza del suo oggetto »⁷⁷, con relativa impossibilità di assimilarlo in modo pieno e definitivo, proprio a causa di quella indipendenza, che costantemente le resiste. Solo, perciò,

vente e nella sua storia, indicano bene il momento di sutura tra le due pulsioni e i due desideri contrastanti, tra vita e morte.

In una lettera a Fliess, parlando del suo sforzo di immaginare il sistema psichico, costituito dalla pluralità di tracce mnestiche, come una macchina (il 'notes magico'), che da un momento all'altro dovrebbe funzionare da sé per spiegare i meccanismi propri della vita, Freud s'imbatte quasi involontariamente nel problema della morte. Scrive infatti Derrida che « quello che doveva funzionare da sé era lo psichico e non la sua imitazione o la sua rappresentazione meccanica. Quest'ultima non ha vita. La rappresentazione (*Darstellung*) è la morte. E questo si ribalta subito nella seguente proposizione: la morte (non) è (che) rappresentazione. Ma essa è unita alla vita e al presente vivo che originariamente si ripete » (J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 293).

Freud ha così pensato l'unità di vita e di morte, credendo che con il notes magico si potesse rappresentare, nella traccia, sia la scrittura, intesa come archiscrittura, ovvero come possibilità fontale di vita, sia anche la stessa cancellazione di sé (il notes conserva lo scritto, ma lo cancella al tempo stesso), della propria presenza con la minaccia di una scomparsa irrimediabile: tale cancellazione è la morte stessa (cfr. *ibidem*, p. 296).

⁷⁶ Cfr. J. Lacan, *L'aggressività en psychanalyse*, in *Écrits*, cit.; trad. it. *L'aggressività in psicanalisi*, in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 114-118; Id., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., pp. 804 e s.

Al proposito, si veda la critica di Derrida all'hegelismo e all'heideggerismo degli scritti di Lacan, il quale, sempre alla ricerca della 'parola piena' di una Verità, intesa sí come *aletheia*, ma inindagata a livello di statuto teorico-epistemologico, rimane in quel campo logocentrico, anzi fonologista, che Derrida intende invece decostruire, allo scopo di realizzare l'oltrepassamento della metafisica (cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 113-118).

In questo lavoro si intende utilizzare la pagina hegeliana in vista di un *détour*, che spieghi con lettura 'seconda' il concetto di Altro, non assumendo peraltro la 'sistematizzazione', che Derrida, a mio avviso opportunamente, rimprovera agli scritti lacaniani.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 150.

se l'oggetto-Vita, il vivente, compie in se stesso, con attività svolta in piena autonomia, la propria negazione in favore della *Begierde* dell'Autocoscienza, questa è messa nelle condizioni di ottenere soddisfazione completa: « l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza »⁷⁸, che la riconosce nella sua indipendenza. La *Begierde* si muta così in 'desiderio di riconoscimento' (*Anerkennung*).

Le due Autocoscienze, però, 'certe di sé', ma non dell'altro-da-sé, intendono affermarsi autonomamente, imponendosi ciascuna all'altra; si fronteggiano, dunque, e lottano, nel tentativo di affermare la propria vita in assoluto, a scapito della vita altrui. L'*Anerkennung* implica, così, la 'lotta (*Kampf*) per la vita e per la morte', al termine della quale all'esser-per-sé si contrappone l'esser-per-un-altro: l'uno è indipendente, l'altro è dipendente; l'uno è il Signore, l'altro è il Servo.

Prima di procedere all'analisi del testo hegeliano, è opportuno porre in evidenza alcuni elementi: 1. tutti i passaggi dell'itinerario fenomenologico che portano dalla Coscienza all'Autocoscienza, ovvero dalla *Begierde* all'*Anerkennung* e da questo al *Kampf*, sono interni a un unico processo che è quello relativo alla vita (*Leben*); 2. il *Kampf* tra le due Autocoscienze, lotta di sopravvivenza, ma anche di 'puro prestigio', deve avvenire⁷⁹: il suo dover-essere assume i caratteri di

⁷⁸ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁹ Le Autocoscienze sono costrette ad affrontare la 'lotta per la vita e per la morte', perché è solo dal suo risultato che dipende la possibilità di esser-riconosciute. Nelle lezioni di Jena del 1803-1804, stabilendo un'analogia tra il *Kampf* e la guerra e insistendo sul loro carattere di necessità, Hegel scrive: « quel conflitto è necessario che avvenga e deve (*soll*) avvenire (...); questa offesa è necessario che avvenga, perché la coscienza deve (*muss*) procedere a questo riconoscere, i singoli devono (*müssen*) reciprocamente offendersi, per conoscersi e sapere se essi sono razionali (...). Essi [le autocoscienze-individuali] devono (*müssen*) perciò ledersi l'un l'altro; la pretesa che ognuno nella singolarità della propria esistenza si ponga come totalità escludente deve (*muss*) diventare reale; l'offesa è necessaria (...). Ognuno deve (*muss*) essere disturbato ... » (G. W. F. Hegel, *Philosophie des Geistes (1803-1804)*, in *Jenenser Realphilosophie*, I; trad. it. *Filosofia dello spirito (1803-1804)*, in *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 1971, pp. 82 e s.).

Sull'importanza degli scritti giovanili di Jena, nei quali il concetto di 'vita', inteso come apertura e sollecitudine dello Hegel per le 'cose umane', e il 'sogno di filosofia', che tende a superare con la sua potenza di unificazione lo stato di 'scissione' in cui si trova a essere nell'età moderna, sono mirabilmente fusi, cfr. L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando, 1973 (soprattutto la Parte Prima, pp. 17-101); l'Autore sostiene la centralità delle *Lezioni* nella costituzione dell'impianto strutturale non solo della *Fenomenologia*, ma anche degli scritti della maturità, quali la *Scienza della Logica* e l'*Enciclopedia*,

fatalità e di necessità, analoghi a quelli che contraddistinguono la struttura combinatoria dell'agire e del patire nell'Edipo freudiano; 3. la lotta si svolge, infine, perché il desiderio dell'Autocoscienza ottenga il suo appagamento nell'altra Autocoscienza: il desiderio del Sé è desiderio dell'Altro, che anche qui, come in Freud, s'identifica col desiderio di Morte dell'altro.

Andando ora oltre nell'esaminare gli effetti del *Kampf*, si può notare come la Morte sia al centro della struttura esistenziale Servo/Signore, che s'impone quale risultato della lotta. È di fronte al rischio di poter perdere la vita, infatti, che una delle due Autocoscienze rinuncia all'essenza dell'Io, accettando la posizione inessenziale dell'esser-fuori-di-sé del Sé nell'alienazione, e ponendosi dunque alle dipendenze dell'altra Autocoscienza, come coscienza servile; eppure è proprio nello stato di dipendenza e di asservimento, nello stato di alienazione, che è rintracciabile, contraddittoriamente, l'essenza stessa dell'uomo, il suo esser-per-sé, la sua libertà. Scrive infatti Hegel:

soltanto essa [la coscienza servile] in realtà ha in se stessa questa verità della pura negatività e dell'esser-per-sé; poiché essa ha fatto esperienza in sé di questa essenza. Questa coscienza cioè non ha provato angoscia per questo o per quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa infatti ha provato paura della morte, signora assoluta. È stata così intimamente dissolta, ha vibrato internamente in se stessa, e tutto ciò che è fisso ha tremato in essa. Ma questo puro universale movimento, l'assoluto fluidificare di tutto ciò che sussiste stabilmente (*das Flüssigwerden alles Bestehens*) è l'essenza semplice dell'Autocoscienza, l'assoluta Negatività, il puro esser-per-sé, che è dunque in questa coscienza⁸⁰.

Servo, Vita e Morte trovano qui una loro compiuta espressione. Il passo s'incetra infatti su due punti fondamentali: 1. un certo parallelismo di descrizione tra Servo e Vita, nell'analogia della loro descrizione fenomenologica; 2. l'individuazione e il rilievo dato alla Morte, quale signora assoluta, connessa all'essenza stessa della Vita. È utile, nell'intento di giungere a chiarire il senso dell'accostamento teorico di Hegel a Freud operato da Lacan, esaminare attentamente i due punti su citati.

Ogni volta che tenta di definire il *Leben* Hegel ricorre al concetto

opere che tradizionalmente vengono considerate come 'speculative', avulse dal reale e dal mondo della vita (cfr. *ibidem*, Parti II e III, pp. 103-249).

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 161 e s.

di 'movimento' (*Bewegung*). L' 'essenza semplice della vita' s'identifica infatti con il 'concetto assoluto', il quale d'altro canto non è che la '*Bewegung des Wissens*'; essa è anche l'infinità connessa al '*reine Sichselbstbewegen*' dell'*Aufheben*; il 'circolo della Vita' è poi *Bewegung*, '*reine achsendrehende Bewegung*'⁸¹. Analogamente il Servo è definito 'puro e universale *Bewegung*' e la sua essenza è costituita dal porsi nel dinamismo di un flusso vitale (*Flüssigwerden*), che nel timore e tremore non garantisce più nessuna stabilità⁸²; è vera dissoluzione che sciolge l'esistente sin nel profondo del suo essere naturale.

La *Bewegung* è caratterizzata, nell'un caso come nell'altro, da inquietudine, angoscia e paura. Il *Leben*, infatti, 'trema in sé senza essere inquieto', ma è anche l' 'assoluta inquietudine'; il suo movimento è l' 'infinità assolutamente inquieta'⁸³. In un passo dell'*Einleitung*, poi, Hegel sottolinea il fatto che la ricerca della Verità da parte della coscienza, attraverso i vari momenti della Vita, è contraddistinta sempre dal sentimento dell'*Angst*. La Vita, meglio ancora, nel caso specifico, il vivente-ricercante, non trova mai l'appagamento del suo desiderio di essere, è sempre 'mancanza a essere', rispetto alle singole 'verità' che di volta in volta gli si presentano nel suo *iter* di ricerca; questa sua mancanza di pace, questa inquietudine è *Angst*, che mai si adagia nell'inerzia, né arretra dinanzi alle difficoltà della ricerca. Può però accadere che si venga presi dalla 'paura della verità', da quel sentimento di vanità dell' 'arido Io', il quale, assolutizzando una singola e parziale verità (sua o di altri, poco importa), colto d'improvviso da 'torpore mentale' e da 'inerzia', finisce con l'opporsi alla *Bewegung*, preferendo la 'pace' all'inquietudine e all'angoscia. Impedisce così il fluire della Vita e l'azione del vivente che tende a questo scopo: « essa infatti fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sé »⁸⁴. È questa la situazione in cui si viene a trovare il Signore, il quale, limitandosi a usufruire del godimento dei frutti del lavoro del Servo, rivela la sua incapacità strutturale ad agire, a essere partecipe del movimento del vivente. Il Servo, invece, è per essenza in uno stato di ansia. Anche la sua è *Angst*, in quanto egli prova un sentimento caratterizzato da uno stato di dissoluzione intima, che investe ogni fibra della coscienza servile: la

⁸¹ *Ibidem*, pp. 135 e 143; 137; 149; 146.

⁸² *Ibidem*, p. 162.

⁸³ *Ibidem*, pp. 153, 137 e 146.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 72 (...) 73.

sua non è paura di qualcosa, turbamento al pensiero di poter perdere qualcosa di determinato, ma la paura in assoluto, priva di un oggetto in qualche modo identificabile, e pertanto 'controllabile', la paura-di-nulla, del nulla della Morte. Il Servo aderisce così intimamente alla Vita, è tutt'uno con essa, accettandone il movimento essenziale, strutturato nell'*Unruhe* e nell'*Angst*. La sua angoscia è così radicale, perché radicale è il suo attaccamento al *Leben*: egli ha, infatti, paura di perdere la Vita, nello stesso istante e per gli stessi motivi per cui ha avuto paura nel *Kampf*, del Signore, di colui che gli avrebbe potuto apportare la morte⁸⁵.

A differenza della 'paura della Verità', e cioè della Vita stessa, che fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sé, la 'paura della Morte' immette nell' 'universale movimento', che è il 'puro esser-per-sé'⁸⁶. Essa fa progredire la ricerca della Verità dell'essente del Sapere stesso; è per questo motivo che Hegel potrà in seguito affermare che l'inizio della saggezza risiede nella 'paura del Signore', sinonimo di 'paura della Morte'⁸⁷.

La Morte vien riconosciuta così come essenziale alla struttura del *Leben* dell'uomo, il quale è l'unico animale 'mortale', perché «è il solo a poter morire nel senso proprio della parola, perché è il solo a poter vivere, sapendo di dover morire»⁸⁸. La realtà umana è dunque, in ultima analisi, 'la realtà oggettiva della morte'. L'uomo non solo è mortale, ma è la morte incarnata, è la sua propria morte, un suicidio che si perpetua durante l'arco dell'intera vita. Scrive

⁸⁵ Il Signore è per essenza necroforo, in quanto tende ad apportare la morte a tutto ciò con cui viene in contatto: 'muoiono', infatti, le cose che il Servo lavora per lui, consumate nel godimento (*Genuss*), morirebbe il Servo stesso, se insistesse con pervicacia a contrapporglisi del *Kampf*. Il Signore, in ultima analisi, s'identifica con la Morte stessa: se infatti per Hegel lo *Herr* è *Negative Macht, reine Negation, absolute Negation (ibidem, p. 160)*, anche il *Tod* vien definito come *absolute Negation (ibidem, pp. 162 e 157)*. I due concetti finiscono così con l'identificarsi, per cui: *Tod = absolute Herr (ibidem, p. 161)*.

⁸⁶ L'esser-per-sé è l'essenza propria del Signore, il quale consegue perciò il suo essere attraverso la paura della Verità; egli fugge così la Vita, cercando semplicemente il proprio singolo Io. La paura della Morte, ovvero l'attaccamento alla Vita e di conseguenza alla Verità dell'essere, costituisce l'essenza del Servo, il quale si rivela come puro esser-per-sé alla ricerca dell'universale.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1947; trad. it. parziale *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1948, p. 136, nota 1.

infatti Hegel: « gli individui sono dapprima proprio questo loro divenir-morti, essi intuiscono altrettanto il loro divenir-viventi »⁸⁹.

La Morte s'identifica così con la Vita, ma d'altra parte tra Servo e Vita esiste un'inequivocabile e precisa corrispondenza di essenza, attraverso la mediazione del movimento, dell'angoscia e della paura della morte; si può allora affermare che *Knecht = Tod*: il Servo ha infatti 'introiettato' la Morte, dal momento che, attaccato com'è al movimento essenziale della Vita, ha dovuto accettarne la paura. La Morte è però anche *Herr* assoluto: assieme a essa, allora, il Servo introietta anche la figura del Signore. Le due figure che sembravano uscire contrapposte nel *Kampf*, finiscono così con l'essere della medesima essenza, due momenti di uno stesso processo interno all'unità di una sola Autocoscienza. Mentre a una prima e superficiale analisi, infatti, si poteva credere che il Servo, attaccato alla Vita, finisse per evitare la Morte, la quale rimaneva legata all'essenza del Signore, il necrofilo e il necroforo, ora ci si accorge, dopo aver constatato la coesistenzialità di Vita e di Morte, che il Servo ha in ogni istante presente a sé la propria morte, è tutt'uno con essa. È proprio questo costante atteggiamento che permette la Vita.

La Morte, di cui parla Hegel, non è però morte 'effettuale' (il Servo, infatti, rimane in vita, proprio perché riesce a evitare questo tipo di morte), ma morte 'simulata'. Scrive Lacan, a proposito della lotta per la sopravvivenza e dell'istinto di conservazione che contraddistinguono l'atteggiamento della coscienza servile, come « la paura della morte, del 'Padrone assoluto', supposta nella coscienza da tutta una tradizione filosofica dopo Hegel, sia psicologicamente subordinata alla paura narcisistica della lesione del proprio corpo ». L'immagine del Padre-morto, la Morte stessa, è simbolizzata nel vivente come morte introiettata, ovvero come mancanza a essere, nella castrazione. La paura

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., p. 78, nota 43.

Sul tema dell' 'incarnazione' della morte da parte del vivente, si tenga presente quanto scrive Heidegger: « i mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa esser capace della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra sotto il cielo, di fronte ai divini » (M. Heidegger, *Bauen wohnen denken*, in *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 99). Non si può non ricordare qui la funzione essenziale, nell'analitica esistenziale del *Dasein*, del *zum Tode Sein*, nonostante la carica di ambiguità con cui questa 'categoria' heideggeriana si è andata imponendo, a causa delle interpretazioni esistenzialistiche di *Sein und Zeit*.

di poter morire prima e quella di dover morire poi diventano così impotenza, impossibilità a vivere e a dar la vita. Come nella dialettica hegeliana il Servo non muore effettivamente, ma, pur di vivere, introietta la figura del Signore vincitore nelle sembianze dell'Altro, del Signore assoluto, così nella dialettica figlio/Padre, il figlio rinuncia a lottare, nel timore della sconfitta, assumendo « la sua lacerazione originale, per cui si può dire che in ogni istante egli costituisce il suo mondo con il suo suicidio »⁹⁰.

Oltre che nella castrazione, la 'mancanza a essere', che instaura e struttura il desiderio dell'Altro⁹¹, trova la sua espressione nell'aggressività: contro se stessi, nel narcisismo masochistico, e contro gli altri, nella violenza sadica. 'Aggressività', un altro modo in cui la Morte si maschera, è studiata da Freud, assieme al problema della guerra e in stretta relazione alla pulsione originaria della coazione a ripetere, negli

⁹⁰ J. Lacan, *L'aggressività in psicanalisi*, cit., pp. 117 e s.

Data l'identificazione di Servo e di Signore nella medesima Autocoscienza, la morte che vien data o che potrebbe esser data è in realtà morte che ci si procura con le proprie mani, suicidio appunto. Kojève, a proposito della Vita così come emerge dalle considerazioni della *Fenomenologia* hegeliana, parla di 'suicidio differito' o 'mediato' (cfr. A. Kojève, op. cit., p. 196).

Il concetto di 'castrazione', d'altro canto, dev'essere inteso in questa particolare accezione, sia in un'interpretazione della dialettica hegeliana che eviti il gioco statico delle parti (quello che vede da un lato il Servo, dall'altro il Signore), come anche in un'interpretazione freudiana che non stabilisca nell'ordine simbolico una sorta di 'scrittura' definitiva, che assegni una volta per tutte i ruoli da giocare nella *Darstellung*. Se è utile infatti pensare a una struttura del simbolico, a un ordine appunto, è però anche necessario, secondo Derrida, operare continuamente la decostruzione pratico-teorica di tale ordine, « nella sua struttura generale e nelle sue modificazioni, nelle forme generali e determinate della socialità, della 'famiglia' o della 'cultura' ». Vien così chiamata 'disseminazione' tutto ciò che non si lascia integrare nel simbolico e che non risulta neppure essere la semplice exteriorità sotto la specie dello scacco e dell'impossibile; « lapidariamente: la disseminazione raffigura ciò che non appartiene al padre. Né alla germinazione, né nella castrazione ». La 'scrittura', non quella del Libro, alla cui logica sottostà la *ratio* dell'ordine simbolico, ma quella del testo, l'archi-scrittura, è disseminazione; essa torna sí ad assumere la castrazione, ma lo fa « rimettendone in gioco la posizione di significato o di significante trascendentale (perché ci può essere anche un significante trascendentale: per esempio, il fallo come correlato di un significato primario, la castrazione e il desiderio della madre), estremo ricorso di ogni testualità, verità centrale o verità in ultima istanza, definizione semanticamente piena e insostituibile di quel vuoto generatore (disseminatore) in cui si lascia il testo » (J. Derrida, *Posizioni*, pp. 118-120).

⁹¹ Cfr. J. Lacan, *Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste*, in *Écrits*, cit.; trad. it. *Del "Trieb" di Freud e del desiderio dello psicanalista*, in *Scritti*, cit., vol. II, pp. 856 e ss.

ultimi suoi scritti, là dove egli cerca di ricostruire, attraverso lo studio dei simboli insiti nel comportamento consapevole e inconscio delle masse umane organizzate, la filogenesi dell'umanità. Anche in questo caso il legame stretto e necessitante con la vita stessa è posto in rilievo: l'uomo fa la guerra, distrugge e annienta gli altri, si dispone a uccidere giorno per giorno, attimo per attimo, nella pratica di banale quotidianità, per una questione di vitale sopravvivenza, perché vuole a tutti i costi e comunque sentirsi vivo. Anche in quest'ultimo caso la Morte è il cuore (*Kern*) stesso della Vita⁹².

In consonanza con tali indicazioni freudiane, Artaud esprime il medesimo concetto, nella definizione del suo teatro: 'teatro della crudeltà'. La crudeltà, quella del singolo come pure quella di un intero popolo, è da intendersi in due sensi distinti e collegati: sia « nell'accezione di appetito di vita, di rigore cosmico, di necessità implacabile », sia anche « nel senso di quel dolore senza la cui ineluttabile necessità la vita non potrebbe sussistere ». Aggressività e pulsione di morte accompagnano sempre la liberazione di quelle 'forze nere', che costituiscono il nucleo nascosto, ma essenziale della vita, perché « la vita è sempre la morte di qualcuno »⁹³; essa è inoltre caratterizzata da necessità im-

⁹² Per una possibile puntualizzazione e precisazione dell'argomento, si rimanda all'opera di Freud, soprattutto a *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976, in particolare alle pp. 147 e s.), a *Das Unbelebte in der Kultur* (trad. it. cit., soprattutto alle pp. 599 e ss.) e a *Warum Krieg?* (scritto di Freud, in risposta a una lettera indirizzatagli da Einstein sul problema della guerra; trad. it. in S. Freud, *Il disagio della civiltà (e altri saggi)*, Torino, Boringhieri, 1975, cfr. pp. 293 e 297).

⁹³ A. Artaud, op. cit., p. 217.

A proposito dell'unione dei sessi nel matrimonio, scrive Hegel che « gli individui sono dapprima proprio questa morte che-diviene, ciò che appartiene alla natura in quanto a individui singolarmente presi, ma in questo loro divenir-morti essi intuiscono altrettanto il loro divenir-viventi ». È proprio nell'atto stesso di dare la vita, quale estrinsecazione dell'essere e del divenir-viventi, che i genitori sperimentano la loro stessa morte; essi generano, infatti, il figlio e, con l'educazione intendono formare in lui la loro stessa coscienza, inserendolo nell'ordine in cui essi stessi si trovano ad essere; ma « nella misura in cui lo educano, essi pongono in lui la loro coscienza divenuta, e producono la loro morte (...); ciò che gli danno, lo perdono; essi muoiono in lui; giacché ciò che gli danno, è la loro propria coscienza. La coscienza è qui il divenire di un'altra coscienza in essa, e i genitori intuiscono nel suo divenire il loro venir tolto » (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., pp. 78 (...) 80). Hegel sostiene così la tesi di un'aggressività presente, sin dalla nascita dell'individuo-di-uomo, nella famiglia, aggressività che si trasfonde poi nel sociale, come desiderio di *Anerkennung* e che trova il suo momento culminante nella dialettica Servo-Signore.

placabile: la fatalità storica fa da protagonista assoluta, perché il teatro della crudeltà mette in scena avvenimenti e non persone. È un 'teatro senza autore' e senza 'eroi' quali possibili protagonisti, dominato da un determinismo superiore (il *Geschick*, che fonda la *Geschichte*, nell'interpretazione della storia heideggeriana), che nega la libertà del singolo: « il teatro della crudeltà vuol significare teatro difficile e crudele anzitutto per me stesso », nello sbandieramento della sua prima ed essenziale verità: « noi non siamo liberi. E il cielo può sempre cadere sulla nostra testa »⁹⁴.

⁹⁴ A. Artaud, op. cit., p. 196.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

È opportuno qualche chiarimento circa gli sviluppi ultimi, cui ha portato l'interpretazione dell'opera di Althusser, realizzata da una lettura che ha creduto di poter stabilire la 'linea giusta' del suo pensiero, nell'individuare sintomi, assenze teoriche e lapsus, messi a fuoco dalla 'svolta' nel pensiero di altri Autori.

La *Darstellung* è al centro della scienza della storia, quale concetto chiave di tutta la problematica a essa relativa, anche se Marx non sembra averne chiara consapevolezza, dal momento che la metafora teatrale continua a essere affiancata da altre metafore nell'indicare i meccanismi tipici della struttura del sistema capitalistico. È anche vero, però, che lo stesso Althusser non rende del tutto esplicita l'effettiva portata della rivoluzione scientifica marxiana, non facendo pervenire alle ultime, possibili conseguenze, a piena maturità di risultati dunque, il suo *détour* attraverso le problematiche di altri filosofi. Mentre, infatti, non ha difficoltà a riconoscere i suoi legami con Spinoza, quelli con l'epistemologia bachelardiana e contemporanea in generale, da una parte, quelli con la psicanalisi freudiana e con Lacan, dall'altra, non fa riferimento alcuno, se non di passaggio, ai legami, a mio avviso altrettanto chiari e determinanti, con la linea di pensiero che collega idealmente Nietzsche a Heidegger e a Derrida.

Cercando di leggere il testo althusseriano in una ri-trascrizione, che tenta di colmare i vuoti del suo non-detto, si è così giunti ad alcune conclusioni, che è bene precisare.

Se è vero che la *Darstellung* è messa-in-scena di un 'teatro senza Autore', se è poi altrettanto vero che Dio, il Soggetto, l'Uomo non offrono più una qualsiasi possibilità di giustificazione alla catena signi-

ficante, non potendo essere riconosciuti come il Significato della serie articolata e progressiva dei significanti, è da prendere ormai in considerazione l'altra scena della metafisica, il cui protagonista è il senza-Autore, l'Altro. La 'morte di Dio' occupa dunque il vuoto teorico lasciato dal Soggetto-Dio-Autore e la *Darstellung* diviene così il 'luogo' privilegiato della sua manifestazione. Althusser non perviene, però, a queste conclusioni, pur avendo prodotto le condizioni logico-epistemologiche per farlo, a causa di una vera e propria rimozione nei confronti di questa e di ogni altra problematica concernente argomenti cosiddetti 'metafisici', rimozione che da sempre caratterizza la storia del pensiero marxista.

Per certi versi il marxismo ha le sue buone ragioni per ignorare determinati argomenti. C'è da dire, infatti, che esiste un modo di considerare la morte, che è specchio fedele del nichilismo, l'ideale punto di approdo dell'intera storia della metafisica. La 'lotta per la vita e per la morte' e l'assoggettamento per paura della morte sono infatti la chiave di volta della dialettica Servo/Signore, che s'impone quale fondamento della Storicità stessa dell'Uomo occidentale. Tutto ciò mal si concilia, naturalmente, con la 'nuova razionalità', che intende opporsi alla *Ratio*, tentandone il superamento. Se la morte è la quintessenza della metafisica non può essere infatti quell'Altro, il senza-Autore della *Darstellung* marxiana.

Il *détour* operato nel presente lavoro non ha però portato a questa visione nichilistica.

Lotta, aggressività e violenza, la maschera mortale dell'esistenza dell'uomo, il potenziale di morte che l'esser-per-sé emana e scarica sul Sé e sul suo altro-da-sé, non sono infatti da intendersi sotto le sembianze del 'privato' esistenziale, tantomeno come dato meramente 'naturale'; l'uomo non vive infatti il proprio esser-per-la-morte come categoria essenziale della sua esistenza, né l'aggressività è da identificare con il 'cosiddetto male', opera dell'animale-uomo, la 'scimmia nuda'. Secondo tali concezioni saremmo in presenza dell'hobbesiano *homo homini lupus*, con due possibilità di interpretazione e di conseguente soluzione, a seconda che nella dialettica natura/società si privilegi il primo o il secondo elemento: da una parte una visione pessimistica delle cose, secondo la quale la lotta, l'aggressività e la violenza sono il dato istintuale, ineluttabile e ineliminabile dell'essere dell'uomo: questa è l'interpretazione che può scaturire da una certa lettura dell'ultimo Freud; dall'altra una visione ingenuamente ottimistica, basantesi

sull'illusione che, eliminate completamente le disparità di classe, si possa approdare a una società umana del tutto priva di aggressività: è questa la possibile conclusione cui si giunge sulla base di una certa ermeneutica dell'opera di Marx. Ambedue le interpretazioni si muovono nella sfera metafisica, risultando così essere facce di una stessa medaglia. Il nichilismo le segna, infatti, entrambe, in quanto la morte continua a essere considerata come il nulla dell'esistente, sia che la si accetti come calamità naturale, sia che si pensi di poterla un giorno 'superare' definitivamente.

Ma, allora, cos'è la Morte, in quanto protagonista della *Darstellung*?

L'itinerario di ricerca perseguito attraverso i testi di Althusser ha portato alla considerazione di alcuni concetti, 'detti' necessariamente con metafore appartenenti alla storia della metafisica, ma tendenzialmente alieni da essa; la svolta attraverso le problematiche di Autori diversi ha permesso infatti di operare una 'rottura' tale per cui con lo stesso 'dire' non viene all'enunciato l'identico, ma il medesimo. La Morte, allora, non sarà più morte, così come l'ha intesa la storia dell'Occidente nella continuità della sua esperienza nichilistica articolata in mera ripetitività, ma ~~morte~~, in una scrittura sotto barratura, o tra virgolette, come suggeriscono Heidegger e Derrida. La rottura, avvenuta alle radici stesse del pensiero, alla ricerca dello 'spazio' originario del suo fondamento, implica di necessità una rottura nel linguaggio: si continua a utilizzare il concetto della vecchia problematica, ma ormai come mero strumento, in quanto detto e subito dopo cancellato, per il fatto stesso di esser-stato detto.

La morte intesa come esperienza ultima e 'naturale' dell'esistente, l'aggressività, la lotta e la violenza che a essa portano non sono altro allora che metafore e simulacri di questa Morte, che è l'Altro fondante, il vuoto, il nulla, l'assenza intesa come essenza delle cose, il loro 'cuore' (*Kern unseres Wesen*, come si è avuto modo di vedere), l'invisibile distanza e lo stacco tra essere/poter essere, già/non ancora, struttura/evento, Significato/significante, *langue/paroles*. È Morte la *d i f / f e - r e n z a*, intesa come 'taglio' originario, che, con movimento attivo e passivo al tempo stesso, de-limita ed e-margina, tracciando 'linee di demarcazione', che stabiliscono differenze all'infinito, in quanto infinite sono le possibili interpretazioni¹, lasciando *t r a c c e* di sé e della sua

¹ Si veda quanto detto qui, nel cap. I, pp. 21 e ss.

presenza, o meglio del segno sempre presente, anche se invisibile, della sua assenza.

La 'mancanza a essere' e il depotenziamento relativi alla Morte vengono rappresentati in modo 'simulato' nella castrazione, ma questo concetto, anche se considerato sotto barratura, rimane ambiguo: sia che si accetti infatti la 'legge del simbolico', la legge del Padre, sia che ci si sforzi di negarla e di 'superarla', ci si continua a muovere nell'ambito dialettico del 'riconoscimento' della Legge stessa. La ~~MORTE~~ è allora meglio rappresentata piuttosto che dal depotenziamento della castrazione, dalla *disseminazione*, con cui s'intende il porsi fuori-della-legge del Padre², contrastando così radicalmente la situazione di violenza edipica dei rapporti figlio/Padre, che è poi una sola cosa con quella che caratterizza l'uomo metafisico nella dialettica Servo/Signore. Solo assumendo il concetto di disseminazione, che de-limita il luogo del fuori-luogo, si potrà tornare a ri-leggere il movimento della dialettica e quello a esso connesso del *Kampf*, che costituiscono le condizioni stesse di possibilità della metafisica e dello storicismo.

Queste ultime considerazioni pongono in più chiara luce in che senso è da intendere la 'lotta di classe nella teoria'. Si è visto come la pratica materiale, trasformata dalle masse attraverso il 'motore' della lotta delle classi, è articolata nella sua struttura dalla dif/ferenza, che nel suo movimento lascia sedimentare le tracce-sopravvivenze, costituenti gli elementi essenziali della surdeterminazione della storia³; ma la dif/ferenza stessa è *polemos*, in quanto, costituendo il segno nel suo carattere differenziale e arbitrario, ha bisogno di far violenza a una struttura precostituita, nella quale già-da-sempre siamo inseriti. La relazione segnica sarebbe immota tautologia e vuota ripetitività, infatti, se il movimento dirompente della dif/ferenza non la sovvertisse, coinvolgendola di volta in volta in una vera e propria rivoluzione dei segni, presi e considerati nella semplice singolarità e nelle complesse relazioni che costituiscono la loro totalità. La lotta delle classi è così morte di un

² *Ibidem*, cap. VI, p. 260, nota 90.

Il concetto di 'disseminazione' dev'essere naturalmente preso in considerazione non soltanto relativamente a quello di 'castrazione', quale suo necessario correttivo, ma soprattutto in connessione a quella costellazione di concetti relativa alla pratica materiale necessaria per l'elaborazione di un Testo, la quale rompe l'unità di struttura tipica del Libro (cfr. al proposito, soprattutto, «Linguaggio, testo e scrittura», nel cap. V, pp. 169-180).

³ *Ibidem*, cap. VI, «La dif/ferenza nella struttura della pratica materiale», pp. 219-230, e «Traccia e sopravvivenze. Il simbolo», pp. 230-242.

ordine di struttura e proposizione o imposizione di un altro, solo se si inserisce e si lascia trascinare in un *Kampf* di ben piú ampia portata, perché esuberante rispetto alla sfera economico-politico-sociale. Si tratta di una *lotta* e al tempo stesso di un *gioco*, che potrebbero definirsi *cosmici*: essi consistono nel sapersi muovere nel contesto relazionale in cui ci troviamo a essere, nel nostro essere-nel-mondo, da una parte, e nel disporsi nell'Aperto della *Lichtung* dell'essere, che ci sorprende con la novità dell'evento (*Ereignis*), dall'altra, ben sapendo, però, che è nostro proprio (*eigen*), proprio ciò che è, e in quanto è, l'Altro-da-noi.

Sia nell'un caso che nell'altro, sia nel caso del permanere nell'essere, sia in quello del divenire evenemenziale, c'è lotta: passività e attività, violenza subita e da compiere.

C'è lotta nella formazione dell'uomo come animale dotato di *logos*, c'è lotta anche nella lettura che quel *logos* è chiamata a interpretare: la stessa lettura sintomale, assieme al *détour* che la caratterizza, è dunque 'lotta di classe nella teoria'. Interpretare significa, infatti, essenzialmente porre in atto un'attività d'intervento, una presa di partito, perché il metodo filosofico, il pensiero stesso, per il suo carattere 'gestuale', indicativo e segnico, in quanto 'maneggiante', arreca violenza alle cose. Leggere sintomalmente, interpretare, pensare: ovvero aprirsi un varco, percorrere con fatica un *Holzweg*, 'ritagliarsi' un itinerario possibile, sapendo di doverne ignorare, nientificandoli, infiniti altri, ma sapendo anche che tutti, se intrapresi con eguale determinazione nell'abbandono alla lotta e al gioco cosmici del rimando e della relazione segnica, possono condurre nella *Lichtung* del Medesimo.

A questo punto si giunge a comprendere ancora meglio il senso della disseminazione, della trasgressione alla Legge del Padre, nella rottura della logica della dialettica e della storicità metafisiche. Si perviene nello spazio del fuori-luogo della *Lichtung*, dando la Morte nella distribuzione e dispersione di un seme in direzioni opposte e in tempi diversi, e cioè sotterrandolo; al tempo stesso, la morte di ciò che è sepolto è segno di vita, nella potenziale germinazione, 'al di là del bene e del male', 'al di là del principio di piacere', quale 'oltrepassamento' della morte dell' 'ultimo uomo'.

Un seme viene dis-seminato: è segno destinale di altro-da sé. Ma quando, dove e come l'evento del suo destino vorrà compiersi non è dato saperlo.



BIBLIOGRAFIA

1. - TESTI DI ALTHUSSER.

- 1954 *L'enseignement de la philosophie*, « Esprit », 22, n. 215, pp. 858-64.
- 1955 *Essais et propos sur l'objectivité de l'histoire (lettre à Paul Ricoeur)*, « Revue de l'enseignement philosophique », 4, pp. 3-15.
- 1958 *Despote et monarque chez Montesquieu*, « Esprit », novembre, pp. 595-614.
- 1959 *Montesquieu. La politique et l'histoire (initiation philosophique)*, Paris, P.U.F.; trad. it. *Montesquieu, la politica e la storia*, Roma, Savelli, 1969.
- 1960 *Note du traducteur*, in Feuerbach, L., *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, Paris, P.U.F.
- 1960 ' *Les Manifestes philosophiques* ' de Feuerbach, « La nouvelle critique », dec.; poi in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; trad. it. *Per Marx*, a cura di F. Madonia e con nota introduttiva di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 25-32.
- 1961 *Chronologie et Avertissement* a Marx, K., *Le Capital*, I (traduction de J. Roy), Paris.
- 1961 *Sur le jeune Marx (questions de théorie)*, « La pensée », 96, pp. 3-26; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 33-67.
- 1962 *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, « La pensée », 106, pp. 3-22; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 69-108.
- 1962 *Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste*, « Esprit », dec.; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 109-129.
- 1963 *Les 'Manuscrits de 1844' de Karl Marx (Economie, politique et philosophie)*, « La pensée », 107, pp. 106-09; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 131-138.
- 1963 *Sur la dialectique matérialiste*, « La pensée », 110; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 139-94.
- 1963 Rec. a Serreau, R., *Hegel et l'hégélianisme*, « La pensée », 110, pp. 153-54.
- 1963 *Philosophie et sciences humaines*, « Revue de l'enseignement philosophique », 5, pp. 1-12.

- 1964 *Présentation* a Macherey, P., *La philosophie de la science de G. Canguilhem. Epistemologie et histoire des sciences*, « La pensée », 113, pp. 49-62.
- 1964 *Marxisme et humanisme*, « Cahiers de l'ISEA », juin; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 195-216; pubbl. anche in « Critica marxista », 2, pp. 69-88.
- 1964 *Problèmes étudiants*, « La nouvelle critique », 152, pp. 80-111.
- 1964 *Teoria e metodo*, I, « Rinascita », 4.
- 1964 *Teoria e metodo*, II. *Gli strumenti del marxismo*, « Rinascita », 5, pp. 28 s.
- 1964 *Freud et Lacan*, « La nouvelle critique », 161-162; poi in *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976; trad. it. in *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 1-30 (già pubblicato su « Aut Aut », 141 (1974), pp. 71-90).
- 1965 *Note complémentaire sur l'humanisme 'reel'*, « La nouvelle critique », 161; poi in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 217-222.
- 1965 *Préface: aujourd'hui*, in *Pour Marx*, cit.; trad. it. cit., pp. 3-22.
- 1965 *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*, avril (testo ciclostilato).
- 1965 *Du Capital à la philosophie de Marx*, in *Lire Le Capital*, I, Paris, Maspero (poi nella Petite Collection Maspero, 1968); trad. it. in Althusser, L., Balibar, E., *Leggere Il Capitale*, a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968 (ed. riveduta e corretta: ivi, 1971), pp. 11-176.
[L'edizione francese del 1965 comprende inoltre: Rancière, J., *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des 'Manuscripts de 1844' au 'Capital'*; trad. it. *Critica e critica dell'economia politica. Dai 'Manoscritti del 1844' al 'Capitale'*, con introduzione di P. A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1973; Macherey, P., *A propos du processus d'exposition du Capital*; trad. it. in Establet, R., Macherey, P., *La scienza del Capitale. Leggere Marx*, a cura di F. Rella, con saggio introduttivo di F. Fistetti, Verona, Bertani, 1975, pp. 139-85].
- 1965 *L'objet du Capital*, in *Lire Le Capital*, II, Paris, Maspero (poi nella Petite Collection Maspero, 1968); trad. it. in Althusser, L., Balibar, E., *Leggere Il Capitale*, cit., pp. 77-214 (il cap. V: « Il marxismo non è uno storicismo » già pubblicato in « Trimestre », 1 (1967)).
[L'edizione francese del 1965 comprende inoltre: Balibar, E., *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique* (poi ristampato nella Petite Collection Maspero, cit.); trad. it. in Althusser, L., Balibar, E., *Leggere Il Capitale*, cit., pp. 215-337; Establet, R., *Présentation du plan du Capital*; trad. it. in Establet, R., Macherey, P., *La scienza del Capitale*, cit., pp. 187-253].
- 1965 *Esquisse du concept d'histoire (sur le Capital)*, « La pensée », 121, pp. 3-21; trad. it. *Per un concetto di storia*, « Critica marxista », 1 (1966).
- 1966 *Une lettre sur l'art à André Daspre*, « La nouvelle critique », avril.
- 1966 *Cremonini, peintre de l'abstraction*, « Démocratie nouvelle », août.

- 1966 *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, « Cahiers marxistes léninistes », 11, pp. 90-123.
- 1967 *Sur le 'Contrat social' (les décalages)*, corso tenuto all' Ecole Normale Supérieure di Parigi nel 1966, « Cahiers pour l'analyse », 8, pp. 5-42.
- 1967 *Prefacio a La revolución teórica de Marx* (2ª ediz. in lingua spagnola del *Pour Marx*), Buenos Aires, Siglo XXI.
- 1967 *Sur le travail théorique. Difficultés et ressources*, « La pensée », 132, avril, pp. 3-22.
- 1967 *Cours de philosophie pour scientifiques*, corso tenuto all' Ecole Normale Supérieure di Parigi nel novembre-dicembre, testo ciclostilato; poi in *Philosophie et philosophie des savants*, Paris, Maspero; trad. it. *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Bari, De Donato, 1976, pp. 11-144.
- 1967 Althusser, L., Domergue, R., *Marxismo segundo Althusser; polémica Althusser - Garaudy*, São Paulo.
- 1967 Althusser, L., Ossowski, St. e altri, *Dialéctica y ciencias sociais*, Rio de Janeiro.
- 1968 *Al lettore italiano* [5 dic. 1967], nota all'ediz. it. di *Lire Le Capital*, cit., pp. 7 e s.
- 1968 *La philosophie comme arme de la révolution. Réponses à huit questions* [nov. 1967], « La pensée », 138 (intervista concessa a M. A. Macciocchi per « L'Unità » (1º febbraio); poi pubblicata in appendice a *Leggere il Capitale*, cit., pp. 346-353; ora anche in *Freud e Lacan*, cit., pp. 31-43.
- 1968 *La filosofia, la politica, la scienza*, « Rinascita », 11.
- 1968 *Sur le rapport de Marx à Hegel*, intervento al seminario di J. Hyppolite tenuto al Collegio di Francia il 23 gennaio; poi in *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1969; trad. it. *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1969, pp. 55-72; pubblicato anche in AA. VV., *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1970; ora anche in *La philosophie contemporaine*, a cura di R. Klibansky, vol. IV, Firenze, La Nuova Italia, 1971, pp. 358-377.
- 1968 *Lénine et la philosophie* [comunicazione alla Società francese di filosofia del 24 febbraio], « Bulletin de la Société française de philosophie », 62, n. 4; trad. it. *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 11-50.
- 1968 *Projet de Préface* (per una raccolta di testi da *Lire Le Capital* a *Lénine et la philosophie*) [10 febbraio]; ripreso in Karsz, S., *Théorie et politique. Louis Althusser*, Fayard, Librairie Arthème, 1974; trad. it. *Teoria e politica. Louis Althusser*, Bari, Dedalo libri, 1976, pp. 333-39; ora anche in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 147-152.
- 1968 *Lettera a Dal Sasso*, « Rinascita », 11.
- 1969 *To my English Readers* (prefazione all'ediz. inglese del *Pour Marx*), London, Allen Lane.
- 1969 *Lénine devant Hegel* [comunicazione al Congresso-Hegel, Parigi, aprile 1968], « Hegel-Jahrbücher », 45-58; poi in *Lénine et la philosophie*, cit.; trad. it. cit., pp. 73-91.

- 1969 *A propos de l'article de Michel Verret, sur Mai Etudiant*, « La pensée », 145, pp. 3-14.
- 1969 Lettere in Macciocchi, M. A., *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli.
- 1969 *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, in Marx, K., *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, pp. 5-40; trad. it. *Introduzione al libro I del Capitale*, Parma - Lucca, Pratiche Edizioni, 1977.
- 1969 *Lettera a Pesenti*, « Rinascita », 32.
- 1969 *Comment lire Le Capital?*, « L'Humanité », 23 marzo; trad. it. in « Nuova rivista internazionale », 4; ora anche in *Positions*, cit., trad. it. cit., pp. 45-56.
- 1969 *Introduzione a Cremonini, L., Mostra antologica 1953-69*, Bologna, Museo Civico, 15 ottobre - 15 novembre, Bologna, Alfa (STEB).
- 1970 *Prefacio* [gennaio] alla 2ª ediz. spagnola del libro di Harnecker, M., *Principi elementari del materialismo storico*, Buenos Aires, 1971; poi in Karsz, S., op. cit., pp. 348-54; ora anche in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 161-66, e in *Freud e Lacan*, col titolo « Marxismo e lotta di classe », pp. 57-63.
- 1970 *Préface* (inedito in francese) to *Lenin and philosophy, and other essays*, London, New Left Books.
- 1970 *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (notes pour une recherche)*, « La pensée », 151, pp. 3-38; trad. it. in « Critica marxista », 5, pp. 22-65; poi in *Sull'ideologia*, Bari, Dedalo libri, 1976; ora anche in *Positions*, cit., trad. it. cit., pp. 65-123 e in AA.VV., *Istituzione, legittimazione e conflitto*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- 1970 Testo ciclostilato senza titolo (sul 'Continente Storia' aperto da Marx) [1º maggio]; ripreso in Karsz, S., op. cit., pp. 340-43; ora anche in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 153-59.
- 1970 *A propos de Lénine et la 'philosophie' et de l'article 'Comment lire Le Capital?'* [25 giugno]; ripreso in Karsz, S., op. cit., pp. 340-43; ora anche in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 157-59.
- 1970 *Sur l'évolution du jeune Marx* [luglio]; in *Éléments d'autocritique*, Paris, Librairie Hachette, 1974; trad. it. *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 44-53.
- 1972 AA.VV., *Del idealismo 'fisico' al idealismo 'biologico'* (3 obritas de J. Monod, L. Althusser y J. Piaget), Barcelona, Ed. Anagrama.
- 1972 *Éléments d'autocritique* [giugno], nel volume dallo stesso titolo, cit.; trad. it. cit., pp. 7-43.
- 1972 *Note sur 'la critique du culte de la personnalité'* [giugno], in *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973; trad. it. in *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, Bari, De Donato, 1973, pp. 91-121.
- 1972 *Reply to John Lewis (self criticism)* [4 luglio], « Marxism Today », ottobre,

- pp. 310-18; novembre, pp. 343-49; poi in *Réponse à John Lewis*, cit.; trad. it. cit., pp. 7-89.
- 1972 *Une erreur politique*, « France nouvelle », 31 luglio.
- 1973 *The conditions of Marx's scientific discovery. On the new definition of philosophy*, « Theoretical Practice », 7-8, pp. 4-11.
- 1973 *Remarques sur une catégorie: Procès sans Sujet ni Fin (s)* [maggio], in *Réponse à John Lewis*, cit.; trad. it. cit., pp. 123-35.
- 1973 *Avertissement* [1° maggio] a *Réponse à John Lewis*, cit.; trad. it. cit., pp. 5 e s.
- 1973 Intervento nella discussione su *Les communistes, les intellectuels et la culture*, festa de « L'Humanité », ripreso in « France Nouvelle », 1453.
- 1973 *Avant-propos* a Lecourt, D., *Une crise et son enjeu*, Paris, Maspero; trad. it. *Lenin e la crisi delle scienze*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 7 e s.
- 1974 *Avertissement* [14 maggio] a *Philosophie et philosophie des savants*, cit.; trad. it. cit., pp. 9 e s.
- 1974 *Avertissement* [20 maggio] a *Éléments d'autocritique*, cit.; trad. it. cit., p. 5.
- 1974 *Justesse et philosophie*, « La pensée », 176, pp. 3-8.
- 1974 *La dialettica dell'evoluzione teorica del giovane Marx* [in polacco], per il XX congresso internazionale hegeliano a Mosca dell'agosto, « Studia filozoficzna », 19, n. 1, 1975, pp. 11-18; poi con il titolo *Sur la dialectique de l'évolution intellectuelle du jeune Marx*, in « Hegel-Jahrbücher », pp. 128-36.
- 1974 *Lettre à Régis Debray sur Revolution dans la revolution*, in Debray, R., *La critique des armes*, Paris.
- 1974 *L'ideal historique*, « Recherches », 14 gennaio.
- 1975 Althusser, L., Balibar, E., *Lire Le Capital*, nouvelle édition refondue, Paris, Maspero.
- 1975 *Soutenance d'Amiens* [presentazione di Montesquieu, la politica e la storia, dei *Manifesti filosofici di Feuerbach*, di *Per Marx* e di *Leggere Il Capitale* davanti a una commissione dell'Università di Piccardia nel giugno], « La pensée », 183, col titolo *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*; poi in *Positions*, cit.; trad. it. cit., pp. 125-72.
- 1975 *Note* a *Positions*, cit.; trad. it. cit., p. xxvi.
- 1976 *La transformación de la filosofía*, Granada.
- 1976 Althusser, L. e altri, *Textos de la nueva izquierda*, Madrid.
- 1976 *Avant-propos* a Lecourt, D., *Lysenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*, Paris, Maspero; trad. it. *Il caso Lysenko*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. xxv-xxxix.
- 1977 *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo* [intervento del novembre al congresso di Venezia organizzato dal « Manifesto »], in AA. V., *Potere e opposizione nelle società postrivoluzionarie*, Roma, Alfani, 1978, pp. 222-29.

- 1977 *Ammerkung über die ideologischen Staatsapparate*, in *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg - West Berlin, V.S.A.
- 1978 *La questione dello Stato, oggi e nella transizione*, intervista di R. Rossanda, « Il Manifesto », 4 aprile; poi in « Dialectiques », 23; quindi, con il titolo *Il marxismo come teoria 'finita'*, in AA. VV., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, pp. 7-21.
- 1978 *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste: I. La stratégie: le tournant dissimulé*, « Le Monde », 25 aprile; II. *L'organisation: une machine à dominer*, « Le Monde », 26 aprile; III. *L'idéologie: une caricature*, « Le Monde », 27 aprile; IV. *Une solution: sortir de la forteresse*, « Le Monde », 28 aprile; articoli poi raccolti in *Ce qui ne peut durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero; trad. it. in *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, pp. 7-106.
- 1978 *Il marxismo alla vigilia di profonde trasformazioni*, « Il Corriere della sera », 12 novembre; poi nel VII volume dell'*Enciclopedia Europea*, Milano, Garzanti, alla voce « Marxismo »; infine col titolo *Il marxismo oggi*, in *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, cit., pp. 107-26.
- 1978 *Marx e Freud* [inedito in Francia], in *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, cit., pp. 127-42.
- 1978 *Des intellectuels communistes signent une lettre collective pour réclamer 'une véritable discussion politique' dans leur parti*, lettera di L. Althusser, E. Balibar, G. Bois, G. Labica, J. P. Lefebvre, M. Moissonnier, « Le Monde », 6 aprile; trad. it., « Il Manifesto », 7 aprile.

2. - TESTI SU ALTHUSSER.

Autori Vari,

- 1966 *Debats sur les problèmes ideologiques et culturels* [interventi alla riunione del C. C. del P. C. F. ad Argenteuil, marzo], « Cahiers du Communisme », 5/6.
- 1970 *Structuralisme et marxisme*, Paris, Union Général d'Editions.
- 1970 *Gramsci y la ciencias sociales*, Buenos Aires.
[Confronto tra il marxismo strutturalistico di A. e il marxismo-storicismo di Gramsci].
- 1974 *Généalogie du Capital. II: L'idéal historique*, « Recherches », 14.
[Studi che fanno soprattutto riferimento all'interpretazione del marxismo da parte di Althusser].
- 1975 *Opinioni contemporanee sulla problematica della filosofia marxista. Louis Althusser* [in rumeno], « Revista de Filozofie », 22, pp. 45-72.
- 1976 *Materialismo e pratica artistica*, scritti della rivista « Cinétique », 1971-74, con un saggio di R. Di Marco, Milano, Lavoro liberato.

Accarino, B.,

- 1974 *Introduzione a Marx, K., Introduzione del '57*, Verona, Bertani, pp. 15-59.

- Agües, F.,
 1971 Recensione a *Lire Le Capital*, I-II, « Teorema », 3, pp. 133 e s.
 1972 *Lo lógico y lo histórico en la economía política clásica: un pseudo-problema*, *ibidem*, 6, pp. 81-92.
- Agulhon, M.,
 1978 *L'après Althusser*, « Le Monde », 29-30 ottobre.
- Airaksinen, T.,
 1976 *Marxist philosophy and philosophical tradition: some differences*, « *Annales universitatis turkuensis Sarja-Ser. B. Humaniora* », 139, pp. 53-63.
- Altwater, E., Kallscheuer, O.,
 1978 *Discutendo con Althusser dalla R.F.T. Occorre una teoria non dello Stato, ma dei nuovi processi sociali di riproduzione del dominio borghese*, « *Il Manifesto* », 29 giugno; poi in « *Dialectiques* », 24-25; quindi, col titolo *Stato e riproduzione complessiva dei rapporti di dominio capitalistici*, in AA. VV., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Althusser*, Bari, De Donato, pp. 205-19.
- Ancarani, V.,
 1973 *La concezione filosofica di Althusser e la sua influenza sulla 'nuova sinistra'*, « *Che fare?* », 2, novembre-dicembre.
- Anderson, P.,
 1978 *Considerazioni sul marxismo occidentale*, Bari, Laterza.
- Arenz, H., Bischoff, J., Jaeggi, U.,
 1973 *Was ist revolutionärer marxismus? Kontroverse marxistischer théorie zwischen L. Althusser und J. Lewis*, Berlin West, V.S.A.
- Aron, R.,
 1970 *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Ed Gallimard; trad. it., Milano, F. Angeli, 1972.
 [Su Althusser e la lettura pseudo-strutturalistica di Marx; ediz. it., pp. 127-230].
- Arriaga de Castro, F.,
 1977 *Sobre as autocríticas de Althusser*, « *Vertice* », 37, n. 392-93, pp. 32-37.
- Auciello, N.,
 1971 *Note sul concetto di ideologia in Althusser*, « *Trimestre* », 4.
- Auge, M.,
 1976 *Les blancs du discours: idéologie en général, idéologie de classe et société primitive*, « *Dialectiques* », 15-16 (numero speciale dedicato ad A.), pp. 95-98.
- Auzias, J.-M.,
 1976 *Clefs pour le structuralisme*, Paris, Seghers.
 [Su Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Lacan].

Avenas, D., Brossat, A.,

- 1974 *Les malsaines 'lectures' d'Althusser*, in AA. VV., *Contre Althusser*, Paris, Union Général d'Editions, pp. 139-63.

Azzaro, S.,

- 1980 *Althusser e la critica*, Roma, Studium.
[Critica filosofica su A. e sul marxismo in Francia].

Badaloni, N.,

- 1967 *Marx di Althusser*, « Paese sera », 5 maggio.
1968 *Alienazione e libertà nel pensiero di Marx*, « Critica marxista », 4-5, pp. 139-64.
1968 *Il compito del filosofo*, « Rinascita », 11, pp. 24 e s.
1972 *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma.
[Con riferimenti ad Althusser (*passim*)].
1978 *Discutendo con Althusser. Alcune osservazioni 'politiche'*, « Il Manifesto », 16 maggio; poi, col titolo *Note politiche su intellettuali e Stato*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 79-86.

Badiou, A.,

- 1967 Recensione al *Pour Marx* e a *Lire Le Capital*, « Critique », 23, pp. 438-67.
1967 *Le (re)commencement du matérialisme dialectique*, « Critique », 240.

Badiou, A., Balmès, F.,

- 1976 *De l'idéologie*, Paris.
[Dal punto di vista del 'maoismo' francese, critica del revisionismo (l'autocritica) di Althusser].

Bakouradze,

- 1961 *La formation des idées philosophiques de K. Marx*, « Recherches internationales à la lumière du marxisme », 19, pp. 10-35.

Balibar, E.,

- 1973 *Self-criticism: an answer to questions from 'Theoretical Practice'*, « Theoretical Practice », 7-8, pp. 56-72; trad. franc. *Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de Lire Le Capital*, « La pensée », août, n. 170, pp. 27-47.
1978 *Stato, politica e movimento operaio. Alle soglie di una rottura storica della 'forma partito'?*, « Il Manifesto », 24 ottobre; poi, col titolo *Interrogativi sul 'partito fuori dello Stato'*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 271-90.
1978 *La 'rottura epistemologica': esame retrospettivo e critico*, « Materiali filosofici », 4.

Balibar, E., Laporte, D.,

- 1974 *Le français national. Politique et pratique de la langue national sous la révolution*, Paris.
[La tesi di *Ideologia e apparati ideologici di Stato* mostra l'impor-

tanza dell'istituzione scolastica per la costituzione della lingua nazionale].

Bandyopadhyay, P.,

1972 *The many faces of french marxism*, « Science and Society », 2.

Barale, M.,

1969 *Sul rapporto di scienza e ideologia in Althusser*, « Aut Aut », 111, pp. 26-39.

1971 *Althusser e la dialettica*, *ibidem*, 121, pp. 21-66.

Barletta, G.,

1978 *Marxismo e teoria della scienza. Materiali di analisi*, Bari, Dedalo libri.
[Rapporto tra materialismo dialettico e scienza con particolare riferimento a Della Volpe ed Althusser].

Barthélémy-Madaule, M.,

1975 *Althusser et la recherche permanente*, « Europe », 33, pp. 199-202.

Baum, H.,

1972 *Humanism und Ideologie bei Lucien Goldmann und Louis Althusser*, « Philosophische Jahrbücher », 79, pp. 184-98.

Bedeschi, G.,

1968 *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza.

Bellu, E.,

1976 *Il rapporto tra scienza e filosofia in L. Althusser* [in rumeno], « Revista de Filozofie », 23, pp. 733-39.

Bensaïd, D.,

1973 *Les intellectuels du P.C.F. dos su stalinisme*, « Rouge », 216; poi in AA. VV., *Contre Althusser*, cit., pp. 260-308.

Bensussan, G.,

1976 *Comment lire Marx ...*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 130-34.

Benussi, A.,

1977 *Sulla concezione althusseriana dello Stato*, « Il politico », 2, giugno.

Besnier, B.,

1967 *Deux livres marxistes pour la théorie économique*, « Aletheia », 6.

Besse, G.,

1963 *Deux questions sur un article de Althusser*, « La pensée », 107, pp. 52-62.

Bettelheim, Ch.,

1971 *Lettera su Mao e La dialettica in Mao*, « Il Manifesto », 1-2; ora in Rossanda, R., Bettelheim, Ch., *Il marxismo di Mao Tse-Tung e la dialettica*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 36-52.

[Per la distinzione tra dialettica hegeliana e dialettica marxista si fa riferimento esplicito al *Pour Marx*].

Birtolo, I.,

1972 *Althusser e il naufragio della libertà*, « Ethica », pp. 235-38.

Blackburn, R., Stedman Jones, G.,

1972 *Louis Althusser and the struggle for marxism*, in AA. VV., *The Unknown dimension*, New York - London, Basic books.

Bobbio, N.,

1959 Recensione a *Montesquieu. La politique et l'histoire*, « Rivista di filosofia », 4, p. 504.

1978 *Discutendo con Althusser. La crisi è dei marxisti, che si ostinano a cercare una teoria marxista dello Stato*, « Il Manifesto », 24 ottobre; poi, col titolo *Teoria dello Stato o teoria del partito?*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 95-104.

Bonaglia, A.,

1969 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Humanitas », 1028-29.

Bonvecchio, C.,

1976 *Nota sulla trascendenza e presenza in Althusser*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1.

Bottigelli, E.,

1967 *En lisant Althusser*, « Raison présente », 2; poi in AA. VV., *Structuralisme et marxisme*, cit.

Botturi, F.,

1976 *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Milano, Vita e pensiero.

Bourdet, Y.,

1970 *A propos d'une édition des oeuvres de Marx*, « L'homme et la société », 17.

Bourdieu, P.,

1975 *La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques critiques à propos de Lire Le Capital*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 5-6, pp. 65-79.

Bouveresse, J.,

1978 *Pourquoi pas des philosophes?*, « Critique », 369, febbraio.

Brohm, J.-M.,

1971 *L. Althusser et la dialectique matérialiste*, in AA. VV., *Contre Althusser*, cit., pp. 15-92.

1971 *Critique d'une autocritique, ibidem*, pp. 309-18.

Brossard, M.,

1965 *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 168.

Brown, P. L.,

1975 *Epistemology and method: Althusser, Foucault, Derrida*, « Cultural her-

1976 *meneutics* », 3, pp. 147-63.

Brunet, C.,

1966 *Le debat ideologique*, « Esprit », 10.

de Brunhoff, S.,

1978 *Discutendo con Althusser. La crisi del marxismo non riguarda Marx, ma le difficoltà della rivoluzione, oggi*, « Il Manifesto », 27 giugno; poi, col titolo *Teoria dello Stato e teoria del potere in Marx*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 193-203.

Buci-Glucksmann, Ch.,

1969 *A propos d'Althusser. La pratique léniniste de la philosophie*, « La nouvelle critique », 23, pp. 38-45; trad. it. in « Rinascita », 27, pp. 20-22.

1971 *Mode de production, formation économique et sociale, théorie de la transition. A propos de Lenine*, « La pensée », 159.

1972 *Hegel, Lenin e la teoria marxista in Francia*, « Critica marxista », 5.

1975 *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Librairie A. Fayard; trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1976.

[‘Lettura sintomale’ di Gramsci e di Althusser, con alcuni rilievi critici].

1976 *Philosophie et lutte de classe. Du ‘Capital’ à l’Etat*, « La nouvelle critique », 94, pp. 81-84.

[Su *Positions*].

1976 *Sur la critique de gauche du stalinisme*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 25-36.

1978 *Discutere lo Stato. Sui compiti attuali di una critica marxista della politica*, « Il Manifesto », 31 ottobre; poi in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 291-309.

Buican, D.,

1978 *Marxisme-leninisme et lyssenkisme*, « Tel Quel », 75.

Callinicos, A.,

1976 *Althusser's marxism*, London, Pluto press.

Calliot Thememe, C.,

1974 *Relire Le Capital*, in AA.VV., *Contre Althusser*, cit.

Campagnano, L.,

1978 *Discutendo con Althusser. Sulla critica della politica propria del movimento delle donne*, « Il Manifesto », 1° maggio; poi, col titolo *Critica*

della politica e movimento femminista, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 45-49.

Campi, A.,

1978 *Discutendo con Althusser. La nuova dimensione del dominio capitalistico*, « Il Manifesto », 23 maggio; poi in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 87-94.

Camporeale, I., Verde, F. M.,

1965 *Resoconto di un recente dibattito su dialettica hegeliana e dialettica marxista*, « Sapienza », 18, n. 4, pp. 175-97.

[Su *Contradiction et surdetermination*].

Cappelletti, F. A.,

1980 *Una teoria per la pratica. Althusser nella cultura francese contemporanea*, Pisa, E.T.S.

Cardoso, H.,

1972 *Althusserisme ou marxisme? A propos du concept de classe en Poulantzas*, « L'homme et la société », 24-25; trad. it. in Poulantzas, N., Cardoso, H., *Sul concetto di classe*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 53-72.

Cardoso e Cunha, T.,

1976 *Ciência e Historia. No marxismo de Louis Althusser*, 1, « Vertice », 36, n. 386-7, pp. 147-68.

1976 *Ciência e Historia. No marxismo de Louis Althusser*, 2. *O continente história*, « Vertice », 36, n. 388-9, pp. 232-50.

Castels, M., De Ipola, E.,

1974 *Politique épistémologique et sciences sociales*, « Théorie et politique », 1.

de Castris, A. L.,

1978 *Dalla filosofia politica al marxismo*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 131-41.

Cavazzutti, F.,

1978 *Discutendo con Althusser. La questione della democrazia davanti ai trabocchetti dei pluralismi*, « Il Manifesto », 9 maggio; poi, col titolo *Stato e rapporti di produzione*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 63-70.

Ceppa, L.,

1967 Recensione al *Per Marx*, « Rivista di filosofia », 58, pp. 202 e s.

Ciampa, M.,

1977 *Introduzione a Introduzione al libro I del Capitale*, cit.

Chatelet, F.,

1966 *Introduction a Althusser, L. e al., Lire Le Capital*, « La quinzaine littéraire », 1.

1968 *Science et idéologie*, in AA. VV., *Dialectique marxisme et pensée struc-*

ture (à propos des travaux d'Althusser), « Les Cahiers du Centre d'études socialistes », 76-81, pp. 183-90.

1970 *A proposito degli 'errori' di Marx*, in AA. VV., *Cent'anni dopo il Capitale*, Roma, pp. 79-90.

1974 *Une introduction à la lecture d'Althusser*, « La quinzaine littéraire », 183.

Chetan, O.,

1970 *L'umanesimo e le difficoltà risultanti dal polisemitismo teorico di questa nozione* [in russo], « Voprosy filosofii », 5, pp. 112-19.

[Contro l'umanesimo teorico di A.].

1971 *Texte et contexte. Commentaire*, « Revue roumaine des sciences sociales, série Philosophie et Logique », 15, n. 1, pp. 83-95.

[Critica dell'interpretazione althusseriana dell'*Ideologia tedesca*].

1974 *L'umanesimo e le difficoltà dell'ambiguità teorica* [in rumeno], « Cahiers roumains d'études littéraires », 2, pp. 53-62.

Cohen, F.,

1965 *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 164.

Coin, J.-P.,

1976 *De la logique interne des déviations*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 161-69.

Collectif Projekt Klassenanalyse,

1975 *L. Althusser, marxistische Kritik am Stalinismus?*, West Berlin, V.S.A.

1976 *Louis Althusser. Lutte contre la déchéance de la théorie de Marx*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 118-29.

Collettivo,

1972 *Pratiques artistiques et luttes de classes: une conception de la philosophie*, « Cinétique », 13-14.

1972 *De la nouvelle pratique de la philosophie, ibidem*, 15-16.

1974 *Reponse à Louis Althusser*, « Processus », 2.

Colliot-Thélème, C.,

1974 *Relire Le Capital*, in AA. VV., *Contre Althusser*, cit.

Colombel, J.,

1973 *Althusser, le PCF et le trompettes de la renommée*, « Politique hebdo », 1^o ottobre.

Comolli, G.,

1974 *Althusser e la psicanalisi*, « Aut Aut », 141, pp. 61-70.

Conilh, J.,

1967 *Lecture de Marx* (rec. a Lire Le Capital), « Esprit », 35, pp. 882-901.

- Coris, R.,
1966 *En deça du marxisme*, « Les temps modernes », V, pp. 1983-2002.
- Cornforth, M.,
1973 *Some comments on L. Althusser's reply to J. Lewis*, « Marxism today », maggio.
- Corvez, M.,
1969 *Les nouveaux structuralistes*, « Revue philosophique de Louvain », 96, pp. 582-605.
1969 *Les structuralistes. Les linguistes, M. Foucault, C. Lévi-Strauss, J. Lacan, L. Althusser, les critiques littéraires*, Paris, Aubier-Montagne.
- Cottier, M.-M.,
1966 Recensione a *Lire Le Capital*, I-II, « Revue Thomiste », 66, pp. 629-39.
- Craston, M.,
1973 *L'idéologie d'Althusser*, « Problems of Communism », Washington, marzo.
- Crespo, L.,
1976 *Louis Althusser en Espagne*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 57-63.
- « Critiques de l'économie politique »
1972 n. 9, dedicato ad A.
- Cruciani, P., Traverso, A.,
1975 *A proposito della psicanalisi in Althusser*, « Quadrangolo » (dedicato ad A.), gennaio.
- D'Agostino, F.,
1973 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », p. 325.
- Daix, P.,
1968 *Structure du structuralisme: II. Althusser et Foucault*, « Les lettres française », 1239.
- D'Alessandro, P.,
1977 *Filosofia, lotta di classe e lettura sintomale in Althusser*, « L'uomo, un segno », 1-2, pp. 129-49.
1977 *Althusser e la critica marxista francese (1963-1976)*, I. 'Critica speculativa e critica ideologica' (rassegna bibliografica), *ibidem*, pp. 153-66.
1978 *Struttura economica e struttura linguistica nell'interpretazione althusseriana della Darstellungsmethode di Marx*, « Acme », XXXI, n. 3, pp. 373-408.
1978 *Althusser e la critica marxista francese (1963-1976)*, II. 'Critica politica e critica filosofica' (rassegna bibliografica), « L'uomo, un segno », 1-2, pp. 97-119.

Dalmasso, G.,

1970 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 5-6, pp. 760 e s.

1973 *Il luogo dell'ideologia*, Milano, Jaca book.

Dal Sasso, R.,

1967 *Trimestre*, « Rinascita », 47, p. 34.

1969 *Metodo di lettura*, *ibidem*, 11, pp. 25 e s.

D'Ambuyant, M.,

1960 Recensione a L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis, 1839-1845*, Paris, P.U.F., 1960, « La pensée », 93.

D'Amico, R.,

1973 *The contours and coupures of structuralist theory*, « Telos », 17, pp. 70-97.

[Su Lévi-Strauss, Althusser e Godelier].

De Dijn, H.,

1977 *Spinoza en Althusser over ideologie*, « Bijdragen », 38, pp. 234-47.

De Giovanni, B.,

1976 *La teoria politica delle classi nel Capitale*, Bari, Laterza.

1978 *Discutendo con Althusser. Lo Stato non è una macchina immota. La classe operaia può trasformarlo, in direzione del socialismo*, « Il Manifesto », 4 maggio; poi, col titolo *Per una teoria marxista della trasformazione*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 51-62.

De Ipola, E.,

1976 *Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie*, « L'homme et la société », 41-42 (dedicato ad A.).

Della Volpe, G.,

1967 *Althusser Montale Zavattini*, « Rinascita », 44, p. 15.

1968 *Una impostazione 'strutturale'*, *ibidem*, 11, p. 26.

Del Noce, A.,

1978 *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi.

Demailly, L.,

1976 *Autour de l'école: contradictions et effets du discours althussérien*, « Diactiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 105-17.

De Stefanis, M.,

1971 *Per una rilettura epistemologica del 'Manoscritti economico-filosofici del 1844'*, « Aut Aut », 122, pp. 54-68.

Dhouquois, G.,

1972 *Sur les modes de production: l'idéologie*, « L'homme et la société », 23.

- Dhouquois, G. e al.,
 1971 *Modo di produzione e formazione economico-sociale*, « Critica marxista », 4.
- Díaz, C.,
 1973 *Marxismos, hoy*, in *Tendencias actuales de la filosofía*, « Pensamiento », 29, n. 114-115, pp. 195-207.
 [Su l'antiumanesimo di A.].
- Dognin, P.-D.,
 1962 Recensione a *Montesquieu. La politique et l'histoire*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 46, pp. 79 e s.
- Dollé, J. P.,
 1966 *Du gauchisme à l' 'humanisme socialiste'*, « Les temps modernes », 239.
- Domenach, J.-M.,
 1974 *Un marxisme sous-vide*, « Esprit », 1.
 1975 *Idéologie et marxisme*, *ibidem*, 9.
 1976 *Le sauvage et l'ordinateur*, Paris.
 [Dalla prospettiva del personalismo rilievi critici a: Marcuse, Lévi-Strauss, Deleuze, Guattari e Althusser].
- Domenach, J.-M., Barthélemy-Maduale, M.,
 1975 *Althusser et ses critiques*, « Esprit », 9, pp. 213-19.
 [Commento a *Contre Althusser*, cit. e a Rancière, J., *La leçon d'Althusser*, Paris 1974].
- Donergue, R.,
 1967 *Le marxisme est-il un humanisme?*, « Frère du monde », gennaio.
- Dufour, M.,
 1973 *Lacan et Althusser: une rencontre et des promesses*, in AA.VV., *Culture et langage*, Montréal.
- Dufrenne, M.,
 1966 *Pour l'homme*, Paris, Ed. du Seuil.
 1967 *La philosophie du néo-positivisme*, « Esprit », V.
 1974 *Art et politique*, Paris.
 [Cfr. cap. II, sull'ideologia, dedicato ad Althusser, L., *Ideologia e apparati ideologici di Stato*. Apparati ideologici dell'ideologia dominante in arte e politica].
- Dupre, L.,
 1972 Recensione a *Reading Capital e For Marx*, « The New Scholasticism », 46, pp. 494-500.
- Duprun, J.,
 1967 *T-a-t-il une 'pratique théorique'?*, « Raison présente », 2; poi in AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, Paris, Union Général d'Éditions, 1970.

- Duso, A.,
1976 Recensione a Macherey-Establet, *La scienza del Capitale*, « Nuova corrente », 70.
- Džioev, O.,
1971 *L'antistoricismo di L. Althusser* [in russo], « Macne Vestnik Serija Filozofii, Psikhologii, Ekonomikii Prava », n. 3, pp. 7-17.
- Edelman, B.,
1978 *Discutendo con Althusser. Quando il marxismo fa naufragio, e il Partito diventa la Città del Sole*, « Il Manifesto », 13 luglio; poi, col titolo *Diritto come forma borghese della politica*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 239-48.
- E., G.,
1971 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Teorema », 4, pp. 136-38.
- Ela, J.-M.,
1975 *Jésus-Christ, dieu des philosophes?*, « Revue des Sciences religieuses », 49, n. 4, pp. 269-91.
[Su Marcel, Theillard, Kierkegaard, Sartre, M.-Ponty, Malraux, Foucault, Lévi-Strauss, Althusser].
- Ellul, J.,
1973 *Le rôle mediateur de l'idéologie*, in AA.VV., *Démythisation et Idéologie*, Aubier, Ed. Castelli, pp. 335-54.
- Estanqueiro Rocha, A.,
1976 *Dialética e ideologia em Althusser* (con note bibl), « Revista portuguesa da filosofia », 32, n. 3-4, pp. 305-24.
- Fanizza, F.,
1970 *Filosofia scienza politica*, « Aut Aut », 119-120, pp. 36-54.
- Faracovi Pompeo, O.,
1970 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Rivista di filosofia », 1, pp. 83-7.
1972 *Il marxismo francese contemporaneo tra dialettica e struttura*, Milano, Feltrinelli.
[Cfr. soprattutto il capitolo su « L'antiumanesimo teorico di Louis Althusser », pp. 227-248].
- Fausto, R.,
1976 *Althusserisme en anthropologie*, « L'homme et la société », 41-42.
- Fernani, F.,
1960 *Il rapporto Marx-Feuerbach nel giudizio di Althusser*, « Il corpo », 4.
1968 *Marxismo senza uomo*, *ibidem*, 6-7, pp. 465-97.
1973 *Althusserismo in crisi*, « Utopia », dicembre, pp. 11-18.

Ferreri, D.,

- 1975 *Althusser, note di lettura*, « Quadrangolo », gennaio.

Fetscher, I.,

- 1978 *Discutendo con Althusser. Senza 'reale utopia' il socialismo non è pensabile*, « Il Manifesto », 24 giugno; poi, col titolo *La 'utopia reale' del socialismo*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 181-91.

Fichant, M., Pêcheux, M.,

- 1971 *Sur l'histoire des sciences*, Paris, Maspero; trad. it., Milano, Mazzotta, 1975.

Fistetti, F.,

- 1972 *Politica, filosofia, scienza. Note su Althusser*, « Classe », 6, pp. 417-41.
 1973 *Althusser e la critica dell'economia politica*, introduzione a Establet, R., Macherey, P., *La scienza del Capitale. Leggere Marx*, cit., pp. 7-132.
 1973 *Introduzione a Lecourt, D., Per una critica dell'epistemologia. Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Bari, De Donato, pp. 9-42.
 [Epistemologia di Lecourt vista alla luce del pensiero del primo A.]

Florian, R.,

- 1974 *Controversia nella filosofia marxista contemporanea (a proposito della Risposta a John Lewis)* [in rumeno], « Revista de filozofie », 21, n. 1, pp. 57-72.

Forquin, J.-C.,

- 1968 *Lecture d'Althusser*, in AA. VV., *Dialectique marxiste et pensée structurale (à propos des travaux d'Althusser)*, « Les Cahier du Centre d'études socialistes », 76-81, pp. 7-31.

Foster Carter, A.,

- 1978 *The modes of production. Debate*, « New Left Review », 107.

Fougeyrollas, P.,

- 1976 *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser. Trois essais sur l'obscurantisme contemporain*, Rome - Paris.

Fraenkel, B.,

- 1968 *Au sujet de l'historicisme*, in AA. VV., *Dialectique marxiste et pensée structurale (à propos des travaux d'Althusser)*, « Les cahiers du Centre d'études socialistes », 76-81, pp. 45-54.

Fraser, J.,

- 1976- *Louis Althusser: the science, marxism and politics*, « Science and Society », 40, n. 4, pp. 438-64.

Funt, D. P.,

- 1969- *The structuralist debate*, « The Hudson review », 22, n. 4, pp. 623-46.
 1970 [Su Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Althusser, Sartre, Ricoeur].

- Gabel, J.,
 1974 *Idéologies*, Paris, Anthropos.
 1975 *Hungarian marxism*, « Telos », 25, n. 6, pp. 67-73.
 1976 *Signification idéologique du phénomène althusserien*, « L'homme et la société », 41-42.
- Garaudy, R.,
 1963 *A propos des Manuscrits du 1844*, « Cahiers du Communisme », marzo.
 1967 *Structuralisme et 'mort de l'homme'*, « La pensée », 135, pp. 107-119; trad. it., « Critica marxista », maggio-giugno, pp. 12-33.
- George, F.,
 1969 *Lire Althusser*, « Les temps modernes », 275.
 1973 *Matière et valeur*, *ibidem*, 329.
 1975 *L'efficace du vrai*, *ibidem*, 352, pp. 592-623.
- Geras, N.,
 1971 *Essence and appearance: aspects of fetishism in Marx's Capital*, « New left review », 65.
 1972 *Althusser's marxism: an exposition and assesment*, *ibidem*, 2.
- Gerratana, V.,
 1971 *Base e sovrastruttura nel 'capitalismo di transizione'*, « Critica marxista », 1, pp. 119-47.
 1972 *Formazione sociale e società di transizione*, *ibidem*, 1.
 1976 *Sur les difficultés de l'analyse du stalinisme*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 43-53.
 1976 *Sui rapporti fra leninismo e stalinismo*, « Problemi del socialismo », 3, luglio-settembre.
- Giannotti, J.-A.,
 1968 *Contro Althusser*, « Teoria e pratica », 3, pp. 66-82.
- Gilles, A.,
 1973 *Maître Althusser et la politique*, « Communisme », 6.
- di Giovanni, M.,
 1972 *Un dibattito attuale: la polemica tra Schaff e Althusser sul giovane Marx*, « Asprenas », pp. 88-96.
 1975 *L'autocritica di Althusser* (su *Elementi di autocritica*), « Aquinas », 18, n. 3, pp. 385-403.
- Girardin, J. C.,
 1972 *Sur la théorie marxiste de l'Etat*, « Les temps modernes », 314 e s.
- Glaberman, M.,
 1972 *Lenin versus Althusser*, « Radical America », 5.
 [Numero speciale su « Althusser and marxist philosophy »].

- Glucksmann, A.,
1967 *Un structuralisme ventriloque*, « Les temps modernes », 250, pp. 1557-98.
- Glucksmann, M.,
1969 *A propos d'Althusser*, « La nouvelle critique », 23; trad. it., « Rinascita », 26-27, pp. 20-22.
1974 *Structuralist analysis in contemporary social thought. A comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, London.
- Godard, F.,
1972 *De la notion de besoin au concept de pratique de classe. Notes pour une discussion*, « La pensée », 166.
- Godelier, M.,
1966 *Système, structure et contradiction dans le Capital*, « Les temps modernes », novembre; trad. it. in Godelier, M., Sève, L., *Marxismo e strutturalismo (un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze umane)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 9-48.
1966 *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction*, « *Aletheia* », 4, pp. 228-36.
1967 *Sciences de l'histoire et théorie des systèmes, ibidem*, 6; trad. it. in *Razionalità e irrazionalità nell'economia*, Milano, Feltrinelli, 1970.
1975 *Mythes, structures, histoire: Lévi-Strauss, Althusser* (conferenza tenuta in Italia su invito del gruppo « Psicanalisi e semiotica »); ora in *Rapporti di produzione, miti, società*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 7-53.
- Goldberg, J.,
1965 *Theses sur l'humanisme*, « La nouvelle critique », 170.
- Goldmann, L.,
1962 *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, Roma, Samonà e Savelli.
[Discussione con l'interpretazione althusseriana].
- Goldstick, D.,
1973 *On the dialectics of the Lewis-Althusser debate*, « *Marxism today* », dicembre.
1977 *Reading Althusser*, « *Revolutionary world* », 23-25, pp. 110-32.
- Gonzales Rojo, E.,
1974 *Para leer a Althusser*, Mexico.
- Grampa, G.,
1974 *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo*, Milano.
1976 *L'autocritica di Louis Althusser*, « *Salesianum* », 38, pp. 87-108.
1979 (a cura di) *Gli dèi in cucina* (vent'anni di filosofia in Francia), Brescia, Queriniana.
[Filosofia francese attraverso tematiche varie e principali protagonisti].

- Granger, M. G. G.,
1967 *Science, philosophie, idéologie*, « Tijdschrift voor filosofie », La Hague.
- Gray, G.,
1973 *The Althusser debate*, « Marxism today », luglio.
- Grisoni, D., Maggiori, R.,
1973 *Althusser fait un pas en avant*, « La quinzaine litteraire », 171.
- Gruppi, L.,
1967 *Althusser: 'Per Marx'*, « Rinascita », 16, pp. 19 e s.
1968 *Uomo-natura, ibidem*, 11, pp. 26 e s.
1971 *Althusser, ideologia e apparati ideologici di Stato*, « Critica marxista », 1, pp. 148-51.
- Guastini, R.,
1975 *Sulla dialettica*, « Rivista di filosofia », 1.
- Guichard, J.,
1978 *Louis Althusser ou la philosophie comme arme de la révolution*, « Lettre », 233-234, pp. 186-97.
- Guillaume, M.,
1976 *Requiem pour la superstructure*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 99-104.
- Harmesen, G.,
1974 *Natuur, geschiedenis filosofie*, Nijmegen.
[Rapporto natura/società in Marx. Confronto tra Darwin, Marx, Engels, Kautsky, Althusser, Spengler, Lessing].
- Heeger, R.,
1971 *Althusser's marxistische Hermeneutik. Eine Kritik*, « Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionphilosophie », 13, n. 1, pp. 22-43.
- Hefner, R. W.,
1974 *The 'Tel Quel' ideology: material practice upon material practice*, « Substance », 8, pp. 127-38.
[Ideologia di « Tel Quel »: psicanalisi (Lacan), marxismo (Althusser), filosofia del linguaggio (Derrida)].
- Herbert, T.,
1968 *Pour une théorie generale des idéologies*, « Cahiers pour l'analyse », 9.
- Hobsbawn, E. J.,
1975 *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi.
- Howard, D.,
1970 *Fétichisme, aliénation et théorie critique: réflexion sur un manuscrit de Marx publié récemment*, « L'homme et la société », 17, pp. 97-110.

[Tesi contraria alla 'rottura' epistemologica tra il giovane Marx e l'autore del *Capitale*].

Hyppolite, J.,

- 1969 *Le 'scientifique' et l' 'idéologique' dans une perspective marxiste*, « Diogenès », 64, pp. 33-43; ripreso in AA.VV., *Colloque Marx*, Paris, Ed. Mouton; trad. it. in *Marx vivo. La presenza di Marx nel pensiero contemporaneo*, vol. I, Milano, Mondadori, 1969, pp. 300-09.

Ibarrola, J.,

- 1965 *A propos de l'humanisme: théorie et empirisme (marxisme et humanisme)*, « La nouvelle critique », 171.

Jaeggi, U.,

- 1968 *Ordnung und Chaos, Strukturalismus ab Methode und Mode*, Frankfurt am Main.
 1975 *Theorie der Geschichte: Geschichte der Theorie?*, « Das Argument », 17, n. 94, pp. 925-75.

Jannot, M.,

- 1975 *La pratique linguistique: science ou idéologie?*, Paris.
 [Esplicito riferimento ai concetti e alle categorie dell'epistemologia di A.].

Jay, M.,

- 1977 *The concept of totality in Lukács and Adorno*, « Telos », 32, pp. 117-37.
 [Raffronto tra la posizione di Lukács e quelle di Adorno e di A.].

Jour, H.,

- 1974 *Louis Althusser, revisioniste 'de gauche'?*, « Proletariat », 5.

Kaisergruber, D.,

- 1977 *Les rures linguistiques de l'histoire. Analyse de la réponse à John Lewis de Louis Althusser*, « Dialectiques », 20, pp. 59-73.

Karhausen, L. R.,

- 1975- *Althusser et les deux Marx*, « La pensée et les hommes », 18, pp. 89-1976 97.

Karsz, S.,

- 1967 *Après Althusser*, « Aletheia », 6.
 1974 *Théorie et politique, Louis Althusser* (avec quatre textes inédites de L. Althusser), Paris, Librairie A. Fayard; trad. it., Bari, Dedalo libri, 1976.

Karsz, S., Pollon, J., Badiou, A., de Ipola, E., Rancière, J.,

- 1970 *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.

Kintzler, J. M.,

- 1975 *Lecture non humaniste de Kant*, « Revue de métaphysique et de morale », 80, n. 2, pp. 194-208.
 [Metodo d'indagine: lettura sintomale althusseriana e lacaniana].

- Kofman, S.,
 1973 *Camera obscura. De l'idéologie*, Paris, Ed. Galilée.
 [Sull'ideologia althusseriana].
- Kozyr-Kowalski, S.,
 1973 *Come (non) leggere Althusser?* [in polacco], « *Studia filozoviczna* », 17,
 n. 8, pp. 35-69.
- Labica, G.,
 1974 *Marxisme et spécificité. Sur quelques rappels théoriques à propos de la transition*, « *La pensée* », 177.
 1976 *Pour tout Capital: lire Marx*, « *Dialectiques* », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 149-55.
- Lacoste, J.,
 1975 *Les fausses oppositions de L. Althusser*, « *La quinzaine littéraire* », 204.
- Lacroix, J.,
 1974 *Althusser et le marxisme*, « *Cahiers Universitaires Catholiques* », 5, pp. 19-25; poi ripreso e ampliato in *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1969; trad. it., Roma, Città Nuova Editrice, 1971, pp. 175-83.
- La Ferla, G.,
 1960 *Storia e libertà*, « *Il Resto del Carlino* », 23, 6 giugno.
- Lafrance, Y.,
 1976 *La critique de la philosophie de l'Etat de Hegel par K. Marx*, « *Dialogue* », 15, n. 1, pp. 75-91.
 [Contro la tesi della 'rottura' epistemologica].
- Lagueux, M.,
 1973 *L'usage abusif du rapport science/idéologie*, « *Culture et Langage* » (cahiers du Quebec), pp. 197-230.
 1974 *L'inutile insistance sur le rapport des istances*, « *Dialogue* », 13, n. 4, pp. 707-21.
 [Su Althusser, Balibar, Poulantzas].
- Lantz, P.,
 1969 *Le marxisme, Althusser et les sciences humaines*, « *La dialectique* », I, pp. 187-90.
- Laplantine, F.,
 1967 *Critique marxienne et dialectisation du marxisme*, « *Esprit* », 7-8.
- Latorre, P.,
 1976 *Scienza e ideologia. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser*, Roma, L.A.S. (pubbl. Pont. Universitatis Salesianae).
- Lecourt, D.,
 1972 *Pour une critique de l'epistémologie*, Paris, Maspero; trad. it., Bari, De Donato, 1973.

- 1973 *Lenin Hegel Marx*, « Theoretical Practice », 7-8, pp. 12-33.
[Con riferimento alle tesi althusseriane].
- Lefebvre, H.,
1967 *Sur une interprétation du marxisme*, « L'homme et la société », 4, pp. 3-22.
1969 *Les paradoxes de Althusser*, *ibidem*, 13, pp. 3-38; ora anche in *Au-delà du structuralisme*, Paris 1971.
- Levasseur, C.,
1974 *L. Althusser et N. Poulantzas. Eléments pour une théorie marxiste de l'idéologie*, tesi presentata a l'École des Gradues de l'Université Laval, depart. de Science politique.
- Lewis, J.,
1972 *The case Althusser*, « Marxism today », gennaio-febbraio.
- Leyvraz, J.-P.,
1970- *Über den Strukturalismus*, « Studia philosophica, Suisse », 30-31, pp. 167-95.
1971 [Su Lévi-Strauss, Foucault, Althusser].
- Lindenberg, D.,
1978 *Il marxismo introvabile. Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, Torino, Einaudi.
[Sulla crisi del marxismo francese: cause storiche e filosofiche].
- Lipiez, A.,
1973 *D'Althusser à Mao*, « Les temps modernes », 328, pp. 750-87; trad. it., Milano, ed. Aut Aut, 1977.
- Lock, G.,
1972 *Louis Althusser: philosophy and leninism*, « Marxism today », giugno.
1976 *Althusser en Angleterre*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 64-72.
1976 *La philosophie française et l'énigme chinoise*, « Gids », 1-2, pp. 48-58.
[Su Althusser, Balibar, Edelman, Pêcheux].
1976 *Humanisme et lutte des classes dans l'histoire du mouvement communiste*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 7-24 (traduzione dell'*Introduction* all'edizione di *Risposta a J. Lewis* e di *Elementi di autocritica, Essays in self-criticism*, London, New left books, 1976).
- Lojkine, J.,
1970 *Pour une théorie marxiste des idéologies*, « Cahiers du CERN », 69.
1972 *Pouvoir politique et lutte de classes à l'époque du capitalisme monopoliste d'Etat*, « La pensée », 166.
- Lombardo-Radice, L.,
1968 *Socialismo e libertà. Discussione con L. Althusser*, Roma.

- 1968 *Sì, per nostra fortuna*, « Rinascita », 14, p. 25.
- Longhin, L.,
- 1977 *Analisi della società negli scritti di Louis Althusser*, « Fenomenologia e società », 1, n. 1, pp. 52-75.
- Lowy, M.,
- 1970 *L'humanisme historiciste de Marx ou relire le 'Capital'*, « L'homme et la société », 17; ora in *Dialectique et révolution* (essais de sociologie et d'histoire du marxisme), Paris, ed. Anthropos, 1973, pp. 57-82.
- 1972 *Objectivité et point de vue de classe dans les sciences sociales*, « Critiques de l'économie politique », 9 (numero speciale su A.); ora in *Dialectique et révolution*, cit., pp. 201-36.
- Lunardi, A.,
- 1970 Recensione a *Lenin e la filosofia*, « Logos », 2, pp. 309-15.
- Luporini, C.,
- 1963 *'Rovesciamento' e metodo nella dialettica marxista*, « Critica marxista », 3, pp. 109-17.
- 1966 *Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo*, *ibidem*, 1.
- 1967 *Nota introduttiva al Per Marx*, cit.; anche in *Teoria e campo ideologico*, « Il Contemporaneo », suppl. a « Rinascita », 27.I., p. 17; tradotto col titolo *Refléxions sur Louis Althusser*, « L'homme et la société », 4.
- 1967 *Introduzione a Marx, K., Engels, F., Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.
[Viene discussa l'interpretazione althusseriana della *Ideologia*].
- 1969 *Problemi filosofici ed epistemologici*, in AA. VV., *Marx vivo*, vol. I, cit., pp. 286-99.
- 1972 *Marx secondo Marx*, « Critica marxista », 2-3.
- 1974 *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti.
[Dialogo diretto e indiretto con la problematica althusseriana (*passim*)].
- 1978 *Sentieri interrotti e non interrotti nell'ultimo Althusser*, « Il Manifesto », 20 giugno; poi in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 155-79.
- Liotard, P. F.,
- 1969 *La place de l'aliénation dans le retournement marxiste*, « Les temps modernes », 25, n. 277-278, pp. 92-160.
[Critica dell'interpretazione althusseriana del 'rovesciamento'].
- Macintyre, S., Trise, K.,
- 1975 *Althusser and marxist theory*, London.
- Macciocchi, M. A.,
- 1969 *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli.

Macherey, P.,

1965 *Marxisme et humanisme: à propos de la rupture*, « La nouvelle critique », 166-68, mai, pp. 131-41.

Maffesoli, M.,

1975 *L' idéologie, sa genèse et sa duplicité*, « L' homme et la société », 35-36, pp. 199-214.

Makarius, M. I.,

1974 *La non-réponse d'Althusser*, « L' homme et la société », 31-32, pp. 259-65; trad. it. in « Analisi e documenti », 10.

Mancina, C.,

1973 *Due interventi di Althusser e Balibar in Inghilterra*, « Critica marxista », 3-4.

1977 *Introduzione a Freud e Lacan*, cit., pp. VII-XXV.

1978 *Il dibattito sullo Stato. Marxismi a confronto*, « Critica marxista », 5.

Mandel, E.,

1970 *Althusser corrige Marx*, « Quatrième international », 41; poi in AA.VV., *Contre Althusser*, cit.

Manieri, M. R.,

1971 *Una lettura disideologizzante di Marx: L. Althusser*, « Logos », 2, pp. 227-75.

Mantovani, G.,

1967 *Sul marxismo strutturalista di L. Althusser*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 59, n. 6, pp. 726-51.

Marek, F.,

1978 *Impossibilità e possibilità di una discussione*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 249-53.

Marin Morales, J. A.,

1975 *Montesquieu, visto por Louis Althusser*, « Arbor », 90, pp. 247-264.

Marramao, G.,

1978 *Discutendo con Althusser. Sistema politico, razionalizzazione, 'cervello sociale'*, « Il Manifesto », 27 luglio; poi in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 255-70.

Martinez, F.,

1970 *Leer a Althusser*, « Pensamiento critico », Cuba, 41.

Mc Leogrande, W.,

1977 *An investigation into the ' young Marx ' controversy*, « Science and Society », 2.

Mc Nicholl, A.

- 1970 *Lo strutturalismo*, « Aquinas », 13, n. 2, pp. 262-305.
[Su Barthes, Lacan, Althusser, Foucault].

Menapace, L.,

- 1978 *Discutendo con Althusser. Sul marxismo come teoria 'finita'*, « Il Manifesto », 1° maggio, poi, col titolo *Stato e masse in Italia*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 39-44.

Metzger, J.,

- 1973 *Après avoir lu le dernier livre de L. Althusser*, « France nouvelle », 1456, pp. 22-24.

Meyerson, I.,

- 1959 Recensione a *Montesquieu. La politique et l'histoire*, « Journal de psychologie normale et pathologie », 56, pp. 345-47.

Milanesi, V.,

- 1976 *Althusser, Garaudy, Goldmann: antiumanismo e umanesimo teorico nel marxismo francese contemporaneo*, « Studia patavina », 23, pp. 297-324.

Millet, L., Varin D'Ainville, M.,

- 1971 *Le structuralisme. Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes*, Paris, P.U.F.; trad. it., Roma, Città nuova.

Montanari, M.,

- 1972 *Althusser, la filosofia e la rivoluzione proletaria*, « Classe », n. 6, pp. 381-416.
1973 *Stalinismo e umanesimo*, « Rinascita », 50-51.
1974 (a cura di) *Teoria e movimento nel partito comunista francese*, Bari, De Donato.
1978 *Discutendo con Althusser. Nuova pratica della politica e riforma dei partiti*, « Il Manifesto », 11 maggio, poi in « Dialectiques », 24-25; quindi in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 71-77.

Montanari, M., Fistetti, F.,

- 1976 *Transition révolutionnaire et dialectique matérialiste*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 73-80.

Morales, J. A. M.,

- 1975 *Montesquieu visto da Althusser*, « Arbor », 350.

Moravia, S.,

- 1968 *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, « Belfagor », 6, pp. 648-81.
1975 *La 'filosofia' dello strutturalismo*, introduzione all'antologia *Lo strutturalismo francese*, Firenze, La Nuova Italia.

Mourral, I.,

- 1959 Recensione a *Montesquieu. La politique et l'histoire*, « Les études philosophiques », 14, p. 352.

Müller, U.,

- 1975 *Althusser's strukturalistische Umdeutung des Kapital*, « Argument », 17, pp. 85-92.

Munišić, Z.,

- 1973 *La filosofia delle scienze di Althusser e le ideologie* [in serbo-croato], « Delo », 19, n. 12, pp. 1618-31.

Mury, G.,

- 1963 *Matérialisme et hyperempirisme* (su *Contradiction et surdétermination*), « La pensée », 108, pp. 38-51.

Nagels, J.,

- 1972 *Utilisation d'un modèle épistémologique comme instrument de critique* (étude de la conception althusserienne de la théorie de la connaissance de Marx à partir d'un modèle épistémologique), « Annales de l'Institut de philosophie » (Bruxelles), pp. 117-81.

Nair, K.,

- 1972 *Marxisme ou structuralisme?*, « Critiques de l'économie politique », 9; poi in AA. VV., *Contre Althusser*, cit., pp. 165-213.

Nancy, J. L.,

- 1966 *Marx et la philosophie* (rec. a *Lire Le Capital* e al *Pour Marx*), « Esprit », 34, pp. 1074-87.

Navarri, G.,

- 1965 *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 168.

Nelisse, C.,

- 1978 *Jeux et enjeux de l'idéologie*, thèse de doct. 3^e cycle UER de sociologie-éthologie Univ. de Provence.
[Su Marx, Durkheim, Bourdieu, Althusser].

Nemo, P.,

- 1973 *Althusser est-il maöiste?*, « Le nouvel observateur », 456.

Nepi, P.,

- 1976 *Strutturalismo e rinnovamento del marxismo contemporaneo*, « Studium », 72, n. 6, pp. 787-802.

1979 *L'avventura del marxismo francese*, Roma, Ave.

[Sul pensiero di Sartre, Merleau-Ponty, Godelier, Althusser e altri].

Ngoc Vu, N.,

- 1975 *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Paris.

[Grande rilievo alla teoria della 'rottura', secondo Althusser].

- Oakley, J.,
1972 *Marxism and ideology: Althusser and ideology*, « Marxism today », settembre.
- Oelgart, B.,
1970 *Idéologues et idéologies de la nouvelle gauche*, Paris, Union Générale d' Editions.
- O' Neill, J.,
1974 *Logique et lecture du 'Capital'*, in *Logique de Marx*, Paris.
[Critica della lettura sintomale althusseriana, che separa indebitamente umanesimo marxista e scienza].
- Orozco Silva, L. E.,
1976 *¿Marxismo o althusseranismo?*, « Razon fabula », 40-41, pp. 7-44.
- Otero, M. H.,
1975 *Tres modalidades de immanentismo*, « Dianoia », 21, pp. 182-95.
[Su Kuhn, Habermas, Althusser].
- Paci, E.,
1971 *Astratto e concreto in Althusser*, « Aut Aut », 121, pp. 7-20; poi in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 562-75.
- Paggi, L.,
1974 *La ricerca di Althusser*, « L'Unità », 27 febbraio.
- Paim, A.,
1968 *Análise crítica da teoria marxista*, « Revista brasileira de filosofia », 18, pp. 97-99.
- Palma, N.,
1971 *Het marxisme en zijn perspectief Dialoog met Louis Althusser en Raymond Aron*, « Dialoog », 12, pp. 232-61.
- Panach, E.,
1971 *Althusser, causalidad estructural*, « Teorema », 4, pp. 85-96.
- Panasiuk, R.,
1977 *Marx riletto nella prospettiva strutturalista*, « CSEO-Documentazione », 116, aprile.
- Pannekoek, A.,
1972 *Lenin filósofo*, Buenos Aires [in appendice ad Althusser, L., *Lenin fronte a Hegel*]; trad. it. *Lenin filosofo. Critica ai fondamenti filosofici del leninismo*, Milano, Feltrinelli.
- Papa, F.,
1973 *Logica e stato in Hegel*, Roma.

Papi, F.,

- 1976 *Feticismo, teoria delle ideologie (e derive marxiane)*, « Materiali filosofici », 2.

Parain-Vial, J.,

- 1969 *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Paris, Ed. Privat.
[Cap. VII: sull'ideologia strutturalista di A.]

Paris, R.,

- 1966 *En deça du marxisme*, « Les temps modernes », 240, pp. 1083-2002.
1968 *Hegel - Marx*, in AA. VV., *Dialectique marxiste et pensée structurale* (à propos des travaux d'Althusser), « Les Cahiers du CES », 76-81, pp. 73-109.
1971 *Pratica teorica e pratica politica: il nesso teoria-prassi in L. Althusser*, « Aut Aut », 122, pp. 69-93.

Pasquinelli, C.,

- 1978 *Discutendo con Althusser. La posta in gioco non è solo lo Stato, ma anche la società civile*, « Il Manifesto », 17 giugno; poi, col titolo *Politicità e autonomia della società civile*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 143-53.

Pêcheux, M.,

- 1975 *Les vérités de la Palice*, Paris, Maspero.

« Pensée », 106,

- 1965 Dibattito su *Contradiction et surdétermination*.

Pesenti, A.,

- 1968 *Leggere e rileggere il Capitale di Marx*, « Rinascita », 49, pp. 17-18.

Piaget, J.,

- 1968 *Le structuralisme*, Paris, P.U.F.; trad. it., Milano, Il Saggiatore.
[Cap. VI: « Strutturalismo e filosofia in Althusser e Foucault »].

Pianciola, C.,

- 1979 (a cura di) *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Torino, Loescher.
[Ampia introduzione e antologia di testi di Sartre, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Lefebvre, Garaudy, Deleuze, Guattari e altri].

Piccione, P.,

- 1971 *Marxismo strutturalista?*, « Aut Aut », 121, pp. 83-94.

Pieretti, A.,

- 1970 *Ideologia e scienza nel marxismo strutturalista di Althusser*, in AA. VV., *Strutturalismo filosofico*, Padova, Ed. Gregoriana, pp. 189-99.
1977 (a cura di) *Lo strutturalismo e la morte dell'uomo*, Roma, Città Nuova.
[Antologia degli scritti di Althusser, Barthes, Chomsky e altri].

- Pieri, S.,
1973 *Althusser in Italia* (rassegna bibliografica), « Aut Aut », 135, pp. 93-110.
- Plon, M., Preteceille, E.,
1972 *La théorie de jeux et le jeu de l'idéologie*, « La pensée », 166.
- Poiron, M.,
1970 *Althusser, l'idéologie, l'école*, « Rouge », 155; poi in AA. VV., *Contre Althusser*, cit.
- Pogliani, F.,
1979 *Dopo Althusser, per Althusser* (bibliografia 1959-1978), « Materiali filosofici », 1, pp. 1-22.
1980 *Althusser e l'ideologia: una decostruzione, ibidem*, 1-2.
- Ponikowski, B.,
1975 *Althusser e il marxismo* [in polacco], « Studia filozoficzna », 7, pp. 43-57.
- Ponzio, A.,
1977 *Marxismo, scienza e problema dell'uomo*, Verona, Bertani.
- Poster, M.,
1976 *Existential marxism in postwar France, from Sartre to Althusser*, Princeton.
- Pouillon, J.,
1966 *Du coté de chez Marx*, « Les temps modernes », 240, pp. 2003-12.
- Poulantzas, N.,
1966 *Vers une théorie marxiste*, « Les temps modernes », 240, pp. 1052-1082.
1970 *Teoría e historia en la interpretación de El Capital*, in AA. VV., *Estudios sobre 'El Capital'*, Buenos Aires.
1974 *Le classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Ed. du Seuil; trad. it., Milano, Etas libri, 1975.
- Prado Júnior, C.,
1971 *Estructuralismo de Lévi-Strauss e marxismo de Louis Althusser*, São Paulo.
- Prestipino, G.,
1967 *Dalla critica dell'ideologia al 'concetto di storia' per Marx*, « Critica marxista », 6, pp. 122-32.
1972 *Concetto logico e concetto storico di 'formazione economico-sociale'*, *ibidem*, 4.
- Prontera, A.,
1972 *Il naufragio della libertà. Saggio su Althusser*, Manduria, Lacaita.
- Pullberg, S.,
1968 *Note pour une lecture anthropologique de Marx*, in AA. VV., *Dialectique*

- marxiste et pensée structurale* (à propos des travaux d'Althusser), « Les cahiers du Centre d'études socialistes », 76-81, pp. 111-179.
- 1968 *Dialectique marxiste*, « Dialectica », 1.
- Quintanilla, M. A.,
- 1974 *Notas para una teoría postanalítica de la ciencia*, in *Análisis y dialéctica*, « Revista de Occidente », 138, pp. 252-82.
[Sulla 'rottura' epistemologica di Althusser].
- Rancière, J.,
- 1970 *Louis Althusser y el marxismo*, in AA. VV., *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.
- 1973 *La nouvelle orthodoxie de L. Althusser*, « Le monde », 12. IX; trad. it., « Aut Aut », 138, pp. 73-77.
- 1973 *Mode d'emploi pour une réédition de 'Lire Le Capital'*, « Les temps modernes », 328, pp. 788-807; trad. it. in appendice a Lipiez, A., *D'Althusser a Mao*, cit., col titolo *Come utilizzare oggi Leggere Il Capitale*.
- 1973 *Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser*, « L'homme et la société », 27; trad. it. *Ideologia e politica in Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- 1974 *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard.
- Raymond, P.,
- 1976 *... et la théorie dans la lutte des classes*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 137-48; trad. it. in appendice ad Althusser, L., *Introduzione al I libro del Capitale*, cit.
- Regnier, A.,
- 1970 *Les surprises de l'idéologie. Heisenberg et Althusser*, « L'homme et la société », 15, pp. 241-53.
- Rheinberger, H. J.,
- 1975 *Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser's*, « Das Argument », 17, n. 94, pp. 922-51.
- Riboulet, P.,
- 1975 *Quelques remarques à propos de la lutte des classes dans l'idéologie*, « L'homme et la société », 35-36, pp. 187-97.
- Ricard, H.,
- 1974 *Althusser rectifie et complète*, « La quinzaine littéraire », 196.
- Ricoeur, P.,
- 1963 *Structure et herméneutique*, « Esprit », 31.
- 1974 *Science et idéologie*, « Revue philosophique de Louvain », 72, pp. 328-56.
- Robert, J. D.,
- 1971 *Rapports de l'idéologie du scientifique et du philosophique chez Al-*

- thusser d'après ses écrits les plus récents (1969-970)*, « Tijdschrift voor filosofie », 33, n. 2, pp. 279-376 (bibl.: pp. 376-82).
- 1972 *Autour d'Althusser, I. Les positions noétiques de base chez Althusser d'après M. J. C. Forquin*, « Archives de philosophie », 35, pp. 127-47.
- 1972 *Autour d'Althusser, II. La connaissance comme 'production'. Critique de cette 'catégorie'*, *ibidem*, 35, pp. 611-48.
- Robin, R., Guilhaumon, J.,
 1976 *L'identité retrouvée*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 37-42.
- Rocha, A. E.,
 1976 *Dialéctica e ideologia em Althusser*, « Revista portuguesa de filosofia », 32, pp. 305-24.
- Roies, A.,
 1971 *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Ed. Estela.
- Rosio, J.,
 1976 *A propos de l' 'articulation' des modes de production. Quelques réflexions sur le 'matérialisme' althusserien*, « Les temps modernes », 31, pp. 1462-1501.
- Rossanda, R.,
 1978 *Discutendo con Althusser. Marx sarà superato, ma la critica della politica resta dove egli l'ha lasciata*, « Il Manifesto », 9 novembre; poi, col titolo *Critica della politica e 'diritto ineguale'*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 311-36.
- Rostenne, P.,
 1971 *L'aliénation rationaliste et la culture occidentale*, « Giornale di metafisica », 26, pp. 309-30.
 ['Coupure' tra vita e sensi: dal punto di vista del cristianesimo primitivo e del marxismo di Althusser].
- Roth, A.,
 1970 *Marxismo e strutturalismo* [in rumeno], « Studia Universitatis Babeş-Bolyai, series Philosophia », 15, pp. 109-16.
 [Sui lavori di A.].
- Rovatti, P. A.,
 1971 *Rottura e fondazione. Note su Althusser*, « Aut Aut », 121, pp. 67-82.
 1971 *Per un dibattito su marxismo e scientificità*, « Tempi moderni », 8, pp. 84-97.
 1973 *Sartre e il marxismo strutturalistico*, « Aut Aut », 136-137, pp. 41-64.
 1973 *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica e una critica del marxismo di Althusser*, Milano, Feltrinelli.
 1973 *L'autocritica degli althusseriani*, « Aut Aut », 138.

- 1973 *Introduzione* a Rancière, J., *Critica e critica dell'economia politica*, Milano, Feltrinelli.
- 1974 *Risposta ad Althusser*, « Tempi moderni », 17.
- 1974 *Filosofia e politica. Il caso Althusser*, « Aut Aut », 142-143, pp. 61-66.
- 1978 *Discutendo con Althusser. Forme della soggettività e forme del potere*, « Il Manifesto », 13 giugno; poi in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 123-30.
- Rowinski, C.,
- 1976 *Storia-diacronia* (contro Althusser) [in polacco], « Studia filozoviczna », n. 6, pp. 96-110.
- Rubio-Carracedo,
- 1972 *Estructuralismo y estrategia politica en L. Althusser*, « Arbor », 82, n. 319-320, pp. 319-32.
- Russo, L.,
- 1975 *Alcune note su Althusser e la soggettività*, « Quadrangolo », gennaio (dedicato ad A.).
- Saciuk, R.,
- 1974 *Le concept du temps historique selon Althusser*, in *Annali dell'Istituto di filosofia di Wroclaw*.
- Sacristan, M.,
- 1971 *Lenin e la filosofia*, « Critica marxista », 1.
- Salerno, M.,
- 1974 *Contro la ragion pigra. Pagine di critica marxista*, Roma, Bulzoni.
- Samarskaia, E. A.,
- 1971 *Il rapporto tra scienza, ideologia e filosofia nell'interpretazione di Althusser* [in russo], « Filosofskie Nauki », n. 3, pp. 138-45.
- Saponaro, P.,
- 1973 *Umanesimo e stalinismo*, « Problemi del socialismo », 15, n. 16-17, pp. 637-40.
[Sulla risposta a John Lewis].
- Schaff, A.,
- 1972 *Le structuralisme en tant que courant intellectuel*, « L'homme et la société », 24-25.
- 1974 *Strukturalismus und Marxismus. Essays*, Wien, Europa/Verlags AG; trad. it., *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, Milano, Feltrinelli, 1976.
[Su Althusser si veda il capitolo intitolato « Lo pseudo-strutturalismo pseudo-marxista », pp. 39-161].
- 1978 *La questione dell'umanesimo marxista*, Bari, Dedalo.
[Problemi concernenti l'individuo; critica dell'interpretazione althusseriana, giudicata di stampo positivistico].

Schmidt, A.,

1969 *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *La negazione della storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Milano, Lampugnani Nigri, 1972.

1971 *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München; trad. it. *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Bari, De Donato, 1972.

Schmied-Kowarzik, W.,

1974 *Die Dialektik der Philosophie gegenüber der Praxis (eine Antwort an Louis Althusser)*, « Hegel-Jahrbücher », pp. 496-507.

Schottler, P.,

1976 *Les éléments d'autocritique: désaveu ou rectification?*, « Dialectiques », 15-16 (numero speciale su A.), pp. 81-92.

Schroeder, U.,

1975 *Lo strutturalismo althusseriano e la critica letteraria*, « Agora », 3, n. 9, pp. 5-18.

[Surdeterminazione e causalità strutturale; leggi di produzione e ordine strutturale].

Schwartzmann, D. W.,

1975 *Althusser, dialectical materialism and the philosophy of science*, « Science and Society », 39, n. 3, pp. 318-30.

Segura Naya, A.,

1974 *El escamoteo del sujeto en el capitalismo metodológico de Althusser*, « Convivium », 43, pp. 55-73.

1976 *El estructuralismo de Althusser*, Barcelona.

Semprum, J.,

1965 Intervento nel dibattito su *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 164, pp. 22-31.

Sereni, E.,

1970 *Da Marx a Lenin: la categoria di 'formazione economico-sociale'*, « Quaderni di critica marxista », 4.

Sertoli, G.,

1972 *Le immagini e la realtà: saggio su G. Bachelard*, Firenze, La Nuova Italia.

[Cap. I: « Collegamento della filosofia di A. all'epistemologia bachelardiana »].

1974 *Introduzione a Bachelard*, G., *La ragione scientifica* (antologia), Verona, Bertani, pp. 9-46.

Sève, L.,

1967 *Marxisme et sciences de l'homme*, « La nouvelle critique », marzo, pp. 15-22.

- 1967 *Méthode structurale et méthode dialectique*, « La pensée », 135, pp. 63-93; trad. it. in Godelier, M., Sève, L., *Marxismo e strutturalismo* (un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali), cit., pp. 49-97.
- 1971 *Présentation a Marx, K., Sur la reproduction des rapports de production*, « La pensée », 156.
- 1974 *Humanisme, alienation, lutte des classes*, « La nouvelle critique », 75.
- Sevilla, S.,
- 1971 *Dos concepciones dialécticas de la historia de la filosofía*, « Teorema », 1, pp. 125-32.
[Su Gramsci e Althusser].
- Sichère, B.,
- 1972 *Sur la lutte idéologique*, « Tel Quel », 52, pp. 91-104.
- Siemek, M. J.,
- 1977 *Un filosofo impopolare*, « CSEO - Documentazione », 116, aprile.
- Simon, M.,
- 1965 *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 165.
- Singer, B.,
- 1975 Recensione a Rancière, J., *La leçon d'Althusser*, « Telos », 25.
- Sollers, Ph.,
- 1970 *Lénine et le matérialisme philosophique*, « Tel Quel », 43; poi in *Sur le matérialisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1973; trad. it., Milano, Feltrinelli, pp. 37-53.
- 1971 *Sur la contradiction*, « Tel Quel », 45; poi in *Sur le matérialisme*, cit., trad. it. cit., pp. 54-77.
- Szacki, J.,
- 1970 *On so-called historicism in the social science*, « Polish sociological bulletin », 22.
- Tagliagambe, S.,
- 1976 *Louis Althusser*, in AA.VV., *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (a cura di L. Geymonat), vol. VII, 'Il Novecento' (2), Milano, Garzanti, pp. 78-126.
- Télez, F.,
- 1973- *Emilio de Ipola y la teoría de la ideología o Marx contra Marx*, « Ideas y valores », n. 42-45, pp. 39-60.
- 1976 *L'épistémologie althussérienne ou un positivisme délirant*, « L'homme et la société », 41-42 (dedicato ad A.).
- Telò, M.,
- 1978 *Discutendo con Althusser. Un nuovo rapporto tra espansione delle libertà e direzione politica dell'economia*, « Il Manifesto », 6 luglio; poi, col titolo *Forme e contraddizioni dello Stato allargato*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 221-38.

- Terray, E.,
 1973 *Le livre de L. Althusser, un événement politique*, « Le monde », 17 août.
 [Rec. alla *Réponse à John Lewis*].
- Texier, J.,
 1967 *Un Marx ou deux?*, « Les temps modernes », juillet, pp. 106-46.
 1977 *Sur la détermination en dernière instance (Marx et/ou Althusser)*, in AA. VV., *Sur la dialectique*, Paris, pp. 240-308.
- Thévenin, N.-E.,
 1971 *La théorie de l'histoire chez Hegel et Marx [pour une théorie du passage]*, « La pensée », 157.
 1974 *Sur 'Réponse à John Lewis', ou les jeux de la mémoire*, « La nouvelle critique », 73, pp. 25-38.
- Thilbert, G.,
 1967 *Pour lire Althusser*, « Quatrième international », 30.
- Thoma-Herterich, C.,
 1975 *Althusser's Selbstkritik*, « Das Argument », 17, n. 94, pp. 976-84.
- Timpanaro, S.,
 1970 *Sul materialismo*, Pisa, Nistri Lischi.
- T. J. B.,
 1972 Recensione a *Lenin and philosophy*, SST, 12, p. 42.
- Todisco, O.,
 1972 *Lo strutturalismo. Istanze umanistiche e orientamenti della filosofia*, « Sapienza », 25, n. 2, pp. 169-209.
- Tomassini, R.,
 1973 *Per una discussione sulla nozione di 'ideologia'*, « Aut Aut », 138, pp. 7-35.
- Torzini, R.,
 1969 Recensione a *Leggere Il Capitale*, « Belfagor », 3, pp. 362-70.
- Vacca, G.,
 1968 *Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico*, « Angelus novus », 12-13, pp. 24-26; anche su « Rinascita », 34, pp. 22-24.
 1976 *Marxismo e analisi sociale*, Bari, De Donato.
 1978 *Discutendo con Althusser sulla crisi del marxismo e lo Stato. La subalter-
 nità del movimento operaio alle categorie borghesi della politica è frutto
 della mancata ricomposizione fra economico e politico*, « Il Manifesto »,
 28 aprile, poi in « Dialectiques », 24-25; quindi, col titolo *Forma-Stato
 e forma-valore*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 23-38.

Vadee, M.,

- 1975 *Un congrès international consacré à la dialectique*, « La pensée », 182.
[Viene citato l'intervento di Althusser: *La dialectique de l'évolution du jeune Marx*].

Valverde, C.,

- 1961 Recensione a Montesquieu. *La politique et l'histoire*, « Pensamiento », 17, p. 372.

Van Acker, L.,

- 1962 Recensione a Montesquieu. *La politique et l'histoire*, « Revista brasileira de filosofia », 12, pp. 525-27.

Van de Putte, A.,

- 1976 *Althusser's filosofische leetuur van Marx*, « Wijsgerig perspectief op Maatschappij en Wetenschap », 17, pp. 33-49.
1977 *Althusser's theorie van de ideologie*, « Bijdragen », 38, pp. 44-69.

Vaquero, P.,

- 1970 *Althusser o el estructuralismo marxista* (estudio de una polémica entre marxistas), Algorta, Ed. Zero.

Vasoli, C.,

- 1968 *Althusser, marxismo e strutturalismo*, « Problemi », 8; poi in AA.VV., *Strutturalismo: ideologia e tecnica* (a cura di G. Petronio), Palermo, Palumbo, 1974, pp. 13-51.

Veca, S.,

- 1974 *Introduzione a Pêcheux, M., Fichant, M., Sulla storia delle scienze*, Milano, Mazzotta (trad. it. di *Sur l'histoire des sciences*, cit.).
[Riferimenti alla 'rottura' epistemologica althusseriana].

Védrine, H.,

- 1975 *Les philosophies de l'histoire. Déclin ou crise?*, Paris.
[Discussione finale sullo strutturalismo, con una polemica con Lévi-Strauss e Althusser].

Veltmeyer, H.,

- 1974 *Towards an assessment of the structuralist interrogation of Marx: Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, « Science and society », 38, n. 4, pp. 385-421.

Verret, M.,

- 1965 *Marxisme et humanisme*, « La nouvelle critique », 164; poi in *Théorie et politique*, Paris, Ed. Sociales, 1967.

Vigorelli, M.,

- 1975 *Continuità e rottura in Marx: su alcune recenti interpretazioni dei 'Grundrisse 1857-58'*, « Aut Aut », 145-146, pp. 118-26.
[Sul dibattito tra Semprum/Althusser e Althusser/Rancière].

Vilar, P.,

1968 *La méthode historique*, in AA. VV., *Dialectique marxiste et pensée structurale* (à propos des travaux d'Althusser), « Les cahiers du CES », 76-81, pp. 35-44.

1973 *Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser*, « Annales », 1, pp. 165-98.

Vincent, J.-M.,

1974 *D'Althusser à Marx*, prefazione a AA. VV., *Contre Althusser*, cit., pp. 7-13.

1974 *La théoricisme et sa rectification*, in AA. VV., *ibidem*, pp. 215-59.

Wahl, F.,

1968 *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Ed. du Seuil; trad. it., Milano, I.S.E.D.I., 1971, pp. 335-501.

[Sullo strutturalismo althusseriano soprattutto alle pp. 399-443].

Whitten, M.,

1973 *The Althusser debate*, « Marxism today », novembre.

Widmar, B.,

1975 *Louis Althusser*, Napoli.

Wrigley, J., Ray, A.,

1973 *The Althusser debate*, « Marxism today », novembre.

Zanchettin, C.,

1971 *L'epistemologia marxista di Louis Althusser*, « Il Mulino », 7, pp. 227-31.

Zardoya, J. M.,

1972 *En torno al estructuralismo*, « Crisis », 19, n. 73, pp. 45-62.

[Su Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e Foucault].

Zolo, D.,

1978 *Discutendo con Althusser. Fuori dal dogmatismo e dal dottrinarismo, per una rifondazione radical-libertaria del marxismo*, « Il Manifesto », 1° giugno, poi in « Dialectiques », 24-25; quindi, col titolo *La questione dello Stato nel capitalismo maturo e la crisi del marxismo scolastico*, in AA. VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp., 105-116.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza**