



# THÈSE



En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par Université Toulouse 2 « Jean Jaurès »

Cotutelle internationale : Università degli Studi di Salerno

---

Présentée et soutenue par

**Carisio Marcello De Gregorio**

Le 4 juillet 2019

**Riprodurre lo Stato. Superare lo Stato**  
**Ideologia e soggettivazione politica in Louis Althusser,**  
**Gilles Deleuze e Félix Guattari**

---

École doctorale : **Allph@ – Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Unité de recherche : **Erraphis – Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs**

***Directeurs de Thèse - présents en soutenance***

**Prof. Guillaume Sibertin-Blanc et Prof. Fabio Raimondi**

### ***Jury***

**M. Luigi Pannarale**, Rapporteur  
**M. Daniele Petrosino**, Rapporteur  
**M. Gennaro Avallone**, Examineur  
**M. Fabrice Bouléz**, Examineur  
**M.me Silvia Cataldi**, Examinatrice  
**M. Paolo Diana**, Examineur  
**M. Orazio Irrera**, Examineur





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, SOCIALI E DELLA COMUNICAZIONE

CORSO DI DOTTORATO IN  
SCIENZE DEL LINGUAGGIO, DELLA POLITICA, DELLA SOCIETÀ E  
DELL'EDUCAZIONE  
XXXI CICLO



UNIVERSITÉ TOULOUSE 2 « JEAN JAURÈS »  
ÉCOLE DOCTORALE ALLPH@  
EA 3051 - ÉQUIPE DE RECHERCHE  
SUR LES RATIONALITÉS PHILOSOPHIQUES ET LES SAVOIRS

TESI DI DOTTORATO

THÈSE POUR  
L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

**RIPRODURRE LO STATO. SUPERARE LO STATO**

**IDEOLOGIA E SOGGETTIVAZIONE POLITICA IN LOUIS ALTHUSSER,  
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI**

Dottorando: Cariso Marcello De Gregorio  
a. a. 2017-2018

Direttore di tesi italiano:  
Ch.mo. Prof. Fabio Raimondi

Directeur de thèse français:  
M. Prof. Guillaume Sibertin-Blanc

Coordinatore italiano del dottorato:  
Ch.mo Prof. Annibale Elia



## RINGRAZIAMENTI – REMERCIEMENTS

Desidero qui ringraziare i miei direttori di tesi, Prof. Guillaume Sibertin-Blanc e Prof. Fabio Raimondi, per il loro lavoro di lettura e revisione, per i consigli bibliografici, le osservazioni, le repliche, le obiezioni e/o condivisioni di punti di vista nel corso di lunghe discussioni (tanto in persona, quanto al telefono) e i suggerimenti sulla concreta realizzazione del lavoro.

Ringrazio i miei amici e colleghi dello (straordinario) laboratorio *Erraphis* della scuola dottorale *Allph@* dell'Ateneo di Tolosa «Jean Jaurès», la Prof. M.me Dessens – Direttrice dalla scuola – per la pazienza e la disponibilità sempre mostrate, così come il Prof. Elia, dell'Ateneo di Salerno, Coordinatore del Dottorato per la parte italiana; M.me Moreau ed ogni altro membro del *bureau doctoral* tolosiano per l'impegno burocratico spesso gravoso vista la mia residenza all'estero e i fin troppo frequenti scambi di posta elettronica.

Ringrazio le dott.sse Dirigenti Scolastiche Antonella Minucci e Sandra Fabiani per ciò che loro fanno, e che è stato – letteralmente – fondamentale. La mia gratitudine dev'essere resa pubblica.

Ringrazio l'amico Dott. Marco Matteoli, ottimo studioso, già ricercatore presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, per essersi lasciato coinvolgere in letture, correzioni, indicazioni e suggerimenti su alcuni punti della ricerca che più da vicino toccavano le sue materie ed i suoi autori di studio.

Ringrazio Cécile e Bienvenue per l'ospitalità che sempre mi hanno riservato nei miei frequenti spostamenti e soggiorni a Tolosa. Conosciuti sul web, in un sito di scambio di ospitalità, persone generose, preziose e rare.

---

Je désire ici remercier mes directeurs de thèse, Prof. Guillaume Sibertin-Blanc et Prof. Fabio Raimondi, pour leur travail de lecture et de révision, pour les conseils bibliographiques, les observations, les répliques, les objections et/ou échanges de vues au cours de longues discussions (tant en personne, qu'au téléphone), et leurs suggestions sur la réalisation concrète du travail.

Je remercie mes amis et collègues du (extraordinaire) laboratoire *Erraphis* de l'École Doctorale *Allph@* de l'Université de Toulouse «Jean Jaurès», la Prof. M.me Dessens – Directrice de l'École – pour la patience et la disponibilité toujours montrées, ainsi comme le Prof. Elia, de l'Université de Salerno, Coordinateur du Doctorat pour la partie italienne ; M.me Moreau et tous les autres membres du Bureau Doctoral toulousain pour l'engagement bureaucratique souvent lourd, vu ma résidence à l'étranger, et les trop fréquents échanges de courrier électronique.

Je remercie les Directeurs d'École Dr. Antonella Minucci et Dr. Sandra Fabiani pour ce qu'elles savent, et qui a été – littéralement – fondamentale. Ma gratitude doit être rendue publique.

Je remercie mon ami Dr. Marco Matteoli, déjà chercheur à l'École Normale Supérieure de Pise, pour s'être laissé entraîner dans des lectures, des corrections, des indications et des suggestions sur certains points de la recherche qui touchaient de plus près ses matières et ses auteurs d'études.

Je remercie Cécile et Bienvenue pour l'hospitalité qu'ils m'ont toujours réservée dans mes fréquents déplacements et séjours à Toulouse. Connus sur le web, sur un site d'échange d'hospitalité, des personnes généreuses, précieuses et rares.



*Carisio Marcello De Gregorio*

# **Riprodurre lo Stato. Superare lo Stato**

*Ideologia e soggettivazione politica  
in Louis Althusser, Gilles Deleuze e Félix Guattari*

*Tesi di Dottorato*





## RÉSUMÉ DE LA THÈSE DE DOCTORAT

### **Reproduire l'État. Dépasser l'État**

#### *Idéologie et subjectivation politique chez*

#### *Louis Althusser, Gilles Deleuze et Félix Guattari*

[résumé]

#### *1 Prémisse méthodologique*

La recherche que nous avons menée a été orientée par un but double, qui apparaît au même temps constitué de deux pôles antagonistes : 1) d'une part, la nécessité (théorique avant tout) d'analyser la nature, les processus de fonctionnement et la finalité de l'idéologie; 2) de l'autre part, le thème de la nécessité (politique avant tout) de découvrir des espaces d'action qui permettent d'œuvrer collectivement – au moyen d'une présence subjective *active et inventive* – pour l'amélioration des conditions de vie des êtres humains et de la planète entière que ceux-ci habitent, utilisent et transforment.

L'apparent antagonisme pourrait être déduit des résultats de l'enquête sur le premier pôle, qui montrent des éléments définissables en termes de 'fonctionnalisation' du sujet, de construction et de contrôle des individus à des fins de reproduction du champ social et des intérêts matériels qui structurent cet champ. Une construction

donc (subjectivation assujettissante) visant un objectif qui n'a rien à voir avec la libération depuis déterminées conditions qui voient ces sujets insérés dans tout aussi déterminées rapports sociaux.

A partir de ce scénario, émerge – comme première impression – une idée tout à fait plausible d'*impossibilité d'être subjectivement protagonistes* (subjectivation productive, positive) pour un changement qui se déclenche *dans* et pourtant va *au-delà* de la structure sociale (matériel, culturel, de pouvoir visible ou invisible) qui nous entoure. Donc, nous sommes face à deux faces opposées de la *nature* de la « qualité » et de l'activité du sujet.

En réalité, cet envisageable antagonisme est ici par nous traité sous une forme qui – se déplaçant le long d'un large axe chronologique des œuvres des auteurs examinés, et donc en liant sous une forme que nous considérons légitime œuvres précoces avec œuvres plus matures – croise dialectiquement ces pôles afin de détecter précisément ces éléments qui, malgré les actions de capture, ouvrent à l'action politique et ainsi à la subjectivation politique *active* qui guide cette dernière.

Le terme *sujet*, tel qu'utilisé dans la langue française et, en général, dans les langues romanes, contient en effet une 'ambivalence' que nous voulons mettre ici en jeu : sujet comme *asujet*<sup>1</sup>, et sujet comme expression, décision, action. En ce sens, les

---

<sup>1</sup> Nous utilisons 'avec licence' un terme qui se rencontre dans certaines études lacaniennes et utilisé par LACAN par exemple dans le Livre V, «Les formations de l'inconscient. 1957-1958 » du *Séminaire* (éd. it. a c. de A. Di Ciaccia, trad. M. Bolgiani, Turin, Einaudi, 2004), à propos de la nécessité du signifiant pour qu'il y ait un sujet. Ce terme, également pour la façon dont il synthétise Recalcati (utile la synthèse des principaux thèmes de la psychanalyse lacanienne publiée en ID., *Six leçons sur Lacan*, téléchargeable à l'URL : <https://ww.scribd.com/doc/312881396/Lezioni-Su-Lacan>), indique un assujettissement du sujet au champ du signifiant. Évidemment, ici nous étendons la signification de ce dernier lemme non seulement à la dimension linguistique-discursive, mais incluons *toute forme de connexion signifiante*, de scénario de vie, de 'discours' dans la *praxis* et d'enchaînement qui produit précisément la naissance de sujets assu-

deux perspectives, qui paraissent antithétiques, sont lues par nous comme traversées par une tension insurmontable qui les met toujours dialectiquement et *métoniquement* en relation. Et cela aussi à partir de l'analyse des *fractures présentes dans les structures mêmes* dans lesquelles chaque sujet est pris : pris, mais *pas nécessairement pris toujours*, et pris toujours *jusqu'au bout imposé et réalisé*.

Cette relation est d'autant plus individuée que nous décidons délibérément de mettre sur papier, une fois de plus (sans nier la beauté politique de cette éventuelle illusion), le meilleur optimisme de la volonté, considérant qu'il doit être (ré)compris dans un lien inéluctable avec tout nécessaire réalisme, mais qu'il sait néanmoins se présenter comme *proposant*, comme le regard d'une *raison* que nous voudrions *ne soit pas*, inévitablement, marquée par un pessimisme aujourd'hui bien compréhensible, mais politiquement inutile. Donc, ça même si ce dernier, en donnés temps historiques, pourrait à juste titre la caractériser.

Dans le déroulement de l'enquête, et dans la rédaction du texte, nous avons alors donné du poids tant aux grands déterminants socio-économiques (dispositions 'structurelles'), qu'aux 'petits courants', aux *petits signes de vacillation*, aux *fissures moléculaires*. Tant au collectif qu'à l'individuel, au général comme au singulier. En saisissant les rapports et les pressions mutuelles, en ciblant le regard avec une attention particulière aux processus minimales qui peuvent devenir une 'rupture du code'.

Dans le traitement des thèmes, nous avançons – nous nous permettons l'adverbe – 'rizhomatiquement'. Dans notre travail il n'y a donc pas une section sur le sujet de

---

jettis, c'est-à-dire, sujets par ces formes déterminés, constitués et commandés (pour autant que *jamais entièrement capturés*, donc contemplant des excédents et des fuites). Sur l'*asujet*, en plus des mentionnés Lacan et Recalcati, voir aussi les références que FRANCO LOLLI, en *Parcours mineurs de l'intelligence. Essai de clinique psychanalytique de l'insuffisance mentale*, Milan, Franco Angeli, 2008, p. 42-43, fait aux thèses du psychanalyste français.

la recherche avant tout en forme d'une enquête *achevée* sur l'œuvre d'Althusser, puis sur celle de Deleuze, puis sur celle de Guattari, pour en produire enfin une synthèse possible. Nous avons adopté une logique *transversale*, qui se concentre dans l'enquête sur les concepts, les catégories, les liens et les problématiques, en découvrant et en indiquant les différences, les similitudes, les oppositions, les équivalences, les similarités entre elles et aussi, quand nécessaire, face à d'autres thèses d'autre paternité (Spinoza, Marx, Foucault, etc.). Et donc, sur la base de positions et de thèses spécifiques sur une question donnée, l'enquête se déroulera de manière ouverte et fluide entre les textes et/ou entre les positions publiques des auteurs 'appelés à colloque', se déplaçant ainsi par confrontation connectif ou disjonctif. D'abord, parmi les principaux auteurs mentionnés ci-dessus, qui cependant – dans un travail d'une telle ampleur – ne seront pas les seuls.

Avec et dans cet cadre, le travail se déroulera selon le double engagement d'aborder analytiquement les textes et de produire une notre propre lecture, et/ou des connexions entre eux. Avec des hypothèses tout à fait nouvelles en termes de rapports et d'enjeux théoriques possibles.

Évidemment, celui qui écrit se charge de toute responsabilité au regard.

Compte tenu de cette approche, il peut arriver que certaines catégories, ou certains morceaux de théorie, ou notions, analyses conceptuelles ou plus généralement philosophiques et politiques, *reviennent à se présenter dans des parties différentes du travail* et puissent ainsi se répéter. Dans ces cas, nous recommandons de porter une attention particulière aux détails de cette éventualité (qui se produira sans doute), car certaines notions-clé seront certainement traitées par nous à plusieurs reprises. Toutefois, ça arrivera toujours en identifiant leur valeur *dans le cadre analytique qui, de*

*temps à autre, peut les héberger*, ou les sous-tendre, ou les envisager explicitement ou impliquer implicitement, à travers un porté différent ou une sémantique différente selon la problématique dans laquelle ils jouent, ou même en signalant leur résonance dans des lieux où ils semblent absents. Ce montrera tant quelques variations, ainsi comme – ce qui nous semble le plus important – quelques *invariants de fond*, qui greffent, contiennent mutuellement et relient – avec les différences dues, qui seront indiquées – morceaux de théorie althusserienne à/avec morceaux de théorie deleuzienne et guattarienne. Cela se produira à la fois pour de petits signaux et signalements, comme pour de plus amples dissertations. Si tout ne paraît donc pas immédiatement compréhensible dès qu’il est rencontré dans le texte, il se fera plus clair *au cours de son développement*, également à travers la reprise de certaines notions et l’élargissement de leur signification et de leur effet théorique.

## 2 *Composition de la recherche*

Comme indiqué plus haut, la recherche traite de l’idéologie en général et de la subjectivation qui s’effectue par elle en particulier – mais encor plus en particulier, de la subjectivation *politique* –, vue dans la perspective d’une meilleure compréhension de la naissance et de la tenue (*reproduction*) de la forme-État (*appareil de capture*), et concluant avec quelques hypothèses – et très ouvertes pistes d’investigation (théorique, pratique, ‘praxique’) – visant à penser une réorganisation sociale qui tente de dessiner des scénarios de vie collective différents de cette forme.

Le rôle de l’idéologie dans la formation sociale et de la subjectivation (passive et active) qui y a lieu, est examiné à partir de la théorie qui nous a été remise par Althusser (surtout en *Contradiction et surdétermination*, *Trois notes sur la théorie des*

*discours, Sur la reproduction/Idéologie et Appareils Idéologiques d'État, Marx dans ses limites, Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*), mais s'élargit aussi aux thèses impliquées dans les thèmes posées par Deleuze et le couple Deleuze-Guattari (surtout dans *Instincts et institutions, Différence et répétition, L'anti-Œdipe, Kafka. Pour une littérature mineure, Dialogues, Mille plateaux*). Cette comparaison, d'ailleurs, met en lumière l'importante présence de la philosophie de Spinoza à faire comme *médium* (explicite et moins explicite) entre les positions et les théories des auteurs soumis à analyse; et comme déjà indiqué, si elle est impliqué dans l'acquisition d'éléments de différence, elle vise surtout à en saisir et à en montrer ceux de ressemblance et de complémentarité, ce qui dans la littérature (au moins italienne et partiellement française) semble – jusqu'à présent – peu enquêté, si non considéré opération totalement forcée.

## 2.1 *Chapitres et contenus*

Le développement de la recherche commence par le thème de la théorie de l'État qui nous a été livrée (de manière assez insuffisante) par le marxisme classique (nous utiliseront Marx, Engels, Lenin), en surmontant l'explication traditionnelle de l'État uniquement en termes d'appareil oppressif et de « comité d'affaires de la bourgeoisie », donc, appendice politique et purement exécutif d'intérêts matériels qui résident dans la sphère de l'économie et qui déterminent chaque configuration et chaque expression dans les autres sphères de la formation sociale.

Le problème de l'État identifie un des éléments qui représentent de fait une carence théorique, finalement dénoncée par la (et en la) crise du marxisme, et ceci parce que les 'socialismes d'État', de manière directe comme indirect, avaient rendu

tel problème un problème impossible à traiter, barré à la discussion critique en sein au marxisme même. La duplicité problématique est en substance placée dans la *duplicité de débouché* d'une critique possible: si l'objet est la condition des État « à socialisme réel », la critique est celle qui détermine en eux la congélation des mouvements et des procès révolutionnaires (ce que, avec une formule connue, est habituellement dénommé 'le socialisme inachevé'); si l'objet, pour contre, est représenté par les État capitalistes (en qui le champ d'inspiration marxiste on situe, évidemment, à l'opposition politique), l'élément d'attention reste dans la capacité – et donc, dans le risque – pour un parti communiste, d'entrer dans les endroits de la politique bourgeoise et de débattre avec elle, disputer avec elle, négocier avec elle *sans abandonner son but révolutionnaire*. Cette duplicité renferme la même position althusserienne, de fait entièrement consacré à la tentative de refonder le marxisme, et révolte à la fois à la critique vers un parti communiste (en le spécifique, le PCF) qui abandonnes l'objectif révolutionnaire de la dictature du prolétariat, et à la « implacable » (l'adjectif est althusserien) oppression et distorsion anti-révolutionnaire réalisé par le stalinisme.

Althusser, justement parce qu'il a habité la conjoncture de sa crise, il cueille donc la carence, dans le marxisme, d'une théorie exhaustive de l'État; et surtout, il se rend compte de comme, d'une partie, la position au secours des 'socialismes d'État' ait supprimé tel problème, et de l'autre, de comme la crise du parcours révolutionnaire du mouvement ouvrier l'aie amplement montré inadéquate, si non totalement absent.

Chez Althusser nous rencontrons une conception plus adéquate de la formation sociale dans les termes d'une 'structure' matériel et politique comme *un complexe articulé d'infra + supra*, qui exige, jour après jour, sa *reproduction* et ainsi la *même*

*reproduction de l'État*. Cette structure est par Althusser présentée comme une structure sociale «à dominante» et toutefois toujours «surdéterminée» par un ensemble d'éléments qui enrichissent et compliquent la conception de la contradiction, et ainsi effacent toute linéarité causale et toute position fixée une fois pour toute à l'intérieur de la contradiction même.

Il s'agit d'un ensemble qui montre une pluralité de contenus interconnectés, innervés par une *articulation métonymique* dotée d'un mouvement biunivoque, articulation souvent sous-estimée ou affaiblie par le marxisme d'académie (avec quelques exceptions auprès certaines thèses gramsciennes) à travers la réduction de la formation sociale à un rapport linéaire et déterministe entre la base matérielle (production de marchandises matérielles) et le champ de l'idéologie et de la politique.

Dans la lecture althussérienne émerge, au contraire, le rôle central de l'idéologie à travers la fonction-*Träger* assignée par le champ idéologique dominant à l'individu en tant que 'sujet assujetti *ad hoc*' : i. e., soumis, orienté et construit – *produit* – afin d'être le sujet *optimale et nécessaire* pour assurer la reproduction des conditions de production dans lesquelles il même vit : c'est-à-dire, le *mode* de production (avec ses structures politiques) *et* les *rappports* de production qui y sont en vigueur. Tout ça est lu depuis un point de vue que s'élève de la relation immédiate, pour comprendre ainsi l'ensemble de la problématique historique en se situant, comme déjà écrit, dans l'optique de la *reproduction* (**chap. 1**).

Ensuite, il faut dire que le thème de la 'tenue' de l'État (avec la connexe subjectivation *ad hoc* qui l'assure) est indirectement identifiable aussi dans les écrits des années '80, qui sont consacrés au matérialisme aléatoire, parce que c'est précisément cet condition de 'tenue aléatoire' qui exige toujours la *re-création* de sujets *fiables*, empêchant la non-tenue, la chute, l'effondrement de l'État lui-même.



Il s'agit d'une position qui suit à l'idée que toute réalité, tout objet et tout événement, toute 'donnée' et toute 'chose' humaine/historique/sociale (et l'État en est une), est l'effet d'une *prise* : d'une *rencontre dont suit une prise*, qui est une tenue plus ou moins durable, mais *non éternel*, c'est-à-dire, non pas conquis une fois pour toutes, mais toujours exposé à sa crise et à sa désagrégation.

S'il est vrai, comme l'écrivent Marx et Engels, que

l'État est la forme sous laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs, et où se résume l'ensemble de la société civile d'une époque, [...] toutes les institutions communes passent par l'intermédiaire de l'État et reçoivent une forme politique [K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975<sup>3</sup>]

il faut toutefois préciser que la politique des parlements, bien que nécessaire, n'est pas suffisante pour garantir au système productif les *conditions pour qu'il se réplique toujours* lui-même, et donc se représente chaque jour certain d'avoir de la force de travail à mettre en œuvre. Ce raisonnement nous projette alors dans la sphère des *superstructures*, de l'idéologie, avec l'ensemble des appareils idéologiques qui en font partie en tant que articulation régionale et 'institutionnelle' de cet domaine, lequel est donc un lieu productif de subjectivité nécessaire à la reproduction matérielle.

Il est important de signaler que l'idéologie est individuée et considérée par Althusser dans sa catégorie la plus innovante (qui inclut d'abord un regard sur l'aspect linguistique et des différents régimes discursifs, mais aussi sur celui plus immédiate-

ment comportemental et matériel) : celle de «interpellation», introduite par Althusser dans un texte inédit – les *Trois notes* précitées, de 1966 – adressé à un groupe de recherche qu’il avait établi avec ses collaborateurs les plus proches. Cet texte exigera notre analyse large et attentive, à travers laquelle nous saisirons les spécificités de la position du sujet dans les différents régimes discursifs et la qualité spécifique de celui-ci dans le discours idéologique. Tout ceci est l’objet du **chapitre 2**.

Althusser part d’une critique de la psychanalyse en affirmant qu’elle est sans aucun doute efficace dans la clinique et dans le traitement des cas concrets, mais ne peut pas obtenir un statut scientifique, puisqu’elle se présente en tout cas comme une théorie de caractère *régional*, dont la faiblesse réside dans le fait qu’elle manque d’une *théorie générale*. La dialectique entre régionalité et généralité d’une théorie reste importante dans les différentes articulations des thèses développées par Althusser dans la première *Note*, au point d’en constituer un des éléments centraux.

C’est à partir de ce, que la sortie althusserienne des difficultés – causées par le manque dénoncé – prévoit le recours au *matérialisme historique* comme théorie déjà existante, combinée à une théorie générale du signifiant comme théorie encore à réaliser : les deux à former ce qui deviendrait ainsi une Théorie Générale (nous pouvons l’appeler ‘du Tout’).

La possession de ces caractéristiques rend légitime de penser à cette Théorie Générale comme à un fond épistémique universel (à entendre comme *métaépistème* des différentes et historiques *épistème*), nécessaire au dépassement de la non-scientificité de toute théorie régionale. Il est donc identifiable une intention politique ‘cachée’, probablement aussi pas consciente, dans ces analyses.

Dans ce chapitre est proposée surtout un première étude critique de la genèse du sujet quand lu seulement comme événement linguistique, en décrivant non seulement

où sa position apparaît dans les différents régimes discursifs à travers l'interpellation, mais aussi des autres aspects relatifs à ce qu'il est capable de créer :

le discours idéologique (qui est le discours de la vie quotidienne [...], du 'vécu' [...], dans lequel le rêve est raconté) [...] induit donc un effet-sujet idéologique [...], dans la mesure où le discours idéologique interpelle les individus [...], pour les commettre d'assumer les fonctions de *Träger* requises par les différents niveaux de la structure sociale. [...] La forme dans laquelle le discours idéologique interpelle les individus est une forme telle qu'elle permet au sujet interpellé de se reconnaître et de reconnaître sa place dans le discours,

écrit Althusser dans la première *Note* (*Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, PUF, 1993/1996<sup>2</sup>), mais ces aspects sont observés en étudiant avec attention le *rapport* qui existe entre discours idéologique et discours inconscient (ou *de* l'inconscient), c'est à dire *toujours dans la conjoncture matérielle* et dans le rapport différentiel que toute discipline, et toute discours, y entretient avec les autres et avec l'idéologie. En fait, Althusser affirme que « l'inconscient est un mécanisme qui 'fonctionne' massivement à l'idéologique (au sens où on dit qu'un moteur 'fonctionne à l'essence' » (ivi).

La conclusion des *Trois Notes* montre le détachement définitif d'Althusser des thèses de Lacan au regard de l'existence des sujets différents des (et dans) différents discours, car ce n'est que *dans le champ idéologique* que se définit la subjectivité et que se produit donc un discours doté précisément d'*effet-sujet*. La conséquence est qu'il n'est plus possible de parler d'un 'sujet de l'inconscient' ou d'un 'sujet de la

science’, ou ‘esthétique’, etc., affirmation qui marque non seulement une rectification d’Althusser de lui-même (par exemple, de la première Note), mais – comme déjà dit – le détachement de Lacan, qui au contraire, après avoir parlé de ‘sujet de la science’, théoriserà quelques années plus tard (en 1969) l’existence de différents sujets dans les différents discours.

La catégorie d’interpellation sera reprise d’Althusser peu d’années après, et articulée avec l’analyse des éléments institutionnels et périphériques de l’État, ainsi en abandonnant l’enquête liée à la psychanalyse et à les différents types de discours et en mettant mieux à thème la conception de l’idéologie comme *un domaine pratique doté d’existence matérielle diffusée par les pratiques quotidiennes et par les liturgies et langages spécifiques de ces qui seront défini* « Appareils Idéologiques d’État » : école, famille, parti politique, syndicat, information, religion, etc. (problématique présentée en 1969/70), qui travaillent comme ‘institutions’ subjectivantes/assujettissantes, mais *sans répression violente*. Cela appelle à une comparaison avec une autre catégorie typique de l’althussérisme, déjà mentionnée et ici plus largement traitée, celle de la surdétermination des contradictions, qu’Althusser importe (et adapte) de fait de Freud et pour certains aspects de Lacan.

A partir de ces points théoriques, on entame une première comparaison avec la notion d’*économie libidinale* (et son effet-sujet) par la façon dont elle est traitée par Guattari. Il y a ensuite une lecture qui montre les liens avec la conception du désir et de la psychanalyse comme *travail politique* proposées par Reich, en articulant le rapport entre désir, champ social, conditions matérielles et fonction idéologique comme structure qui porte, paradoxalement, les gens exploités à choisir le pouvoir, la dictature et sa répression du désir. (D’où la nécessité d’une psychanalyse politi-

quement consciente et active). Cette étude nous permet de voir, dans ces comparaisons, des éléments de résonance entre les auteurs jusqu'à présent peu identifiés dans le scénario théorique italien (**chap. 3**).

Si l'importance de la conformation structurelle comme plurielle et complexe (*infra + supra*) devient de plus en plus visible, dans le **chap. 4** est introduite et décrite (bien que non encore épuisée) la notion de « détermination en dernière instance », dans un rapport dialectique – mais aussi *différentiel* – avec la théorie maoïste de la contradiction, elle aussi richement articulée, prise en considération par Althusser et sans doute importée jusqu'à ce qu'il a jugé utile à ses thèses. Cette section de notre travail montre la préoccupation d'éviter toute réductionnisme économiste qui a vulgarisé et banalisé le marxisme, à travers une nouvelle idée de relation causale entre les instances sociales et les différents plans où agissent en connexion, pour parler ainsi d'une condition *surdéterminée* des contradictions et des rapports de production qui laisse voir l'action d'une causalité de nature *structurelle/métonymique* :

les 'rapports de production' non [...] apparaissent comme le pur phénomène des forces de production; ils en sont aussi la condition d'existence; la superstructure n'est pas le pur phénomène de la structure, elle en est aussi la condition d'existence [écrit Althusser].

Dans ce même espace nous allons faire une première réflexion sur les critiques (idéologiques) posées au soi-disant 'antihumanisme' d'Althusser, en cherchant d'articuler les contenus et les buts (théoriques et politiques) de la position anti-historiciste althussérienne surtout avec la clarification de ça position, qu'est une position avant tout anti-'originiste' et anti-téléologique, mais *pas* nihiliste. La question de l'histoire

est ici à lire comme *relation* entre conditions conjoncturelles surdéterminées et lutte entre les classes. Donc, dans un devenir pas métaphysiquement orienté, mais au contraire toujours en action et ‘materialistiquement’ en devenir. Le moteur de l’histoire est ainsi conçu comme une lutte entre les classes en articulation avec les agencement sociaux et eux machinismes, capables de produire subjectivité politique active.

La notion de « dernière instance » sera en effet mieux analysée au **chap. 6**, surtout face à ce qui est souvent mis en œuvre pour ramener (à tort, et paradoxalement) la pensée althussérienne à un ‘déterminisme camouflé’, et donc elle sera par nous proposée selon une idée de *concept-limite* : un pur pensable, concrètement inaccessible de manière définitive puisque jamais à l’existence ‘pure’, mais logiquement nécessaire. Comme une sorte d’élément *quasi-transcendantal*, bien que de nature matérielle, qui entoure et fait de ‘périmètre’ conceptuelle à le fond matériel (qui reste, nous répétons, toujours surdéterminé) dans lequel jouent entre elles les instances de la formation sociale.

En ce sens, il convient de signaler que les études d’Althusser se montrent toujours fortement ancrés dans la conjoncture historique et toujours motivés par le souci de comprendre sa complexité et ses variations ou restructurations, lesquelles investissent certainement les structures, mais ont évidemment aussi des répercussions sur les vies singulières et sur leur rapport avec le temps et la production.

Cet accrochage implique la présence d’une première intuition d’exploitation biopolitique, souvent sous-estimée chez Althusser (nous en traitons dans le **chap. 5**), articulée dans l’étude de la temporalité multiple qui caractérise le *réel* d’un système

sociale historique, contre l'idée hégélienne d'une temporalité univoque (dans laquelle il y a toujours contemporanéité) : une multiplicité vivante dans la quotidienneté régional (dans les rythmes humains mais aussi dans le rapport des rythmes humains avec les rythmes naturels), bien qu'elle soit subsumée presque complètement à une forme de temporalité générale/globale déduite (imposée) des rythmes de la production à l'échelle planétaire. Même ici, il y a une articulation, car est « dans leur fondement, dans le type d'articulation, de déplacement et de torsion qui relie entre eux ces temps différents » (Althusser, dans *Lire le Capital*) qu'il faut penser la possibilité des histoires des superstructures et, en général, de la politemporalité des différents niveaux d'un ensemble social. Cela nous permet de saisir la référence à quelque chose qui fonde ces différences et qui les relie, c'est-à-dire qui permet leur articulation mutuelle afin de comprendre leur *non-contemporanéité* mutuelle. Et alors, s'ouvre ici une réflexion sur la subsumption réelle opérée par le capital et sur le rapport (et l'effet) biopolitique dans lequel se trouve impliquée l'action de l'idéologie, même dans l'espace d'une temporalité qui apparaît multiple et plurielle.

Au **chapitre 6**, comme nous l'avons déjà dit, après avoir abordé de façon plus large et plus personnelle le concept de *dernière instance*, nous arrivons à traiter avec la nécessaire amplitude l'important lieu conceptuel de la *forme de causalité* qui dirige les thèses althussériennes. On ouvre alors une confrontation nécessaire avec Spinoza afin de montrer (et d'expliquer) la présence d'une *causalité structurelle* qui s'hybride avec celle *métonymique* (égalités, différences, différences plus fictives que réelles, etc.) introduite par Miller sous inspiration lacanienne. Il y a ici la présence d'un concept pas immédiatement visible, où on parle de structures qu'agissent en forme 'inconscient' et couverte par leurs effets.

C'est une position même deleuzeanne :

Les structures sont inconscientes, étant nécessairement recouvertes de leurs produits ou effets. Une structure économique n'existe jamais pure, mais couverte par les relations juridiques, politiques, idéologiques dans lesquelles elle s'incarne. On ne peut pas lire, trouver, retrouver les structures si non en partant de ces effets. Les termes et les rapports qui les actualisent, les espèces et les parties qui les effectuent, sont des troubles mais aussi des expressions. [Pour la raison suivante] un disciple de Lacan, J. A. Miller, forme le concept d'une 'causalité métonymique', ou Althusser, celui d'une 'causalité proprement structurelle' [G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*].

Le regard à Spinoza nous permet de parler aussi des parcours d'autocritique (aussi dans ce cas : réels? fictifs? nécessaires? vraiment si différentiels?) déclarés par Althusser comme excessivement « théoriciens » en relation aux ses thèmes des années '60, et des trois degrés de connaissance qu'il a placés et a fait travailler dans ses thèses. Tout cela, cependant, mise en acte comme chemin pour « défendre le marxisme contre les attaques bourgeoises », pour aboutir à un matérialisme qui ne soit jamais un empirisme naïf, et comme approche qui *sauve toujours la science* (ou plutôt *les sciences*, dans leur *devenir concret*, expérimental, non dogmatique ni métaphysique) et ainsi la distingue de l'idéologie.

Au **chapitre 7** nous commençons à traiter les thèmes relatifs à la rupture du code signifiant/assujettissant qui appartiennent principalement au lexique deleuzeo-guattarienne. Sont ici analysées les notions de groupe-sujet et de groupe-assujetti qui



Guattari utilise – même (surtout) de façon politique – dans ses écrits sur la psychothérapie institutionnelle, ceci afin de raisonner sur la différence spécifique de position subjective-expressive détectable dans les dynamiques sociales et politiques.

Guattari pose une différence entre les deux concepts : un groupe-sujet, au contraire du groupe-assujetti, est un groupe où circulent des énergies toujours en mobilité, toujours en phase productive ; il est un groupe de sujets individuels qui se font ‘collective’, qui génèrent, mais aussi identifient, interceptent, sémantisent, des flux qui se croisent dans un espace qui se fait toujours fécond. Une qualité éminente du groupe-sujet est de se montrer capable de créer ses propres règles; règles positives et propositives, donc élaborées en tant que *production propre*, non pas comme simple défense de l’adversaire ou en réponse aux positions et au langage de l’ennemi. Un tel groupe se fait le porteur d’une poussée libidinale, à travers laquelle on peut identifier et suivre les flux qui constituent autant de lignes possibles de fuite de la configuration politique et de pouvoir d’un moment donné.

À partir depuis ces aspects, nous avons la possibilité de nous concentrer théoriquement sur certains concepts althusériens qui laissent voir – même si en forme ‘interstitiel’ – une imprévisible action productive et expressive, comme par exemple ceux de ‘*mauvais sujet*’ et des ‘*îles de communisme*’. Cela requiert une reprise plus large des thèmes relatifs à la ‘libidoéconomie’ (économie libidinale) guattarienne, articulés avec spécifiques thèses d’Althusser, mais aussi un premier raisonnement sur la « différence » (avec Deleuze, avant tout) comprise comme un *espace de génération/création* et proposée en déterminant ce qui la distingue de toute approche dialecto-contradictoire de type hégélien (chose, même cette, qui rapproche les deux auteurs à les positions d’Althusser qui sont objet de notre étude).

On montre enfin la nouveauté de toute une batterie de concepts qui caractérise aussi bien Althusser par rapport à Marx, mais aussi Deleuze lui-même, avec sa théorie d'une génération 'différentielle', positive et productive plutôt que conçue et déterminée seulement sur le négatif et ainsi sur une continue réaction/réponse à celui-ci (comportement théorique qui pourtant ne fait autre que le officialiser).

Ces dernières significations sont reprises et élargies au **chapitre 8**, après avoir, comme dit, traité de la différence selon la façon dont lui théorise Deleuze (nous affirmons, ici de façon synthétique, qu'en Deleuze la différence s'exprime par l'expression de variations d'intensité qui se 'détachent' du plan du virtuel et produisent des organismes-événements; donc la naissance 'du nouveau' se saisit, du côté subjectif, essentiellement à travers une expérience de *noochoc* : de *choc de la pensée*). Dans cette théorie il y a la question de la libération depuis des éléments, qui sont toujours présents, relatifs aux « présupposés de la pensée », lisibles entre un cadre que affecte évidemment aussi l'idéologie et son fonctionnement. Pour ce que nous concerne, dans notre analyse en avons besoin pour aboutir à un traitement de la rupture/coupure épistémologique althussérienne que peut être lue comme prise dans des cercles vicieux théoriques eux mêmes. Donc, si cette coupure semble tout à fait pas libre de l' « idéologique », cependant est capable de poser la différence des régimes discursif, c'est à dire des champs signifiants, comme clé pour montrer autres possibilités politiques et sociales.

Essayons ici, comme déjà dit, de traiter le concept deleuzeanne de *choc* – encore mieux, de *noochoc* – entendu comme ce qui se heurte à un champ pacifié de notions et de vecteurs d'orientation (« image de la pensée ») et qui pousse ainsi à penser et à opérer des *coupures* : coupures aussi du régime signifiant susmentionné.

Nous insérons dans ce chapitre, comme un élargissement de ce qui a été abordé dans le chapitre précédent, un exposé sur la conception de la science et de sa valeur politique/émancipant chez Althusser, à partir de la réflexion sur l'action de l'*idéologique* compris comme *milieu* dans lequel nous sommes toujours plongés et dans lequel naissent et opèrent les mouvements de la pensée que, bien que idéologiques, portent intuitions et idées à la science. Cet idéologique, comme déjà suggéré, nous le mettons en relation avec l'étude deleuzeenne de la *noologie*, conçue, nous rappelons, en tant qu'étude des «images de la pensée» : de leur nature, de leur but, de leur dépassement, de leur équivalence jusqu'à possible avec la conception althussérienne de l'idéologie. Cette observation nous oblige à raisonner sur la relation entre l'image de la pensée et le matérialisme historique, en déclinant encore une réflexion qui implique la différence et l'immanence et qui appelle à une nouvelle rencontre avec Spinoza, à travers un regard à la *dialectique entre les différentes formes – structurelle et métonymique – de causalité* tel qui impose également la présence de références à Lacan.

Les thèmes du chapitre, d'ailleurs, mieux se définissent et se complètent dans le successif **chapitre 9**, où on clarifie la conception de l'*empirisme* en tant que *transcendantal* par la manière dont il entend Deleuze (avec des références à Žižek, Montebello et Panagiotis), donc à partir de l'ontologie de la différence. Deleuze, dans *Logique du sens*, affirme qu'il a cherché de

déterminer un champ transcendantal impersonnel et préindividuel qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants, et qui ne se confond toutefois pas avec une profondeur indifférenciée.

Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience, [car] on ne peut pas conserver la conscience comme domaine en refusant en même temps la forme de la personne et le point de vue de l'identification.

Cet champ, dans notre lecture, peut correspondre à le champ du 'virtuel' encore deleuzeanne. L'analyse se déplace ensuite sur des éléments que mettent en correspondance, selon certains aspects, le virtuel et l'aléatoire chez Althusser, et produisent une critique à certaines hypothèses de résidus d'hégélianisme dans Althusser, aboutissant à une considération de l'articulation des contradictions, et de la dernière instance comme un espace toujours à concevoir dans cette articulation.

Deviens ici importante d'identifier l'action d'une *métonymie causale* qui permet aussi à le capital de outrepasser ses propres limites et configurations, dans une sorte de mouvement strictement lié entre action matérielle et culturelle, qui se montre tout à fait fluide, c'est à dire analogue (autant que possible) à l'espace/champ de flux que Deleuze et Guattari appellent «rhizome».

La question de l'idéologie en tant que *arrière-plan général qui comporte une dislocation matérielle régionale*, et qui resurgit ici, oblige à parler à nouveau (dans un sens plus spécifique à la lumière des acquis atteints jusqu'ici) des Appareils Idéologiques d'État, ce que nous faisons dans le **chapitre 10**. Ce chapitre ne définit pas seulement les rapports entre articulation des singularités reproductives et position dans la généralité matérialistiquement transcendantale, mais, saisissant la nécessité de penser l'assemblage et la diffusion de l'idéologie par des appareils spécifiques, identifie aussi des lieux possibles – *des appareils idéologiques possibles* – l'école et

l'université avant tout – comme lieux que nous avons voulu définir en termes de *lieux d'alter-subjectivation* : une subjectivation « elliptique » et *dangereuse* que travail toujours dans son rapport avec le flux du désir et avec les possibles pratiques de décodage du régime signifiant qu'est au pouvoir. En parlant d'action idéologique sur l'individu émerge alors encore la question althusserienne souvent sous-estimée (si non totalement ignorée) du *mauvais-sujet*, du méchant-sujet, de celle sujet inconfortable, dangereux (et les références à Foucault ne manqueront pas), qui ne se tourne pas bien obéissant, de façon accomplie et rassurante pour le pouvoir, au mot de commande prononcé par le pouvoir même. Donc, un sujet-politique capable de s'enfoncer dans les fissures : dans les fissures toujours présentes, petites qu'elles soient, dans la même structure.

On saisit l'occasion pour parler alors de l'écriture philosophique comme d'une écriture toujours impliquée dans et par la conjoncture historique et politique, toujours *en situation*, toujours concrètement compromise par et avec l'histoire. Et alors, Althusser et Deleuze-Guattari dialoguent à propos de la possibilité d'une rupture du code à travers les quoique brefs mais importants (subjectivement importants) références que l'auteur des thèses sur le matérialisme aléatoire introduit – même si rapidement – précisément sur les *interstices* et les fractures d'une structure qui reste *toujours dans un équilibre précaire*, dont la formation et la tenue sont en racine aléatoires. Une forme de vacuité pourtant gravide, aux résultats certes aléatoires, mais alors à exploiter politiquement comme un *élément de la puissance du virtuel*, pour la façon dont il théorise Deleuze (nous en parlons mieux un peu plus après), et à écarter à travers ce que nous identifions comme une *contre-interpellation* (révolutionnaire) et une nouvelle réflexion sur le désir comme *alter-sujet* interpellant.

Le **chapitre 11** commence par une reprise de la question deleuzo-guattarienne de la codification-decodification-recodification du domaine social, en allant jusqu'à décrire le thème du *socius* comme espace d'inscription, de signification et de sub-somption (il est fait ici une première référence à la notion d'«appareil de capture», traitée ultérieurement) de l'individu-sujet. Le capitalisme est une puissante machine de recombinaison sous la domination de l'équivalent universel (l'argent), qui suit un décodage nécessaire (qu'il réalise lui-même) du corps sociopolitique despotique précédent. Marx l'avait bien décrit : la bourgeoisie capitaliste a été capable de dématérialiser les formes sociales qui l'ont précédée : les révolutionner, les dépasser, les désouveraineriser, les laïciser ; et finalement – à travers le capital devenu nouveau corps de production sociale – elle a ensuite codifié – mais encore plus, axiomatisé – le scénario social et vital avec ses formes de connexions et de productions *infra, intra* et *suprastructurels*, fondées sur la forme-marchandise et la forme-argent :

Le *socius* peut être le corps de la terre, ou le corps despotique, ou le capital. Marx dit de cela : il n'est pas le produit du travail, mais il apparaît *comme son présupposé* naturel ou divin. Il ne se contente pas [...] de s'opposer aux forces productives [...] mais se replie sur toute la production [et] s'approprie le produit et s'attribue l'ensemble et les parties du processus *qui semblent émaner de lui* comme une quasi-cause [...]. En bref, le *socius* [...] forme une surface où *toute la production s'enregistre et semble émaner de la surface d'enregistrement* » [DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, je souligne].

Il approfondit ensuite le thème de l'interstice, de la *ligne de fragilité immanente à la structure*, et qualifie donc la présence de l'idéologie comme ce champ qui, précisément en vertu de cette ligne – jamais escamotable/évadable, toujours possible gouffre ou abîme (Rousseau) dans lequel une formation sociale peut tomber –, doit chaque jour agir pour *re-subjectiver* les individus à sujet-*ad-hoc*. Mais le tout est ici lu à travers la valeur de la notion deleuzo-guattarienne de « *agencement* », qui exprime – sous des formes peu différentes – la qualité de série matérielle d'actions de pouvoir 'non-oppressives', avec lesquelles est conçue l'idéologie dans le même Althusser.

Ainsi affirme Deleuze :

Ce que l'on appelle les 'idéologies' sont des énoncés d'organisation du pouvoir [...]. Je crois qu'il n'y a pas d'idéologie de l'enseignement, et critiquer l'idéologie de l'enseignement, c'est tomber dans un faux problème. Il faut penser à partir d'un type d'organisation du pouvoir qui s'exerce sur les enfants, et l'idéologie, ici aussi, n'est que l'énoncé correspondant à l'organisation du pouvoir »  
[DELEUZE, *leçon à Vincennes*, 28 mai 1973].

On joue ensuite, avec le plaisir de la métaphore, un parallélisme avec certaines thèses deleuzéennes relatives à l'interstice, qu'il (Deleuze) introduit, à sa manière, dans ses écrits sur le cinéma, où il parle du « cristal fissuré », concept lu, par nous, comme espace moléculaire de possible action de contre-pouvoir. Le chapitre contient donc, et enfin, une brève description de la théorie des minorités comme forme du processus moléculaire et de son rapport – critique à certains égards, utile pour

d'autres – avec la configuration molaire dans l'espace politique (tous thèmes largement repris d'ici en puis).

Ces aspects relèvent évidemment du thème du pouvoir, qui sera traité dans la première partie du **chapitre 12**, de la façon dont il est analysé par Foucault aussi à travers le concept de *dispositif*, ceci en instaurant un dialogue (pas trop pacifié) avec Agamben et évidemment toujours (et inévitablement) avec Deleuze. À partir de l'affirmation foucauldienne selon laquelle

un pouvoir ne peut s'exercer sur l'autre [sujet] que dans la mesure où celui-ci a encore la possibilité de se tuer, de se jeter par la fenêtre, ou de tuer l'autre. Cela signifie que, dans les relations de pouvoir, il y a nécessairement une possibilité de résistance, car s'il n'y avait pas de possibilité de résistance – de résistance violente, de fuite, de subterfuge, de stratégies qui renversent la situation – il n'y aurait pas du tout de relations de pouvoir [FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*],

nous suggérons de regarder et de concevoir la liberté comme un sentiment primaire/originaire, quelque chose d'anthropologique et d'inextinguible : en fait (et en effet) inévitablement contrôlé et façonné, mystifié, 'confectionné' juridiquement par le pouvoir et toutes ses superstructures. Ainsi seront clarifiées les différences entre pouvoir et domination, entre idéologie et répression, et on développera une réflexion – en reprenant ce qui a déjà été dit quelques chapitres précédents en traitant de Judith Butler – sur les relations entre les processus de subjectivation, la notion de concaténation et le thème de la soi-disant 'conscience'.



Au **chapitre 13** est sous examen le thème central de la capture, traité par Deleuze et Guattari est déjà évoqué dans quelques passages précédents. On s'arrête d'abord sur la notion bivalente du lemme, c'est-à-dire : *a*) capture par subjectivation (assujettissement, subsomption, cage, etc.) et *b*) capture comme processus symbiotique et relationnel entre séries hétérogènes permettant un devenir co-evolutif. Notoire, dans cette dernière acception, est l'exemple de la guêpe et de l'orchidée faite par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* :

l'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe ; mais la guêpe se réterritorialise sur cette image. La guêpe cependant se déterritorialise, devenant elle-même un morceau dans l'appareil reproducteur de l'orchidée ; mais elle réterritorialise l'orchidée, en transportant le pollen.

Ces thèmes conduisent à identifier deux aspects : évidemment un négatif, contraint, qui conduit à la renonciation, et l'autre positif, productif, expressif. Dans le premier, il y a la stagnation politique et sociale, il y a la conservation ; dans le second, il y a la transformation, il y a le devenir. Le premier est présidé par le prédicat «est», le second par la conjonction «et».

Néanmoins, la thématique de la capture exige le traitement de l'«*appareil de capture*», dans le sens spécifique proposé par les thèses de Deleuze et Guattari, c'est-à-dire comme machine subsomptive et productive typique de la forme-État. On abordera donc la question de l'État-originaire (*Urstaat*) entendu comme fantôme régulateur en vertu duquel dimensionner, penser, organiser chaque forme-État réel, en montrant ensuite l'important élargissement généalogique opéré par les deux auteurs en ré-

férence à la conception relative à la naissance de l'État telle qu'elle nous est couramment présentée par le marxisme classique. C'est la forme-État qui crée le mode de production spécifique, pas le contraire. Et elle est 'fondée' sur une idée d'État originaire comme paradigme nécessaire à penser et réaliser chaque forme-État. Mais pour faire ça, beaucoup de variables sont impliquées dans la possibilité d'une naissance de telle forme.

L'accent, de nôtre part, n'est pas mis seulement sur une variabilité d'éléments matériels, territoriaux, même botaniques et faunistiques, qui permettent la naissance du paradigme impérial comme cité-État, seulement lequel, ensuite, crée et impose un mode particulier de production (avec les rapports de production spécifiques qui le caractérisent), mais soulignons aussi l'aléatoire de la naissance de la formation sociale, justement basée sur le caractère aléatoire des croisements des éléments cités et des résultats de ces croisements. Quelque chose qui, sur le plan matérialiste, semble, d'une part, renverser – ou au moins, complexifier – la généalogie (marxienne) de l'apparition de l'État, mais, d'autre part, apparaît assumer celle du dernier Althusser, qu'en réalité cette généalogie ne nie pas mais spécifie et met à jour avec des notions relatives à la contingence. En fait, la prise des éléments aléatoires est, ici, la fonction 'd'assemblage' et d'accouplement/enchaînement qui pose les conditions pour le passage d'un mode de production à un autre, par une déviation «dans la structure de la rencontre» (Althusser). La tenue de l'État est la fonction politique et idéologique (pratique et empirique, imaginaire et symbolique, répressive et plasmative) qui agit pour le maintien, c'est-à-dire pour la (sa) reproduction.

Donc, cela nous verra engagés dans l'analyse de la naissance de cette forme et de son interlocution avec un devenir aléatoire, en prenant en considération les thèses sur l'accumulation originaire pour comme présentées par Marx, pour comme adap-

tées par Althusser et pour comme agrandies par Deleuze et Guattari. Et alors, une idée renouvelée de *clinamen*, qui agisse sur la structure capturée et la remette en marche sur la base d'une production qui demeure sur la contingence (relative) des rencontres mais qui s'insère aussi dans le champ de l'économie libidinale, elle jouera ici son rôle, important dans l'optique du devenir 'transformatif' et transformateur.

La déviation, en Deleuze, manifeste l'état-in-vie, la spécification singulière, l'expression, l'invention : donc, le devenir-mortel, le devenir-concret, réel, pris dans la cinétique des événements, le 'descendre sur la terre', en abandonnant tout vide métaphysique et indistinct. Sur le plan politique, elle représente encore davantage une rupture du code, d'une loi préalable, d'une structure qui flotte sans perturbation. C'est comme rappeler, avec Althusser, que l'on vit et travaille toujours dans une organisation sociale «imprégnée d'une instabilité radicale», ce qui, en même temps, si peut-être cela fait peur, permet de penser que «les lois peuvent changer» (Althusser).

L'aspect de la rencontre comme agencement coevolutive est visible dans cet auteur là où, en traitant de Machiavel, il écrit que

la rencontre [a] eu lieu entre *affinissables*. [...] Il n'y a de rencontre qu'entre séries d'êtres qui résultent de beaucoup de séries de causes» [ID., *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*].

Le passage nous amène à penser que, bien que le tourbillon entre les 'atomes'/molécules sociales soit toujours quelque chose d'originaire, natif et constante, il peut exister une forme historique de ce tourbillon qui peut stagner, devenir un cercle ou un vortex qui s'enfonce, qui stagne et bloque la transformation. Donc, un nouveau *clinamen*, même sur un tourbillon déjà en mouvement (introverti), pousse ce dernier à muter et à dépasser (en s'écartant) sa stase. Il apparaît, en somme, comme une sorte

de *metaclinamen* : de *clinamen* qui agit sur une configuration déjà déviée et atomiquement active, mais encore peu puissante pour pouvoir sortir et occuper son dehors, son nouveau, sa révolution.

Le **chapitre 14** se déplace dans la contemporanéité et, prenant l'élan du chapitre précédent, traite des différentes formes actuelles de capture (nouvelles formes de travail, horizon des droits, investissement biopolitique, financiarisation et titrisation de chaque élément du *bíos* et de la *phýsis*, algorithmes et plates-formes numériques, etc.) pour comme, par exemple, les synthétisent des auteurs comme Negri, Hardt et Fumagalli. L'actuel est une phase du capitalisme qui capture chaque instant de vie, et qui peut être définie comme une 'biocapitalisme', avec des points d'exploitation situés de façon réticulaire et vitale. Cependant, il agit toujours de manière à ce que les relations, et les positions dans les rapports de production, restent actives. Ou mieux : ces conditions celui-ci (cet biocapitalisme) les élargissent, leur faisant couvrir chaque phase de l'existence qui se déroule dans les interactions sociales. Mais ce qui demande l'attention nécessaire, c'est que cette phase vit dans une contradiction insaisissable, que constitue la tentative de faire coexister, d'une part, le machinisme dans lequel sont reconduites les subjectivités productives, et d'autre part, l'objectif du contrôle de la vie comme espace de travail-vivant.

Nous pouvons comprendre comment pourrait intervenir une capture, ici positive, comme celle du champ de la politique institutionnelle en tant que débouché possible de la puissance productive des travailleurs mis en relation machinique, qui utilisent leur puissance biopolitique *dans* le capital, mais peuvent l'utiliser aussi *contre* et au-delà de celui-ci :

la contradiction entre biocapital et subjectivité machinique-productive ne peut être surmontée que par l'élimination de l'un des deux pôles. Mais les capitalistes ne peuvent pas éliminer les travailleurs s'ils veulent garder le profit. C'est donc le terrain propre de la politique, le terrain de la décision sur les non-décidibles [...]. Pour les subjectivités productives, la politique signifie construire la multitude "institutionnellement", c'est-à-dire transformer l'expérience sociale de la multitude en institutions politiques [NEGRI et HARDT, *Assembly*].

La capture est ici visible comme mise au travail au fond ingénue, capitalistic-ment 'conventionnel' puisque posée dans la relation d'exploitation qui subsume et contrôle, donc contre un potentiel subjectif-collectif – à porter au niveau de la politique – qui est cependant permis par l'investissement biopolitique et les connexions coopératives qu'il comporte.

On développe alors, de façon plus attentif et approfondi, une comparaison avec les notions d'Intellect Générale et de travail-vivant, tout cela lu dans la perspective d'une capture entendue comme degré maximum de la subsomption/subjectivation interpellative par voie idéologique (le thème althussérien), en dialectique, cependant, avec une dé-subjectivation et une ré-subjectivation qui, comme on l'a dit, savent ressentir, reconnaître, individuer les fissures et savent se faire 'coin' pour se glisser dans elles et reconstruire une dimension de liberté et de justice sociale.

Le thème du « commun » se fait donc ici évident, et devient un point d'analyse lui aussi par rapport aux actions politiques dites 'multitudinaires', exemple possible – bien que critique et à aborder avec attention – de désarticulation du signifiant régnant, mais à savoir coordonner dans une coopération politique productive de succès

et capable de construire un lien efficace entre stratégie globale (à élaborer de façon accompli et partagée, même s'il s'agit simplement d'une *Weltanschauung* générale) et tactiques locales.

Le **chapitre 15** est le dernier bloc de texte et tente quelques opérations de synthèse en reprenant le thème de la reproduction à partir duquel l'ensemble du nôtre travail a commencé, l'articulant ici avec une hypothèse de transformation qui sauvegarde la liberté et se réalise par la coopération. On propose ainsi des hypothèses comme pistes ouvertes d'exploration théoriques et politiques possible. Évidemment, il s'agit de suggestions, d'idées non définitives (comment elles pourraient être autrement ?) qui enchevêtrent ensemble même certains derniers concepts, jusqu'à présent non pris en considération, comme par exemple cela d'institution, d'écosophie, de coopération intégrale, etc. On revient en attendant à l'idée de *clinamen* – ou plutôt de *meta-clinamen* – conçu par nous comme action-seconde qui agit sur une *turbulence* social toujours en cours mais tombé dans le *tourbillon de la stase*, capable de se faire l'amorçage d'une nouvelle configuration ou phase sociale de production critique avec la puissance du désir collectif. Cela sans jamais tomber, d'une part dans l'idéalisme de la pure action esthétique, et de l'autre part dans la structuration d'entités molaires négatives (dogmatiques, capturantes, asservissantes) qui finalement mortifient un élément de l'état-in-vie que nous avons tenté de montrer comme inextinguible force presque primordiale : celui de la liberté.

Dans une intervention publique, Althusser arrive à parler d'une « dernière étape de l'histoire » à comprendre non plus sous la forme du communisme, mais sous celle d'une « anarchie sociale ». Il s'agit d'un débat fait à Terni (en Italie) consacré à la Commune de Paris et organisé par la revue *Cronaca* avec le groupe de théâtre *Gru-*

*teater* des aciéries de la ville. À cette occasion, Althusser commence son intervention en disant que les mots qu'il allait prononcer « [venaient] non pas de [eux-mêmes], mais [...] des mouvements de masse et de leurs initiatives, [...] des luttes de classes qui se sont déroulées et se déroulent partout dans le monde ». Il devrait être suffisamment clair combien a été toujours important, pour Althusser, s'opposer à toute vision (fût philosophique, théologique, politique, sociologique, généralement culturelle) de l'histoire et de sa démarche (avec les hommes en son sein, avec les structures sociales et politiques en son sein, les luttes entre les classes, les rassemblements aléatoires, les déviations et les rencontres qui peuvent ou ne peuvent pas être efficaces) comprises selon un dessein finaliste (téléologique), mais aussi 'originiste-causologique'. Pas de téléologie, pas de Cause-Première, pas de Fin, pas de présupposé. Le train est toujours en marche, et depuis toujours. Alors, ce que signifie parler d'une 'anarchie' dans un marxiste comme Althusser, qui a connu la militance partisane, qui a embrassé avec conviction le matérialisme dialectique, qui est finalement parvenu au matérialisme aléatoire sans pour autant croire à un 'désordre' absolu et un peu sauvage? La réponse est tout entière dans la vision que l'on vient de rappeler : aucun Fine prescrit vers lequel on procède, aucun mythe de l'Origine. Pas de Dieu, pas de Grand Sujet. Aucune Principe causatif derrière lequel il n'y a rien (temps, espace, homme, monde). Non seulement le *télos* n'existe pas, mais l'*arché* non plus. Donc c'est l'absence d'*arché* qui fait, en Althusser, de fondement philosophique aux affirmations politiques sur une anarchie, qui est donc un an-*arché*. Et tout ça se nourrit de la relation avec le désir social de transformation évolutive. Un désir absolument matériel.

Le tourbillon négatif et la stase conservatrice sont aussi l'objet d'un regard à la présence des microfascismes comme traités par Guattari et Deleuze, répandus

comme échos d'un centre de résonance matérielle et idéologique qui fonde (et explique) la présence (et la nature) de ses effets culturelles, linguistiques, cognitives, perceptifs, et qui sert comme lieu de capture central. À telles microfascismes, diversement et minimalement insinués dans le social comme dans le domaine comportemental des individus, on se demande si l'on peut opposer la perspective d'un autre (et multiple) espace minimal : celui des « îles » (de communisme, de résistance, d'anarchie comme *an-arché*) dont parle le dernier Althusser bien que par petits signes.

La notion deleuzienne d'« institution » est ici introduite parce qu'elle est mise en jeu dans une idée de molairisation politique et de territorialisation positive, qui accepte l'écoute des besoins et la prise de responsabilité du choix. Cette idée nous pousse à la considérer comme un pôle nécessaire à l'intérieur d'un scénario plus large de coopération sociale qui se forme comme une occurrence répliquée et diffuse d'une dé-capture, d'une ré-encodage, d'une altérité, d'une possibilité différente : égalitaire, confédérale, démocratique, et construite sur une alliance hétérogène productive d'émancipation individuelle et collective.

§§§

Malgré ce qui nous montre notre présent, le regard final de la recherche est optimiste et raisonnablement confiant dans l'avenir. Il aimerait encadrer un monde non plus mystifié, qui puisse être de bien-être et de liberté, et qui puisse se réaliser dans la perspective écosophique d'une préservation de l'ensemble de l'écosystème (selon les « trois écologies » suggérées par Guattari : celle qui concerne l'environnement, celle des rapports sociaux et celle de la subjectivité humaine), c'est-à-dire : de tout le



vivant qui sur et dans tel monde habite. En ce sens, elle s'offre à la recherche et au débat spécialisé selon des hypothèses de travail, en montrant quelques parcours ou chemins possibles, laissant en tout cas ouverte une thématique qui a tenté de mettre en évidence des analogies et des différences théoriques et politiques, des rappels et des résonances, des dialogues explicites et implicites, des interlocutions faites avec la passion et avec la raison, des vies concrètes et des liens de celles-ci avec l'histoire réelle, et avec les dynamiques sociales, les courants humains qui vibrent en elles, qui désirent et se déplacent avec succès aussi bien qu'avec échec.

### *3 Ordres de discours et synthèse sociale : vers une alliance entre rhizome et coordination, entre molécule et mole, entre flux imperceptible et présence politique*

Sans démarcher dans des positions 'de drapeau' ou dans des distorsions et des forçages motivés plus par la volonté de dire que par la responsabilité d'enquêter, notre travail voudrait faire réfléchir sur la consistance d'hypothèses selon lesquelles en dessous de bien qu'évidentes différences lexicales agisse – en ce qui concerne certains points remarquables – un espace conceptuel pas si différent ou distant entre les auteurs soumis à examen. Ce n'est pas un hasard si, en revenant par exemple à parler de Spinoza (élément de connexion important), l'amour pour le philosophe de l'*Ethique* marque Deleuze comme Althusser. Rappelons en fait qu'Althusser invite un jeune Deleuze à l'École Normale Supérieure pour lui faire tenir des séminaires sur Spinoza, en en tirant des impressions très positives (nous le décrivons bien dans notre travail). Ces jugements, malgré les fortes critiques ensuite exprimées (mais pas avec une véritable lecture) à l'égard de l'anti-Œdipe, se joignent à d'autres bien que

brèves (et mutuelles) références qui confirment la présence d'une estime de fond (souvent, d'une influence réciproque) lisible, par exemple, dans les derniers écrits althussériens.

Or, si nous voulons conclure ce résumé/introduction en identifiant les points centraux qui constituent les éléments les plus importants de l'acquisition de la recherche, nous pouvons dire que ce qu'il faut comprendre est, avant tout, la caractéristique de la *fracture/fissure intrinsèque dans l'État* et dans le mode de production. C'est une fracture qui vient, par nous, lue comme caractéristique-de-structure, puisque la généalogie de son existence implique d'individuer un élément natif d'aléatoire qui se trouve à affronter (et mettre à jour) les vieilles positions mécaniques et fréquemment trop déterministes du marxisme. Tel nœud montre maintenant le développement et la tenue de l'État comme jamais prévisibles jusqu'au bout. Ce sont ces aspects – qui ne sont pas irrationnels ou chaotiques, mais *matérialistes de façon radicale* – qui appellent à la nécessité de mettre en marche tout un système d'actions (et de rapports) qui assure la reproduction de l'État lui-même à travers ses différentes formes de capture et de formation idéologique. C'est alors sur la base de cette matière que l'État est perçu par Althusser comme un dispositif de subjectivation et une structure politique où : *a*) d'une part, agit le droit et la loi (la répression), et *b*) d'autre part, agit (sous une forme encore plus efficace) la subjectivation idéologique par voie non-répressive. Cette articulation procède, comme on l'a dit, selon une logique tout autre que linéaire et transmissive : un cadre mobile et interdépendant à causalité structurale-métonymique, qui permet de comprendre le rôle direct et indirect, d'entrée et de sortie, de cause et de causé, des différentes instances (matérielles

comme immatérielles) qui expliquent la formation sociale et l'idée d'État en tant que réalité jamais dotée de quotidienne certitude d'existence.

Ce qui nous paraît important dans la théorie althussérienne (aussi cela la rapproche à Deleuze) est la description de ce caractère de l'idéologie en termes d'une véritable *machine productive*, extérieure aux systèmes usuels et habituellement conçus comme lieux de production de marchandises empiriques. C'est une sorte de 'seconde' (ou première?) économie qui s'ajoute à la 'première' et lui permet de maintenir les installations (usines dans un lieu, *software-houses* dans un autre lieu) allumées. C'est alors en acquérant que l'État en particulier, mais le mode de production en général, se trouvent toujours dans une situation de chute possible, de fragilité immanente, d'équilibre jamais stable ni stabilisé, que nous discernons et comprenons la description de la nécessité d'activer des processus quotidiens pour leur reproduction quotidienne, ou pour être plus précis : pour la reproduction des *conditions* qui spécifient ce même mode de production.

Althusser considère justement l'idéologie comme une partie fondamentale de ce processus, car reproduire les conditions de production implique toujours d'avoir à disposition des individus subjectivés au sens de 'bien formés' et utilisables à cet effet. Dans cette optique, se produit donc une articulation fructueuse du matérialisme historique entre il même, qui nous est présenté sous des formes inédites dans le panorama du marxisme des années Soixante du vingtième siècle<sup>2</sup> : comme déjà signalé, formes non réductionniste, non mécaniste, rien à voir avec tout matérialisme vul-

---

<sup>2</sup> On connaît déjà les analyses de Gramsci relatives à cette connexion et articulation antidéterministiques. Cependant, dans l'intellectuel et militant politique italien reste active une perspective historique qui est dépassée par Althusser. Nous le verrons mieux dans les pages la thèse.

gaire. Mais plus encore : résolument ni téléologique, ni historiciste. Tous éléments qui éclairent d'une lumière plus pénétrante (le rendant mieux visible) le rapport circulaire entre les champs des superstructures, du pouvoir politique et de la production matérielle.

Ce point d'implant s'interface presque naturellement – certes, même ici pas de manière juxtaposable et/ou toujours pacifique et pacifiée – avec les positions et les théories livrées par Deleuze et Guattari au regard des différentes formes ou 'natures' de l'économie (économie matérielle mais aussi économie libidinale, laquelle, disent les deux auteurs, «fait partie de l'infrastructure»), afin de comprendre les relations entre idéologie et agencements collectifs d'énonciation. Ces agencements sont entendus comme unique forme de création du sujet, donc comme agencements qui précèdent toute formation idéologique. Plus précisément : les formations idéologiques dérivent *de facto* d'eux, bien que – inévitablement – toujours enchâssées et impliquées (ici aussi : métonymiquement) dans la forme de pouvoir (groupe social, petite communauté, forme-État, etc.) qui se crée à travers eux. Dans la théorie deleuzo-guattarienne l'État est défini, comme déjà vu, dans les termes d'un puissant « appareil de capture » qui décodifie la condition sociale précédente (matériel, normative mais aussi signifiante, plus généralement sémiotique et symbolique, extensive et intensive) dotée de ses codes, et la ré-codifie en capturant à soi toute expression culturelle et toute pratique productive (d'où la notion de «surcodification»), pour permettre la création de nouvelles structures sociales et de nouvelles codifications qui vont se greffer sur un domaine nouveau, littéralement *produit* (redessiné, reconfiguré, transformé par rapport au précédent) par telle capture. À ces opérations prédatrices, homogénéisants et signifiantes (subjectivantes-assujettissantes), on pourrait

(on devrait) répondre en termes physiques *et* expressifs, en donnant voix et place à la lutte, à la production désirante et à les agencements *matériels*.

Sur la base de leur opposition à la triangulation oedipienne introduite par Freud («castrant», ils disent : parfaitement subjectivante selon le cadre moral et familial en vigueur), l'inconscient par Deleuze et Guattari n'est plus en effet considéré comme un enchevêtrement de manquements, de répressions et de censures, perpétuellement décrit selon une technique de représentation scénique (la scène du triangle œdipien, avec ses protagonistes en action), mais précisément comme machine productive de désir, donc comme *moteur d'une économie libidinale* qui déclenche les enchaînements mécaniques et les désignifications sociales. Le désir ici n'est plus un 'manque', mais une *positivité*, une création absolue, une *non-réaction* à tout négatif : production de «machines désirantes». Et c'est cela qui, sur le plan collectif, peut amener à relever la présence d'un processus qui peut servir comme *nouveau et/ou autre mécanisme d'interpellation à la pratique politique*, telle qu'elle s'offre comme alternative à celle – assez contraignante – identifiée à la fin des années '60 par Althusser en termes d'idéologie comme mot de commande de la classe dominante. Naturellement, il y a des différences entre ces deux instances, mais nous pensons qu'elles peuvent aussi être présentées comme dotée d'égalités de forme, que nous essayons de montrer dans notre travail et que suggérons de remplir avec des contenus nouveaux. Surtout, de les rendre plus efficaces et raisonnée sans renoncer à la vitalité.

Ces proximités augmentent si nous arrivons à la phase ultime de la pensée althusserienne (le 'matérialisme de la rencontre'), encore plus si nous accueillons le fait qu'il s'agit, à notre avis, d'un développement remanié et recontextualisé des thèses précédentes concernant la surdétermination des contradictions et la causalité métonymique. Nous sommes donc contraires à ceux qui voient des radicales cou-

pures épistémologiques et des ‘tournants radicaux’ (sinon même – et absurdement – dernières positions ‘mystiques’ ou irrationnelles), dans l’œuvre d’Althusser. L’analyse devient alors un attentif égard sur les éléments de la molécularité, du minimal, de la minorité, des petites déterminantes conscients ou préconscients, même traités sous des formes brèves et non définitives, mais cependant certainement présents et telles que se montrent capables de connecter les auteurs analysés, bien que dans l’un des eux (Althusser) en particulier puisse être aperçu un (mal-défini) ‘dogmatisme’ qui certainement semble peu enclin à toute théorie ‘mouvementiste’ du désir. Mais il s’agit, à notre avis, d’un dogmatisme fréquemment équivoqué, plus compréhensible en raison du choix politique d’adhésion au parti (considéré jusqu’à un certain temps comme le véritable sujet politique incontournable pour la révolution), qu’en vertu de convictions philosophiques absolues, rigides et inexpugnables.

Alors, dans cette nouvelle et aléatoire ‘ontologie’, on greffe, avec de bonnes chances de résonances communes, la question de la rhizomatique deleuzeo-guattarienne, des flux, des lignes de fuite, des vitesses et des enchaînements. Et émerge aussi le thème de la singularité et du hasard, le thème de la rencontre (qu’il « peut y avoir ou il peut ne pas y avoir »), selon lequel nous produisons d’ailleurs aussi une clarification (pas toujours produite) au sujet de l’idée althussérienne de contingence (relative, pas absolue) placée à présider les événements.

La même conception deleuzeo-guattarienne de l’idéologie (nous opérons ici une ‘équivalence’ terminologique qui doit être utilisée avec parcimonie et attention, car les deux auteurs n’aiment pas parler d’idéologie en utilisant le terme ‘idéologie’, lemme qu’ils considèrent ambigu et incrusté... d’idéologisme, donc idéologique il-même) comme d’un *enchaînement complexe et spécifique (matériel) de dispositions*

*et d'actes de pouvoir*, montre un lien fort avec l'idée d'idéologie, contenue dans les pratiques et les rituels matériels, exprimée par Althusser, avec des références très plausibles au concept d'Appareil Idéologique d'État en tant qu'articulation régionale de l'idéologie comme *milieu* de vie général. Et la question déjà évoquée de la capture-non-univoque posée par les auteurs de *Mille Plateaux* nous invite à la double lecture (capture subsumant, assujettissante, et capture symbiotique, alliance, subjectivation pour s'insérer dans les interstices) qui rappelle une capacité de regard qui sait détecter, identifier les vides du pouvoir, et ainsi exploiter les « occasions », comme dirait Machiavel (et Althusser avec lui). Une capture co-évolutive par séries hétérogènes signifie, à la fois, résidence dans la structure déterminée par l'idéologie et possibilité d'identifier ses fractures, possibilité de s'offrir ou de s'incarner comme mauvais sujets : petite notion, cette dernière, que paradoxalement Althusser évoque, bien que brièvement, face à sa théorie qui semble (semblerait) ne pas laisser incertitude à l'action d'assujettissement *ad hoc*. Une lecture faite par exemple en ces derniers termes 'invincibles' (et nous n'en sommes pas dépourvus, elle n'est pas implausible, donc Althusser doit être lu avec attention et passion 'symptomale', et doit toujours être encadrée dans une perspective jamais nihiliste), ne perçoit pas la poussée transformative impliquée par la réponse (expressive) à des formes d'interpellation (ou d'activation subjective) différentes de celle du pouvoir et de ses rites reproductifs. Et encore, telle lecture ignore la possibilité d'obéir à l'interpellation seulement *partiellement*, de se tourner vers la parole de commande *de façon incomplète*, ni accomplie, laissant ainsi ouverte cette possibilité 'fracturant', qui est toujours un regard, ou un petit pas – comme toute tentative qui combat contre chaque répression – vers la liberté.

Toute territorialisation se produit toujours et inévitablement dans une conjoncture déterminée, mais en même temps – peut-être en répondant, avec les risques qu'elle comporte, à l'interpellation du désir en tant que force positive et productive – pense et présume sa sortie de cette structure. Ceci parce que le statut aléatoire de chaque rencontre qui doit toujours être renouvelée, ne peut que dénoncer, à la fois, la fragilité et la puissance en présence de la réaction collective (trans-individuelle, pour mieux dire) comme énergie pratique de rupture. L'espace logique de la chute imperceptible des atomes avant chaque rencontre et prise éventuelle (la base de tout le raisonnement althusserien sur le matérialisme aléatoire), est ainsi par nous approché à la notion deleuzeenne de virtuel comme *ouvert* qui s'articule avec l'actuel, lequel, comme réel matériel, comme contenu d'un empirisme qui en Deleuze devient transcendantal, peut se développer dans toutes les directions *sans toutefois constituer un calque d'une situation réelle déjà donnée* mais seulement déplacée dans un 'possible', conçu simplement comme l'avenir d'une configuration présente. La contingence althusserienne se rapproche donc précisément à la rhizomatique des flux de Deleuze et de Guattari en termes d'un espace de réalisation qui tient la contingence, et donc aussi la défense du singulier et du devenir, mais n'empêche pas la création de la rupture transformative sur le plan social. Et alors, elle pose aussi la décodification (décodage), la rupture d'un certain code et d'une certaine chaîne sémantique qui maintiennent en vie le pouvoir en être.

#### *4 Une conclusion optimiste jusqu'à possible : coordination des énergies subjectives pour une dé-capture sans s'éprendre du pouvoir*

En analysant les dernières manifestations du système des captures capitalistes aussi pour comme elles nous sont montrées par des intellectuels comme Negri et



Hardt, leurs réflexions viennent utilisées pour mieux appréhender cette double valeur susmentionnée, selon un prisme qui voit justement la présence d'une analyse courageuse unie, et telle est notre recommandation, à l'attention vers les processus collectifs de subjectivation et de collaboration dans un sens positif et pas dispersif. Donc, le tout doit être articulé en termes matures entre instances de protagonisme «pas amoureuses du pouvoir» (Foucault), et nécessité de coordination, qui ne se dissout pas et/ou ne disperse pas les énergies de ces subjectivités collectives, encore mis sur la carte comme des taches de léopard.

Cela pose donc encore le thème de l'idéologique comme *milieu bivalent* dans lequel on est immergés, en le déclinant – autant que possible – dans une direction de regard vers le démantèlement de déterminées chaînes signifiantes et en assumant le côté productif ('désirant') et constructif de la subjectivation politique. Cet, en lien avec une conception 'mobile' et plurielle de l'institution (voir Deleuze) comme écoute et réalisation médiée des besoins sociales, vers un avenir qui – nous voulons le répéter – évite toute option ou tentation nihiliste repliée sur un narcissisme individuel qui – sous des formes diverses – ne fait que reproduire la 'mort de l'homme' (et de chaque dieu), sans toutefois proposer rien qu'il en soit substitué et/ou salut.



## ABSTRACT OF THE DOCTORAL THESIS

The research deals with ideology in general – and politics subjectivation in particular – as read and explained by philosophers such as Althusser, Deleuze and Guattari (but also, inevitably, passing through Spinoza, Marx, Lacan and Foucault).

The analysis is dealt with in the perspective of a better understanding of the processes that lead to the birth and keeping (through its daily reproduction) of the State-Form as a Capture Apparatus, concluding with some hypotheses – and very open investigative tracks (theoretical and practical) – aimed at thinking about a social reorganization that attempts to design different and more egalitarian scenarios of collective life.

The gaze focuses on the existence of a duplicity that now demands to be better articulated: a) on the one hand, the obligation to understand the nature, the mechanisms of functioning and the purpose of ideology as a practice of 'subjugation-through-subjectivation'; b) on the other hand, the primarily political theme of the existence of individualities and collectivities – energies and positions still collocated in the determined conjuncture – yet readable as an expression of an active and inventive subjective presence, creative and not subjugated, capable of acting and re-acting to the mechanisms of interpellation and 'shaping *ad-hoc*' implemented by the apparatus of general signification of the productive system.

In a constant reference to the primary and secondary literature – and on this basis, by making interpretations, analogies and connections of which every responsibility is evidently assumed by the writer –, are here shown unexpected points of contact so far little identified among the authors under exam. This is accomplished by examining their work as it unfolds, especially as it evolves, expands and better specifies (this is the case of Althusser) with a different semantics, which nevertheless reinterprets – in our reading – thesis and positions already taken, making play (in a new form) categories already used in older studies, and therefore never abandoned despite every “critical” reading that identifies only breakages and irreconcilable *coupures*. In this way, we discover elements of closeness of Althusser's latest thesis with the deleuzean and guattarian conception of the subject and of its 'becoming'.



### *Introduzione*

#### **Tra assoggetto e soggetto, tra struttura e frattura: necessità di comprensione e di azione politica per la trasformazione**

##### *0.1 Premessa metodologica*

La ricerca che qui introduciamo è mossa da uno scopo duplice, che pare muoversi tra due poli antagonisti: da una parte, la necessità (teorica innanzitutto) di analizzare la natura, i processi di funzionamento e la finalità dell'ideologia; dall'altra, il tema della necessità (politica innanzitutto) di scoprire spazi d'azione che permettano di adoperarsi collettivamente – attraverso una presenza soggettiva attiva ed inventiva – per il miglioramento delle condizioni di vita degli esseri umani e dell'intero pianeta che questi abitano, utilizzano e trasformano.

L'apparente antagonismo si potrebbe desumere dagli esiti della prima indagine, che mostrano elementi definibili in termini di 'funzionalizzazione' del soggetto, di costruzione e di controllo degli individui a scopo riproduttivo del campo sociale e degli interessi materiali che lo strutturano. Una costruzione dunque (soggettivazione assoggettante) finalizzata ad un obiettivo che nulla ha a che vedere con la liberazione da determinate condizioni che vedono tali soggetti inseriti in altrettanto determinati rapporti sociali.

A partire da questo scenario emerge, a tutta prima, un'idea (pur plausibile) di *impossibilità* d'essere soggettivamente protagonisti (ossia in una soggettivazione produttiva, positiva) per un cambiamento che si inneschi *entro* e tuttavia vada *oltre* la struttura sociale (materiale, culturale, di potere visibile o invisibile) che ci circonda. Dunque, due facce opposte della qualità e dell'attività del soggetto.

In realtà, tale ipotizzabile antagonismo è qui trattato in una forma che – muovendosi lungo un ampio asse cronologico delle opere degli autori indagati, e dunque legando in forma che riteniamo legittima opere precoci con opere tarde – incrocia dialetticamente tali poli al fine di scorgere proprio quegli elementi che, pur nelle azioni di cattura, aprono alla *possibilità dell'azione politica* e della soggettivazione politica *attiva* che guida quest'ultima.

Il termine *sujet*, così come usato nella lingua francese e in generale nelle lingue romanze, contiene in effetti questa ambivalenza che qui vogliamo mettere in gioco: *sujet* come assoggettato<sup>3</sup>, e *sujet* come espressione, decisione, azione. In questo senso le due prospettive, che appaiono antitetiche, sono da noi lette come attraversate da una insopprimibile tensione che le mette sempre dialetticamente e metonimicamente in rapporto, e questo anche a partire dall'analisi delle fratture presenti nelle strutture stesse nelle quali ogni soggetto è preso: preso, ma non necessariamente preso *sempre e fino in fondo*. Questa relazione è poi da noi colta ancor più perché decidiamo, deliberatamente, di mettere su carta ancora una volta (senza negare la bellezza politica di questa eventuale illusione) il migliore ottimismo della volontà, pur considerando ch'esso debba esser (ri)compreso in un legame ineludibile con ogni *necessario* realismo, il quale ultimo tuttavia sappia sempre presentarsi come propositivo, come sguardo di una ragione che vorremmo non fosse inevitabilmente segnata soltanto da un pur comprensibile (quanto politicamente inutile) pessimismo che in dati momenti storici potrebbe a buon diritto caratterizzarla.

Nell'andamento dell'indagine e nella stesura del testo abbiamo dato allora peso tanto alle grandi determinanti socioeconomiche (alle disposizioni strutturali), quanto alle piccole correnti, ai piccoli segni del vacillare, alle *fessurazioni molecolari*. Perciò, tanto al collettivo come all'individuale, al generale come al singolare. Cogliendone i rapporti e le mutue pressioni e puntando lo sguardo con particolare attenzione sui processi "minimali" che possono diventare rottura del codice.

---

<sup>3</sup> Usiamo con licenza un termine che si incontra in alcuni studi lacaniani e che traduce l'originale *asujet*, utilizzato da Lacan per esempio nel *Libro V*, «Le formazioni dell'inconscio. 1957-1958» de *Il Seminario* (ed. it. a c. di A. Di Ciaccia, trad. M. Bolognani, Torino, Einaudi, 2004), a proposito della necessità del significante affinché ci sia soggetto. Tale termine, anche per come sintetizza Recalcati (utile la sintesi dei principali temi della psicanalisi lacaniana pubblicata in ID., *Sei lezioni su Lacan*, scaricabile all'URL: <https://www.scribd.com/doc/312881396/Lezioni-Su-Lacan>), indica dunque un assoggettamento del soggetto al campo del significante. Evidentemente, qui allarghiamo il significato di quest'ultimo lemma non solo alla dimensione linguistico-discorsiva, includendo in esso *ogni forma* di connessione significante, di scenario di vita, di "discorso" nella *praxis* e di concatenamento che produca appunto la nascita di soggetti assoggettati, cioè soggetti da tali forme determinati, costituiti e comandati (per quanto, *mai del tutto catturati*, dunque contemplanti eccedenze e fughe). Sull'assoggettato, oltre ai citati Lacan e Recalcati, si vedano anche i riferimenti che FRANCO LOLLI, in *Percorsi minori dell'intelligenza. Saggio di clinica psicoanalitica dell'insufficienza mentale*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 42-43, fa alle tesi dello psicanalista francese.

Nella trattazione dei temi ci muoveremo poi – ci si consenta l'avverbio – “rizomaticamente”. Non vi sarà cioè una sezione che sull'argomento che ci concerne prima indaga l'opera di Althusser, poi quella di Deleuze, poi quella di Guattari per produrne infine una sintesi possibile. Adotteremo invece una logica trasversale che si concentrerà nell'indagine sui concetti, sulle categorie, sui nessi e sulle problematiche, scoprendo e indicando differenze, analogie, opposizioni, equivalenze, similitudini tra esse pur di firma differente. E dunque, sulla base di posizioni e tesi specifiche circa una determinata questione, l'indagine si dispiegherà in forma aperta e fluida tra i testi e/o tra le posizioni pubbliche degli autori chiamati a convegno, muovendosi così per confronto (connettivo o disgiuntivo) evidentemente anzitutto tra i principali autori summenzionati, i quali però – in un lavoro di tale ampiezza – certo non saranno gli unici.

Dato tale impianto, il lavoro procederà secondo il duplice impegno di affrontare analiticamente i testi e di produrre una nostra propria lettura e/o connessione tra essi. Con ipotesi nostre del tutto nuove in termini di relazioni e tesi possibili. Delle quali, evidentemente, chi scrive si carica d'ogni responsabilità.

In base a tale approccio potrà capitare che alcune categorie, o pezzi di teoria, o nozioni, analisi concettuali o più generalmente filosofiche e politiche, tornino a presentarsi in parti differenti del lavoro e così possano sembrar ripetersi: raccomandiamo in tal caso di porre la dovuta attenzione ai dettagli di questa evenienza (che senz'altro si verificherà), poiché alcune nozioni-cardine verranno da noi indubbiamente trattate a più riprese, epperò sempre individuando la loro valenza nel quadro analitico che di volta in volta le può ospitare, o le sottende, o le contempla esplicitamente o coinvolge implicitamente, attraverso un diverso portato o una loro diversa semantizzazione a seconda della problematica in cui giocano, o anche segnalando la loro risonanza in luoghi ove apparentemente appaiono assenti. Questo mostrerà alcune variazioni così come – cosa che ci pare più importante – alcune *invarianti di fondo*, le quali innestano, contengono mutuamente e connettono – con le dovute differenze che verranno indicate – pezzi di teoria althusseriana a/con pezzi di teoria deleuzeana e guattariana. Ciò avverrà ora per piccoli segnali e segnalazioni, ora per più ampie dissertazioni. Se dunque non tutto parrà di immediata comprensione non appena incontrato nel testo, esso si farà più chiaro nel corso del suo sviluppo anche attraverso la ripresa di alcune nozioni e l'allargamento del loro significato e del loro effetto.

Tale operazione utilizzerà un vasto (e determinante) apparato di note, alcune anche molto ampie. Decidiamo di collocare tali note non raccolte a fine volume, bensì in calce ad ogni pagina che ne contempla la presenza, dunque ogniqualvolta appaia nel testo la numerazione che la

richiama ed espone nella pagina stessa. La scelta è finalizzata a consentire a tali note una più semplice lettura contemporanea al flusso di lettura del testo principale.

## 0.2 *Composizione della ricerca*

Fatta questa premessa, che descrive metodo, intenzioni e passioni, presentiamo ora i temi e la loro suddivisione.

Come detto, la ricerca tratta dell'ideologia in generale e della soggettivazione che avviene per mezzo di essa in particolare, vista nella prospettiva di una migliore comprensione della nascita e della tenuta (riproduzione) della forma-Stato (apparato di cattura), concludendosi con alcune ipotesi – e apertissime piste di indagine (teorica, prassica) – volte a pensare una riorganizzazione sociale che tenti di disegnare scenari di vita collettiva differenti da tale forma.

Il ruolo dell'ideologia nella formazione sociale e della soggettivazione (passiva e attiva) che in essa avviene è indagato in ogni caso a partire dalla teoria consegnataci da Althusser (soprattutto in *Contraddizione e surdeterminazione*, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*, *Marx nei suoi limiti*, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*), quindi si allarga alle tesi coinvolte nel tema poste da Deleuze e dalla coppia Deleuze-Guattari (soprattutto in *Istinti e istituzioni*, *Differenza e ripetizione*, *Conversazioni*, *L'anti-Edipo*, *Kafka. Per una letteratura minore*, *Mille piani*). Tale confronto porta in luce l'importante presenza della filosofia di Spinoza a fare da *medium* (ora esplicito, ora meno) tra le posizioni e le teorie degli autori sottoposti ad analisi; e come detto, se è coinvolto nell'acquisizione di elementi di differenza, è volto soprattutto a coglierne e mostrarne quelli di somiglianza e di complementarità, ciò che in letteratura (quantomeno italiana e francese) appare sinora molto poco indagato, se non considerato del tutto forzato.

### 0.2.1 *Capitoli e contenuti*

Il dispiegarsi della ricerca prende avvio dal tema della teoria dello Stato consegnataci (in modo alquanto insufficiente) dal marxismo classico, incontrando ed adottando la più adeguata concezione althusseriana della formazione sociale nei termini di una “struttura” materiale e politica (complesso articolato di *infra + supra*) che richiede sempre la sua *riproduzione*; una struttura sociale «a dominante» e tuttavia sempre «surdeterminata» da un insieme di contraddizioni e di contenuti interrelati, innervata da un'articolazione metonimica dal moto biunivoco,



articolazione spesso sottovalutata o depotenziata dal marxismo d'accademia (con alcune eccezioni riguardo ad alcune tesi gramsciane) attraverso la riduzione ad un rapporto lineare tra base materiale (produttiva di merci materiali) e campo dell'ideologia e della politica. Nella lettura althusseriana emerge il ruolo centrale della funzione-*Träger* assegnata dal campo ideologico dominante all'individuo in quanto "soggetto" *assoggettato ad hoc* al fine di garantire la *riproduzione delle condizioni di produzione* in cui egli vive, cioè a dire il modo di produzione con i *rapporti* di produzione che in questo vigono (**cap. 1**).

L'ideologia è però colta nella sua più innovativa categoria (che include anzitutto uno sguardo all'aspetto linguistico e dei *differenti regimi discorsivi*, ma anche a quello più immediatamente comportamentale e materiale), quella della «interpellazione», introdotta da Althusser in un testo inedito – le citate *Tre note*, del 1966 – rivolto ad un gruppo di ricerca da egli istituito insieme ai suoi collaboratori più stretti, testo che richiederà la nostra attenta ed ampia analisi attraverso la quale coglieremo le specificità della posizione del soggetto nei vari regimi discorsivi e la qualità specifica di esso nel discorso ideologico (**cap. 2**). Tale categoria verrà pochi anni dopo ripresa da Althusser e articolata con l'analisi degli elementi istituzionali e "periferici" dello Stato, abbandonando l'indagine dei differenti tipi di discorso e mettendo meglio a tema la concezione dell'ideologia in quanto campo prassico dotato di esistenza materiale diffusa dalle pratiche quotidiane e dalle liturgie specifiche di ciò verrà definito «Apparato Ideologico di Stato» (problematica presentata nel 1969/70). Ciò chiama ad un confronto con un'altra categoria tipica dell'althusserismo, quella della *surdeterminazione delle contraddizioni*, che Althusser di fatto importa (e adatta) da Freud e per alcuni aspetti da Lacan. Da questi punti teorici si avvia un primo confronto con la nozione di economia libidinale e col suo effetto-soggetto per come è trattata da Guattari; vi è poi una lettura che coglie nessi con la concezione del desiderio e della psicanalisi come lavoro politico proposte da Reich, scorgendo in tali comparazioni elementi di risonanza sino ad oggi poco individuati nello scenario teorico italiano (**cap. 3**).

Se l'importanza della conformazione strutturale in quanto plurima e complessa (come detto, *infra + supra*) diventa sempre più visibile, nel **cap. 4** viene introdotta e descritta (benché non ancora esaurita) la nozione di «determinazione in ultima istanza» in un rapporto dialettico, ma anche differenziale, con la teoria maoista della contraddizione, anch'essa riccamente articolata, tenuta nel dovuto conto da Althusser e senza dubbio importata sino a quanto ritenuto utile. La nozione di «ultima istanza» sarà invero, nel **cap. 6**, da noi meglio analizzata rispetto a quanto non di rado viene messo in opera al fine di ricondurre (erroneamente) il pensiero althusseriano ad un determinismo camuffato, e dunque sarà proposta secondo un'idea di *concetto-limite*:

un puro pensabile, concretamente inattuabile in modo definitivo ma logicamente necessario: un elemento quasi-trascendentale che perimetra lo sfondo materiale (che però sempre resta surdeterminato) in cui giocano tra loro le istanze della formazione sociale.

In questo senso va segnalato come gli studi di Althusser sempre si mostrino fortemente ancorati alla congiuntura storica e sempre siano mossi dalla preoccupazione di comprendere la complessità di questa e le sue variazioni o ristrutturazioni, le quali investono sì le strutture, ma evidentemente si ripercuotono anche sulle vite singolari e sul loro rapporto con il tempo e con la produzione. Tale aggancio implica la presenza di una prima intuizione biopolitica spesso sottovalutata (ne trattiamo nel **cap. 5**), articolata nello studio della temporalità multipla nel sistema capitalistico, una molteplicità vivente nella quotidianità regionale (nei ritmi umani ma anche nel rapporto dei ritmi umani con quelli naturali) per quanto sussunta pur sempre da una forma di temporalità generale/globale desunta (imposta) dai ritmi della produzione su scala planetaria. Nel **cap. 6**, come già detto, dopo aver affrontato in modo più ampio e personale il concetto di ultima istanza, approdiamo all'importante nesso della *forma di causalità* che dirige le tesi althusseriane: si apre allora un necessario confronto con Spinoza al fine di mostrare (ed spiegare) la presenza di una *causalità strutturale* che si ibrida con quella *metonimica* (uguaglianze, differenze, differenze più fittizie che reali, etc.) introdotta da Miller su ispirazione lacaniana. Lo sguardo a Spinoza ci permette di parlare anche dei percorsi di autocritica (anche in questo caso: reali? fittizi? necessari? davvero così differenziali?) dichiarati da Althusser, e dei tre gradi di conoscenza che anch'egli pone e fa lavorare nelle sue tesi, ciò come via per approdare ad un materialismo che non sia mai un ingenuo empirismo e come approccio che faccia sempre salva la scienza (anzi *le scienze*, nel loro farsi concreto, sperimentale, non dogmatico né metafisico) e la distingua dall'ideologia.

Nel **cap. 7** iniziamo la trattazione dei temi relativi alla rottura del codice significante/assoggettante che appartengono in modo precipuo al lessico deleuzeoguattariano. Vengono analizzate le nozioni di gruppo-soggetto e gruppo-assoggettato che Guattari utilizza (anche in modo politico) nei suoi scritti sulla psicoterapia istituzionale, ciò al fine di ragionare sulla differenza di posizione soggettivo-espressiva nelle dinamiche sociali e politiche appunto. Ciò richiede una ripresa più ampia dei temi relativi alla libidoeconomia, ma anche un primo ragionamento sulla *differenza* (Deleuze anzitutto) intesa come spazio di generazione/creazione, articolato individuando ciò che la distingue da ogni approccio dialettico-contraddittorio di stampo hegeliano. Viene mostrata la novità di tutta una batteria di concetti che caratterizza tanto Althusser rispetto a Marx, quanto Deleuze stesso con la sua teoria della generazione "differenzia-

le”, positiva e produttiva anziché incentrata sul negativo e su un continuo replicare ad esso. Questi ultimi nessi sono ripresi ed ampliati nel **cap. 8**, giacché ci servono per approdare ad una trattazione originale della rottura epistemologica althusseriana presa in confronto con il concetto deleuzeano di *choc* – o ancor meglio, di *noochoc* – inteso come ciò che si scontra con un campo pacificato di nozioni e vettori di orientamento (immagine del pensiero, poco dopo trattata) e che in tal modo spinge a pensare e così a creare. Inseriamo in questo capitolo, come ampliamento di quanto toccato nel capitolo precedente, una trattazione relativa alla concezione della scienza e della sua valenza politica in Althusser a partire dalla riflessione sull’azione dell’ideologico inteso come *milieu* in cui sempre siamo immersi, un ideologico che mettiamo in relazione allo studio deleuzeano della «noologia» in quanto, come detto, studio delle «immagini del pensiero»: della loro natura, del loro scopo, del loro superamento, della loro equivalenza finché possibile con la concezione althusseriana dell’ideologia. Questo ci costringe a ragionare sul rapporto tra immagine del pensiero e materialismo storico, declinando ancora una riflessione che coinvolge la differenza e l’immanenza e che chiama a convegno nuovamente Spinoza attraverso uno sguardo alla dialettica tra le diverse forme di causalità (sguardo che impone la presenza anche di riferimenti a Lacan).

I temi del capitolo, peraltro, meglio si definiscono e si completano nel successivo **cap. 9**, ove si chiarisce il significato di empirismo trascendentale per come lo intende Deleuze partendo dall’ontologia della differenza, criticando alcune ipotesi di residui di hegelismo in Althusser e approdando ad una considerazione dell’articolazione delle contraddizioni, con l’ultima istanza sempre da concepire come nozione posta in questa articolazione. Si riprende l’importanza di identificare una metonimia causale che permette al capitale-proteo di oltrepassare sempre i propri limiti e lo mostra dotato di un movimento che è sempre di flusso, cioè a dire analogo (fino al possibile) al concetto/spazio/campo di flussi che Deleuze e Guattari chiamano «rizoma».

La questione dell’ideologia in quanto sfondo generale che comporta una sua dislocazione materiale regionale, e che qui riemerge, obbliga a parlare nuovamente (ma in senso più specifico alla luce delle acquisizioni sinora raggiunte) degli Apparati Ideologici di Stato, cosa che facciamo nel **cap. 10**. Tale capitolo non soltanto definisce i rapporti tra articolazione delle singolarità riproduttive e posizione nella generalità materialisticamente “trascendentale” dell’ideologia ma, cogliendo la necessità di pensare alla diffusione della stessa per mezzo di apparati, individua anche luoghi possibili e dunque apparati ideologici possibili – la scuola e l’università anzitutto – di ciò che abbiamo voluto definire *altersoggettivazione*, in un suo rapporto ineludibile col flusso del desiderio e con la scodificazione del regime significante.

Parlando di azione ideologica sull'individuo emerge allora la questione althusseriana spesso sottovalutata (se non del tutto ignorata) del *mauvais-sujet*, del soggetto-cattivo, di quel soggetto scomodo, pericoloso (e i riferimenti a Foucault non mancheranno) che non si volta ben obbediente, in modo compiuto e rassicurante (per il potere) alla parola di comando pronunciata dal potere. Dunque, capace di dire o attuare un no, di infilarsi nelle fessure, nelle incrinature sempre presenti, piccole che siano, della stessa struttura. Si coglie l'occasione per parlare allora, a mo' d'inciso, della scrittura filosofica come di una scrittura sempre coinvolta nella e dalla congiuntura storica e politica, sempre in situazione, sempre concretamente compromessa con la storia. E allora, Althusser e Deleuze-Guattari dialogano circa la possibilità della rottura del codice attraverso i seppur brevi ma importanti (soggettivamente importanti) riferimenti che l'autore delle tesi sul materialismo aleatorio introduce appunto circa gli interstizi e le fratture di una struttura che resta sempre in un equilibrio precario, la cui formazione e tenuta sono in radice *aleatorie*. Una forma di vacuità tuttavia pur gravida, dagli esiti certo aleatori e allora da sfruttare come un elemento del *virtuale* per come lo teorizza Deleuze e da divaricare attraverso ciò che noi individuiamo come una *controinterpellazione* (rivoluzionaria) e una nuova riflessione sul desiderio come "altersoggetto" interpellante.

Il **cap. 11** prende avvio con una ripresa della questione deleuzeoguattariana della codificazione-scodificazione-ricodificazione del campo sociale, arrivando a descrivere il tema del *socius* come spazio di iscrizione, di significazione e di sussunzione (si fa qui un primo riferimento alla nozione di «apparato di cattura», trattata successivamente) dell'individuo-soggetto; approfondisce poi il tema dell'interstizio, della linea di fragilità immanente alla struttura, e qualifica dunque la presenza dell'ideologia come quel campo che appunto in virtù di tale linea, mai eliminabile, sempre possibile baratro o abisso (Rousseau) in cui una formazione sociale può cadere, deve ogni giorno agire per *ri-soggettivare* gli individui a soggetto-*ad-hoc*. Il tutto viene però qui letto attraverso la valenza della nozione deleuzeoguattariana di *agencement*, che esprime in forme diverse la qualità di serie materiale di azioni secondo cui è intesa l'ideologia nello stesso Althusser. Si gioca allora, col piacere della metafora, un parallelismo con alcune tesi deleuzeane relative all'interstizio, che Deleuze introduce nei suoi scritti sul cinema laddove parla del cristallo-incrinato. Il capitolo contiene infine una breve trattazione della teoria delle minorità come forma del processo molecolare e di quale sia il suo rapporto – critico per alcuni versi, utile per altri – con la configurazione molare nello spazio politico (tutte tematiche ampiamente riprese da qui in poi).

Questi riguardi ineriscono evidentemente al tema del potere, che sarà trattato nella prima parte del **cap. 12** per come esso viene analizzato da Foucault anche attraverso il concetto di dispositivo, ciò instaurando un dialogo (non eccessivamente pacificato) con Agamben ed evidentemente sempre (ed inevitabilmente) con Deleuze. Sicché, si chiariranno le differenze tra potere e dominio, tra ideologia e repressione, e verrà sviluppata una riflessione – riprendendo quanto già detto in alcuni capitoli precedenti, trattando di Butler – sulle relazioni che intercorrono tra i processi di soggettivazione, la nozione di concatenamento e il tema della cosiddetta “coscienza”.

Nel **cap. 13** è in esame il centrale argomento della cattura, trattato da Deleuze e Guattari e già evocato in alcuni passaggi precedenti. Ci si sofferma sulla nozione bivalente del lemma, e cioè: *a*) cattura per soggettivazione (assoggettamento, sussunzione, gabbia etc.) e *b*) cattura come processo simbiotico e relazionale tra serie eterogenee che consente un divenire coevolutivo. Questi temi conducono ad individuare due aspetti, evidentemente uno negativo, soggiogante, che porta alla rinuncia, e l'altro positivo, produttivo, espressivo. Nel primo c'è la stasi politica e sociale, c'è la conservazione, nel secondo c'è la trasformazione, il divenire. Il primo è presieduto dal predicato «è», il secondo dalla congiunzione «e». Nondimeno, la tematica della cattura esige la trattazione dell'«apparato di cattura» nel senso specifico proposto dalle tesi di Deleuze e Guattari, cioè a dire come *macchina sussuntiva tipica della forma-Stato*. Dunque si affronterà la questione dello Stato-originario (*Urstaat*) inteso come fantasma regolativo in virtù del quale dimensionare, pensare, organizzare ogni forma-Stato reale, mostrando poi anche l'importante ampliamento genealogico operato dai due autori in riferimento alla concezione relativa alla nascita dello Stato per come consuetudinariamente ci è presentata dal marxismo classico. Questo ci vedrà impegnati nell'analisi della nascita di tale forma e della sua interlocuzione con un divenire aleatorio prendendo in esame le tesi sull'accumulazione originaria per come presentate da Marx, per come adeguate da Althusser e per come ampliate da Deleuze e Guattari. E allora, una rinnovata idea di *clinamen*, che agisca sulla struttura catturata e la metta nuovamente in moto sulla base di una produzione che dimora sulla contingenza (relativa) degli incontri ma afferisce anche al campo dell'economia libidinale, giocherà anch'essa qui il suo importante ruolo nell'ottica del divenire trasformativo.

Il **cap. 14** si sposta nella contemporaneità e, prendendo l'abbrivio dal capitolo precedente, tratta delle differenti forme attuali di cattura (nuove forme del lavoro, orizzonte dei diritti, investimento biopolitico, finanziarizzazione e cartolarizzazione d'ogni elemento del *bíos* e della *phýsis*, algoritmi e piattaforme digitali, etc.) per come, per esempio, le sintetizzano autori come

Negri, Hardt e Fumagalli, innescando in modo più attento e approfondito un confronto con le nozioni di intelletto generale e di lavoro-vivo, tutto ciò letto nella prospettiva di una cattura intesa come grado massimo della sussunzione/soggettivazione interpellativa per via ideologica (il tema althusseriano) in dialettica però con una desoggettivazione e risoggettivazione che, come detto, sappiano cogliere le incrinature e sappiano farsi cuneo per infilarsi in esse e ricostruire una dimensione di libertà e di giustizia sociale. Il tema del comune si fa perciò qui emergente e diviene punto di analisi anch'esso, in relazione alle azioni politiche cosiddette multitudinarie, esempio possibile di disarticolazione del significante imperante da saper tuttavia finalmente coordinare in una cooperazione politica produttiva di successo e in una connessione efficace tra strategia globale (da elaborare in modo compiuto e condiviso quand'anche fosse semplicemente riferibile ad una generale *Weltanschauung*) e tattiche locali.

Il **cap. 15** fa da ultimo blocco di testo e tenta alcune operazioni di sintesi riprendendo il tema della riproduzione da cui si è avviato l'intero lavoro, articolandolo qui con una ipotesi di trasformazione che salvaguardi la libertà e si realizzi attraverso la cooperazione. Si propongono così alcune ipotesi come piste aperte di possibile esplorazione teorico-politica. Evidentemente, si tratta di suggerimenti, di idee non definitive (come potrebbero essere altrimenti), che intrecciano insieme alcuni ultimi concetti sinora non presi in esame. Si torna intanto sull'idea di *clinamen* (anzi, di *meta-clinamen*, per come da noi definito ed esplicitato) come azione seconda che agisce su un *tourbillon* sociale sempre in essere ma caduto nel gorgo della stasi, azione quindi che sappia farsi innesco di una *nuova* configurazione o fase sociale di produzione critica. Ciò però senza mai cadere nella strutturazione di entità molarie negative (dogmatiche, catturanti, soggioganti) che infine mortificano un elemento dello stato-in-vita che abbiamo tentato di mostrare come inestinguibile forza quasi antropologicamente primigenia: quello della *libertà*. Il gorgo e la stasi conservativa sono anche l'oggetto di uno sguardo alla presenza dei microfascismi per come trattati da Guattari e Deleuze, diffusi come echi di un centro di risonanza materiale ed ideologico che funge da luogo di cattura centrale. A tali microfascismi, variamente e minimalmente insinuati nel sociale come nel campo comportamentale dei singoli, ci si domanda se si possa opporre la prospettiva di un altro e molteplice spazio minimale: quello delle "isole" (di comunismo, di resistenza, di anarchia come *an-archê*) di cui parla il tardo Althusser seppur per piccoli cenni. La nozione deleuzeana di istituzione è allora qui introdotta perché messa in gioco in una idea di molarizzazione politica e territorializzazione positiva che accolga l'ascolto dei bisogni e l'assunzione della responsabilità della scelta. Questa idea ci spinge ad individuarla come polo necessario all'interno di uno scenario più ampio di cooperazione socia-

le che si formi come occorrenza replicata e diffusa di una *de*-cattura, di una *ri*-codificazione, di una alterità, di una *diversa possibilità*: egualitaria, confederativa, democratica e costruita su di una alleanza eterogenea produttiva di emancipazione individuale e collettiva.

Lo sguardo ultimo dunque è ottimistico e ragionevolmente fiducioso nell'avvenire. Amerebbe inquadrare un mondo non più mistificato, che possa essere di benessere e di libertà e che possa realizzarsi nella prospettiva ecosofica di una preservazione dell'*intero* ecosistema (secondo le tre ecologie suggerite da Guattari: quella che riguarda l'ambiente, quella dei rapporti sociali e quella della soggettività umana), ossia dell'intero vivente che su ed in esso mondo dimora. In questo senso, si offre alla ricerca e al dibattito specialistico secondo ipotesi di lavoro, mostrando alcuni percorsi o cammini possibili, lasciando in ogni caso aperta una tematica che ha tentato di evidenziare analogie e differenze teoriche e politiche, richiami e risonanze, dialoghi espliciti ed impliciti, interlocuzioni fatte con la passione e con la ragione, vite concrete e agganci di queste alla storia reale, alle dinamiche sociali, alle correnti umane che in esse vibrano, desiderano e si muovono con successo così come con fallimento.

### *0.3 Ordini di discorso e sintesi sociali: per un'alleanza tra rizoma e coordinamento, tra molecola e mole, tra flusso impercettibile e presenza politica*

Senza incedere in posizioni di bandiera o in distorsioni e forzature mosse più da volontà di dire che da responsabilità di indagare, il nostro lavoro vorrebbe far riflettere sulla consistenza di ipotesi secondo cui ad indubbe differenze lessicali sottostia – in relazione ad alcuni punti notevoli – uno spazio concettuale non così diverso o distante tra gli autori sottoposti ad esame. Non a caso, tornando per esempio a parlare di Spinoza (elemento di connessione importante), l'amore per il filosofo dell'*Ethica* segna Deleuze come Althusser, il quale ultimo invitò all'*École Normale Supérieure* proprio un giovane Deleuze a tenere seminari appunto su Spinoza, ricavandone impressioni molto positive (lo descriviamo nel nostro lavoro). Tali giudizi, nonostante le critiche (anche pregiudiziali) poi espresse verso *L'anti-Edipo*, si uniscono ad altri pur brevi (e mutui) riferimenti che confermano la presenza di una stima di fondo (non di rado, di una reciproca influenza) leggibile per esempio anche negli ultimi scritti althusseriani.

Ma se vogliamo sintetizzare questa introduzione individuando i punti centrali che costituiscono gli elementi d'acquisizione più importanti della ricerca, possiamo dire che ciò che va compresa è anzitutto la caratteristica della frattura/fessura *intrinseca* nello Stato e nel modo di produzione, una frattura che viene da noi letta come caratteristica-di-struttura giacché la genea-

logia della sua esistenza coinvolge un elemento di aleatorietà che si trova ad affrontare vecchie posizioni meccanicistiche e troppo deterministiche. Questo quadro rende ora lo sviluppo e la tenuta dello Stato mai prevedibili sino in fondo, e allora sono tali aspetti – che non sono irrazionali o caotici, bensì materialistici in modo *radicale* – che invocano la necessità di mettere in moto tutto un sistema di azioni (e di rapporti) che assicuri la riproduzione dello stato Stesso attraverso le sue diverse forme di cattura e di plasmazione ideologica. Sicché, è sulla base di questa materia che lo Stato viene colto da Althusser come dispositivo di soggettivazione e struttura politica in cui: *a*) da un lato agisce il diritto e la legge (la repressione) e *b*) dall'altro, agisce (in forma ancor più efficace) la soggettivazione ideologica per via non-repressiva. Tale articolazione procede come detto secondo una logica tutt'altro che lineare e trasmissiva: un quadro mobile ed interdipendente a causalità struttural-metonomica, che permette di comprendere il ruolo diretto ed indiretto, di entrata e di uscita, di causa e causato, delle differenti istanze (materiali come immateriali) che spiegano la formazione sociale e l'idea di Stato in quanto realtà mai dotata di quotidiana certezza.

Ciò che ci pare importante della teoria althusseriana (ed anche questo la avvicina a Deleuze) è la descrizione di tale carattere dell'ideologia nei termini di una vera e propria “macchina produttiva”, esterna ai sistemi consuetudinariamente intesi di produzione di merci. Una sorta di “seconda” (o prima?) economia che si affianca alla “prima” e le permette di tenere sempre accesi gli impianti. È allora acquisendo che lo Stato in particolare, ma il modo di produzione più in generale, si trovano sempre in condizione di possibile caduta, di fragilità immanente, di equilibrio mai stabile né stabilizzato, che cogliamo appunto la descrizione della necessità di attivare processi quotidiani per la loro quotidiana riproduzione, o per essere più precisi: per la riproduzione delle condizioni che specificano esso modo di produzione.

Althusser individua appunto l'ideologia come parte fondamentale di questo processo, poiché riprodurre le condizioni di produzione implica avere a disposizione sempre individui soggettivati nel senso di “ben formati” e così impiegabili a tale scopo. In quest'ottica, dunque, si produce una fruttuosa articolazione del materialismo storico presentataci in forme inedite nel panorama del marxismo degli anni Sessanta del Novecento<sup>4</sup>: come già segnalato, non riduzionista, non meccanicista, non materialisticamente ingenua; ma ancor più: recisamente *non teleo-*

---

4 Sono note le analisi già di Gramsci relative a questa connessione ed articolazione antideterministica. Tuttavia, nell'intellettuale e militante politico italiano resta attiva una prospettiva storicistica che è superata da Althusser. Lo vedremo meglio nei capitoli a seguire.



*logiche* né storicistiche, che illuminano di una luce più penetrante (rendendolo meglio visibile) il rapporto circolare tra i campi delle sovrastrutture, del potere politico e della produzione materiale. Questo punto d'impianto si interfaccia quasi naturalmente – certo anche qui non in maniera giustapponibile e/o sempre pacifica(ta) – con le posizioni e le teorie consegnateci da Deleuze e Guattari circa le differenti forme o “nature” dell'economia (economia materiale ma anche economia libidinale, la quale, dicono i due autori, «fa parte della infrastruttura»), al fine di cogliere le relazioni tra ideologia e concatenamenti collettivi di enunciazione, intesi da costoro come unica forma di creazione del soggetto, cioè a dire come *agencements* che precedono ogni formazione ideologica ed anzi da essi questa lasciano derivare: inevitabilmente, però, incastornata e coinvolta (anche qui, metonimicamente) nella forma di potere (gruppo sociale, piccola comunità, forma-Stato etc.) che sempre da essi si va a creare.

Nella teoria deleuzeoguattariana lo Stato è definito come un potente apparato di cattura che scodifica la condizione sociale precedente (materiale, normativa ma anche significativa, più generalmente semiotica e simbolica, estensiva ed intensiva) e la ricodifica catturando a sé ogni espressione culturale e ogni prassi produttiva (da cui la nozione di «surcodificazione»), per permettere la creazione di nuove strutture sociali e nuove codificazioni che vanno ad innestarsi su di un *dominio nuovo*, letteralmente *prodotto* (ridisegnato, riconfigurato, trasformato rispetto al precedente) da essa cattura. A queste operazioni predatorie, omogeneizzanti e significanti (assoggettanti) si potrebbe (dovrebbe) rispondere in termini espressivi, dando voce e spazio alla produzione desiderante. In base alla loro opposizione alla triangolazione edipica introdotta da Freud («castrante», dicono: perfettamente soggettivante secondo il quadro morale e familistico in essere), l'inconscio da Deleuze e Guattari non è infatti più visto come un coacervo di mancanze, repressioni e censure, perennemente descritto secondo una tecnica di rappresentazione scenica (la scena del triangolo edipico, coi suoi protagonisti in azione), bensì appunto come macchina produttiva di desiderio, dunque come motore di una economia libidinale che innesca le concatenazioni macchiniche e le designificazioni. Il desiderio qui non è più un *manque*, bensì è positività, creazione assoluta, non-reazione ad alcun negativo: appunto: produzione di «macchine desideranti». Ed è questo che, sul piano collettivo, può indurre a rilevare la presenza di un processo che può fungere da *nuovo e/o altro* meccanismo di interpellazione alla prassi politica, tale che si offra come alternativo a quello – abbastanza costrittivo – individuato alla fine degli anni '60 da Althusser in termini di ideologia come parola di comando della classe dominante. Naturalmente tra tali due istanze vi sono differenze, ma riteniamo che siano presentabili anche uguaglianze di forma, che cerchiamo di mostrare nel nostro lavoro e suggeriamo ap-

punto di riempire con contenuti nuovi. A partire dal rilievo plausibile da assegnare alla nozione-meteora di *mauvais-sujet* già althusseriana.

Tali vicinanze aumentano se approdiamo alla fase ultima del pensiero di Althusser (definita, come noto, del «materialismo aleatorio»), ancor più se accogliamo il fatto che si tratta a nostro giudizio di uno sviluppo risemantizzato e ricontestualizzato delle tesi precedenti circa la surdeterminazione delle contraddizioni e la causalità metonimica (siamo dunque contrari a chi vede rotture epistemologiche e “svolte radicali”, se non addirittura ultime posizioni mistiche o irrazionali, nella stessa opera althusseriana). L’analisi allora diventa un incentrarsi sugli elementi della molecolarità, del minimale, della minorità, delle piccole determinanti consce o pre-consce anche trattate in forme brevi e non definitive e tuttavia certamente presenti e tali da connettere gli autori analizzati nonostante in uno in particolare di essi possa pur essere visibile una fase di (maldefinito) “dogmatismo” che indubbiamente appare poco incline ad ogni teoria “movimentista” del desiderio. A nostro parere si tratta però di un “dogmatismo” estremamente equivocado, comprensibile più in virtù della scelta politica di adesione al partito (considerato fino ad un certo periodo come il vero *soggetto politico* ineludibile per la rivoluzione) che in virtù di assolute convinzioni filosofiche rigide e inespugnabili. Allora, in questa nuova ed aleatoria “ontologia” si innesta con buona possibilità di risonanze comuni la questione della rizomatica deleuzeoguattariana, dei flussi, delle linee di fuga, delle velocità e dei concatenamenti. Emerge quindi il tema della singolarità e della casualità, il tema dell’incontro (che può esserci come può non esserci) in base al quale produciamo anche una chiarificazione (non sempre prodotta) circa l’idea althusseriana di contingenza (che è *relativa*, non assoluta) a presiedere gli eventi.

La stessa concezione deleuzeoguattariana dell’ideologia (operiamo un’equivalenza terminologica che va usata con dovizia, poiché i due autori non amano parlare di ideologia usando il termine “ideologia”, lemma che anzi ritengono ambiguo e incrostato di ideologismo, sicché ideologico esso stesso) come di un *complesso e specifico concatenamento (materiale) di disposizioni ed atti di potere*, ha un forte aggancio con l’idea di ideologia racchiusa in pratiche e rituali materiali espressa da Althusser (con molto plausibili riferimenti, lo vedremo, al concetto di Apparato Ideologico di Stato in quanto articolazione regionale dell’ideologia come ambiente di vita generale). E la già menzionata questione della cattura non univoca posta dagli autori di *Mille plateaux* ci invita a quella doppia lettura (cattura sussumente, negativa, assoggettante, e cattura simbiotica, alleanza, chiamata alla soggettivazione per inserirsi negli interstizi) che ri-

chiama una capacità di sguardo che sa individuare i vuoti del potere e così sfruttare le «occasioni», come direbbe Machiavelli (ed Althusser con lui).

Una cattura coevolutiva per serie eterogenee significa ad un tempo residenza nella struttura determinata dall'ideologia e possibilità di individuare le sue fratture, possibilità di offrirsi o incarnarsi come *mauvais sujets*, nozione quest'ultima che, come detto, paradossalmente proprio Althusser evoca, seppur per brevi cenni, a fronte della sua teoria che pare (parrebbe) non lasciare scampo all'azione di assoggettamento *ad hoc*<sup>5</sup>. Una lettura fatta infatti in tali ultimi termini (e certo non ne siamo privi, e non è implausibile, dunque Althusser va letto con attenzione e passione “sintomale” e va sempre inquadrato in una prospettiva che *mai* si mostri politicamente nichilista) non coglie la spinta trasformativa implicata dalla risposta a forme di interpellazione (chiamiamole anche di soggettivazione, o di attivazione) *differenti* da quella del potere e dai suoi riti riproduttivi. E ignora la possibilità di obbedire a quest'ultima *solo parzialmente*, di voltarsi alla parola di comando in modo non pieno né compiuto, lasciando quindi aperta quella possibilità che è sempre uno sguardo, o un piccolo passo – come ogni tentativo e nonostante ogni sua feroce repressione – verso la libertà.

Ogni territorializzazione sempre ed inevitabilmente si dà in una congiuntura determinata, ma al tempo stesso – forse appunto rispondendo, con i rischi che comporta, a quell'interpellazione del desiderio in quanto forza positiva e produttiva – pensa ed ipotizza la fuoriuscita da tale struttura. Ciò perché lo statuto aleatorio di ogni incontro, che sempre è da rinnovare, non può che porre al contempo tanto la fragilità, quanto la potenza *in fieri* della reazione collettiva (transindividuale, per meglio dire) come *energetica pratica di rottura*. Lo spazio logico della caduta imperturbabile degli atomi precedente ad ogni incontro e presa eventuale (la base di tutto il ragionamento althusseriano sul materialismo aleatorio) viene da noi così accostato alla nozione deleuzeana di virtuale come *aperto* che sta sempre in articolazione con l'attuale, il quale ultimo, come reale materiale, come contenuto di un empirismo che in Deleuze diventa trascendentale, si può sviluppare in ogni direzione senza costituire *alcun calco* di una situazione reale già data ma solo spostata in un “possibile” inteso meramente come futuro di una configurazione presente. La contingenza althusseriana si avvicina perciò appunto alla rizomatica dei flussi

---

<sup>5</sup> Questi soggetti-cattivi sono tali non nella misura in cui lo sono quelli che per esempio la teoria di Foucault ci spiega venissero internati, isolati, resi innocui, neutralizzati..., giacché qui è presente quel gradiente di soggettivazione (politica) come cuneo che può divaricare una lesione immanente alla stessa struttura che li disciplina.

di Deleuze e Guattari nei termini di uno spazio di realizzazione che tiene la contingenza, e dunque anche la difesa del singolare e del divenire, ma non impedisce la creazione della rottura trasformativa sul piano sociale. E allora anche la scodifica, la rottura di un determinato codice e di una determinata catena semantica che tengono in vita il potere in essere.

Alcune pagine addietro, presentando la sintesi dei capitoli, abbiamo scritto che trattiamo anche delle ultime manifestazioni del sistema di catture capitalistiche per come ci vengono mostrate da studiosi come Negri e Hardt. Naturalmente, sono anch'esse da noi utilizzate per cogliere ancor meglio questa doppia valenza, secondo un prisma che appunto veda la presenza di un'analisi coraggiosa unita però, e questa è la nostra raccomandazione, all'attenzione verso i processi collettivi di soggettivazione e collaborazione in senso positivo, il tutto articolato in termini maturi tra istanze di protagonismo «non innamorate del potere» (Foucault) e necessità di coordinamento che non dissolva e/o disperda le energie di tali soggetti (ancora posti su di una mappa a macchia di leopardo). Questo perciò pone ancora il tema dell'ideologico come *milieu* in cui si è immersi, declinandolo finché possibile in una direzione di sguardo verso lo scardinamento di determinate catene significanti ed assumendo il lato produttivo della soggettivazione, verso un futuro che, vogliamo ribadirlo, rifugga da qualsivoglia opzione o tentazione nichilista, ripiegata in un narcisismo individuale che – in forme diverse – non fa altro che replicare la morte dell'uomo e di ogni dio, senza però proporre nulla che ne sia sostituzione e/o salvezza.

Avvertenza: l'apparato bibliografico è stato utilizzato nell'edizione originale o in quella tradotta in italiano. In alcuni (pochissimi) casi, per ragioni di traduzione a nostro parere non del tutto convincente, si sono usate due edizioni di una medesima opera (sempre citate per quali fossero nel passo). Le date delle opere sono quelle delle edizioni utilizzate (dunque, in bibliografia non si elenca seguendo l'ordine della loro composizione). Infine, per verificarne la mantenuta raggiungibilità, tutte le risorse on-line consultate e citate sono state visionate un'ultima volta in data 30 aprile 2019.

#### 1.1 Comprendere la complessità: la questione dell'ideologia in Althusser

La questione dell'ideologia e del ruolo che essa svolge in una formazione sociale è tema che ha occupato un posto di rilievo nell'opera di Louis Althusser. Al riguardo, il saggio più conosciuto, che suscitò un notevole dibattito anche in territorio italiano, è *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État. Notes pour une recherche*<sup>6</sup> (1969-70). Va però detto che la questione è presente anche in altri luoghi, precedenti come successivi. Possiamo trovarne traccia già nella celebre raccolta di saggi dal titolo *Pour Marx*<sup>7</sup> (1965), in forma più articolata nelle *Trois notes sur la théorie des discours*<sup>8</sup> (1966, pubblicate postume), per arrivare agli scritti degli anni Ot-

---

<sup>6</sup> Si tratta di un articolo pubblicato su *La Pensée* nel giugno del 1970 come montaggio di alcuni brani (con qualche variazione operata per l'occasione) tratti da un'opera manoscritta dal titolo *Sur la reproduction des appareils de production* (1969-1970). Quest'ultima non sarà mai pubblicata con Althusser in vita ma verrà data alle stampe postuma, nel 1995, per i tipi delle PUF, col titolo *Sur la reproduction*. Vedrà poi la pubblicazione nel 1997 anche in italiano, ad opera di Editori Riuniti, col titolo *Lo Stato e i suoi apparati*, per la cura di R. Finelli e con la traduzione di M. T. Ricci. Per la presente ricerca utilizzeremo, a seconda delle necessità, sia il manoscritto postumo citato, sia la sua (parziale) traduzione italiana, sia l'articolo che appunto fu montato e reso pubblico sulla rivista teorica del PCF da Althusser stesso. Il manoscritto offre una trattazione più ampia del problema generale della riproduzione considerato come parte di una più generale teoria marxista dello Stato; l'articolo si concentra più su una serie specifica di apparati ideologici di Stato dotati di finalità riproduttiva, attraverso i quali si diffonde il comando dell'ideologia. Poiché quest'ultimo articolo, a differenza del manoscritto da cui proviene, venne dato alle stampe da Althusser, se ne assume qui l'importanza come "opera compiuta" nelle intenzioni dell'autore quantomeno relative allo specifico tema trattato, giacché egli ne realizzò la composizione dall'inedito (con minime variazioni) espressamente per la pubblicazione.

<sup>7</sup> Opera pubblicata a Parigi da Maspero nel 1965 e in Italia, dal titolo *Per Marx*, da Editori Riuniti nel 1967 e in II ed. nel 1974<sup>2</sup> (ciò che useremo), con introduzione di C. Luporini e traduzione di F. Madonia.

<sup>8</sup> È il primo testo dattiloscritto fatto circolare all'interno di un gruppo di studio costituito dallo stesso Althusser e denominato *Groupe de Travail Théorique* (GTT), secondo altre versioni *Groupe Spinoza*. Oltre ad Althusser, il GTT vedeva al suo interno E. Balibar, A. Badiou, P. Macherey e Y. Duroux; il suo scopo era quello di affrontare i nodi teorici più urgenti nella congiuntura storica ed intellettuale francese e di ragionare collettiva-

tanta dedicati al materialismo aleatorio o dell'incontro (*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre, L'unique tradition matérialiste, etc.*)<sup>9</sup>.

A tutta prima è intanto utile produrre una tesi sintetica di ciò che mostreremo ed esplicheremo in modo ampio nelle pagine a seguire: parlare di ideologia in Althusser significa parlare di *processi sociali di soggettivazione*. Per meglio dire: di dinamiche e *praxeis concrete* che – nel movimento della “soggettivazione” – attuano in realtà un profondo e – benché non *immediatamente* riconoscibile – *assoggettamento* ai bisogni e alle necessità del potere economico-politico vigente nella congiuntura storico-sociale.

Dire «non immediatamente riconoscibile» significa denunciare la presenza, nel corpo sociale e nella struttura in cui esso vive<sup>10</sup>, di determinanti che disegnano gli spazi di vita e di “incontro” (lavorativi, famigliari, associativi, formativi, educativi, etc.), i quali sono caratterizzati da liturgie specifiche, dunque da *pratiche*, che ad uno sguardo innocente appaiono come prive di significati, motori e scopi nascosti, tanto nel loro essere specchio della relazione (supposta immediata) tra uomo e natura, quanto nel loro essere collocate nel flusso delle variazioni che si danno nella storia. Diremmo dunque: pratiche intersoggettive che non inducono in quanto tali a

---

mente sulla base non di un approccio interdisciplinare bensì secondo l'individuazione di «oggetti teorici» o «problemi teorici». Ciascuno dei membri, nelle istruzioni date da Althusser, aveva l'impegno di rispondere in forma scritta ad ogni contributo proposto da ciascun altro, nonché di mantenere una stretta riservatezza sull'esistenza del GTT e sul lavoro che questi svolgesse. I testi prodotti avevano poi l'obiettivo di preparare e confezionare la realizzazione di un'opera collettanea dal titolo *Éléments de Matérialism Dialectique*, opera che non vedrà mai la luce. In Francia le *Trois notes* sono leggibili in L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud e Lacan*, pubblicato dalle Éditions STOCK/IMEC nel 1993 [n. ed. 1996] a cura di E. Corpet e F. Matheron. In italiano compaiono all'interno della raccolta althusseriana dal titolo *Sulla psicanalisi: Freud e Lacan*, edita da Cortina nel 1994 con traduzione dal francese di G. Piana.

<sup>9</sup> Si tratta di alcuni saggi ed articoli pubblicati postumi in Francia su riviste specialistiche, in opere collettanee e dalle edizioni STOCK/IMEC tra il 1993 e il 1994. In Italia vedono la stampa nel 2000 per i tipi di Unicopli, col titolo *Sul materialismo aleatorio*, a cura di L. Pinzolo e V. Morfino.

<sup>10</sup> Sulla base dell'uso che intendiamo farne quando ci riferiamo ad una formazione sociale, raccomandiamo di intendere il termine “struttura” secondo la stessa accezione che ne dà Althusser: unità complessa di infrastruttura *più* sovrastruttura (o meglio, sovrastrutture, al plurale). È infatti in tal modo che Althusser considera un insieme sociale, definendo in esso la base economica con il termine “infrastruttura” e dunque innovando la classica semantica marxista che si esprimeva, a partire dalla topica fornita da Marx, secondo la dicotomia struttura (base)-sovrastruttura (ideologia).

guardare dietro e dentro di sé, che non producono, né presentano, elementi manifesti che portano *immediatamente* coloro che le mettono in atto a sospettare della loro natura e ad intuire la loro finalità; sicché, la loro fenomenologia è nell'ordine dell'irriflesso, dell'abitudinario, dello scontato, del “naturale”, a differenza della loro azione assoggettante che invece ne costituisce la forma nascosta in quanto forma *attiva* (poiché *pratica*) di una plasmazione di natura eminentemente *politica*.

La presentazione della questione in questi termini è motivata dalla qualità tipica dell'azione di soggettivazione ideologica, che è un'azione che per Althusser si dà nella concretezza dei comportamenti quotidiani e al tempo stesso non si mostra in tal guisa, cioè a dire non offre se stessa all'immediata decodifica del suo agire in quanto azione appunto d'assoggettamento. Ciò accade perché il suo procedere è del tutto innervato, coestensivo, connaturato e coincidente con le stesse pratiche degli esseri umani (comportamenti individuali e di gruppo, specificità relazionali d'ambito, usi della tecnica, modalità linguistiche, costumi sociali, produzioni teoriche e materiali, immaginario, ideazione, interlocuzione, etc.), e perché l'effetto di assoggettamento è un effetto di modellamento, di plasmazione e di costrizione attuato tuttavia *senza violenza*. In questo senso possiamo dire che, se gli effetti dell'azione ideologica sono individuabili all'analisi del teorico, il suo processo *in atto* non è vissuto né riconosciuto come tale da chi non solo lo subisce, ma appunto sempre lo replica e lo ripone in atto. Dunque, la “nascita” (che è *creazione*) del soggetto nasconde, allo sguardo immediato, il suo essere sempre un risultato di quell'azione assoggettante che vive negli atti di sempre e d'ogni luogo, mossi appunto dall'ideologia che quindi presenta la sua esistenza sotto le spoglie di una esistenza *eterna*. È infatti lo stesso Althusser a scrivere che «*l'ideologia è eterna, proprio come l'inconscio*»<sup>11</sup>, volendo però, si badi, non affermare una eternità “trascendente” ed a-storica del campo ideologico (posizione anzi che decisamente egli rigetta), quanto un suo statuto di inevitabile onnipresenza, in ogni spazio e in ogni contesto storico. Qualcosa che dunque non cambia azione (funzionamento ed effetti) né forma (costituzione e struttura) pur dispiegandosi lungo tutto il procedere storico nelle sue variazioni regionali, temporali, congiunturali e di potere politico in carica. Epperò cercheremo anche di capire se questo assoggettamento contiene possibili adeguazioni *parziali* al comando dell'interpellazione ideologica, ossia obbedienze parziali con conseguenti possibili vie di fuga, in ciò dimostrando la piena ambivalenza del termine *sujet*, termine che sta ad indi-

---

<sup>11</sup> L. ALTHUSSER, «*Ideologia e apparati ideologici di Stato*», in *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 98.

care appunto *sia* colui che è soggetto a qualcosa, *assoggettato* a qualcosa, *sia* il soggetto umano come possibile fonte di decisione e di pratiche attive di liberazione.

Il nucleo delle argomentazioni di Althusser condotte nel succitato articolo del '69-'70 (che, come detto, analizzeremo quando necessario anche in versione originale) potrebbe allora ridursi alla seguente formula: la soggettivazione, mai neutra, è opera dell'ideologia ed è attuata attraverso pratiche di assoggettamento orientate ad uno scopo. Tuttavia, la questione è riccamente illustrata e merita una presentazione approfondita al fine, evidentemente, di coglierne anche parzialità, possibilità non sviluppate, posizioni datate e piste (teoriche, politiche...) ottimamente aperte ma non coerentemente chiuse o "racchiuse" da obiettivi raggiunti. Beninteso, quest'ultimo aspetto non è detto sia un difetto; forse anzi si tratta di un elemento di forza, di suggerimento indiretto a produrre una ricerca mai ferma e sempre mobile, sempre integrata, aumentata quando non rinnovata. Ciò che poi, potremmo dire, rappresenta l'essenza stessa della filosofia politica e del suo continuo divenire. E senza dubbio costituisce l'anima della pratica teorica althusseriana presa nell'interezza di una vita di ricerca filosofica e di militanza politica.

## 1.2 *Riprodurre lo Stato: una teoria su una questione aperta*

Louis Althusser affronta il tema dell'ideologia come *campo di soggettivazione* all'interno di un discorso più ampio dedicato, in sostanza, alle *condizioni di esistenza dello Stato*. La questione dello Stato identifica uno degli elementi che rappresentano di fatto una carenza teorica, infine denunciata dalla (e nella) crisi del marxismo e ciò perché i socialismi di Stato – in modo diretto come indiretto – avevano reso tale questione una questione di fatto inaffrontabile, preclusa alla discussione critica in seno al marxismo stesso. La duplicità problematica è in sostanza collocata nella duplicità di sbocco di una possibile critica: se l'oggetto è la condizione degli Stati a socialismo reale, la critica è quella che individua in essi il congelamento dei moti e dei processi rivoluzionari (ciò che, con una nota formula, è abitualmente denominato "il socialismo incompiuto"); se l'oggetto, per contro, è rappresentato dagli Stati capitalistici (nei quali il campo di ispirazione marxista si situa, evidentemente, all'opposizione politica), l'elemento d'attenzione sta nella capacità (e dunque, nel rischio), per un partito comunista, di entrare nei luoghi della politica borghese e di disputare con essa, o di contrattare con essa, senza abbandonare il suo scopo rivoluzionario. Questa duplicità racchiude la stessa posizione althusseriana, di fatto interamente consacrata al tentativo di rifondare il marxismo e rivolta tanto alla critica verso un partito comunista (nello specifico, il PCF) che abbandoni l'obiettivo rivoluzionario della ditta-



tura del proletariato, quanto alla «implacabile» (l'aggettivo è althusseriano) oppressione e distorsione antirivoluzionaria attuata dallo stalinismo<sup>12</sup>. Althusser, tanto più abitando la congiuntura della sua crisi, coglie dunque la carenza, nel marxismo, di una teoria esaustiva dello Stato; ancor più, si rende conto di come, da una parte, la posizione in difesa dei “socialismi di Stato” abbia espunto tale questione, e dall'altra, di come la crisi dal percorso rivoluzionario del movimento operaio l'abbia mostrata ampiamente inadeguata se non del tutto assente. Non dedica però l'intera sua opera a tematizzarne lo sviluppo ma ne produce testi essenzialmente nel periodo situabile intorno al '68-'70 e successivamente, a seguito del XXII congresso del PCF (nel quale viene sancito l'abbandono della dittatura del proletariato), soprattutto negli anni che vanno dal '76 al '78. La prima *tranche* è quella che interessa maggiormente questa prima parte del nostro lavoro, giacché in essa il tentativo althusseriano di produrre una teoria dello Stato è costruito attorno all'analisi del campo ideologico e degli apparati (di Stato) che lo concretizzano/diffondono/replicano/normalizzano all'interno della formazione sociale. Apparati ed ideologia che hanno, come vedremo, la funzione di creare i soggetti necessari alla tenuta politica e alla replicazione dei rapporti di produzione, dunque senza i quali lo Stato e la sua organizzazione economica non riescono a restare in vita.

Va però certamente detto che il tema della tenuta dello Stato (con la connessa soggettivazione *ad hoc* che la assicura) è indirettamente individuabile anche negli scritti degli anni Ottanta dedicati al materialismo aleatorio, poiché proprio questa aleatorietà di tenuta richiede sempre la *ri*-creazione di soggetti affidabili che scongiurino la non-tenuta, la caduta, il crollo dello Stato medesimo. Si tratta di una posizione che segue all'idea che ogni realtà, ogni oggetto ed ogni evento, ogni “dato” ed ogni cosa umana/storica/sociale (lo Stato è una di queste), sia l'effetto di una *presa*: di un incontro cui segue una presa, che è una tenuta più o meno durevole ma non

---

<sup>12</sup> Su quest'ultimo punto occorre fare fin da subito una breve considerazione volta a far chiarezza: non di rado alcuni lettori (invero, molto frettolosi) vedono in Althusser una sorta di adesione allo stalinismo desunta dalla sua posizione ortodossa nei confronti delle finalità di un partito comunista (finalità che abbiamo poc'anzi rammentato) e dalla sua critica ai contenuti del celebre XX congresso del PCUS. Si tratta di un errore grossolano: la posizione althusseriana – lo riprendiamo anche più avanti, nel testo – nei confronti del sistema di potere staliniano è critica, anzi: *chiaramente* critica. Ciò che Althusser contesta è il modo in cui la critica allo stalinismo è stata attuata; ossia, in sostanza, la creazione di una serie di tesi che si muovono intorno alla categoria (ideologica) di “culto della personalità”, concetto che Althusser ritiene invece un a-scientifico ed a-marxista cedimento (umanistico) al pensiero borghese. Su questi aspetti si veda almeno L. ALTHUSSER, *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, trad. it., Bari, De Donato, 1973.

eterna, ossia non conquistata una volta per tutte bensì sempre esposta alla sua crisi e al suo sgretolamento. Questo elemento lega evidentemente la concezione dell'ideologia della fine degli anni '60, intesa come campo di plasmazione dei soggetti atti alla riproduzione dei rapporti di produzione, alle riflessioni sul materialismo della contingenza prodotte 12-13 anni più tardi. Detto questo, va poi onestamente riconosciuto che anche in Althusser il tema dello Stato, col suo tentativo di porlo sul tavolo della discussione e casomai di risolverlo o di farlo avanzare rispetto alla posizione in cui si trovava, resta più un desiderio che un obiettivo raggiunto, giacché le problematiche filosofiche e politiche che egli userà per tentare di analizzarlo diverranno indubbiamente l'elemento preponderante nella sua lettera, qualcosa cioè che gli prenderà le maggiori energie, lasciando la questione complessiva abordata ne *Lo Stato e i suoi apparati* più sullo sfondo, quasi a fare da espediente per poter condurre analisi di natura (e di esito) squisitamente teorica pur nella consapevolezza di ciò che alla teoria marxista e comunista mancasse. Una consapevolezza che ha sempre cercato di unire (difficile dire se infine ci sia riuscita) il piano della teoria a quello della militanza politica, ora come voce critica, ora come invocazione a superare qualunque scoraggiamento innanzi alla crisi. E ciò, sapendo che «i marxisti [...] non gridano mai nel deserto»<sup>13</sup>, quantomeno, sino a che esisterà lo sfruttamento, la divisione in classi e la mutua lotta tra queste ultime.

Già queste poche indicazioni ci mostrano come la prospettiva althusseriana, che di fatto lega il ruolo delle sovrastrutture alla stessa possibilità d'esistenza di una entità giuridico-politica definibile in quanto 'Stato', si presenti come una importante novità nell'ambito del marxismo classico. Non che nel marxismo classico, e nei suoi principali attori sul versante politico (Lenin, Gramsci, Mao...), l'articolazione struttura-sovrastruttura non fosse riconosciuta come importante. Tuttavia è innegabile che Althusser sviluppi in modo molto più ampio, e soprattutto con un approccio che da descrittivo vuole diventare *scientifico*, tale relazione e le reciproche, polivalenti e polidirezionali influenze ch'essa contiene.

### 1.3 Teoria marxista dello stato e posizione althusseriana

Per fare un riferimento alla teoria più tradizionale, possiamo qui dire che nella teoria marxista classica lo Stato – in quanto entità *politica e materiale* – rappresenta la strutturazione, nei

---

<sup>13</sup> L. ALTHUSSER, *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, cit., p. 15. Subito dopo, Althusser chiude la frase scrivendo: «Però possono essere relativamente soli».

termini delle istituzioni che ne fanno parte, di un insieme di poteri e di interessi che insistono nel campo dell'economia, ossia nel campo della sfera produttiva organizzata secondo determinati rapporti di produzione. Uno Stato è dunque un macro-organismo politico che, in relazione a ciò, esprime la sua esistenza e attua il suo ruolo attraverso: 1. la produzione di atti legislativi di valenza generale e collettiva; 2. la messa in opera di atti di giudizio volti a valutare il rispetto o meno di questi atti legislativi; 3. la messa in opera di atti di repressione di comportamenti non conformi a questi atti legislativi. La sostanza della teoria marxista classica coagula queste articolazioni nell'idea che uno Stato è – *tout court* – un organismo *repressivo* che fa gli interessi della borghesia capitalistica e che dovrà essere superato nell'attuazione della trasformazione sociale:

lo Stato non è altro che uno strumento per l'oppressione di una classe da parte di un'altra, nelle repubbliche democratiche non meno che nella monarchia. Nel migliore dei casi è un male ereditato dal proletariato uscito vincitore nella lotta per il dominio di classe; il proletariato vittorioso non potrà fare a meno di eliminare i lati peggiori di questo male fino al giorno in cui nascerà una generazione che, cresciuta in condizioni sociali nuove, libere, sarà capace di gettare tutto il ciarpame dello Stato in un mucchio di rifiuti<sup>14</sup>.

Lo Stato dunque agisce per controllare, reprimere, limitare, ordinare, internare etc., coloro i quali si comportino andando contro le sue leggi e coloro che perseguano interessi economici che non siano coincidenti con quelli della classe borghese che sta a potere dello Stato stesso attraverso i suoi rappresentanti politici. L'esistenza e la natura dell'insieme di leggi che costituiscono i suoi Codici e i suoi Statuti, le sue Costituzioni e i suoi Testi Unici etc., fa da *orizzonte (normativo) di possibilità* per la sfera produttiva, ossia per l'economia e la sua organizzazione. Un orizzonte di possibilità sotto il rispetto normativo: dunque, le sue leggi sono leggi di scopo a funzione *materiale*.

Nell'ortodossia marxista la base economica – quella che a seguito della nota «*Vorwort*» marxiana del 1859<sup>15</sup> si suole chiamare “struttura” – è l'elemento in cui si colloca ed agisce la

---

<sup>14</sup> F. ENGELS, *Introduzione* (1891) a K. MARX, *La guerra civile in Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 3 sgg.

<sup>15</sup> Ci riferiamo naturalmente alla «Prefazione» scritta nel 1859 da Marx alla sua *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, cfr. ed. it. *Per la critica dell'economia politica*, trad. E. C. Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984<sup>3</sup>,

determinazione ultima e la qualificazione ultima di un insieme sociale; in specifico: ciò che definisce il suo modo di produzione e con esso tutte le organizzazioni e le manifestazioni sovrastrutturali (diritto, cultura, politica, immaginario, etc.) che ne fanno da correlato. È tuttavia opportuno emanciparsi da ogni lettura meccanicistica e positivista del marxismo come corpo teorico che riduce tutto all'economia e ad essa assegna ogni potere di determinazione materiale, sociale e politica. In quest'ottica, diventa importante riconoscere nella sfera della legislazione in quanto attività eminente di uno Stato, il luogo in cui la politica assume il *primato* sull'economia. È questa una posizione che già aveva guadagnato Lenin, posizione rintracciabile per esempio nella discussione sul frazionismo sindacale e partitico ch'egli intrattenne con Bucharin e Trotskij e di cui è oggetto l'opuscolo *Ancora sui sindacati, sulla situazione attuale e sugli errori di Trotskij e di Bucharin* (1921). In questo testo Lenin – criticando e incalzando i suoi interlocutori – afferma che esiste il primato della politica sull'economia proprio in virtù del fatto che la prima, marxianamente, è concepita come « espressione concentrata » della seconda:

La politica è l'espressione concentrata dell'economia, ho ripetuto nel mio discorso, perché mi ero già sentito rimproverare la mia impostazione "politica", rimprovero assolutamente privo di senso e inammissibile in bocca a un marxista. [Lenin si riferisce ai giudizi di politicismo ad egli indirizzati sia da Trotskij, sia da Bucharin. *NdR*]. La politica non può non avere il primato sull'economia. Ragionare diversamente significa dimenticare l'abbicci del marxismo. La mia valutazione politica è forse errata? Ditelo e dimostatelo. Ma dire (o anche solo ammettere indirettamente l'idea) che l'impostazione politica è equivalente a quella "economica", che si può prendere "l'una e l'altra", significa dimenticare l'abbicci del marxismo<sup>16</sup>.

Al di là del discorso particolare che qui anima Lenin e sviluppando invece un discorso più generale, possiamo dire che considerare la politica non solo come una mera ancella dell'economia permette di vedere in essa, se ora la osserviamo in quanto politica borghese (ma vale anche per altre forme sociali) il potere di produrre atti (riforme, decreti, accordi, leggi, regole, divieti, etc.) che fungono anzitutto da strumenti formali finalizzati a permettere la *migliore possibilità*

---

pp. 3-8.

<sup>16</sup> V. I. LENIN, *Ancora sui sindacati, la situazione attuale e gli errori di Trotskij e di Bucharin*, in ID., *Opere complete*, vol. 32, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 70.

*di azione* per l'insieme dei capitalisti, garantendo così anche attraverso il piano giuridico la migliore produzione di profitto. La politica detiene cioè una posizione di primazia grazie alla quale l'economia capitalistica si può esprimere nel modo più agibile e conveniente per la borghesia. D'altronde, le icastiche dichiarazioni su cosa sia un governo borghese già fatte da Marx ed Engels, sono cosa nota:

Il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari Comuni di tutta quanta la classe borghese<sup>17</sup>.

Lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, [...] tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà *libera*<sup>18</sup>.

Va precisato tuttavia che la politica, se necessaria, *non è sufficiente* a garantire al sistema produttivo le condizioni affinché esso sempre replichi se stesso e dunque si ripresenti ogni giorno certo di avere forza-lavoro da mettere in opera. Questo ragionamento ci proietta allora nella sfera delle sovrastrutture, con l'insieme degli apparati ideologici che ne fanno parte, che è il campo indagato da Althusser per quanto riguarda i temi che interessano il presente lavoro. Infatti, un altro punto centrale delle tesi classiche marxiste sullo Stato è l'idea di *separazione*, ossia l'idea strumentale di un apparato meramente *politico* che appunto difende e consente gli interessi della borghesia, uno «strumento nelle mani di, e al servizio della, classe dominante»<sup>19</sup> che pare non partecipare in nessun modo alla lotta di classe materiale che si dà fuori di esso come istituzione, ossia che si dà “al di sotto” di esso, dunque nella società reale.

Su questo aspetto Althusser produce una riflessione importante, che meglio ci permette di capire natura e scopo di questa “separazione” (strumentale) tra Stato e società:

---

<sup>17</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 58.

<sup>18</sup> K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. F. Codino, intr. C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1975<sup>3</sup>, p. 67.

<sup>19</sup> L. ALTHUSSER, «*Marx dans ses limites*», in *Écrits philosophiques et politiques, Tome 1*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 425, trad. mia.

Ogni strumento è evidentemente “separato” dal suo utilizzatore [...]. È una banalità [...]. Io credo che bisogna comprendere che, per Marx e Lenin, se lo Stato è “separato” ciò va inteso nel senso forte di «*separato dalla lotta di classe*» [...]. *Certamente, lo Stato è separato dalla lotta di classe poiché è fatto per questo ed è il suo strumento* [...]. Se dico che lo Stato è separato dalla lotta delle classi (che si svolge nel processo di produzione-sfruttamento, negli apparati politici e negli apparati ideologici) perché esso è *fatto per questo*, è *fatto per essere separato da essa*, ciò vale perché ad esso abbisogna questa «separazione», per poter intervenire nella lotta delle classi e «in ogni direzione» [en «tous azimuts»], quindi non solo nella lotta della classe operaia, al fine di mantenere il sistema di sfruttamento e di oppressione generale della classe borghese sulle classi sfruttate, ma anche, eventualmente, nella lotta di classe interna alla classe dominante, contro la divisione della classe dominante che, se la lotta di classe operaia e popolare è forte, può essere anch'essa un grave pericolo<sup>20</sup>.

La novità introdotta da Althusser per meglio spiegare la connessione tra questa separazione strumentale e l'azione nella società reale (intuizioni non molto diverse, per quanto ferme su di un piano più descrittivo, sono già presenti in Gramsci<sup>21</sup>) sta dunque nella comprensione di un

---

<sup>20</sup> ID., *ivi*, pp. 425-427, trad. mia.

<sup>21</sup> Contro ogni riduzione del marxismo a puro determinismo meccanicistico, Antonio Gramsci pone l'esistenza di una relazione mutua e dialettica tra infrastruttura economica e sovrastruttura ideologica. È a partire da questa posizione – in un certo senso, seguendo una pista già aperta da Lenin – che si concentra sul ruolo della sovrastruttura. Va tuttavia chiarito che Gramsci non ridimensiona la funzione storica delle strutture economiche, bensì stabilisce un *equilibrio* tra processi economici e processi ideologici (segnatamente, culturali e politici). Le relazioni sociali del modo di produzione non agiscono più come effetti di leggi generali ed autonome ma sono regolate (e modificate) tanto dalla coscienza umana collettiva quanto dall'azione politica. Va detto che nel programmatico processo ascendente delle classi subalterne verso una condizione egemonica (ciò che rappresenta una sorta di passaggio dal “regno della necessità”, l'economia, a quello “della libertà”, l'egemonia culturale ed ideologica rispetto a quella meramente economica), Gramsci supera il pensiero leninista. Per Gramsci quegli elementi sovrastrutturali quali la coscienza diffusa (sociale), il campo culturale, l'ideologia e lo spazio politico, rappresentano ad un tempo sia uno strumento sia un obiettivo del processo stesso di trasformazione. È in virtù di ciò che possiamo concepire il concetto di egemonia come corrispondente a quello di “direzione culturale e ideologica”. Insomma: il proletariato dovrebbe diventare classe dirigente (cioè egemone) ancor prima di diventare classe dominante. Cfr. A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma, Editori Riuniti, 1977, e F. DE NARDIS, *Sociologia comparata. Appunti sulle*

elemento che nella contemporaneità si è fatto sempre più presente e tuttavia sempre più “microfisico”, pulviscolare, dissimulato: cioè a dire, che lo Stato agisce sì con azioni di natura legislativo-repressiva per assicurare la sua persistenza e il gioco produttivo e profittevole dell'economia della classe borghese che lo esprime, ma non agisce *solo* con queste. Concepire, come fa il marxismo tradizionale, l'apparato giuridico (col suo ruolo di applicazione normativa) e quello politico (col suo ruolo produttivo delle norme) come i soli campi che definiscono lo Stato, è un chiaro limite. È sicuramente vero che lo Stato è un sistema che produce leggi orientate; è poi vero che una parte non indifferente della sua azione sta nell'incaricare «funzionari», nel creare ruoli dedicati a «controllarne l'applicazione»<sup>22</sup>, ma ancor più si rendono necessari professioni ed «apparati» atti a *modellare le soggettività* che tali norme dovranno rispettare.

Vedere lo Stato come una entità *meramente giuridica* che assicura l'unità delle diverse istanze al fine di scongiurare ogni deflagrazione sociale ed ogni rischio per la tenuta degli interessi delle classi dominanti, può farci cadere in un giuridicismo che non coglie altri nessi ed altre componenti che invece svolgono funzioni determinanti. Questo approccio nasconde la vista di altre configurazioni nelle quali si determina la qualità dei soggetti, e dunque non spiega tutte le macchine che sono all'opera per garantire il mantenimento in opportuna “buona salute” di quell'insieme umano che chiamiamo società. In questo senso, coadiuvando i marxisti che si sono pur espressi sul tema, Althusser attinge a quegli illuministi (Rousseau, Montesquieu) teorici della formazione sociale intesa come formazione che emerge da un contratto tra individui e garantita dal “buon senso”, ossia dalle “buone norme” e dai buoni comportamenti da intendersi come *buone abitudini* diffuse e replicate ogni giorno. Possiamo anche dire – anticipando un tema che meglio tratteremo quando affronteremo la questione dell'aleatorio – che il meccani-

---

*strutture logiche della ricerca sociopolitica*, Milano, Franco Angeli, 2011, p. 252. Sulla relazione tra campo politico/statale e piano economico, si veda anche la lettera di Engels a Schmidt, citata per esempio proprio da Althusser: « La ripercussione del potere statale sullo sviluppo economico [...] può agire nella medesima direzione di questo, e allora l'evoluzione è più rapida; può invece agire in direzione contraria allo sviluppo economico e in questo caso oggi come oggi in un grande popolo a un certo punto fa per forza fiasco», F. ENGELS, *Lettera a Schmidt* (27 ottobre 1890), in L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., nota 1, p. 87. Sulla relazione più generale e mutuamente significativa tra piano infrastrutturale e campo sovrastrutturale posta al fine di scongiurare inopportuni riduzionismi, si veda sempre F. ENGELS, *Lettera a Bloch*, in K. MARX, F. ENGELS, *La concezione materialistica della storia. Guida alla lettura*, a c. di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 163-166, di cui ci occuperemo più avanti con l'occasione della lettura che ne riporta Althusser.

<sup>22</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «*Marx dans ses limites*», in *Écrits philosophiques et politiques, Tome 1*, cit., p. 465.

simo dell'incontro, se in Althusser è ispirato da Lucrezio in quanto fase che segue a quella del *clinamen*, è poi mediato dalle posizioni rousseauviane che in certo qual modo servono a introdurre il problema del *rischio di tenuta della presa* che segue all'incontro, poiché in Rousseau l'incontro è sempre un evento che deriva da costrizioni naturali e/o ambientali le quali appaiono in un certo senso sempre *contingenti*, e sfocia nel compromesso – che si fa utilità collettiva – costituito da quel contratto sociale (mai definitivo) che dà vita alla società come risultato di un *previo vuoto* di essa stessa<sup>23</sup>. Questo *riposare sull'abisso* di ogni società<sup>24</sup>, che sta a significare la presenza costante di un rischio di crollo, in Althusser è scongiurato dall'ideologia (tema che dunque abbraccia la sua opera dagli anni '60 sino ai suoi ultimi scritti), ed evidentemente e rinvenibile anche nel concetto illuminista e descrittivo di (buona) *abitudine*, giacché ciò non vuol dire altro se non l'esistenza di individui positivamente *educati*, ossia con un buon *habitus*, dunque positivamente *ideologizzati*.

È allora legittimo affermare che sia anche sulla base di queste influenze – studi precoci, ma evidentemente sedimentati – che Althusser tenti una teoria dello Stato sviluppandola intorno al tema dell'ideologia, tema più tardi indirettamente ibridato con quello del materialismo aleatorio sulla base della categoria di *contingenza relativa* (*contingenza nella congiuntura*), da intendersi in quanto condizione-del-divenire sempre in atto, negli eventi politici come in quelli storici. Quella di Althusser è allora una teoria non-giuridicista, diremmo anzi *anti-giuridicista*, secondo cui lo Stato agisce, in realtà, più che con sole leggi/norme/repressioni, in modo più efficace soprattutto attraverso azioni che, come già scritto, sono azioni *plasmative* attuate per mezzo del campo *ideologico*, e ciò perché ogni Stato necessita di soggetti che possano scongiurare la sua esplosione o la sua caduta sapendo replicare ora dopo ora la sua esistenza.

---

<sup>23</sup> Althusser scrive in tali termini sulla teoria di Rousseau: «un uomo e una donna possono incontrarsi, 'toccarsi' ed anche accoppiarsi, ma non è che un breve incontro senza [...] riconoscimento: a mala pena si sono conosciuti che già essi si separano [...] nel vuoto infinito della foresta. [...] La foresta è l'equivalente del vuoto epicureo nel quale cade la pioggia parallela degli atomi: è un vuoto [...] nel quale degli individui si incrociano, cioè non si incontrano, se non in brevi congiunture che non durano. Rousseau ha voluto con ciò rappresentare ad un prezzo molto elevato (l'assenza di figli) un *niente di società anteriore ad ogni società* e condizione di possibilità di ogni società, il niente di società che costituisce l'essenza di ogni società possibile. Che il niente di società sia l'essenza di ogni società, è una tesi audace, la cui radicalità è sfuggita non solo ai contemporanei, ma a numerosi commentatori successivi», L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 86-87, corsivo mio.

<sup>24</sup> ID., sempre analizzando (tra gli altri) Rousseau: cfr. *ivi*, p. 104.



Evidentemente, si aprirebbe qui tutto uno spazio di analisi che, se percorso per intero, sarebbe sterminato. Uno spazio che quantomeno, limitandoci all'economia del nostro lavoro, richiede l'acquisizione di ciò che nella teoria althusseriana dell'ideologia risulta uno dei principali contenuti: la concezione dell'ideologia come campo storicamente dato di idee in quanto *esiti astrattivi di atti concreti*, corporei e dalla natura *performativa* (celebre è il passo pascaliano citato da Althusser: «*Mettetevi in ginocchio, muovete le labbra alla preghiera, e credete*»<sup>25</sup>). E per essere più precisi, a tale concezione va affiancata una vera e propria definizione dell'ideologia, che viene data dal filosofo e che riportiamo qui per esteso: una «*“rappresentazione” immaginaria del rapporto immaginario degli individui alle loro condizioni reali di esistenza*»<sup>26</sup>. E allora è in *tale quadro* che va articolata la nozione di *soggetto* che in queste condizioni nasce ed agisce. Ciò detto, poiché non è compito del nostro studio analizzare la cosiddetta 'questione del soggetto' nell'intera sua storia, restringiamo il campo e ci concentriamo sulle tesi althusseriane.

La posizione che al proposito assume Althusser è chiara sin dai suoi primi righi: affinché si comprenda il ruolo e lo scopo dell'ideologia e necessario guadagnare un punto d'osservazione che consenta uno sguardo *globale* su di un intero processo. Dunque, una posizione che non resti irretita nell'immediatezza della fenomenicità ma riesca a collocarsi su di un altro livello. Questo livello è quello della *riproduzione*:

Le tenaci evidenze (evidenze ideologiche di tipo empiristico) dal punto di vista della sola *produzione*, anzi della semplice *pratica* produttiva (essa stessa astratta rispetto al processo di produzione), fanno talmente corpo con la nostra “coscienza” quotidiana, che è estremamente difficile, per non dire quasi impossibile, elevarsi *al punto di vista della riproduzione*<sup>27</sup>.

Per uno Stato è infatti la riproduzione (sua medesima e dell'economia che lo sostiene) ad essere la vera posta in gioco, l'obiettivo sempre cercato, il risultato quotidiano necessario ad ogni sistema sociale incardinato su di una base produttiva specifica. Detto questo, una domanda intanto sorge legittima: nel contesto del nostro discorso a cosa ci riferiamo quando parliamo

---

<sup>25</sup> L. ALTHUSSER (citando B. Pascal), *Lo Stato e i suoi apparati*, cit. p. 189.

<sup>26</sup> Ivi, p. 183.

<sup>27</sup> Ivi, p. 51.

di “riproduzione”? Per dare avvio ad una risposta bisogna innanzitutto comprendere un dato: ogni insieme sociale si fonda su di un sistema produttivo di beni. Ciò avviene a prescindere dalla specificità dei rapporti tra le parti coinvolte nel sistema stesso, ossia al di là del tipo di economia (schiavista, capitalista, socialista, comunista...) in esso vigente e dei rapporti di produzione che la caratterizzano. Dunque, ogni tipo di economia, organizzata secondo ogni possibile forma dei rapporti di produzione, ha lo scopo di produrre beni (e riprodurre i rapporti implicati) per i soggetti umani che in quell'insieme sociale vivono e si riproducono. Prendiamo ad esempio il modo di produzione capitalistico (MPC). Sappiamo che il MPC vede, da una parte, una classe di possessori del capitale, il quale viene investito nell'acquisto delle materie prime e dei mezzi di produzione; dall'altra, i lavoratori che da questi possessori vengono “acquistati” anch'essi e messi al lavoro al fine: *a)* anzitutto, di *valorizzare* quel capitale e così *ottenere plusvalore*, ossia ciò che diverrà profitto per i capitalisti, e in seconda istanza *b)* recuperare il capitale investito scongiurando perdite sul piano economico.

Evidentemente, questo scenario non nasce da sé bensì prevede delle *relazioni* (giuridiche e politiche, ma anche di potere sostanziale) che esprimono, col linguaggio delle norme, l'esistenza di determinati *rapporti* di produzione, i quali – nel caso del MPC – sono rapporti *asimmetrici*, cioè di sfruttamento di una parte sull'altra. Senza l'esistenza di questi rapporti il sistema citato semplicemente cade, si trasforma, diventa altro e non fornisce più garanzia di profitto per i capitalisti.

Un insieme sociale in cui vige un sistema produttivo implica dunque dei rapporti di produzione che lo qualificano, e tali rapporti vanno sempre assicurati, cioè a dire *ricreati* ogni giorno, affinché appunto ogni giorno esso sistema continui ad esistere, ossia *a replicarsi*. Possiamo dire che ciò si sintetizza nella necessità di rinnovare sempre la *relazione di sfruttamento* (storicamente, tutt'altro che scontata) del capitale sulla forza-lavoro. Il che dunque – ecco il punto che ci proietta al cuore delle analisi althusseriane – pone la necessità di *trovare sempre forza-lavoro disponibile ad assumere il ruolo subordinato* previsto dalle citate relazioni di sfruttamento. La possibilità della riproduzione delle condizioni di produzione, insomma, passa in ultima e decisiva analisi da qui: dalla creazione (e *ri-creazione*) di *soggetti* che permettano, giorno dopo giorno, il mantenimento in vita e la replicazione del sistema medesimo. E allora, la forza-lavoro non può essere intesa solo come mera forza fisica, mera umanità riprodotta unicamente sul piano della sua esistenza materiale, della sua presenza come portatrice di forza muscolare da comandare. C'è bisogno che questa forza-lavoro sia dotata anche di una predisposizione

(non naturale, ma che percepisce come naturale) ad accettare la relazione di sfruttamento che il sistema economico in cui vive le propone ed impone.

#### 1.4 *Produzione di discorso, effetto-soggetto e riproduzione: lo spazio dell'ideologia*

Ecco che allora scendiamo inevitabilmente nell'analisi (e nella 'questione') forza-lavoro, la quale, se è merce particolare in quanto unica merce in grado di produrre valore (piano oggettivo), è anche – soprattutto – essere umano individuato, soggetto acculturato, istruito, orientato, ossia *soggettivato* (lato soggettivo *assoggettato*). Ora, l'elemento da segnalare è che questa particolare merce, fatta così come dev'essere, viene prodotta e riprodotta *al di fuori* del processo di produzione immediato, cioè a dire in un luogo-altro rispetto ai luoghi in cui si produce la merce materiale consuetudinariamente intesa. Ciò vuol dire che non ci sono catene di montaggio, macchine fisiche e strumenti del capitale fisso messi in opera nella produzione della 'merce forza-lavoro' (in queste affermazioni siamo alle posizioni althusseriane, in realtà non è oggi assente una buona produzione di studi secondo cui anche lo stesso strumento di lavoro è fonte stessa di soggettivazione), bensì la "fabbrica" che produce forza-lavoro in quanto soggetto-atto-alla-riproduzione si colloca *altrove* dall'azienda o dall'unità immediatamente produttiva di *commodities*. È vero che il salario, la cui genesi sta ad un tempo sia nella sfera della politica, sia nel perimetro dell'unità produttiva, è condizione per la riproduzione della forza-lavoro sul piano della sua sussistenza biologica (ma si potrebbe anche ipotizzare un sistema produttivo privo di salario *monetario*, bensì organizzato secondo una differente forma di restituzione/retribuzione della forza-lavoro impiegata nell'atto di produzione), tuttavia la disponibilità meramente fisica, ossia il solo mantenere in vita la forza-lavoro, non è sufficiente alla riproduzione capitalistica. Ciò accade perché non tutti gli individui sono individui *immediatamente* impiegabili per tale compito. Il soggetto-forza-lavoro deve essere un *soggetto-ad-hoc*. La creazione *ad hoc* di tale soggetto chiede di guardare oltre l'immediato processo di produzione di merci e di riproduzione biologica del lavoratore. Si tratta dunque di scoprire quel luogo, esterno al processo di produzione immediato, in cui avviene la creazione *adeguata* della soggettività come portatrice *adeguata* di forza-lavoro. L'individuazione di questa eternità è la manifestazione di un importante scarto teorico, di un *déplacement* che ci costringe a guardare un "fuori" e col quale ci si incammina verso la scoperta di un altro spazio: quello dell'ideologia: uno spazio che può apparire immateriale ed evanescente ma che, come scopriremo, è invero del tutto materiale, fonte di conflitto, terreno di scontro e di conquista nella lotta delle classi.

Ma andiamo per ordine.

Abbiamo aperto col problema della riproduzione e abbiamo accennato che uno Stato e la sua base economica non sono entità che arrivano ad esistenza una volta per tutte e lì restano senza più rischi. Per quanto riguarda la fragilità del restare in vita da parte dello Stato (cioè a dire, dell'*unità politica* e degli *interessi* che essa esprime), per ora ci interessava qui solo farne menzione per collocarla tra le problematiche: si tratta di un tema importante che affronteremo in modo dispiegato più oltre. Concentriamoci come primo passaggio sulla *produzione materiale*, dunque sui rapporti che presiedono alla produzione e sulle condizioni di quest'ultima.

Come detto, nel MPC questi rapporti sono rapporti asimmetrici: a) sul piano dello sfruttamento: una parte sfrutta, l'altra è sfruttata; b) sul piano del profitto: una parte produce profitto, l'altra ne gode; c) sul piano del potere: una parte ha comando, l'altra ha obbedienza. Eppure, tutto ciò non avviene senza che vi sia un'azione intenzionale affinché appunto avvenga e sempre in tal modo possa avvenire. Non è questo uno scenario definitivamente certo, uno scenario dato *naturaliter* e indipendente da ogni altro. Ancor più, non è uno scenario fisiologicamente eterno. Come fare quindi a garantire questa replicazione? La risposta ci conduce nel menzionato spazio-altro – che non è astratto, non è metafisico, men che meno è immateriale – ove avviene la produzione e la *riproduzione del soggetto*. Per replicare questo scenario (il che significa replicare le *condizioni di produzione* del modo di produzione) in Althusser entra in gioco il campo dell'*ideologia* come *campo di creazione del soggetto necessario*. Immediatamente percepiamo la voce di una critica in arrivo, e dunque prima che arrivi chiariamo che col termine “necessario” non intendiamo qui una espressione della “necessità” in quanto ciò che è opposto alla contingenza<sup>28</sup>, ma intendiamo qualcosa la cui presenza è necessaria per poter realizzare un compito: in questo caso, quello della riproduzione delle condizioni di produzione. Ciò allude quindi ad una “necessità” da non intendersi come un trascendentale che fa da condizione *a priori*, bensì come una ‘fonte causale’ e *non opzionabile* per l'avvenire di un processo nel modo in cui questo debba svolgersi. In sintesi, poiché ci si riferisce ad un soggetto specifico che è necessario che sia così come dev'essere, questa condizione si può esprimere nei termini di una *ne-*

---

<sup>28</sup> A dire il vero, è anzi proprio la *contingenza* (la non certezza) del soggetto-fatto-in-un-determinato-modo (ossia, necessario a riprodurre capitale e apparato politico che lo tiene in vita) a richiedere sempre l'azione soggettivante dell'*ideologia*. Questo aspetto si chiarirà meglio quando analizzeremo il materialismo aleatorio degli ultimi scritti althusseriani.

*cessità intesa come inevitabilità di un ente fatto ad hoc*, dotato di una funzione determinante, plasmato in questo e in quest'altro modo affinché, grazie ad esso, lo scenario su descritto possa appunto replicarsi. Intendere in tal modo la necessità lascia peraltro aperto uno spazio alla possibilità di reagire anche in modi imprevisi alla chiamata dell'ideologia, cioè a dire in modi che proprio tengono viva la *contingenza della risposta* e dunque la non-cerchezza della tenuta del sistema, da cui appunto la necessità di replicare sempre la plasmazione *ad hoc* del soggetto e così via.

Abbiamo precedentemente fatto un'affermazione che invero è centrale e quindi va ripresa: nelle tesi di Althusser è *attraverso il campo dell'ideologia che si creano i soggetti-ad-hoc necessari alla riproduzione delle condizioni di produzione*. Dunque, è questo campo che viene individuato come il luogo in cui si attua, *de facto* e con le specificazioni espresse poco sopra, la fase della produzione/riproduzione della merce forza-lavoro. Tale produzione, in quanto lavoro dell'ideologia, è evidentemente relativa alle qualità soggettive, psicologiche, relazionali, esecutive, ideative etc. del soggetto (si tratti di un lavoratore come di uno studente, di un uomo come di una donna, di un occupato come di un inoccupato) più che al mero mantenimento in vita del corpo che le porta<sup>29</sup>. Si faccia attenzione poi al fatto che l'ideologia è uno spazio *attivo e vitale*, che ospita conflitti e competizioni, lotte teoriche e politiche; in esso non sussiste una placida tranquillità determinata da un'unica corrente, bensì – anche se pur sempre nel quadro dell'ideologia dominante – si danno articolazioni, battaglie, concatenamenti discorsivi che si affrontano per opposti interessi: in esso dunque vige una «lotta di classe nella teoria»<sup>30</sup>, che mostra guada-

---

<sup>29</sup> Al fine di non riassumere in modo troppo semplificatorio questo aspetto, chiariamo che la questione della produzione di forza-lavoro *ad hoc* è qui da noi intesa come vero e proprio, e prioritario, effetto del processo di cattura ideologica, che è un processo ad un tempo sussuntivo-soggettivante (degli individui nelle loro condizioni di esistenza) e produttivo (delle stesse concezioni delle relazioni che vigono nelle condizioni di esistenza). In tal significato, esso produce, cioè a dire orienta e così *genera*, individui che obbediscono ai dettami di tali relazioni. Va da sé che la mera produzione di un soggetto determinato può essere oggetto di analisi che colgano la differenza dalla sua *ri*-produzione. Ne parla per esempio F. ENGELS ne *La situazione della classe operaia inglese*, intr. di E. J. Hobsbawm, trad. it. R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, 1978<sup>4</sup>, soprattutto i capp. «Il proletariato industriale», «Le grandi città», «L'immigrazione irlandese».

<sup>30</sup> È la definizione della filosofia data da Althusser a cominciare dal 1972, che corregge quella precedente di «teoria della pratica teorica»: « [è questa ] la definizione di filosofia che io propongo oggi (giugno 1972): *la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria*. [...] Nella teoria, il concentrato della lotta di classe si chiama filosofia», L. ALTHUSSER, *Réponse a John Lewis*, trad. it. «Risposta a John Lewis», in *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 12 e 13.

gni e perdite di posizione, avanzamenti e retrocessioni del pensiero (quotidiano e critico), tensioni e distensioni nel dibattito politico e culturale, e questo (lo dichiariamo già qui per svilupparlo meglio a seguire) induce a vedervi tanto possibilità di conservazione, quanto di mutamento e di *rovesciamento* dell'ordine esistente.

Il campo dell'ideologia come luogo agente di soggettivazione diventa il terreno più fecondo ed innovativo dell'intera indagine althusseriana sulla riproduzione e sugli apparati di Stato a ciò deputati. Tale campo non va (evidentemente) pensato come un universo sovramondano che stazioni sulla testa delle persone; come uno spazio popolato di entità astratte idealisticamente riducibili ad *eidē* e forme eterne, o elementi assoluti ed eterni del linguaggio, della cultura e del costume che vengono poi ad incarnarsi nel mondo attraverso gli uomini che li vestono. Come vedremo, in Althusser l'ideologia così intesa non esiste: non c'è trascendenza che la caratterizzi per “natura”, anzi essa va intesa precisamente come un *insieme di pratiche terrene ed empiriche*, di liturgie fisiche, di comportamenti, di *savoir-faire*. E attraverso questi, appunto prodotti, eseguiti e riprodotti dagli uomini, si diffonde e si replica nel campo sociale infine lentamente sollevandosi da esso per serie di generalità.

Nella tradizione marxista, non solo – naturalmente – non c'è concezione di una trascendenza dell'ideologia, ma la stessa nozione di trascendenza, l'effetto di pensare uno spazio di enti o entità trascendenti, o di attribuire una “trascendenza” anche alla stessa ideologia (operando in realtà una proiezione e una generalizzazione astrattiva dell'esperienza empirica che si fa col reale), è uno degli effetti precipui dell'ideologia medesima: una sorta di autocamuffamento che nasconde lo scopo ultimo del campo ideologico e della sua azione di interpellazione<sup>31</sup>. Althusser è molto chiaro nella sua individuazione dell'ideologia come istanza dotata di esistenza *prettamente materiale*: perché è nelle pratiche quotidiane e nelle liturgie d'ambito che si esprime – e si fa *habitus* – ogni particolare forma storica del dominio ideologico. Intesa in questi termini, diventa per esempio interessante scoprire quale relazione possa intrattenere l'ideologia con il cosiddetto “immaginario”, che si tratti quest'ultima di nozione lacaniana come, più generalmente, del significante che allude al piano della produzione culturale/immaginativa inevitabilmente connessa col campo complesso della sfera sovrastrutturale. Ma toccheremo breve-

---

<sup>31</sup> A tal proposito, cfr. per es. le ultime pagine dell'articolo di FABIO RAIMONDI «Althusser e oltre», pubblicato in *IJŽS – International Journal of Žižek Studies*, Volume Six, Number Four, 2012, articolo reperibile anche al link [https://www.academia.edu/4741993/Althusser\\_e\\_oltre\\_2012\\_](https://www.academia.edu/4741993/Althusser_e_oltre_2012_).

mente questo punto più avanti; andiamo ora a descrivere il processo di *soggettivazione-ad-hoc* seguendo i medesimi passi che compie il nostro autore.

### 1.5 *Funzione-Träger*

Abbiamo già segnalato che negli scritti di Althusser le tematiche del soggetto e della soggettivazione si sposano interamente col problema della riproduzione. Esse hanno dunque una valenza pienamente politica e sono direttamente connesse col tema del potere.

Facciamo una breve sintesi di quanto sinora acquisito: per garantire la riproduzione di ciò che possiamo chiamare lo ‘scenario produttivo’ ma che, più adeguatamente, va sotto la locuzione di *modo e condizioni di produzione*, non si può fare a meno, come accennato, della presenza di forza-lavoro soggettivata *ad hoc*. Questa soggettivazione è opera dell'ideologia. Questa ideologia agisce su “individui” i quali diventano “soggetti” assoggettati. Tali soggetti sono soggetti orientati. L'orientamento dei soggetti è il segno della loro plasmazione attuata per un fine. Il fine è quello di assicurare la riproduzione delle condizioni di produzione. Le condizioni di produzione assicurano il profitto ai capitalisti e costituiscono un elemento materiale garantito e facilitato dalla politica, sul quale dunque impiantare il loro potere anche nella sfera della rappresentanza istituzionale.

Ora, il termine “individuo” è un termine ambiguo, per la verità utilizzato ambigualmente anche dallo stesso Althusser, giacché egli stesso afferma che noi siamo *già-da-sempre* dei soggetti, noi nasciamo già soggetti, veniamo alla luce già dentro l'ideologia che ci plasma, già il nome che i nostri genitori pensano per noi prima della nostra nascita è un atto di soggettivazione ideologica. Dunque, come poter parlare di individuo in quanto qualcosa che poi verrà soggettivato, se soggetti noi siamo *già-da-sempre*? Certamente un individuo *puro ed astratto* non esiste, ed anzi in questo termine compare chiara tutta un'accezione meramente giuridica; e tuttavia, questo termine può essere usato purché lo si intenda come concetto-limite, ossia come concetto necessario alla trattazione condotta da Althusser dei temi relativi al processo di soggettivazione (che è al tempo stesso autopoietico ed eteropoietico, riflessivo e transitivo), ed utile all'introduzione di un altro termine che il nostro prende in prestito da Marx e che risulta senza dubbio più adeguato, ossia la nozione di *Träger*, il cui significato possiamo qui indicare nei termini di supporto/sostegno/veicolo/portatore materiale<sup>32</sup>. Dunque, più che un individuo, di-

---

<sup>32</sup> Il concetto di *Träger* assume in Marx (nelle traduzioni italiane è di norma espresso col termine «portatore», o

ciamo che c'è qualcuno o “qualcosa” che fa da *Träger* all'ideologia e alle sue indicazioni/istruzioni di scopo. Questo *Träger* è il supporto umano dell'ideologia, ciò che viene da essa investito trasformandolo così nel suo *porteur*.

È vero che, detta in questi termini, pare che l'ideologia esista come sostanza a sé nella forma, come detto, di una realtà trascendente indipendente da ogni contesto storico ed empirico<sup>33</sup>; una realtà che viene poi distribuita nelle formazioni sociali grazie ai tanti *Träger* sui quali lascia percolare le sue istruzioni e le sue plasmazioni. Ma come già chiarito non si deve cadere in questo errore: non esiste ideologia se non già come insieme di pratiche, di atti materiali (fisici, linguistici, etc.) i quali, seppur in modo dissimulato, manifestano la sua presenza. Parlare del campo ideologico come di un “oggetto” è dunque una operazione di astrazione a noi funzionale, che consente di isolare il campo, di porlo appunto come oggetto di un discorso perimetrabile che permette di descriverne la natura e i meccanismi. Assumiamo quindi questa posizione come “tatticamente” necessaria e torniamo al problema della riproduzione delle condizioni di produzione e dello Stato come garante politico di queste.

### 1.6 *Ripresa sullo Stato: primato della politica e azioni di assoggettamento*

Per avvicinarsi meglio al tema ed aggiungere elementi concettuali a quanto in merito già trattato, va intanto rammentato che nella tradizione marxista lo Stato è concepito come effetto della divisione sociale in classi. Lo Stato come realtà politico-istituzional-repressiva si rende necessario in quanto gestore e “pacificatore” (secondo gli interessi del capitale) del conflitto

---

«veicolo») una valenza che ne pone l'esistenza come necessaria, e coinvolge anche le tesi sull'inversione soggetto-oggetto che innervano il tema del «carattere di feticcio della merce». Il termine è usato ora per riferirsi alla merce come materia prima (o seconda), ora alla forza-lavoro: in ogni caso, elementi da considerare come valori d'uso che fanno da “*portatori*” di valore. (Cfr. KARL MARX, *Il Capitale*, Libro Primo, intr. di M. Dobb, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 222). In Marx un oggetto acquisisce caratteristiche che paiono proprie ma hanno genesi sociale – per esempio, il valore determinato dalla quantità di lavoro sociale in esso cristallizzato –, dunque viene ad assumere il ruolo di *Träger* di valore, portatore di valore in relazione ad altri oggetti visti come *meri* valori d'uso, da non immettere nello scambio mercantile. Sempre da *Il Capitale* (cit.), si vedano anche le pp. 534 e 556. Nel Libro Secondo della medesima opera (stessa edizione), si veda la p. 209. Nel Libro Terzo, si veda la p. 452 del primo tomo (sempre nell'edizione citata).

<sup>33</sup> Per quanto ci riguarda, sosteniamo che l'ideologia, che non è un'entità trascendente, è invece uno spazio collettivo che fa da *campo trascendentale materiale non-a-priori*. Nel prosieguo della trattazione si chiarirà tale affermazione.



che emerge a seguito della divisione del lavoro e della suddivisione della collettività originaria in classi sociali. Tali classi sono definibili (differenziabili, pur accettando per ora un visibile elemento di semplificazione) nella forma di due sottoinsiemi di massima: *a*) quello dei possessori della ricchezza prodotta dal lavoro sociale (che diviene capitale), e *b*) quello dei non-possessori di tale ricchezza pur essendo essi coloro i quali tale lavoro attuano e tale ricchezza creano. La separazione del lavoratore dai prodotti del proprio lavoro generata dal processo storico di espropriazione fa da innesco del mutamento, ossia *a*) della comparsa della divisione del lavoro (ad iniziare da quella tra lavoro manuale e lavoro intellettuale) e *b*) di quella della divisione in classi (gli espropriati e gli espropriatori, i proletari e i capitalisti); e ciò, con gli antagonismi che ne conseguono.

Leggiamo al proposito un passo di Lenin tratto da *Stato e rivoluzione* (1917), laddove l'autore si poggia a sua volta su una tesi di F. Engels:

[dalla] opera più diffusa di F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, pubblicata già nella sesta edizione a Stoccarda nel 1894. [...] “Lo Stato [...] - dice Engels, arrivando alle conclusioni della sua analisi storica - non è affatto una potenza imposta alla società dall'esterno e nemmeno "la realtà dell'idea etica", "l'immagine e la realtà della ragione", come afferma Hegel. Esso è piuttosto un prodotto della società giunta a un determinato stadio di sviluppo, è la confessione che questa società si è avvolta in una contraddizione insolubile con se stessa, che si è scissa in antagonismi inconciliabili che è impotente a eliminare. Ma perché questi antagonismi, queste classi con interessi economici in conflitto, non distruggano se stessi e la società in una sterile lotta, sorge la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dello « ordine »; e questa potenza che emana dalla società, ma che si pone al di sopra di essa e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato”<sup>[34]</sup>. Qui è espressa, in modo perfettamente chiaro, l'idea fondamentale del marxismo sulla funzione storica e sul significato dello Stato. Lo Stato è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi inconciliabili tra le classi. Lo Stato appare là, nel momento e in quanto, dove, quando e nella misura in cui gli antagonismi di classe non

---

<sup>34</sup> F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei, Hottingen-Zürich, 1884, ed. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, a c. di F. Codino, trad. it. D. Della Terra, Roma, Editori Riuniti, 1970<sup>3</sup>, p. 200.

possono essere oggettivamente conciliati. E, per converso, l'esistenza dello Stato prova che gli antagonismi di classe sono inconciliabili<sup>35</sup>.

Dunque, come già detto lo Stato funge da apparato repressivo/regolatore al fine di garantire, attraverso la sua azione legislativa e giudiziaria, gli interessi della borghesia essendo questi inevitabilmente in conflitto con quelli del proletariato. Tale condizione manifesta la presenza della divisione della società in classi tra loro antagoniste e il dominio dell'una sull'altra. Come affermato, si tratta di una condizione che non nasce con la storia dell'umanità ma entra a farne parte a seguito della conquista del potere conseguente alla fase d'espropriazione e di accumulazione primitiva<sup>36</sup>. Lo Stato nel capitalismo appare insomma una macchina di difesa degli interessi della classe borghese. Va però segnalato che *i*) esso agisce anche attraverso processi e pratiche che non si manifestano nella forma immediata dell'attacco frontale, e che *ii*) la società capitalistica contempla delle frazioni di classe, per esempio quella della piccola-borghesia (commercianti, piccoli imprenditori o artigiani, impiegati, appartenenti ad ordini professionali, dipendenti pubblici e/o di livello ed ogni altro soggetto che non sia possessore di grandi mezzi di produzione e di forza-lavoro in essi impiegata), la quale preferisce sempre scenari di conservazione ed azioni legislative poco conflittuali. Al proposito c'è un altro passo di Lenin che lascia intravedere riferimenti alla presenza di elementi che operano come agenti di compatibilizzazione tra campo sociale diffuso ed azione di sfruttamento capitalistico; elementi inscrivibili in quella politica di attenuazione del conflitto sociale tipica della cultura e degli interessi che innervano proprio la piccola-borghesia.

Leggiamolo.

Per Marx lo Stato è l'organo del *dominio* di classe, un organo di *oppressione* di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un « ordine » che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi. Per gli uomini politici piccolo-borghesi l'ordine è precisamente la conciliazione delle classi e non l'oppressione di una classe da parte di un'altra<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> V. I. LENIN, *Stato e rivoluzione*, in ID., *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1970<sup>3</sup>, p. 853.

<sup>36</sup> Si veda, al caso, K. MARX, *Il Capitale*, «Libro Primo», cit., 24esimo capitolo: «La cosiddetta accumulazione originaria», ma tratteremo ampiamente tale questione nei capitoli a seguire.

<sup>37</sup> V. I. LENIN, *Stato e rivoluzione*, in ID., *Opere scelte*, cit., p. 854.

Lenin (riprendendo Marx) definisce qui la natura oppressiva e di classe dello Stato, ma al medesimo tempo indica le tecniche politiche di regolazione e conciliazione del conflitto preferite dai piccolo-borghesi: una conciliazione interessata che mira alla pacificazione, alla concessione misurata, alla interlocuzione tra i soggetti delle diverse classi (naturalmente, sempre superordinata e mai paritaria), all'attenuazione delle conflittualità nell'idea di "dialogo" e di azione politica "filo-popolare", le quali smussando così gli angoli diventano l'espressione di un riformismo che non elimina le condizioni di sfruttamento ma le compatibilizza secondo gli interessi della classe dominante. Questo processo "cucina" il conflitto di classe rendendolo più appetibile e digeribile, ma certo non lo sopprime: anzi, forse lo rende ancora più potente.

E tuttavia, in questo processo messo in opera attraverso l'azione politico-legislativa preferita dalla piccola-borghesia non si chiudono tutte le possibilità di reazione proletaria: la compatibilizzazione e la conciliazione, per esempio, non eliminano gli strumenti con i quali la classe operaia può tentare di contrastare lo sfruttamento. Non a caso Lenin afferma che

attenuare il conflitto vuol dire per essi conciliare e non già privare le classi oppresse di determinati strumenti e mezzi di lotta per rovesciare gli oppressori<sup>38</sup>.

È chiaro che qui Lenin, quando parla di «strumenti e mezzi di lotta» delle classi oppresse, si riferisce *in primis* all'organizzazione di queste ultime in partiti, in sindacati, più in generale in strutture organizzate che nascono e agiscono con lo scopo del rovesciamento della loro condizione di subalternità. È allora uno scopo anzitutto di liberazione dalla condizione di salariati sfruttati, ma conseguentemente lo è anche di tutela delle loro aspirazioni, dei loro desideri e dell'obiettivo di raggiungere nuove condizioni di vita in quanto individui liberi ed eguali.

Ora, in questi due passi leniniani sono presentati, in modo indiretto ma individuabile, due aspetti tutt'altro che avulsi dalle piste che guidano il nostro lavoro: quello della soggettivazione in quanto assoggettamento "morbido", attuato attraverso misure politiche e più in generale ideologiche volte, come abbiamo detto, alla compatibilizzazione e alla conciliazione tra interessi del tutto differenti (è infatti una forma di plasmazione *ad hoc* delle soggettività proletarie); e quello della permanenza di strumenti di reazione e di lotta, ossia di raggruppamenti umani e strutture organizzate che possano fungere da luoghi e fonti di soggettivazione politica attiva, conflittuale e rivoluzionaria. Pare qui vedere la nascita, nella teoria politica controborghese, di quella concezione del potere plasmativo-soggettivante descritta molto dopo da Foucault ne

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

*La società punitiva*, in cui il potere è mostrato come azione che non solo interna, imprigiona e norma legislativamente definendo i crimini contro la proprietà, ma anche concede, induce, premia e così controlla ed attenua le rivendicazioni operaie attraverso piccole azioni ed istituti di integrazione degli sfruttati nel sistema stesso («casse di risparmio, incoraggiamento al matrimonio, più tardi le città-operaie»), ciò unito ad azioni di recupero “educativo” e di sfruttamento degli internati e degli ex-esclusi<sup>39</sup>. E tuttavia, a questo quadro vanno affiancate affermazioni che alludono alla possibilità di una *fratturazione* del campo del potere medesimo: piccole rotture da ampliare, in cui insediarsi e su cui fare leva per operare politicamente nei termini di una fuoriuscita dallo stato di sfruttamento e di servitù.

Ora, è senza dubbio vero, come già accennato, che in Lenin lo spazio della soggettivazione politica si riduce alle idee del partito e alle pratiche dei *soviet*, all'idea dell'organizzazione (rigorosa) come testa di ariete che muove le masse alla rivoluzione. Se proviamo però ad avanzare e a proiettare queste posizioni su di uno scenario contemporaneo nel quale, in ossequio ad ogni onestà intellettuale, non si può fare a meno di riconoscere la presenza di una più che ventennale crisi della forma-partito, possiamo dire che – nella congiuntura odierna – appare necessario estendere, integrare se non del tutto *modificare* il significato di questi spazi e dei loro strumenti di lotta in termini non più rigidamente organizzativistici, quanto, diciamo così (sapendo di rischiare un eccesso di ‘estetismo’ linguistico) “rizomatici”, pur con tutte le necessità di rettificare e ricalibrare le espressioni concrete di questo termine, notoriamente di derivazione deleuzeo-guattariana e oramai anch'esso prodotto diversi decenni or sono.

Ci pare abbastanza chiaro che gli strumenti di lotta andrebbero oggi articolati *con saggezza* non più secondo una inflessibile logica di struttura, di statuto, di organigrammi e gerarchie, di azioni puramente di difesa e/o puramente “in risposta”, bensì come spazi produttivi di eventi sociali e politici iscritti in un flusso aperto e pluridirezionale, reticolare, generativo, differenziale, che intercetti le molteplici forme delle soggettività e dei campi di rivendicazione che si sono espressi ed hanno attraversato la recente storia dei paesi occidentali, incontrando il marxismo tradizionale, passando al suo interno per dimoravi quanto necessario e spesso andandone oltre ad incontrare altro<sup>40</sup>, ma tuttavia senza disperdersi o farsi solo azione espressiva ‘moltitu-

---

<sup>39</sup> Cfr. M. FOUCAULT, «La società punitiva», in ID., *Résumé des courses 1970-1982*, trad. it. a cura del CSOA “Godzilla” (Livorno), Pisa, BFS edizioni, 1994, p. 37.

<sup>40</sup> Femminismi, post-colonialismi, ambiti GLBTQ, minoritarismi, “isole di comunismo” (il termine è di Althusser e lo tratteremo tra alcuni capitoli).

dinaria' e poco incisiva. In questo *pluriverso*, possibilmente perimetrato quanto basti per impedirne appunto la dispersione, quindi per concepirne una possibile unitarietà di fondo che tenga salve le differenze al suo interno, forse si aprirebbe la possibilità di una soggettivazione intesa sia come messa in crisi delle strutture e dei rapporti tra gli attori sociali imposti dal capitale, sia come rottura delle concatenazioni del significante dato e dello scenario ch'esso disegna in quanto norma sociale. Va però poi chiarito che si tratta di fare attenzione a non accogliere in modo acritico ogni manifestazione di spontaneismo antipartitico e "post-ideologico", le quali spesso diventano il luogo in cui abitano e si moltiplicano concezioni populiste, genericamente "antipolitiche" (ma non necessariamente anticapitalistiche) e non di rado dotate di un dissimulato (tutt'altro che minimo) gradiente di reazione e di conservatorismo sul piano del possesso del potere e della concezione del controllo e della sanzione.

L'interesse teorico *con* e *oltre* Althusser sta nella comprensione di possibilità d'espressione politicamente soggettivate; nella costruzione di queste come realtà non demagogiche; nel riconoscimento dunque della possibilità di una *parziale* o *rifiutata* obbedienza al comando ideologico del capitale e dei suoi rapporti che tutto rendono merce (quel *mauvais sujet*, di lettera o di spirito, di cui troviamo traccia non solo nelle obiezioni condotte da J. Butler ad Althusser<sup>41</sup> ma anche in Althusser medesimo, in alcuni passi del manoscritto del '69-'70, nella sua autobiografia e in alcuni interventi orali pronunciati nei primi anni '80<sup>42</sup>); nel riconoscimento di una esistenza materiale e multipla, schizoide, molteplice e "dissolta" del soggetto come ente mai fermo, finito e definito alla maniera di un *Cogito* cartesiano<sup>43</sup>; nella costruzione dell'esistenza teo-

---

<sup>41</sup> Cfr. J. BUTLER, «'La coscienza ci rende soggetti'. La soggettivazione e l'assoggettamento per Althusser», in ID., *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 101-125.

<sup>42</sup> In un dibattito organizzato a Terni nel 1980 dalla rivista *Cronaca* e dal gruppo di ricerca teatrale delle acciaierie della città, poi riportato da Franchi su *Paese Sera*, da Trombadori su *L'Unità* e da Placido su *La Repubblica*, Althusser afferma che il comunismo non è in un altrove, ma è «ovunque (anche qui, oggi, a Terni, o in una chiesa, o su un prato dove si gioca a pallone) si siano creati dei rapporti reali, delle isole di comunismo caratterizzate da tre condizioni: mancanza di sfruttamento economico, nessuna pressione del potere politico, nessun asservimento ideologico» (passo riportato in C. LO IACONO, *Althusser in Italia. Saggio biobibliografico*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 67); e ancora, nella sua autobiografia Althusser scrive: «Credo che esistano nel nostro mondo attuale numerosissime cerchie di rapporti umani da cui ogni rapporto mercantile è assente. Per quale via quegli interstizi di comunismo possono espandersi nel mondo intero? Nessuno può prevederlo», L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo, seguito da «I fatti»*, a c. di O. Corpet, e Y. M. Boutang, trad. it. di F. Bruno, Milano, Guanda, 1992, p. 237.

<sup>43</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971, cap. II, «La ri-

rica e politica nella forma di una «macchina da guerra» (Deleuze-Guattari) come macchina di rottura dell'assetto semiotico, culturale, linguistico, semantico, morale, sentimentale e materiale del capitalismo contemporaneo. Con tutto quello che ciò poi comporta anche in termini di capacità di riconoscere la presenza di quest'ultimo – soprattutto nelle grandi economie occidentali – nella forma di ente di una messa al lavoro del soggetto dispiegata oramai in un tempo che non appare più così numerabile come fu al tempo di Marx: da cui, le elaborazioni post-operai-*ste* relative al cosiddetto *lavoro vivo* come sintesi terminologica che individua una forma di messa al lavoro che fuoriesce dai tempi della giornata lavorativa classicamente intesa ma si allunga e si infila in ogni momento della nostra vita (è la tematica del capitale cognitivo e della biopolitica, di cui qui parliamo soprattutto nei capp. 5 e 14<sup>44</sup>), eliminando separazioni un tempo facilmente visibili ed individuabili come confine tra fase di vita produttiva di plusvalore (la giornata lavorativa) e fase di riproduzione biologica e familiare (la parte di restante riposo individuale).

Ma non dobbiamo divagare (se di divagazioni si tratta): dunque, torniamo ad Althusser.

### 1.7 *Una scrittura sempre nella congiuntura*

Come già detto, in Althusser l'ideologia ha esistenza materiale, ha esistenza di scopo, ha effetti produttivi orientati; la produzione è quella dei soggetti-*ad-hoc*, questa produzione serve alla produzione di merci e quindi anzitutto alla riproduzione del sistema che le produce.

Abbiamo già citato *Sur la reproduction*. In tale opera, pubblicata postuma, il filosofo sviluppa le tesi che ci interessano introducendo il tema degli *Apparati Ideologici di Stato* (AIS). L'introduzione di questo tema permette all'autore di fare un'analisi dello spazio della sovrastruttura che, se certo è effettuata a partire dalla dicotomia marxiana che pone la nota dualità tra base economica e piani “superiori” ideologici<sup>45</sup>, tuttavia è dispiegata in modo più interrelato

---

petizione per sé», p. 119 e sgg.

<sup>44</sup> Vi saranno altri autori in esame, ma per intanto si possono vedere L. CILLARIO, *L'economia degli spettri. Forme del capitalismo contemporaneo*, Roma, Manifestolibri, 1996; M. PASQUINELLI, *Gli algoritmi del capitale*, Verona, Ombre Corte, 2014; P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

<sup>45</sup> Evidentemente, ci riferiamo alla marxiana dualità struttura-sovrastruttura: «Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato

tra le diverse istanze; soprattutto, vengono in essa individuati e descritti elementi di molteplicità e di articolazione intrinseci e propriamente specifici del campo ideologico.

La questione è importante giacché si tratta di un avanzamento teorico che possiamo collocare in uno scenario di vitale eterodossia rispetto alle precedenti e più tradizionali concezioni positivistiche del marxismo della seconda metà dell'Ottocento e dei primi del Novecento, laddove il complesso accadere materiale culturale e politico appariva spiegabile e riducibile, senza evocare altre forze o realtà generative di propri effetti, alla infrastruttura economica in quanto "base" genetica di ogni insieme sociale e luogo causativo – in modo unidirezionale – d'ogni configurazione del pensiero principe collettivo. La scommessa althusseriana assume allora le poco approfondite intuizioni leniniane e ancor più le tematizzazioni gramsciane relative al rapporto tra egemonia culturale ed egemonia economica (alle quali abbiamo già fatto riferimento in nota) ma le sviluppa e le declina in modo articolato, donando loro il peso che meritano a partire dalla necessità di ripensare un marxismo in crisi non solo sul piano politico, ma anche in relazione ai mutamenti organizzativi della sfera produttiva e a quelli dell'immaginario occorsi nella fase che va dall'immediato secondo dopoguerra ai movimenti sociali che hanno caratterizzano la seconda metà degli anni Sessanta del Novecento.

Tale fase, dopo la stagione dei c. d. "anni di piombo", approda ad uno scenario di riflusso politico-teorico che vede l'implementazione di molti protagonisti dei moti sociali nel sistema di sfruttamento capitalistico, avvenuta questa soprattutto negli anni Ottanta e Novanta. Fase tuttavia seguita da una successiva ripresa dei movimenti a partire dal 1999 (si pensi per es. agli scontri avvenuti alla Conferenza del WTO di Seattle, che danno avvio al c. d. "Movimento No-Global"). Questi ultimi movimenti, si noti, appaiono dotati di novità e specificità caratterizzate da contenuti di respiro più planetario dei precedenti, di competenze molteplici, di tattiche diversificate e stili di azione non unitari, di canali comunicativi innovativi e compresenze su di un'unica piazza di settori politico-culturali anche differenti, ma unificati da denunce e scopi co-

---

così: 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 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 essere sociale che determina la loro coscienza», K. MARX, «Prefazione» a ID., *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, cit., pp. 4-5.

muni. Si è trattato cioè di soggettività molto ricche ed ampie, come noto da alcuni definite «moltitudinarie»<sup>46</sup>, che si sono manifestate soprattutto in quanto contestazione dei diversi *summit* delle potenze economiche mondiali. Tuttavia, anch'esse infine sono state segnate da un'inefficacia sul lungo periodo riguardo al piano concreto delle proposte avanzate in quei contesti. Sicché, quella indubbia globalità di istanze politiche e questioni socio-ambientali – ricca nelle teorie e coinvolgente milioni di persone, volta alla proposta e non solo alla critica, concettualmente articolata e politicamente formativa per molti giovani – è rimasta incapace di produrre un reale cambiamento nelle azioni materiali dell'economia e della politica, la quale ultima anzi, così riconoscendone di fatto una intrinseca pericolosità, l'ha sempre duramente repressa per mano dei suoi apparati militari, polizieschi e giudiziari, forse tentando, chissà, una *de-* e poi *ri-*soggettivazione di tali soggettività (scomode) in forme, qui, tutt'altro che morbide.

In questa molto breve analisi storico-sociale tali fasi e chiusure vanno affiancate, evidentemente in un percorso complice, a quella in atto già da decenni della diffusione dei consumi di massa, alla “popolarizzazione” delle merci di mercato resa possibile grazie ad una dialettica istituita tra desiderio di emancipazione dalla privazione generata dal secondo conflitto mondiale, alla costruzione sociale dei bisogni, all'invenzione/produzione di oggetti d'uso a prezzi calmierati e al compromesso sociale tra capitale e lavoro. Appare in questa fase quel consumismo di massa che inizia la sua corsa al successo, e pare certo che questa corsa resti in contraddizione con la persistenza di strutture familiari, educative ed istituzionali oppressive, conservatrici e patriarcali. Sulla scena produttiva si presenta un padronato che ridisegna le forme di interazione con le maestranze e con le forze politiche e sindacali; compaiono letture alternative della società, foriere di azioni rivoluzionarie di contestazione ad un intero modello di mondo, letture che emergono proprio in virtù di questi elementi di contraddizione. Il campo sovietico faceva da giudice inflessibile verso questi moti, pronto a sentenze e definizioni incistate in schemi che troppo facilmente individuavano spontaneismo piccolo-borghese o pura estetica dell'anarchismo, rinunciando a capire il testo che questi moti dicevano ed il contesto da cui essi parlavano.

Il campo di posizionamento politico era nettamente diviso in due parti; la polarizzazione metteva in scena il sentimento di una esigenza di libertà di ricerca filosofica e di sperimentazione politica a cui facevano da controcanto le tesi di un *Diamat*<sup>47</sup> che portava a soffocare l'ete-

---

<sup>46</sup> Toni Negri e Michael Hardt innanzitutto, ma ne parliamo meglio nel prosieguo del lavoro.

<sup>47</sup> È l'acronimo con cui si indica la teoria del *materialismo dialettico* introdotta da Lenin sotto ispirazione del suo “maestro” Plechanov. Il termine è formato dalle prime lettere delle parole russe *Dialektičeskij Materializm*.



rodossia politico-intellettuale, l'elaborazione meno dogmatica nella teoria e le collocazioni politiche dei comunisti appunto più eterodossi. E quando ciò non era opera del campo sovietico e dei suoi ideologi, avveniva già negli stessi partiti comunisti europei di osservanza sovietica. E il PCF era uno di questi.

Questi brevi cenni sociologici ci servono a comprendere l'importanza dei passaggi di natura storica e congiunturale nella biografia di Althusser, passaggi che diventano inevitabilmente – potremmo dire, fortunatamente – un'occasione che produce sempre effetti di natura teorica, giacché non c'è filosofo che più ha scritto nella congiuntura di Louis Althusser. La storia che egli analizza, e che concepisce come scenario «senza Soggetto e senza fine, né fini»<sup>48</sup>, diventa in lui continua fonte di elaborazione, di urgenza produttiva, di necessità di parola, di dissidio intellettuale, d'obbligo di scrittura, di responsabilità di azione: perché, lo abbiamo visto, anche la teoria è il luogo della lotta di classe. C'è però anche una leggibile amarezza, una cognizione della crisi sotto, specie d'apparato politico, che fa da spinta alla ricerca. C'è la comprensione di una asfissia teorica, dalla quale potersi salvare solo trasformandola in un motore che sproni a «ripartire dall'abbicci». Stati d'animo mai placati uniti a cronache leggibili già nelle prime suggestive pagine della sua stessa *Prefazione* al suo *Per Marx*, di cui voglio riportare, per completezza e coerenza di lettura, un ampio e significativo stralcio:

La storia: si era impadronita della nostra adolescenza dal momento del fronte popolare e della guerra di Spagna, per imprimere in noi, nella guerra *tout court*, la terribile educazione dei fatti. Ci aveva colto là dove eravamo venuti al mondo e di quegli studenti di origine borghese che eravamo, aveva fatto uomini consapevoli dell'esistenza delle classi, della loro lotta e della posta in giuoco. [...] Era l'immediato dopoguerra. Brutalmente fummo gettati nelle battaglie politiche ed ideologiche che il partito conduceva [...]. Nella nostra memoria politica questo tempo resta il tempo dei grandi scioperi e delle manifestazioni di massa, il tempo dell'appello di Stoccolma e delle manifestazioni per la pace, quando le immense speranze nate dalla resistenza subirono un tracollo [...]. Nella nostra memoria filosofica, questo tempo rimane quello degli intellettuali in armi, a caccia dell'errore in ogni suo recesso, quello dei filosofi senza opere quali noi eravamo ma che facevano politica di ogni opera e dividevano il mondo con un taglio netto: arti, letterature, filosofie e scienze, della

---

<sup>48</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 49-50, 125, 129, 135.

spietata frattura delle classi; il tempo che nella sua caricatura un motto riassume ancora, alta bandiera sventolante nel vuoto: «scienza borghese, scienza proletaria». Alcuni dirigenti, per difendere contro il furore degli attacchi borghesi un marxismo che allora si avventurava pericolosamente nella «biologia» di Lyssenko, avevano rilanciato questa vecchia formula estremista, che era stata la parola d'ordine di Bogdanov e del *Proletkult*<sup>49</sup>. Sotto il suo imperativo, quei pochi filosofi che contavamo allora non ebbero altra scelta che tra il commentario e il silenzio, tra una convinzione illuminata o gretta e il mutismo del disagio. Paradossalmente, ci volle nientemeno che Stalin, il cui ammorbante e implacabile sistema di governo e di pensiero spingeva appunto a simili deliri, per piegare questa follia a un po' di ragione. Tra le righe di alcune semplici paginette in cui biasimava lo zelo di coloro che pretendono a ogni costo di fare della lingua una sovrastruttura, intravedemmo che l'uso del criterio di classe non era senza limiti e che ci facevano trattare come un'ideologia qualsiasi la scienza il cui titolo includeva le opere dello stesso Marx. Dovemmo fare marcia indietro e, mezzo sgomenti, ricominciare dall'abbicci<sup>50</sup>.

Si respira già qui la presenza di una tensione tra osservazione/comprendimento del “fuori” e necessità di nutrire un “dentro” in modo critico, antidogmatico e libero. Si coglie un peso assegnato alla possibilità di soggettivazione entro e tuttavia *oltre* l'ideologismo dominante e le ferree logiche di apparato politico. Un peso assegnato al dovere della ricerca, dello studio, di una formazione che meglio possa suggerire sguardi analitici e critiche proprio dentro e tuttavia *in virtù* della congiuntura; qualcosa che attiene dunque alla libertà intellettuale pur nella lotta politica, anzi: *proprio* nella lotta politica, ciò che in alcune fasi della produzione althusseriana appare invece quasi come mortificato, diretto ad una adeguazione a strutture ed apparati: oggetto

---

<sup>49</sup> Anche in questo caso, si tratta di un acronimo dal ruolo politico significativo, di cui meglio scriviamo alla nota seguente.

<sup>50</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 6. L'acronimo ‘*Proletkult*’ sta per *Proletarskie kul'turno-prosvetitel'nye organizacii* (Organizzazione cultural-educativa proletaria), organismo nato nel 1917 con lo scopo di fornire educazione e formazione specifiche di carattere artistico, drammaturgico e letterario per il proletariato della nuova Russia sovietica, secondo il principio – desunto dalle tesi di Alexandr Bogdanov – di abbandono di ogni rappresentazione e “concezione borghese” dell'arte. Il *Proletkult* aveva sede in un palazzo di Mosca. Dopo una prima fase di accordo (seppur vigile) con la sua ispirazione e la sua azione, Lenin condannerà gli eccessi dogmatici del bogdanovismo e già nel 1923, come conseguenza di questa condanna, il *Proletkult* verrà abolito.

forse di una rinuncia di natura tattica, parziale, momentanea e mai profonda e definitiva, più che di vero e proprio ripensamento.

Queste plausibili “obiettive sensazioni” (l'ossimoro è voluto) sono d'altronde confermate dallo stesso scritto di Althusser, il quale prosegue con una chiarificazione che disegna uno sbocco teorico-politico come compito d'emancipazione dal dogmatismo degli apparati di riferimento ed anche da quel generoso entusiasmo della militanza che troppo spesso lascia allontanare dai propri passi, compiuti e in compimento, in un abbandono mai opportuno, in un pur involontario tradimento del proprio sé, la via sempre maestra della formazione e della critica come compagna irrinunciabile di ogni agire politico che si nutra di libertà fin che possibile:

Noi avevamo allora l'età dell'entusiasmo e della fiducia, vivevamo in tempi in cui l'avversario non ci dava quartiere, e sosteneva la sua aggressione con il linguaggio dell'ingiuria. Questo non toglie che restassimo a lungo confusi in quella peripezia in cui certi dirigenti, lungi dal trattenerci sulla china dell'«estremismo» teorico, ci avevano vigorosamente spinti su di essa senza che gli altri facessero alcunché per moderarli, avvertirci e prevenirci. Passavamo allora il nostro tempo più lucido a militare, quando avremmo dovuto anche difendere il nostro diritto e il nostro dovere di conoscere e semplicemente di studiare per produrre<sup>51</sup>.

Per quanto ci riguarda, ci pare difficile negare (anche se, più che negato, tale aspetto è stato generalmente ignorato) che ci sia qualcosa, in questi pur pochi righe scritti nel '65, che induce a scorgere una sensibilità ed un credito assegnati all'indagine *anche* come via potenziale per una *soggettivazione rivoluzionaria*, vissuta e giocata in quanto *controinterpellazione* all'ideologia dominante; una presenza come soggetto *attivo* che tenti di produrre una teoria ed una pratica alternative a quanto predisposto e introdotto negli individui-*Träger* dal sistema di potere che li circonda. Questo colore di una prosa che lascia intravedere possibilità di politicizzazione nei panni di quel soggetto ‘cattivo’ come esito di un incrocio di correnti anche eterogenee (teoriche, pratiche, organizzate, non organizzate) che possano aprire un sentiero di rivolta contro il comando dell'ideologia capitalistica (e non è questo l'unico luogo: aspetti simili sono presenti anche in *Contraddizione e surdeterminazione*, come vedremo) si sbiadirà nelle analisi dedicate più specificamente al tema dell'ideologia, in particolare in quelle condotte nelle *Trois Notes* e

---

<sup>51</sup> Ivi, p 7.

forse ancor più in AIS. Ma a nostro giudizio si tratta più di una perdita di visibilità immediata, piuttosto che della scomparsa di un'esistenza di fondo. Quest'ultima, anzi, fa invece quasi da filo sotterraneo, come una sorta di presenza inconscia che mai svanisce nella modalità propria e ripetuta di Althusser di produrre e correggersi, avanzare e rettificare, aprire strade e fare *dé-tours* da se stesso, costruire e demolire, per approdare infine, nell'ultima parte della sua riflessione, al tema della contingenza: manifestazione adeguata del suo vivere ed agire la produzione filosofica sempre insieme all'esistenza umana e politica.

Possiamo anche dire, col consapevole rischio che ciò comporta, che individuiamo qui e là, in certa misura, una presenza di “vuoti” i quali non di rado mostrano il loro spazio bianco o il loro fantasma, tra i righe e le parole, nello stesso modo in cui lo stesso Althusser ne ha individuato la presenza leggendo Marx attraverso una lettura sintomale che mostrasse l'esistenza di un non-detto come “testo secondo” contenuto nel detto ma da questo nascosto da *lapsus* e vuoti di senso<sup>52</sup>. Allora, se l'operazione è plausibile, si può tentare di leggere sintomalmente lo stesso Althusser così come egli stesso fece con Marx. E ciò in relazione anzitutto al tema della presenza/assenza di spinte alla soggettivazione attiva, alternate a letture dell'ideologia concepita solo come spazio di ineluttabile assoggettamento.

Sulla base di quanto detto, ci concentriamo ora su alcuni testi althusseriani tanto per farne un'analisi in relazione ai temi dell'ideologia e della soggettivazione, quanto per mostrarne l'articolazione tra i due piani summenzionati.

---

<sup>52</sup> «Se Marx può vedere ciò che sfugge allo sguardo di Smith, ciò è dovuto al fatto che egli ha occupato un nuovo terreno che la vecchia problematica (in ciò che aveva prodotto come nuova risposta) aveva tuttavia, a sua insaputa, prodotto. Tale è la seconda lettura di Marx: una lettura che oseremo chiamare ‘sintomale’ nella misura in cui, in uno stesso momento, essa scopre ciò che si cela nel testo che legge e contemporaneamente lo correla a un *altro testo* presente come assenza necessaria nel primo [...]. Ma ciò che distingue questa nuova lettura dalla prima è che, nella nuova, *il secondo testo si articola sui lapsus del primo*». L. ALTHUSSER *et al.*, *Lire le Capital*, ed. it. *Leggere il Capitale*, trad. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1976<sup>2</sup>, pp. 7-8.

### Interpellare e soggettivare: le «Tre note sulla teoria dei discorsi»

#### 2.1 Introduzione alle Trois Notes: natura, scopo e contesto

La categoria che in Althusser supporta la concezione dell'ideologia in termini di (ipoteticamente) ineluttabile assoggettamento, è quella dell'*interpellazione*, introdotta da Althusser nella prima delle citate *Trois Notes* (d'ora in poi, anche TN) e riutilizzata (con parziali modificazioni) evidentemente anche in IAIS (*Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*).

Abbiamo già contestualizzato quest'opera (che non è un'opera pubblicata) spiegando dove, come e perché nacque. In essa – a differenza del più noto scritto del 1969-70 (IAIS) – molto spazio è occupato dallo studio e dalla critica alle differenti forme di discorso e dei loro effetti-soggetto, tema di cui Lacan – stimatissimo da Althusser sino a poco prima al punto da portare taluni a definire il rapporto tra i due un «transfert di lavoro»<sup>53</sup> – quasi in una azione di contro-transfert parlerà di lì a poco formulando la sua «teoria dei quattro discorsi»<sup>54</sup>. Lacan interlocutore importante per Althusser ed in queste tre note (nella terza più d'ogni altra) infine abbandonato. Ma ne parleremo meglio. Le *Trois Notes*, dicevamo. La loro pubblicazione ci offre anche una chiave di miglior comprensione del più noto scritto del 1969-70 nel quale gli elementi di natura linguistica e psicanalitica di fatto scompaiono lasciando il posto ad argomentazioni eminentemente politiche *sub specie philosophiae*. Argomentazioni che però, come detto, tengono e ancor meglio declinano il concetto-chiave di *interpellazione* introdotto quattro anni prima. È pertanto utile procedere ad una analitica presentazione di queste *Notes*.

Delle TN va innanzitutto rilevato che il loro oggetto d'analisi è essenzialmente l'articolazione tra regimi linguistici e teoria psicanalitica (freudiana ad un primo sguardo, lacaniana nello sviluppo e nei riferimenti critici diretti e indiretti) per ciò che concerne il rapporto tra appli-

---

<sup>53</sup> È ciò che afferma L. BONI nella sua *Prefazione* a L. ALTHUSSER, *Psicanalisi e scienze umane. Due conferenze*, a cura di L. Boni e S. Pippa, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 10 e 14.

<sup>54</sup> Cfr. J. LACAN, *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a c. di A. Di Ciaccia, trad. it. di C. Viganò e R. E. Manzetti, Torino, Einaudi, 2001.

cazioni cliniche e mancanza di una teoria generale che la renda scientifica, a cui si affianca un'analisi delle forme del linguaggio e dei suoi discorsi da intendersi come osservazione critica verso ogni teoria linguistica, o teoria della linguistica. Se la teoria psicanalitica è assunta nella forma dei concetti della teoria freudiana e (con una accettabile transattività) in quella della teoria lacaniana, quella linguistica è presa in modo non dichiarato secondo le tesi strutturaliste<sup>55</sup>, ed ancora nella forma dell'uso fattone da Lacan in merito alla sua analisi dell'inconscio. Tuttavia, le tesi avanzate da Althusser se si svolgono articolando temi e problemi che riguardano anzitutto questi ambiti, da questi arrivano poi a tematizzare diverse e più ampie questioni: questioni per esempio relative alla necessità di costruzione di una Teoria Generale del Significante (ne parleremo), al rapporto tra soggetto e realtà sociale o struttura produttiva, alla politica e al suo dominio, alla teoria della scienza e della conoscenza e infine alla più generale teoria dell'ideologia. Va poi chiarito che le TN, anche se di lettura non immediata, appaiono di indubbio fascino epperò non prive di frequenti spostamenti e riconsiderazioni, a segnare in un certo senso il carattere di *work in progress* e lo *scopo di ricerca* della loro proposta, poiché appunto di ciò si tratta: una proposta di studio di determinate problematiche affrontate da Althusser ed allargate all'esame critico dei restanti membri del GTT (organismo quest'ultimo di cui abbiamo già dato una breve presentazione).

## 2.2 Nota 1

La più complessa delle TN è la prima, la quale appare, per quanto possibile, la più vicina alle tesi di Lacan e tuttavia, in un gioco anche paradossale, pone le basi per l'abbandono dell'idea di onnipresenza dell'effetto-soggetto introdotta dallo stesso Althusser (e replicata da

---

<sup>55</sup> In queste, un elemento determinante è il concetto di posizione, di *posto occupato da un elemento nella struttura*, posto o luogo che coincide con un ruolo nella relazione con tutti gli altri elementi. Questo aspetto è sottolineato anche da Althusser a proposito del posto (e dunque del ruolo) occupato in ciascun discorso dal proprio soggetto-indotto, ciò come chiave per comprendere le leggi o costrizioni formali che caratterizzano il discorso medesimo: «Con “costrizioni” vorrei poter designare un certo numero di leggi *strutturali* caratteristiche di ogni discorso. Nella Nota “Sulla psicoanalisi”, per esempio, ho tentato di dimostrare, a proposito del “soggetto”, che si può definire la struttura propria di ciascun discorso (quindi le sue costrizioni?) mediante l'indizio fornito dal *posto* e dal *ruolo* del soggetto in ogni discorso», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/Imec, 1993, n. ed. 1996, p. 165, traduzione mia, corsivi miei.

Lacan), abbandono che come vedremo avverrà nella terza ed ultima. Facciamo intanto una presentazione dei principali snodi concettuali di tale prima Nota.

### 2.2.1 Teoria regionale e Teoria Generale / 1

Althusser abborda i temi parlando anzitutto della psicanalisi, tanto in forma positiva quanto in forma negativa. A suo dire, l'elemento di positività risiede nella capacità insita nella pratica psicanalitica di affrontare una situazione di sofferenza *nel momento specifico della clinica*, momento in cui ogni concetto che compone la sua teoria (e che quasi sempre è in quest'ultima non per specificità propria bensì perché *mutuato da altre discipline*), assume una sua forma *concreta e particolare*, dunque prende corpo nella materialità e nella specificità della pratica terapeutica mostrando così la sua utilità nello spazio empirico della cura. La critica è invece posta sul fatto che la psicanalisi non possa mai assurgere ad uno statuto di scientificità, giacché si presenta in ogni caso come una teoria di carattere *regionale* la cui debolezza sta nel fatto che manchi di una *teoria generale*<sup>56</sup>. Diciamo intanto che la dialettica tra regionalità e generalità di una teoria resta importante nelle diverse articolazioni delle tesi sviluppate da Althusser nella prima Nota al punto di costituirne uno degli elementi centrali. È a partire da ciò che l'uscita althusseriana dalle difficoltà causate dalla mancanza denunciata prevede il ricorso al *materialismo storico* come teoria già esistente, unito ad una *teoria generale del significante* come teoria ancora da realizzare: entrambe a formare quella che diverrebbe così una *Teoria Generale*. Il possesso di queste caratteristiche rende legittimo pensare a questa Teoria Generale come ad uno sfondo epistemico universale (da intendersi nel senso di *metaepisteme* delle diverse e storiche *episteme*<sup>57</sup>) necessario al superamento della non-scientificità di ogni teoria regionale. Allo-

---

<sup>56</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 119.

<sup>57</sup> Usiamo qui il termine *episteme* nel senso foucaultiano di struttura (o sistema, o spazio d'ordine) sottesa alle – ed operante nelle – diverse epoche, che determina le *condizioni di verità*, il *focus* della costellazione categoriale e linguistica di contesto, i modelli disciplinari e le pratiche discorsive che innervano il pensiero nella fase storica (da cui: l'episteme classica, quella rinascimentale, quella moderna, etc.). Questi elementi, legati sempre agli assetti di potere ed essi stessi strumenti di potere, permettono la costituzione dei saperi e producono, nel “paradigma” (cfr T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1999), la *scientificità* dei loro discorsi. Cfr. M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, ed. it. *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, trad. di E. A. Panaitescu, saggio introduttivo di G. Canguilhem, Milano, Rizzoli, 1967<sup>1</sup>, oggi in Biblioteca Universale

ra l'unione del materialismo storico con una teoria generale del significante, tutta da costruire, viene proposta come Teoria Generale poiché considerata capace di ricomprendere in sé – sul piano genealogico ed esplicativo – ogni diversa teoria regionale fornendole un sostegno in relazione alla sua valenza scientifica.

### 2.2.1.1 Breve nota sul trascendentale<sup>58</sup>

Questo sfondo universale, che ad un tempo è sfondo teorico e condizione concreta, fungerebbe così da *campo trascendentale* in grado di permettere una “tenuta” epistemologicamente coerente di ogni teoria regionale, dal momento che, in ultima analisi, ne individuerrebbe i condizionanti espressivi insieme a quelli materiali. Va chiarito che la locuzione “campo trascendentale” è qui da noi usata sì in senso kantiano/husserliano, espungendone però ogni *a priori* e inserendovi ibridazioni marxiane e deleuzeane, per far sì ch'essa venga intesa come un significante che parla di uno spazio *strutturato* di significazione, ossia di un campo-sfondo che funge *a)* da condizione di possibilità del senso; *b)* da regolatore del discorso; *c)* da condizione di possibilità della scientificità della critica (per es., ad ogni modo di produzione, il quale produce tanto merci, quanto idee); *d)* da orizzonte che mostra interconnessioni, transconnessioni e condizionamenti; *e)* da orizzonte sul quale si collocano i concetti nelle loro relative posizioni e interazioni; *f)* da orizzonte che questi ultimi esso “sostiene”, definendo il loro uso ed i loro limiti.

In Althusser è rinvenibile un simile “trascendentale” purché si abbia l'accortezza di vedere in questo una struttura intesa – semplicemente e inevitabilmente – come *impalcatura strutturale* della declinazione sempre fasica del materialismo storico preso via via nei suoi contenuti concreti. Ma non basta: esso andrebbe individuato anche come la “virtualità”, deleuzeanamente intesa, della continua trasformazione sociale. D'altronde, il rimando di Althusser al materialismo storico in quanto quadro necessario alla costruzione di una Teoria Generale vuole assurgere a schema di collocazione delle verità scientifiche in un piano di esplicazione che, quando storicizzato, ne dica le mutevolezze circa la nascita, gli interessi, gli scopi, le forze, le libertà ed

---

Rizzoli, 1998.

<sup>58</sup> Segnaliamo che trattiamo brevemente tale tema in questo punto del nostro lavoro secondo un inquadramento che riteniamo proponibile nella lettura della posizione althusseriana, che incrocia materialismo storico e ideologia in quanto “eterna”. Riferendoci in modo più specifico al concetto di trascendentale applicato all'*empirismo* (e a Deleuze), rimandiamo alla trattazione che ne faremo nei capitoli successivi.



i vincoli, cogliendo lo sfondo di presupposti ideologici che stanno alle spalle – quantomeno come terreno di coltura produttivo di problematiche – anche dello sguardo scientifico, che secondo Althusser è sempre costituito da un movimento teorico e da un’attività specifici e propri, tali da condurlo infine ad un dominio *a-ideologico*<sup>59</sup>; e dunque 1. se considerato in quanto struttura metaepistemica esso deve avere caratteristiche universali, generali ed *a-storiche*; 2. se considerato come il virtuale d’ogni differenza, esso è sempre un pieno inteso come pieno della materialità empirica in atto ed anzi ad essa sempre eccedente, poiché sempre potenzialità d’ogni divenire e d’ogni diversa “presa” data dagli “incontri” durevoli<sup>60</sup>, presenti come a venire. Dunque, un virtuale che con la materialità è inevitabilmente correlato in una posizione di reciproca coimplicata immanenza.

Poiché ogni fase della storia presenta alcune invarianti unite senza dubbio a molte varianti (regionalità, temporalità, stadio evolutivo, soggettività e imprevedibilità), la dimensione di *a-storicità* va vista nel considerare il materialismo storico come una pura *struttura perimetrale relante e ordinante*, un paradigma accontentistico utile alla significazione di ogni caso storico concreto, concezione che, unita ad una auspicata teoria generale del significante, solo essa permette di parlare di generalità ed universalità senza cadere nella trascendenza e nella metafisizzazione di caratteri e specificità che attengono alle diverse fasi del procedere sociale.

### 2.2.2 *Teoria regionale e Teoria Generale / 2*

Ciò detto, cosa intendiamo però quando parliamo di teoria *regionale*? Althusser ne dà una definizione prendendo ad esempio la psicanalisi:

parlare della teoria analitica come di una teoria *regionale* vuol dire parlarne come di una *teoria*, o sistema dei concetti teorici che permettono di rendere

---

<sup>59</sup> Althusser svilupperà meglio questi aspetti in un corso tenuto nel 1967-1968 poi pubblicato col titolo *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris, Maspero, 1974, ed. it. *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, trad. di F. Fistetti, Bari, De Donato, 1976. Il tema della scienza e del suo rapporto con l’ideologia è tema importante: anche ad esso dedicheremo alcuni paragrafi nei capitoli a seguire.

<sup>60</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in ID., *Sul materialismo aleatorio*, cit., soprattutto pp. 55-59.

conto della struttura e del funzionamento del suo oggetto: ciò che attualmente è denominato *inconscio analitico*<sup>61</sup>.

Dunque, una teoria regionale si presenta come un assetto concettuale chiuso, il quale funge da macchina deduttiva necessaria a sostenere le tesi che produce ed in grado di dare diritto d'esistenza al suo oggetto teorico ed ai suoi correlati, definendone caratteri e funzionamento attraverso una concatenazione internamente coerente di concetti e relazioni. Va da sé che di teorie regionali ce ne siano molte: dalla psicanalisi alla psicologia, dalla sociologia alla pedagogia, dall'antropologia alla biologia ed ogni altra forma di scienza (soprattutto se si tratta di una cosiddetta "scienza umana"). Potremmo anzi dire che ogni nostra frequentazione di teorie, tesi, postulati, teoremi, analisi, assunti, corollari e definizioni, non si dia se non, inevitabilmente, in una qualche teoria sempre *regionale*.

Oltre a questa prima descrizione va fatta poi un'altra specificazione, ossia che la teoria regionale – che come detto si occupa di oggetti *teorici* – non va confusa con le sue *pratiche d'applicazione concreta*, le quali utilizzano tecniche e metodi empirici, manovrano per così dire "enti" materiali e possono perciò anche esprimersi – nel loro presentare, affrontare, descrivere, progettare, agire etc. – con concetti descrittivi o esplicativi purché solo relativi a tali pratiche (appunto *empiriche*), cioè a dire relative alla dimensione applicativa, sperimentale e clinica della teoria regionale quando adoperata *in corpore vili*, dunque a confronto con l'esistenza concreta (e variabile) di ogni suo oggetto-modello. E restando su questo piano, neanche si può uscire dall'*impasse* dell'assenza di uno statuto epistemico della psicanalisi sostenendo che essa sia innanzitutto una pratica, giacché nessuna possibile «teoria della pratica analitica» può magicamente trasformarsi in «una teoria della psicoanalisi stessa»<sup>62</sup>.

Nelle tesi althusseriane ogni teoria regionale esiste come manifestazione di, e dipendenza irrisolta da, una teoria generale *assente*, la cui esistenza si fa tuttavia sentire "di diritto". Althusser afferma infatti che una teoria mostra la sua regionalità e la sua dipendenza (misconosciuta) da una teoria generale nel momento in cui tenta di conchiudersi, di delimitare il suo campo, di compiersi e definirsi per *differenziazione*, ovverosia di *definire il proprio oggetto*

---

<sup>61</sup> «Parler de la théorie analytique comme d'une théorie *régionale* c'est en parler comme d'une *théorie*, ou système des concepts théoriques permettant de rendre compte de la structure et du fonctionnement de son objet: ce qui est actuellement dénommé *inconscient analytique*», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 119, traduzione mia.

<sup>62</sup> L. ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, cit., p. 61.

teorico in relazione alla differenza specifica di esso con gli oggetti teorici di altre teorie regionali (psicologia, biologia, medicina etc.) prossime<sup>63</sup>. Senza però un campo teorico generale, la teoria psicanalitica non potrà mai mostrare per differenziazione la propria scientificità, poiché se essa tenterà di definirsi in base ad un approccio differenziale con le altre teorie regionali, mancherà sempre quel quadro unificante di tutte le teorie regionali in grado di permettere una *descrizione della loro mutua articolazione la quale non sia mai una riduzione dell'una sull'altra*. Ciò significa che definire la differenza specifica tra oggetto teorico *a* della teoria *A* ed oggetto teorico *b* della teoria *B* implica l'esistenza di un campo *A-Z* che comprenda le teorie di entrambi ed ogni altra teoria regionale che ha altri oggetti teorici, rendendo queste appartenenti così ad uno sfondo “trascendentale” comune che appunto permette di individuare cosa le rende differenti a partire da elementi di invarianza semantica, simbolica e linguistica che consentono il confronto. Per questi motivi, una teoria generale approcerebbe la questione della definizione differenziale per mezzo del concetto di *articolazione* delle diverse teorie regionali tra loro: articolazione che è resa possibile e va evidentemente compresa solo all'interno del suo campo-sfondo. Senza un approccio simile, ogni teoria regionale corre il rischio, nelle sue applicazioni pratiche, di fondersi e confondersi con altre teorie regionali prendendo da loro tecniche, metodi, protocolli e concetti d'uso. Ciò, a detta di Althusser, mostra una debolezza scientifica insuperabile e dunque pone l'urgenza di una teoria generale che sia in grado di assegnare uno statuto di scientificità ad ogni teoria regionale senza snaturarla o trasformarla in altro<sup>64</sup>.

Non è così inappropriato ritenere che nel tema della teoria generale, se esso è senza dubbio animato da una fondata preoccupazione epistemologica, sia presente uno scopo di natura eminentemente *politica*, in una dialettica tra inconscio e consapevolezza che forse abita lo stesso Althusser. La torsione della dettagliata analisi althusseriana del tema per esempio del soggetto (per meglio dire, dei *diversi* soggetti che sono presenti nei diversi discorsi), porta a chiudere la ricerca con una proposta che a ben vedere non ci sorprende. Come a dire che la conclusione di quello che pare un *work in progress*, alla luce anche dello stesso carattere di temi di studio collettivo che avevano le Tre Note, sia nell'autore presente *ex ante*, e dunque che le analisi da egli condotte siano tutte in qualche modo finalizzate a portargli materiale utile per poter proporre una idea di teoria generale in lui già presente sin dalla prima parola.

---

<sup>63</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 121.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, pp. 125-129.

### 2.2.3 *Articolazione e definizione differenziale*

Lo sforzo althusseriano nell'analisi del tentativo messo in opera da Lacan relativo alla costruzione di una teoria dell'inconscio che si fondi (e si articoli) su di una teoria linguistica appare interessante e analiticamente cogente, poiché attraverso esso viene meglio esplicitata la difficoltà – e per converso, le corrette regole – che si incontra nel provare a dare ad una teoria regionale come quella della psicanalisi uno statuto scientifico ricorrendo alla linguistica. Althusser riconosce nella teoria lacaniana ottime intenzioni, mostrate già dalla percezione della necessità di costruire una teoria dell'inconscio fondata su elementi generali come quelli del linguaggio; e tuttavia, la stessa linguistica non viene però da Lacan vista come una teoria anch'essa regionale. Ciò detto, se è vero che in Lacan manca l'idea di una teoria generale *del significante* (di *ogni* significante), egli produce nondimeno un tentativo che diviene involontariamente quello di chiarire *sia* la teoria dell'inconscio *sia* la teoria della linguistica in quanto tale:

si può svelare, attraverso uno dei suoi effetti generali del tutto passati sotto silenzio, la funzione « teorica generale » giocata dal ricorso alla linguistica nel caso dell'elaborazione concettuale dei concetti della teoria regionale della psicanalisi: in ciò Lacan è condotto non solo a chiarire i concetti teorici della teoria regionale analitica, ma anche alcuni dei concetti teorici della teoria regionale della linguistica stessa<sup>65</sup>.

Ma in che senso la stessa linguistica viene chiarita nei suoi concetti quando Lacan – che la immagina di fatto come una teoria generale – vi ricorre per provare a definire l'inconscio e il suo funzionamento? Tale effetto, che è un effetto di rinculo e di ridefinizione, è determinato dall'*articolazione differenziale* che si innesca tra le teorie regionali che una teoria generale vuole spiegare, poiché ciascuna di queste necessita dell'altra a sé più prossima introdotta in certo senso come elemento che fornisce i *differenziali* e così la possibilità di una definizione/specificazione che appunto sarà inevitabilmente su base di confronto interdipendente. È questa una

---

<sup>65</sup> «l'on peut déceler, par un de ses effets en général complètement passé sous silence, la fonction « théorique générale » jouée par le recours à la linguistique dans le cas de l'élaboration conceptuelle des concepts de la théorie régionale de la psychanalyse : c'est que Lacan est conduit non seulement à éclairer les concepts théoriques de la théorie régionale analytique, mais aussi certains des concepts théoriques de la théorie régionale de la linguistique elle-même», ivi, p. 126, traduzione mia.

concezione della differenza non in senso negativo bensì *positivo*, produttivo, che ha qualcosa di deleuzeano:

Lacan mantiene ferocemente il principio della differenziazione tra oggetto della psicanalisi e oggetto della biologia, della psicologia [etc.], che si trova in Freud, ma [...] aggiunge a questo lavoro difensivo e negativo un lavoro positivo: mostra, a proposito della linguistica, ad un tempo ciò che distingue l'oggetto (teorico) della psicanalisi dall'oggetto (teorico) della linguistica, e ciò che li avvicina. In breve, egli pensa una differenza non solo nei suoi aspetti negativi ma anche nei suoi aspetti positivi, cioè a dire pensa una *relazione differenziale*<sup>66</sup>.

Ciò indica la mobilità del perimetro concettuale e inferenziale nelle teorie regionali che si interdistinguono e definiscono vicendevolmente, la qual cosa poi pone sempre la necessità di una teoria generale che le sostenga e di uno sfondo semantico-trascendentale comune. Althusser stesso ne scrive in tali termini:

[C'è qui un] effetto specifico di ogni teoria generale: essa non può illuminare una data teoria regionale su essa stessa ed aiutarla a formulare e rettificare i suoi concetti, senza produrre lo *stesso effetto di rettifica-riclassificazione* sui concetti dell'altra teoria regionale che fa intervenire in questa operazione di definizione differenziale<sup>67</sup>.

Dunque, i tentativi di definizione teorica, di chiarificazione e di scientificizzazione operati da una teoria generale su di una teoria regionale affinché quest'ultima rettifichi e riorganizzi il proprio sistema di concetti, inevitabilmente incidono su ogni altra teoria regionale per e grazie

---

<sup>66</sup> «Lacan maintient farouchement le principe de la différenciation entre l'objet de la psychanalyse et l'objet de la biologie, de la psychologie [...] qu'on trouve chez Freud, mais encore il ajoute à ce travail défensif et négatif, un travail positive : il montre, à propos de la linguistique, à la fois ce qui distingue l'objet (théorique) de la psychanalyse de l'objet (théorique) de la linguistique, et ce qui les rapproche. Bref, il pense une différence, non seulement dans son aspect négatif, mais aussi dans son aspect positif, c'est-à-dire qu'il pense une *relation différentielle*», ivi, pp. 125-126, traduzione mia.

<sup>67</sup> «C'est là un effet spécifique de toute théorie générale: elle ne peut éclairer une théorie régionale donnée sur elle-même, et l'aider à formuler et rectifier ses concepts, sans produire le *même effet de rectification-reclassement* sur les concepts de l'autre théorie régionale qu'elle fait intervenir dans cette opération de définition différentielle», ivi. p. 126, traduzione mia.

alla quale la prima si definisce differenzialmente, e così via in un meccanismo che potremmo definire “seriale” di modificazioni ed evoluzioni interconnesse. La posizione definitoria differenziale opera tra le diverse teorie regionali e costituisce un elemento che, ad un tempo, permette di individuare/specificare una teoria e di legarne i termini ad un'altra che ne sia prossima. In tal modo si mostra una linea di connessione orizzontale che unisce – in una specie di peirceana semiosi infinita (nei capp. seguenti meglio chiariremo) che incontra, come suggerito, l'idea di “serie” espressa dalla concezione deleuzeana di ciò che neanche più si può chiamare strutturalismo – i diversi campi del sapere e le loro regionalità teoriche. Potremmo infatti dire, ispirati da Deleuze (e da Lacan), che nel nostro rapporto col mondo ci troviamo innanzi tre regimi o domini: innanzitutto, la serie degli oggetti reali (per restare nel discorso psicanalitico, per es. le manifestazioni dell'inconscio e quelle della clinica che si inscrivono in esso reale); dunque la serie degli oggetti/significanti/concetti dell'immaginario come piano di ideazione/idealizzazione e modellizzazione/comunicazione del reale<sup>68</sup>; infine un terzo dominio che in un certo senso unifica, determina e consente un intero sistema di comprensione *ex lege* (ed *ex politica*), permettendo così la corrispondenza tra serie del reale e serie dell'immaginario. Deleuze chiama questo terzo dominio il piano del *simbolico*<sup>69</sup>, individuando peraltro anche in Althusser centrali riferimenti ad esso, giacché nell'autore del *Pour Marx* tale piano coincide col campo “eterno” dell'ideologia come dispositivo, ideologia intesa dunque come orizzonte strutturato, astorico e trascendentale, dai tratti di campo virtuale d'ogni reale (in un gioco sempre mutuo di

---

<sup>68</sup> «Quando la filosofia classica parla di intelligenza o intelletto puri, si tratta [...] di una facoltà definita dalla sua attitudine ad afferrare il reale nella sua essenza, il reale in ‘verità’, il reale così com’è, in opposizione ma anche in rapporto alle potenze dell’immaginazione. Consideriamo alcuni movimenti [...] eterogenei: il romanticismo, il simbolismo, il surrealismo... Ora si invoca il punto trascendente in cui il reale e l’immaginario si compenetrano e si uniscono; ora il loro confine sottile, come il taglio netto della loro differenza. In ogni caso si resta fermi all’opposizione e complementarità dell’immaginario e del reale – almeno nell’interpretazione tradizionale del romanticismo, del simbolismo ecc. Anche il freudismo viene interpretato nella prospettiva di due principi: principio di realtà con la sua forza di disinganno, principio di piacere con la sua potenza di soddisfazione allucinatoria. [...] Metodi come quelli di Jung e Bachelard si inscrivono per intero nel reale e nell’immaginario, nel quadro dei loro rapporti complessi, unità trascendente e tensione liminare, fusione e taglio netto», G. DELEUZE, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, trad. it. *Lo strutturalismo*, a c. di S. Paolini, Milano, SE, 2004, p. 13.

<sup>69</sup> «Il primo criterio dello strutturalismo è la scoperta e il riconoscimento di un terzo ordine, di un terzo regno: quello del simbolico. Il rifiuto di confondere il simbolico con l’immaginario, come con il reale, costituisce la prima dimensione dello strutturalismo», *ivi*, pp. 13-14.

interdipendenza ed interimmanenza), spazio in cui vengono disposti ed acconciati gli enti e le relazioni del simbolico sintattico e semantico in quanto nomi e parole delle pratiche soggettivanti-assoggettanti che tengono in piedi una struttura, e infine (*last but not least*) luogo della battaglia (teorica) delle opposte posizioni (teoriche) di classe.

È di questa stessa opinione anche Deleuze, quando si riferisce al citato autore:

Dietro gli uomini reali e i loro rapporti reali, dietro le ideologie e le loro relazioni immaginarie, Louis Althusser scopre un dominio più profondo come oggetto di scienza e di filosofia. [...] Niente a che vedere [...] con un'essenza; si tratta [...] di una combinatoria concernente elementi formali che non hanno di per sé né forma, né significato, né rappresentazione, né contenuto, né realtà empirica data, né modello funzionale ipotetico, né intelligibilità dietro le apparenze; nessuno meglio di Louis Althusser ha determinato lo statuto della struttura come identico alla « teoria » – e il simbolico deve essere inteso come la produzione dell'oggetto teorico originale e specifico<sup>70</sup>.

Deleuze nota qui, in modo esemplare, la peculiarità della posizione analitica althusseriana, laddove questa si caratterizza come una lettura degli elementi – e delle loro mutue posizioni ed influenze – su di uno spazio strutturato di cui non interessa cogliere volontà soggettive, origini metafisiche o posizioni morali. Uno spazio nel quale è possibile scorgere i tratti precipui di una più generale definizione di “teoria”, poiché si può vedere il processo pratico di creazione dell'oggetto di conoscenza la quale, quando è conoscenza scientifica (e non ideologica), è sempre il risultato di un lavoro teorico inscritto nella pratica e avente come effetto un atto di produzione, simbolica e/o materiale quest'ultima sia.

#### 2.2.4 *Concatenazioni d'enunciazione e ritualità nella soggettivazione capitalistica (Althusser tra Benveniste, Deleuze e Guattari)*

Torniamo alla questione del rapporto tra teoria regionale e Teoria Generale.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*. Ci pare tuttavia che Deleuze qui espunga ogni piano di determinazione materiale del simbolico, cosa che invece non è data in Althusser, e basti qui citare il concetto di *astrazione concreta* o quello di *savoir-faire* come indici della *materialità* in quanto forma d'esistenza dell'ideologia.

Althusser, pensando alla natura della teoria regionale (e specifica) della psicanalisi e alla relazione di questa con una possibile Teoria Generale, afferma che quest'ultima dovrà permettere di

costituire la teoria regionale del discorso dell'*inconscio*, ad un tempo come discorso e come discorso *dell'inconscio*, cioè a dire non solo in una ma in due teorie <generali> [quest'ultimo termine è certamente un errore e va sostituito con «regionali», *NdR*], di cui bisognerà pensare l'articolazione<sup>71</sup>.

L'articolazione differenziale – che resta un concetto centrale – è qui pensata come lavoro e rapporto tra *due* teorie regionali proprio in virtù dell'oggetto teorico. Questo indica che l'inconscio, come oggetto teorico della psicanalisi, necessita tanto di una teoria che prenda in esame esso stesso e il discorso che lo descrive, quanto di una seconda teoria che descriva il *discorso* che in realtà lo stesso inconscio determina e costruisce allorquando ha esso stesso come oggetto di indagine. Questo doppio piano espressivo, una metonimia che mentre osserva e descrive un oggetto produce e parla la voce (i vincoli, le censure, le manifestazioni, i condizionamenti etc.) dell'oggetto stesso come soggetto, ricorda la questione già posta per esempio da Benveniste e poi articolata da Deleuze e Guattari del rapporto tra soggetto d'enunciazione e soggetto d'enunciato<sup>72</sup>.

L'atto di enunciazione per Benveniste corrisponde alla trasformazione reale della *langue* in *parole* e coincide con un atto di appropriazione individuale della lingua attraverso la messa in

---

<sup>71</sup> «constituer la théorie régionale du discours de l'*inconscient*, à la fois comme discours, et comme discours de l'*inconscient*, c'est-à-dire non pas en une mais en deux théories <générales>, dont il faudra penser l'articulation», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 129, traduzione mia. Il termine *générales* è qui senza dubbio una svista di Althusser, e va sostituito con *régionales*.

<sup>72</sup> Se pensiamo al dispositivo della psicanalisi e alla sua pratica nel *setting*, non possiamo non vedere lo sdoppiamento/raddoppiamento: per quanto il paziente innanzi all'analista possa apparire il soggetto d'enunciazione (ossia, colui che emette enunciati che riguardano il suo inconscio), egli di fatto è sempre già soggetto *di enunciato* (ossia, è colui di cui l'enunciazione parla), nel senso cioè che ogni paziente è sempre catturato dalla macchina psicanalitica sin dall'attimo in cui entra nel *setting*, la quale lo sdoppia sempre come parlante di colui (l'inconscio) che in realtà lo parla, di ciò che lo fa funzionare e lo fa esprimere nel modo stesso in cui in quel contesto egli si esprime. Lo studioso che ha inaugurato in modo rigoroso le analisi sugli enunciati e sulle differenti posizioni in esse dei "soggetti" è ÉMILE BENVENISTE (cfr. il suo saggio «L'appareil formel de l'énonciation», in ID., *Problèmes de linguistique générale II*, ed. it. «L'apparato formale dell'enunciazione», in ID., *Problemi di linguistica generale II*, trad. di F. Aspesi, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 96-106).



forma di quella massa virtuale amorfa e presignificante (suoni, fonemi, variazioni e intensità espressive) in atti discorsivi che rispettano una struttura formale. In tal guisa – direbbe Hjelmslev – si opera come con gli stampi vuoti usati per gioco dai bambini che danno forma alla sabbia<sup>73</sup>. Il piano del presignificante resta virtuale fintanto che un locutore non lo mobilita in un atto individuale d'enunciazione. Questo processo avviene perché si attua una sorta di conversione individuale della lingua in discorso, ma ciò prevede sempre la presenza dell'altro, del co-locutore, il quale ad atto d'enunciazione risponde con atto d'enunciazione. Dunque, in Benveniste la struttura del discorso – che è un atto di produzione – è sempre da intendersi come struttura di dialogo, come interrelazione. E tuttavia, la riduzione a presa individuale della *langue* e sua trasformazione in *parole*, se ha il merito di demetafisicizzare la prima legandola alla necessità di realizzarsi nella concretezza dell'enunciazione dialogica, purtuttavia, e per converso, lascia scorgere la presenza di un individualismo metodologico eccessivamente fondato sulla figura di un «locutore-uditore ideale, appartenente ad una comunità linguistica completamente omogenea, che conosce perfettamente la sua lingua e che [...] non è toccato da condizioni [...] quali i limiti di memoria, le distrazioni, gli spostamenti dell'attenzione e dell'interesse»<sup>74</sup>. Manca dunque sia il *flusso* della presenza soggettiva, sia quello sfondo *transindividuale* che fa il senso. E così, aggiungeremo per nostro conto, manca anche il tema delle differenti configurazioni soggettive legate ai differenti giochi tra istanze sociali, materiali, pulsionali e culturali che fanno da punto di coagulo (temporale e regionale) della creazione appunto del soggetto.

È per esempio in questa pista che si iscrive la posizione di Deleuze e Guattari, i quali affrontano criticamente il riduzionismo individualistico ed a-storico di Benveniste<sup>75</sup> individuandone innanzitutto «il primo ostacolo epistemologico: il presupposto empirista che insinua 'sot-

---

<sup>73</sup> Cfr. LOUIS HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, intr. e trad. di G. C. Lepschy, Torino, Einaudi, 1987, p. 55.

<sup>74</sup> N. CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mit Press, 1965, p. 12., citato in G. SIBERTIN-BLANC, «Concatenazioni collettive d'enunciazione, modi di produzione enunciativi e soggettivazione: Deleuze e Guattari con Althusser», in AA.VV. *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, a c. di E. Balibar e V. Morfino, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 306.

<sup>75</sup> A mio giudizio costoro sottovalutano l'aspetto di interrelazione dialogica implicata negli atti enunciativi secondo Benveniste, seppur resti vero che la "presa" della lingua da parte del soggetto d'enunciazione in Benveniste sia un atto fondamentalmente individuale ed eluda il tema della creazione collettiva delle soggettività e del loro discorso.

to' l'enunciazione [la presenza di] un locutore incaricato di operare l'individuazione della lingua in una parola singolare *hic et nunc*»<sup>76</sup>. I ruoli del soggetto d'enunciazione e del soggetto d'enunciato come descritti dal linguista francese sono oggetto di riformulazione da parte degli autori di *Mille plateaux*. Essi ne mostrano l'ambivalenza e soprattutto l'equivoco delle reciproche posizioni, nel senso che – almeno a partire dal regime di segni dell'epoca cristiana (e medievale per conseguenza, quindi ben prima delle osservazioni e degli studi psicanalitici) – un soggetto d'enunciazione è sempre ripiegato sul, e condizionato dal, soggetto d'enunciato, poiché su entrambi vige la determinazione delle concatenazioni collettive d'enunciazione come fonte di soggettivazione che cattura e imbriglia il parlante facendolo parlare con le parole di un soggetto che vuole essere il suo enunciato, in ogni atto di enunciazione che pare libero. Già la locuzione cartesiana «*cogito, ergo sum*», col suo dubbio che si fa metodico, indica la presenza retroversa nelle parole di chi parla di colui di cui si parla, prima deterritorializzandolo in un *topos* di cui dubitare e poi facendolo tornare a garanzia del pensiero e a fondamento del soggetto. È infatti a questo proposito che Deleuze e Guattari scrivono che

il Cogito, la coscienza, l'«Io penso», [si dà come] soggetto d'enunciazione che riflette il suo proprio uso e può solo essere concepito secondo una linea di deterritorializzazione rappresentata dal dubbio metodico; [a cui fa seguito] il soggetto d'enunciato, l'unione dell'anima e del corpo o il sentimento, che verranno assicurati dal cogito in modo complesso e che operano le riterritorializzazioni necessarie. [...] Quando dice: posso inferire «penso dunque sono», ma non «mi muovo dunque sono», Descartes introduce la distinzione fra i due soggetti<sup>77</sup>.

Peraltro, il tema è da questi più volte affrontato anche con riferimenti ad Althusser in quanto autore che ha colto le *diverse* determinazioni che si fanno fonte di soggettivazione, in una considerazione quindi che, perlomeno sotto questo aspetto, pare avvicinare i tre autori e pare collocarli su di uno sfondo interpretativo comune che *disindividualizza* gli atti di parola

---

<sup>76</sup> G. SIBERTIN-BLANC, «Concatenazioni collettive d'enunciazione, modi di produzione enunciativi e soggettivazione: Deleuze e Guattari con Althusser», in AA. VV. *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, cit., p. 309.

<sup>77</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980, ed. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, intr. di M. Guareschi, Roma, Cooper/Castelvecchi, 2003, «Su alcuni regimi di segni», p. 199.

pur individuale e gli atti di enunciazione dialogica, fornendo chiavi per la comprensione sotto un aspetto *transindividuale* e *articolativo* tra istanze diverse delle dinamiche creative della soggettività e del suo apparato significante. E questo processo, di continua mutua referenza, diventa una produzione che potremmo definire “spirale”, perché prevede sempre la creazione/proiezione del significante che nomina il significato su un nuovo soggetto d'enunciazione, il quale così ricomincia il processo stesso. Tant'è vero che, ancora in *Mille plateaux*, possiamo leggere che

la sostanza è divenuta soggetto. *Il soggetto d'enunciazione si ripiega sul soggetto d'enunciato, sempre che quest'ultimo fornisca a sua volta un soggetto d'enunciazione per un nuovo processo.* Il soggetto dell'enunciato non fa più che «rispondere» al soggetto dell'enunciazione, in una specie di ecolalia riduttrice, in un rapporto biunivoco. Questo rapporto, questo ripiegamento è quello stesso che opera sulla realtà mentale, assoggettandola alla realtà dominante<sup>78</sup>.

Seppur in un modo che può essere equivoco e che va chiarito, la frase ultima di questo passo ci mette in contatto (non solo lei, ma più lei di ciò che la precede) con la concezione althusseriana dell'ideologia in quanto insieme di pratiche e rituali dotati di esistenza materiale che interpellando, ed ottenendo risposta, svolgono il loro compito di assoggettamento *ad hoc* con fini di mantenimento di uno *status quo* e di riproduzione delle condizioni che lo tengono in vita. La possibile equivocità, che vogliamo chiarire, sta nell'affermazione di una «realtà mentale» che pare qui esistere di per sé come qualcosa di originario, di puro e neutro, poi inquinato e de-neutralizzato dall'azione del campo ideologico dominante al punto da renderla assoggettata, attraverso l'ideologia, al regime concreto del potere che le sta intorno. È però vero che in Deleuze è un errore parlare di “realtà mentale” intesa sotto un profilo sostanzialistico, puro, astratto; ed anzi è opportuno mai dimenticare che nell'autore, laddove questo termine compaia, compare come concetto-limite, come concetto di un virtuale che mai esiste di per sé senza pensarlo nella concretezza che si dà nelle sue determinazioni particolari. Una “realtà mentale” – ancor più se e quando tale locuzione viene usata sinonimicamente per quella di “soggetto” – è quindi in Deleuze sempre il nome di un ente-flusso, connesso nell'immanenza con la materia; nome di una realtà fatta di correnti e variazioni di intensità che, sulla base di sfondi regionali e temporali, vengono momentaneamente “impacchettate” dalla concatenazione collettiva d'enunciazione

---

<sup>78</sup> *Ibidem.*

(specifica di situazione, congiuntura, contesto, evento, affetto) a farne, sempre come effetto e mai come causa, un “soggetto” relativo, storico, mai definitivo, dunque sempre mobile.

#### 2.2.4.1 Nota critica sulla genesi linguistica del soggetto

Chiarite queste (importanti) qualità delle tesi deleuzeo-guattariane al fine di non produrne interpretazioni fallaci, è tuttavia possibile avanzare una critica in relazione a quella che ci pare una torsione eccessiva della genesi della soggettività affidata ad elementi di mera natura linguistico-semantiche leggibile in *Mille piani*: Althusser in questo caso illumina la scena mostrando una serie di performatività concrete, di materialità comportamentali che denunciano la presenza di un impasto ideologico messo in atto da diversi apparati che producono assoggettamento: un impasto fatto di lingua e di molto altro, perché una soggettività assoggettata non esiste solo nella forma del linguaggio che la crea, di un Soggetto che la interpella, ma anche e soprattutto nelle ritualità e nelle liturgie quotidiane che mettono all'opera gli individui: certo linguistiche, ma egualmente prassiche, lavorative, amicali, amorose, immaginative, associative, derivanti da esperienze artistiche, etc. In questo senso, l'interpretazione dataci dai due autori, che qui riportiamo, descrive correttamente la soggettivazione in Althusser come un processo che si svolge nel campo ideologico, e tuttavia in ciò non vede l'espressione di concatenamenti “enunciativi” e soggettivanti *sub specie ritualis*, disposti dalle esigenze del capitale, tant'è che, riferendosi alla soggettivazione, gli autori scrivono che

non si tratta [...], come dice Althusser, di un movimento che caratterizzerebbe l'ideologia: la soggettivazione come regime di segni o forma d'espressione rinvia a un concatenamento, cioè a un'organizzazione di potere che funziona già pienamente nell'economia e che non viene a sovrapporsi a contenuti o a rapporti fra contenuti determinati come reali in ultima istanza. Il capitale è un punto di soggettivazione per eccellenza<sup>79</sup>.

Ora, è senza dubbio vero che il capitale e tutti gli elementi che costituiscono le sue macchine sociali, le sue concatenazioni di enunciazione (linguistica, comportamentale, ed evidentemente anche d'ogni altra forma), sono un punto principe di soggettivazione e rappresentano una organizzazione che funziona sin da subito già a pieno regime come luogo di creazione del sog-

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 200.

getto, ma il campo ideologico in Althusser è proprio quello spazio complesso di concatenamenti e comportamenti *materiali* tali per come richiesti e regolati dal capitale stesso, un campo peraltro nel quale domina l'*articolazione* di ogni istanza con le altre e che non può essere inteso come un vero "altro" dal capitale concepito come sistema complessivo. E questo campo, attraverso le sue manifestazioni concrete e sempre incarnate, costruisce e *ricostruisce* le soggettività affinché queste permettano intanto la tenuta del sistema stesso e la replicazione dei suoi rapporti e meccanismi di sfruttamento, e in secondo luogo la produzione di valore e plusvalore nella forma del profitto, senza il quale il capitale non riuscirebbe ad essere alcun «punto di soggettivazione per eccellenza», giacché perderebbe la sua natura e il suo scopo sino a scomparire come sistema produttivo dotato del suo specifico modo di produzione.

Le concatenazioni rituali e materiali nelle quali transita e si diffonde l'ideologia, ma anche in cui nasce come dato empirico poi generalizzato, sono allora concatenazioni collettive di enunciazione nella misura in cui lasciano emergere, metonimicamente, il soggetto d'enunciato che reagisce e determina lo stesso soggetto di enunciazione. A ciò si unisce il tema dell'articolazione come dispositivo che mostra la mobilità stessa della tetica althusseriana; cioè a dire la sua percezione, mentre egli produce tesi, sempre di uno scarto, di un punto di *non absolutezza*, di una mobilità relativa dei suoi concetti aperta alla considerazione delle relazioni condizionanti e a quella dell'incontro (articolato) con altri enti ed eventi. E ciò vale ancor più quando l'autore deve parlare di ideologia. Abbiamo infatti già fatto riferimento alla presenza, nella prima delle TN, dell'articolazione differenziale come *meccanismo d'azione* concepito da Althusser in veste di dispositivo creatore di conoscenza e ancor più di identificazione/specificazione teorica. Ci torniamo brevemente a proposito del tema della creazione di una teoria generale solo la quale (come già mostrato, da lettera althusseriana) può consentire la definizione differenziale di ogni teoria regionale mostrandone l'articolazione con le altre all'interno del suo quadro.

Dunque. Come detto, Althusser riconosce a Lacan lo sforzo di pensare la necessità di una teoria generale dell'inconscio espressa nei termini di una teoria generale del linguaggio; ciononostante, l'errore che commette lo psicanalista è quello di non vedere che quella da lui usata altro non è che una mera linguistica, fosse anche la più decontestualizzata e impostata secondo il modello più universale; e allora anche la linguistica, *ogni* teoria linguistica, evidentemente non può che essere solo *una* tra le *tante teorie regionali*. Questo limite appare visibile agli occhi di Althusser al punto di portarlo a pensare ad una Teoria Generale del Significante nei termini che abbiamo già chiarito e su cui torneremo.

Ma andiamo per gradi e affrontiamo la questione dei diversi discorsi e dei diversi “effetti-soggetto” che ciascuno di essi genera.

### 2.2.5 *I diversi discorsi e i diversi effetti-soggetto*

Althusser inizia il suo ragionamento con una affermazione che, foss’anche di primo acchito, appare difficilmente smentibile, poiché tale affermazione si presenta come forma contratta dell’individuazione di un perimetro differenziale di soggettività plurali da intendersi come effetti delle concatenazioni del significante:

se confrontiamo tra loro le differenti forme di discorso esistenti, cioè le forme del discorso inconscio, del discorso ideologico, del discorso estetico e del discorso scientifico, possiamo mettere in evidenza un effetto comune: *ogni discorso produce un effetto di soggettività*<sup>80</sup>.

Quindi, pur nella differenza delle diverse macchine discorsive, compare un elemento comune come effetto comune: l’effetto-indotto di creazione di “soggettività”, ossia di un “soggetto” come punto di fuoco di una produzione significativa specifica sia in quanto ciò che parla, sia in quanto ciò che ascolta, sia infine come ciò che, in un circolo retroverso, diventa soggetto d’enunciato catturato dallo stesso soggetto d’enunciazione che esso stesso può essere. È un soggetto allora che, prima in forma di funzione-*Träger*, manovrando ed articolando quel discorso specifico, al tempo stesso ne viene plasmato e condizionato<sup>81</sup>.

A) Vi sono discorsi nei quali il soggetto-indotto è presente per correlato o per rappresentazione; per esempio, il **discorso dell’inconscio** è tale per cui il soggetto si manifesta «per luogotenenza» (il termine è un riferimento lacaniano), attraverso cioè una serie di concatenazioni

---

<sup>80</sup> «si nous comparons entre elles les différents formes de discours existantes, c’est-à-dire les formes du discours inconscient, du discours idéologique, du discours esthétique, du discours scientifique, nous pouvons mettre en évidence un effet commun: *toutes discours produit un effet de subjectivité*», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 131, traduzione mia.

<sup>81</sup> Anche in questo caso, impossibile non pensare ad alcune affermazioni di Deleuze e Guattari, quali per esempio: «un soggetto non può mai essere condizione di linguaggio o causa di enunciato: non vi è soggetto, vi sono soltanto concatenazioni collettive di enunciazione; la soggettivazione non è che una di esse e, in quanto tale, designa una formalizzazione dell’espressione o un regime di segni», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 200.

simboliche, di spostamenti, di condensazioni, metonimie etc., che non lo mostrano mai direttamente e che tuttavia innervano il suo stesso discorso (ancora una volta, nel gioco dell'ambivalenza soggetto d'enunciazione-soggetto d'enunciato, così tipica del discorso psicanalitico).

B) Vi sono altri discorsi in cui il soggetto è invece presente «in persona», poiché lo stesso discorso è un atto stesso di esso soggetto-indotto, vale a dire un atto senza correlazioni, spostamenti o rappresentazioni narrative (come invece appare essere la scena familiare del teatro edipico), il quale dunque si manifesta già attraverso la sua forma specifica di concatenazione significativa: è questo il caso del **discorso ideologico**, o discorso “parlato” dall'ideologia, la quale non esiste senza un soggetto concreto che la parli e che la renda *materiale* grazie ad una serie di liturgie e pratiche che allo sguardo immediato appaiono come naturali e date.

C) Nel **discorso scientifico** possiamo invece vedere l'esempio di un effetto-soggetto né presente di persona né per interposta persona, bensì «assente di persona», cioè a dire un soggetto che non è un parlante specifico del suo discorso né un suo eterno soggetto d'enunciato; anzi, sul piano individuale questo appare una realtà via via destinata a scomparire (ciò perché la scienza non si attesta e definisce su posizioni meramente soggettive, altrimenti diverrebbe ideologia) grazie al sistema di relazioni astratte (formule, teoremi, genericità matematiche che valgono al di là del tempo, dello spazio e del contesto) col quale esso si articola e parla dei “suoi” enti attraverso una sorta di logica immanente a se stesso (torneremo su questo tema nel capitolo 4).

D) Infine, nel **discorso estetico** il soggetto-indotto è dotato di presenza tuttavia, e in ogni caso, solo per «interposte persone» (al plurale, sottolinea Althusser), poiché il discorso dell'arte e sull'arte produce un effetto di soggettività che comporta sempre l'esistenza di pluralità (sensibili, percettive, emozionali, intellettuali, storicamente critiche) che ne fanno da veicolo e da interprete in un processo (sociale) di addizione e fruizione continua<sup>82</sup>.

L'argomentazione althusseriana si fa ancora più analitica quando viene introdotta la questione del riconoscimento per distinzione differenziale dei quattro discorsi. Vi è qui una concessione alla prospettiva strutturalista, giacché Althusser afferma che per comprendere la *differenza* tra le tipologie dei diversi discorsi si devono comprendere le differenze di *struttura* dei discorsi in confronto tra loro e la differenza di *posizione*, all'interno di ciascuno, della soggettività-indotta o effetto-soggetto. Elementi, questi, che alludono a relazioni topologiche in quanto

---

<sup>82</sup> Riguardo alla descrizione di questi effetti-soggetto, cfr. L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., pp. 131-133.

assegnazioni di senso agli elementi della struttura stessa, appunto aspetti che, come noto, troviamo già negli studi antropologici di C. Lévi-Strauss<sup>83</sup>. In questo senso si comprende come nel discorso scientifico la struttura significante, dice Althusser, sia una struttura *decentrata*, cioè a dire in esso viga una «struttura a decentramento» che si manifesta per il tramite di rapporti significanti astratti, i cui elementi sono dei concetti-relazione, nessuno dei quali appare costitutivo sul piano sostanziale del discorso medesimo, ma diventa tuttavia espressione di un piano simbolico che mostra una fetta di “mondo” in cui gli enti stessi sono creati dalla stessa logica della concatenazione formale matematica. Tale discorso non mostra dunque un “soggetto” come fonte centrata della sua concatenazione significante. Nel discorso ideologico invece la struttura è «a centramento speculare»: è a *centramento*, poiché il soggetto ideologico è un elemento stesso del discorso, ossia è uno dei suoi significanti e al tempo stesso fa da elemento focale e sorgivo dell'articolazione ideologica e delle concatenazioni stesse; ed è *speculare*, poiché ogni suo atto di discorso si incarna in un individuo/soggetto singolare investito tuttavia dal discorso ideologico, che si rispecchia in quest'ultimo trovando in esso causa e fine della sua esistenza-in-quanto-soggetto e della sua azione di locuzione-in-quanto-soggetto-parlante. Così facendo, ogni soggetto-indotto – in un moto retroverso di rispecchiamento generativo – pone in esistenza lo stesso soggetto-creatore (il Soggetto), ossia riconosce, senza averne consapevolezza, l'ideologia in generale come campo trascendentale. Nel discorso dell'inconscio abbiamo invece una struttura a *falso centramento*, poiché come già detto il “soggetto” è presente solo grazie ad un significante (nella plurale catena dei significanti) che «ne tiene luogo», dunque che agisce in sua luogotenenza. Peraltro, va detto anche che questa luogotenenza, questo “stare al posto di”, è sostenuta da una struttura di fuga continua del parlante nascosto (*l'Es*) attraverso vari espedienti metonimici e operazioni di *déplacements* che permettono il nascondimento della sua voce nella voce concreta del locutore-enunciatore. E dunque, ciò che pare il *focus* dell'emissione del significante in realtà possiede una natura (ed occupa una posizione) mistificata rispetto a quale sia e dove risieda la voce inconscia che in esso, e con esso, appunto parla.

---

<sup>83</sup> Cfr. almeno C. LÉVI-STRAUSS, *Réponses à quelques questions*, in «Esprit», Paris, novembre 1963 : «La pensée sauvage’ et le structuralisme». Riferimento citato anche da G. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, cit., dove l'autore aggiunge che «gli elementi di una struttura non hanno né designazione estrinseca né significato intrinseco. Cosa rimane? Come ricorda in modo rigoroso Lévi-Strauss, essi non hanno null'altro che un senso, un senso che è necessariamente e unicamente di ‘posizione’», ivi, p. 19.



### 2.2.6 Rapporto tra discorso ideologico e discorso inconscio (o dell'inconscio)

Rimaniamo sul discorso inconscio o dell'inconscio: ciò ci servirà per guadagnare il punto di introduzione althusseriana della già menzionata categoria di *Träger* ma soprattutto l'incontro con una categoria centrale nella sua teoria dell'ideologia, cioè a dire quella di *interpellazione*. Va detto intanto che Althusser si pone l'obiettivo di analizzare la struttura del discorso inconscio partendo da ciò che – anche politicamente (in vista dello scopo dello scritto) – gli è più congeniale, ossia dall'analisi di ciò che è il complesso di una *formazione sociale*. Grazie a questo taglio possono così essere chiamate a convegno le categorie citate, e queste possono essere messe in gioco nella dinamica della generazione della funzione ideologica.

Abbiamo già detto, alcune pagine addietro, cosa siano le funzioni-*Träger*: si tratta di funzioni-supporto incarnate in soggetti concreti, i quali assicurano l'espressione e l'esecuzione dei ruoli e dei compiti di cui vengono investiti. La funzione-*Träger* assume quindi centralità perché con essa si attua la possibilità di concretizzazione dell'ideologia e dei suoi dettami. Diciamo qui “concretizzazione” per indurre ad una comprensione della pura dinamica teorica, giacché in realtà quello della concretezza dell'ideologia è uno *status* già da sempre in atto. Ma cerchiamo di comprendere come avvenga questa infusione/trasfusione dei dettami dell'ideologia nell'individuo: individuo che, anche in questo caso per facilità teorica e per processione logica, definiremo “presoggettivato”.

Il dispositivo concettuale usato da Althusser è quello dell'*interpellazione*, che potremmo spiegare nei termini di un evento transindividuale di soggettivazione nella forma d'un atto discorsivo di *chiamata*, con la quale la sovrastruttura ideologica si “rivolge” agli individui e li costituisce come soggetti assegnati di funzioni-supporto al sistema produttivo:

Il discorso ideologico (che è il discorso della vita quotidiana [...], del “vissuto” [...], col quale il sogno viene raccontato) [...] induce un effetto-soggetto ideologico, nella misura in cui [...] interPELLA gli individui [...] per incaricarli di assumere i ruoli di *Träger* richiesti dai diversi livelli della struttura sociale. [...] La forma in cui il discorso ideologico interPELLA gli individui è tale che permette al soggetto interpellato di riconoscersi e di riconoscere il suo posto nel discorso; allo stesso tempo gli *garantisce* che è proprio *lui* ad essere interpellato e ad esserlo per opera di [...] un altro Soggetto, questo Nome di tutti i

Nomi [...], centro da cui emana ogni interpellazione, centro di ogni garanzia [...] e Giudice di ogni risposta<sup>84</sup>.

Va chiarito, lo ripetiamo ancora, che non esiste un piano *sostanziale* della sovrastruttura ideologica, cioè a dire una sorta di campo nel quale dimora la sostanza “ideologia” intesa come Soggetto (con la maiuscola) autonomo e trascendente, che si rivolge poi agli individui e dona loro, come per infusione, esistenza e caratteri specifici. L'esistenza dell'ideologia come sovrastruttura è una topica esplicativa (da questo punto di vista, sotto chiara ispirazione marxiana); e tuttavia, questo campo ha esistenza reale ed effettuale giacché le sue articolazioni storiche, come variazioni regionali e temporali della sua struttura trascendentale, permettono di definire differenze e specificità di ogni epoca, sia essa innalzata sul sistema capitalistico così come su ogni altro modo di produzione. Le invarianti di struttura, dunque, non eliminano le variazioni di morfologia e di fenomenicità sovrastrutturali che individuano una particolare fase storica, con la sua cultura, la sua politica, il suo immaginario: tutto materiale, questo, che procede poi dalla dimensione dell'empirico e assume le sue sembianze attraverso una trasfigurazione che resta astrattivo-rappresentativa, anche se, nondimeno, svolge il ruolo-chiave di una denominativa nel campo del simbolico necessaria ad interfacciare e descrivere quello stesso campo empirico che fa da universo primordiale d'ogni scontro della sensibilità col mondo.

Il dispositivo dell'interpellazione verrà ripreso in IAIS laddove, come vedremo, verrà portato all'esame senza porlo in diretta connessione col campo linguistico (del conscio e dell'inconscio) e delle differenti configurazioni discorsive. Qui, nella prima delle TN, il suo innesto si iscrive invece nella questione ampiamente affrontata delle *differenti forme di discorso*. Ogni forma di discorso infatti si rivolge ad un ascoltatore (ricordiamo Benveniste e la sua teoria dell'enunciazione dialogica), e quello ideologico si rivolge propriamente agli individui *costituendoli come soggetti*. Questa concatenazione permette all'autore di legare il tema della

---

<sup>84</sup> «Le discours idéologique (qui est le discours de la vie quotidienne [...], du ‘vécu’ [...], dans lequel le rêve est raconté) [...] induit donc un effet-sujet idéologique [...], dans la mesure où le discours idéologique interpelle les individus [...], pour les commettre d'assumer les fonctions de *Träger* requises par les différents niveaux de la structure sociale. [...] La forme dans laquelle le discours idéologique interpelle les individus est une forme telle qu'elle permet au sujet interpellé de se reconnaître et de reconnaître sa place dans le discours, en même temps qu'elle lui *garantit* que c'est bien *lui* qui est interpellé et interpellé par [...] un autre Sujet, ce Nom de tous les Noms [...], centre dont émane toute interpellations, le centre de toutes garanties [...], Juge de toute réponse», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 137, traduzione mia.

funzione-*Träger* al tema della costituzione del soggetto ideologico attraverso il discorso ideologico giocato però in una molteplice articolazione: quella della base produttiva con l'ideologia, e quella del discorso ideologico con il discorso inconscio o dell'inconscio, poiché – scrive Althusser – lo stesso inconscio, secondo determinate configurazioni, «è un meccanismo che “funziona” in modo massiccio *ad ideologico* (nel senso in cui si dice che un motore “funziona a benzina”)»<sup>85</sup>. Certo è che la funzione-supporto dovrà sostenere un ruolo specifico nella divisione del lavoro, e tale ruolo verrà ad essa assegnato dall'ideologia indipendentemente da ogni caratteristica di colui o colei che ne diverrà attore, poiché costui o costei, una volta soggettivato o soggettivata, non potrà fare altro che eseguirne i compiti:

In ogni formazione sociale, la base richiede la funzione-supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta rimane astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica, ma ugualmente anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma di *chi* debba assumerle ed eseguirle, e di come questa assunzione possa aver luogo, la struttura (base o sovrastruttura) che definisce queste funzioni, *se ne disinteressa*: essa « non vuole saperlo » (come nell'esercito)<sup>86</sup>.

A commento di questo passo ci pare vada fatta intanto una prima osservazione in merito ad un piccolo passaggio che in realtà segnala una emancipazione, che peraltro abbiamo già menzionato, da concezioni tipiche di un marxismo positivistico e deterministico: Althusser, affidando il chiarimento ad una parentesi, esprime cosa intenda quando usa il termine “struttura”: si riferisce *sia* alla base economica, *sia* alla sovrastruttura ideologica, mostrando così un'idea di configurazioni tanto materiali quanto immateriali che hanno entrambe qualità strutturali e facoltà interdistribuite d'azione condizionante e di parole di comando. Detto altrimenti, con l'uso

---

<sup>85</sup> «l'inconscient est un mécanisme qui ‘fonctionne’ massivement à l'idéologique (au sens où on dit qu'un moteur ‘fonctionne à l'essence’», ivi, p. 141, traduzione mia.

<sup>86</sup> «Dans toute formation sociale, la base requiert la fonction-support (*Träger*) comme une fonction à assumer, comme une place tenir dans la division technique et sociale du travail. Cette réquisition reste abstraite : la base définit des fonction-*Träger* (la base économique, et la superstructure politique et idéologique *également*), mais *qui* doit assumer et exécuter cette fonction, et comment cette assumption peut avoir lieu, la structure (base ou superstructure) qui définit ces fonctions, *s'en fout* : elle « ne veut pas le savoir » (comme dans l'armée)», ivi, p. 134, traduzione mia.

del termine Althusser denota essenzialmente un sistema (organizzato) di rapporti e di ruoli e posizioni agenti in essi i quali non si danno esclusivamente nell'ambito economico, bensì agiscono nell'ambito di ogni pratica. La base economica *quod talis* da Althusser è per lo più denominata *infrastruttura*: riteniamo legittimo pensare che ciò avvenga proprio alla luce di quanto appena chiarito. Quanto alla funzione-*Träger*, essa è in un certo senso una casella vuota, un posto che esiste sul piano topologico e funzionale (concezione di fatto tipica dello strutturalismo), la cui occupazione appare necessaria e che solo nel suo essere occupata permette l'esecuzione del compito. Affinché ciò possa accadere, entra in gioco l'ideologia col suo dispositivo dell'interpellazione. Una interpellazione che, costituendo gli individui nella forma di soggetti ideologici (*ad hoc*), realizza il movimento già descritto del rispecchiamento speculare. Il comando dell'ideologia trasforma la funzione-*Träger* come casella vuota in spazio (e compito) occupato dai soggetti ideologici; si rivolge solo ad essi poiché laddove essa agisca – ed essa agisce sempre – altro non possiamo trovare che soggetti ideologici: l'ideologia è eterna, scrive Althusser<sup>87</sup>, dunque ogni soggetto è inevitabilmente un soggetto ideologico. Il gioco allora complice tra bisogni riproduttivi del campo strutturale ed intervento del campo sovrastrutturale, inizia qui a farsi chiaro:

Il discorso ideologico recluta producendo esso stesso i soggetti che recluta. Risolve il problema posto [dai] militari [...] [relativo] al fatto di essere reclutati nell'ambiente civile [...]. Per il discorso ideologico non vi sono civili, ma nient'altro che militari, cioè solamente soggetti ideologici. La struttura *richiede* dei *Träger*: il discorso ideologico li *recluta* interpellando gli individui *in quanto soggetti* perché assumano le funzioni di *Träger*. La richiesta della struttura è in bianco, è astratta, anonima: non vuole sapere *chi* assumerà le funzioni di *Träger*. Il discorso ideologico fornisce i *chi*: interPELLA gli individui nella forma generale dell'interpellazione dei *soggetti*. Essa è perciò personale, « concreta », non è in bianco [...] ma « personalizzata »<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit, p. 195.

<sup>88</sup> «Le discours idéologique recrute en produisant lui-même les sujets qu'il recrute. Il résout le problème [...] des militaires : quel dommage que les militaires se recrutent dans le civil [...]. Pour le discours idéologique, il n'y a pas de civils, mais rien que militaires, c'est-à-dire rien que des sujets idéologiques. La structure *requiert* des *Träger* : le discours idéologique les lui *recrute* en interpellant les individus *en sujets* pour assumer les fonctions de *Träger*. La réquisition de la structure est en blanc, abstraite, anonyme : elle ne veut pas savoir *qui* assumerà les fonctions de *Träger*. Le discours idéologique fournit les *qui* : il interPELLE des individus

L'individuo in tal modo si riconoscerà come soggetto, come coscienza soggettiva libera. Il tema della libertà percepita è tutt'altro che secondario: l'ideologia, con la sua tecnica dell'interpellazione, non agisce in modo violento o ingiuntivo, bensì attraverso convinzione/persuasione/plasmazione. Poiché l'ideologia ha esistenza materiale, essa non può fare a meno di contenere in se stessa il soggetto che interPELLa e che in essa poi si riconoscerà (da cui, la struttura a centramento speculare e la retroversione del soggetto d'enunciato sul soggetto d'enunciazione). Ma il tema della libertà come pulsione primigenia, mai eliminabile, desiderio antropologicamente fondato, sarà anche ciò che, insieme ad altro, porrà la possibilità di individuare (lo vedremo) possibili strade di reazione e di rivolta alla ferrea interpellazione del capitale.

L'ideologia, dice Althusser, funziona come la Polizia: attraverso l'interpellazione pare prima chiederti chi sei, ti intima di definirti, ti chiede i documenti, epperò – tu non ancora avendoli – te li fornisce essa stessa; e ciò avviene nell'attimo stesso in cui ti chiama. È attraverso questo atto di “garanzia”<sup>89</sup> – che alcuni autori interpretano come atto di garanzia d'esistenza *desiderato* dallo stesso individuo-non-ancora-soggetto<sup>90</sup> – che l'ideologia, in un moto circolare, costituisce i soggetti ideologici nel momento stesso in cui li interPELLa in quanto tali. Dunque, in essa ogni problema è risolto in anticipo: la sua azione è al tempo stesso inizio di un processo e fine del processo stesso.

Ora, se noi rivolgiamo l'esame in modo più specifico al discorso della psicanalisi e del suo oggetto, questa dinamica fa da prisma per comprendere la nascita di un *ulteriore* effetto-soggetto, definito come *soggetto-inconscio*. Althusser scrive infatti che

---

dans la forme générale de l'interpellation de *sujets*. Elle est donc personnelle, ‘concrète’, elle n'est pas en blanc [...] ma ‘personnalisée’». ID., *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., pp. 138-139, traduzione mia.

<sup>89</sup> «L'interpellazione del discorso ideologico è tale da essere destinata ad assicurare il *reclutamento* mediante la *garanzia* che offre ai reclutati», ivi, p. 137, traduzione mia, secondo corsivo mio.

<sup>90</sup> Per esempio, J. BUTLER, in relazione alla presenza del desiderio inteso come desiderio di *soggettivazione per riconoscimento*, afferma che ciascuno di noi concorre a creare il proprio assoggettamento affidando la propria messa in esistenza in quanto soggetto ad istituzioni o fonti di potere le quali, in un gioco di riconoscimento reciproco, ci permettono di essere posti socialmente in vita, ossia soggettivati. Il soggetto appare così non solo come prodotto del potere, ma anche come ciò che dipende da quel potere; dunque, se egli vuole esistere socialmente deve attaccarsi ad esso e deve incorporarlo, esserne “soggetto”, dando vita ad una dinamica di obbedienza preventiva che informa poi anche le strategie di opposizione al potere medesimo, cfr. ID., *La vita psichica del potere*, cit., pp. 106-107.

la *funzione-soggetto*, che è l'effetto proprio del discorso ideologico, richiede a sua volta, prodotto o indotto, un effetto proprio, che è l'effetto-inconscio, o l'effetto *soggetto-dell'inconscio*, ossia la struttura specifica che permette il discorso dell'inconscio. Quest'ultima funzione consente alla funzione soggetto di essere assicurata nel misconoscimento<sup>91</sup>.

Dunque, l'effetto peculiare del discorso ideologico che parla attraverso l'interpellazione, cioè a dire la creazione del *soggetto-ideologico* (l'effetto-soggetto), non è slegato da altre derivate, poiché richiede – producendo *da se stesso* il contenuto della richiesta – un ulteriore effetto ossia l'*effetto-inconscio*, e quindi un ulteriore soggetto, che è il *soggetto-dell'inconscio*. Ciò determina che il discorso ideologico, essendo il discorso della vita quotidiana, delle nostre relazioni, delle nostre esperienze e del modo in cui ce le rappresentiamo, *si articoli sempre insieme ad un discorso-dell'inconscio*, fatto di spostamenti, condensazioni, metonimie, formazioni tipiche, etc. Vi è così una cascata di effetti-soggetto dipendenti dalla prima istanza che è l'ideologia in generale; è per questo che Althusser scrive, come abbiamo già detto, che il carburante dell'inconscio è l'insieme “dell'ideologico”, qualcosa cioè che è già caratterizzato da quella misconoscenza determinata dallo sguardo ideologico imposto dall'ideologia.

A scanso di equivoci, infine, va anche detto che l'autore si preoccupa di chiarire che non si tratta di affermare l'esistenza di percorsi *genetici* e *filiativi* dell'inconscio *dall'ideologico* o anche dell'ideologico *dal* politico (il che rimanderebbe ad una idea idealistica e finalistica di processo generativo), bensì di prendere atto di *dati di fatto*, di *istanze esistenti* (discorso ideologico ed effetto-soggetto ideologico, discorso dell'inconscio ed effetto-soggetto dell'inconscio) delle quali va colta, ancora una volta, sempre l'*articolazione reciproca*<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> «la *fonction-sujet* qui est l'effet propre du discours idéologique, requiert à son tour, produit ou induit, un effet propre, qui est l'effet-inconscient, ou l'effet *sujet-de-l'inconscient*, c'est-à-dire la structure propre qui permet le discours de l'inconscient. Cette dernière fonction permet à la fonction sujet d'être assurée dans la méconnaissance», L. ALTUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 141.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, p. 139.

### 2.2.6.1 *Causalità ed effetto di circolarità: il gioco dei soggetti tra ideologia e inconscio*

È un'operazione teorica che potremmo definire *circolare* quella con cui, dopo questa descrizione in forma di una cinetica processuale, Althusser delinea il ruolo dell'inconscio come *indispensabile* affinché l'individuo assuma la funzione di soggetto-ideologico e di *Träger* per la struttura sociale. La sua tesi è chiara:

l'esistenza [del] discorso dell'inconscio, e del soggetto specifico che esso induce, è indispensabile affinché funzioni il sistema attraverso il quale l'individuo assume il suo "ruolo" di soggetto ideologico interpellato come soggetto ideologico dal discorso ideologico<sup>93</sup>.

La circolarità può apparire nel rapporto tra la tesi secondo cui l'effetto-soggetto-inconscio è un effetto del discorso ideologico (ed infatti l'inconscio funziona «a ideologico») e la tesi secondo cui il ruolo dell'inconscio appare determinante per l'affermazione dell'ideologia stessa e della sua azione d'interpellazione. Tuttavia, la sottolineatura fatta da Althusser parla di *indispensabilità* dell'inconscio per l'ideologia, e non di derivazione. Un elemento che aiuta a chiarire (seppur non elimini la percezione dell'esistenza di una rincorsa tra i posti causali inseriti nella struttura) è quello secondo cui è possibile in ogni caso constatare l'*articolazione* dell'inconscio sul soggetto ideologico e in generale sull'ideologico. Attraverso queste raccomandazioni, che inverano l'approccio articolativo più volte ribadito dall'autore, le contraddizioni vengono rese più apparenti che reali. Va poi aggiunto che la posizione althusseriana di induzione del soggetto-inconscio per opera del discorso ideologico mostra la presa di distanza da Lacan e dalla sua teoria che vedeva invece l'inconscio, e l'esperienza del trauma, come punto di "origine" (e Origine) della soggettività. È dunque importante tenere conto di istanze *differenziali* e studiarne la mutua articolazione. Ciò viene chiarito anche dalla riflessione sul fatto che l'inconscio dispieghi la sua presenza all'interno di particolari formazioni che mostrano meglio i suoi sintomi anche nella vita quotidiana: rapporti familiari, d'amicizia, lavorativi, atti discorsivi, etc. Il soggetto-inconscio insomma agisce sì nel campo dell'ideologico, ma solo attraverso una *articolazione* con esso, e sempre a seguito di quell'interpellazione che attraverso l'effetto-sog-

---

<sup>93</sup> «l'existence [du] discours de l'inconscient, et du sujet spécifique qu'il induit, est indispensable pour que fonctionne le système par lequel l'individu assume son 'rôle' de sujet idéologique interpellé en sujet idéologique par le discours idéologique», *ivi*, p. 140, traduzione mia.

getto informa esso stesso, e ciò perché l'effetto-soggetto gli fornisce una batteria di residui diurni già intrisi di comando e di plasmazione/mistificazione/rappresentazione effettuata da parte dell'ideologia. Si tratta dunque di un approccio che tenta di risolvere una fusione ove causa ed effetto si scambiano i posti vicendevolmente, ma non si può negare che questo intridimento riavvii la circolarità: i residui diurni e le esperienze elaborate dall'inconscio attraverso il lavoro onirico sono intrisi di ideologico (che è la benzina dell'inconscio), ma lo stesso lavoro onirico – in quanto struttura funzionale o apparato locutorio della macchina inconscia che usa e deforma i residui diurni per parlare di altro – appare già condizionato dall'ideologia. Dunque: a) i contenuti dell'inconscio sono ideologici e sono b) catturati da un luogo ideologicamente formato, poi c) trasfigurati da un motore ideologico che d) proietta il suo discorso trasfigurato e) condizionando il quotidiano in forma ideologica. Ebbene: ci pare ancora plausibile denunciare la presenza di un circolo vizioso, dal momento che – come nota anche Raimondi – in Althusser l'ideologia stessa, e altresì l'interpellazione con cui essa agisce, sono una proiezione nel campo immaginario di esperienze concrete, corporee e materiali, peraltro rese queste ultime già generali ed astratte in quanto “rappresentazioni” di derivazione singolare e concreta<sup>94</sup>. Dunque queste ultime, seguendo la stessa logica althusseriana (che vorremmo ora definire “a circolazione dei soggetti”), sarebbero già esperienze in qualche modo ideologiche, ossia già generalizzate *secondo paradigmi storico-sociali*, poiché una “rappresentazione”, per quanto individuale, non è mai una operazione neutra che *non risente* del campo trascendentale (ideologico) in cui vive e pensa l'individuo concreto che la produce. La rappresentazione come astrazione e generalizzazione di una esperienza concreta non si può convogliare in un meccanismo esplicativo che la veda come una sorta di tessera singola del mosaico complessivo dell'ideologia intesa come sua duplicazione ed estensione per sommatoria, né come una sorta di ideologia di “grado inferiore”. Prova ne sia l'esistenza di differenti forme di rappresentazione del concreto operate

---

<sup>94</sup> Il tema del raddoppiamento astrattivo (prima la rappresentazione del concreto, poi l'ideologizzazione per sommatoria delle rappresentazioni) e dell'*articolazione* tra istanze diverse come superamento di un meccanismo epistemologicamente inefficace sono individuati da Raimondi, il quale sostiene che «l'ideologia come raddoppiamento della rappresentazione dell'empirico (vissuto) su un altro piano, puramente immaginario, ma 'eterno', è chiara ad Althusser fin dal 1965 e così anche l'importanza politica di questo meccanismo di duplicazione della duplicazione (l'ideologia è una rappresentazione della rappresentazione empirica che rimuove il suo essere rappresentazione generando l'inconscio). Il rapporto tra base e sovrastruttura non è più letto come riflesso, ma come articolazione tra piani diversi», F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2011, p. 157.



per esempio dagli individui membri di tribù o di società cosiddette primitive, le quali, proprio perché differenti da quelle che si danno in altri sfondi epistemici, risentono evidentemente di un altro campo metafisico o “ontologico” che ne chiarisce la natura e ne spiega sin dove possibile il significato<sup>95</sup>. Dunque secondo queste letture, al di là del fatto che le definiscano “ideologie” o meno, la presenza di metafisiche (al plurale) o di campi simbolici sovrastorici è visibile già nelle rappresentazioni individuali. Ritenendole plausibili, diremmo allora che la soluzione affidata all'idea di una duplicazione (l'ideologia) della duplicazione (l'astrazione/generalizzazione del concreto) non risolve la presenza di una creazione ideologica già visibile nelle rappresentazioni stesse, né elimina quindi la rincorsa dei soggetti enunciativi tra loro<sup>96</sup>.

Come detto, la raccomandazione althusseriana proposta per uscire da una *petitio principii* che probabilmente l'autore ha percepito ma non ha testualmente rilevato, è quella di fare sempre ricorso al processo di articolazione tra le diverse istanze, poiché lo stesso *effetto-soggetto-inconscio*, o *soggetto-dell'inconscio*, nelle stesse parole di Althusser è un effetto del campo ideologico. Seguendo questo approccio, egli tenta di allontanare il rischio di affermazioni contraddittorie sottolineando che l'articolazione dell'inconscio e del suo discorso sul discorso ideologico quotidiano non si dà mai in modo *univoco* e generale, bensì sempre in forme *specifiche* determinate da *formazioni specifiche* dell'ideologico e dalle differenti caratteristiche (non escluse quelle che potremmo definire “patologiche”) che ogni inconscio presenta. La presa del discorso-inconscio sulle configurazioni dell'ideologico – presa che porta queste ad esserne un sintomo – è sempre condizionata dalle configurazioni ideologiche stesse, solo nelle quali, secondo le loro specificità, possono far presa determinate formazioni inconse, giacché le trasformano nella “materia” con cui queste possono manifestarsi<sup>97</sup>. Ed è sempre sulla base di questo gioco articolativo che resta confermata da Althusser la dipendenza e il condizionamento o la derivazione del soggetto-inconscio da parte di quello ideologico o più in generale dall'ideologia.

---

<sup>95</sup> Al riguardo si veda almeno E. VIVEIROS DE CASTRO, *Metaphisiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009.

<sup>96</sup> Non la risolve a meno di ricorrere ad altri concetti e paradigmi che potremmo definire di derivazione lacaniana ed anche deleuzeana, quali per esempio quello della distinzione tra campo dell'immaginario e piano del simbolico e quello della presenza di una differenziazione positiva come motore della creazione e del riconoscimento. Cercheremo di sviluppare meglio questi aspetti più avanti.

<sup>97</sup> Cfr. L. ALTUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 144.

Va poi ribadito che questi aspetti, uniti ai sintomi dell'inconscio che si fanno manifesti in diverse situazioni del quotidiano, confermano la presenza del soggetto-inconscio *solo come luogotenenza* (o per interposta persona): il soggetto “quotidiano”, in quanto soggetto-ideologico, esprime e parla il discorso dell'ideologia, la quale alimenta il suo inconscio attraverso il soggetto-ideologico che funge da *medium* per il processo. È dunque evidente che la voce del discorso-inconscio si presenti per luogotenenza producendo sintomi su un altro ordine di discorso. Epperò Althusser non pone accento sul fatto che questa luogotenenza non sia l'unica, giacché, a rigore, lo stesso discorso quotidiano appare essere la luogotenenza di un altro discorso, col quale si fonde in modo indistinguibile e che viene generato proprio dall'interpellazione ideologica. Un elemento da non sottovalutare per una possibile differenziazione sta nel fatto che viga una diversità di *struttura* tra i due discorsi: nel discorso inconscio la presenza del soggetto-inconscio è data per luogotenenza; nel discorso ideologico la presenza del soggetto-ideologico si dà “in persona” perché esso stesso è uno dei significanti del discorso quotidiano (ideologico); infine, quest'ultimo, come discorso-ideologico, è organizzato in una struttura a centramento speculare dalla quale pare impossibile scappare. L'articolazione dà vita ad una sorta di fusione strutturale nella quale pare di poter vedere una nuova struttura come combinazione delle due istanze che, se certo non corrisponde ad una riduzione genealogica, risulta difficilmente svolgibile e rettificabile, ossia appare ancora come un filo avvolto ed annodato su se stesso.

Mostrando una circolarità ora superata col concetto di articolazione differenziale, ora mantenuta per via della presenza di un soggetto d'enunciazione sempre retroverso sul soggetto di enunciato, queste affermazioni ci inducono a pensare che agli occhi di Althusser le difficoltà insite nel tema fossero visibili, e questo anche per la declinazione specifica presa dalla sua stessa argomentazione. Alla luce della conclusione delle TN, che tra poco presenteremo, ci pare possibile anticipare che la preoccupazione dell'autore, benché supportata da aspirazioni di ampio respiro (la costruzione di una TG), nel suo prendere progressivamente le distanze dal lachismo fosse soprattutto *politica*. È plausibile cioè pensare alla volontà sì di fondare materialisticamente il discorso attraverso analisi di carattere non riduttivistico né meccanicistico, ma al tempo stesso a quella di far convergere la stessa psicanalisi – emancipata dalle posizioni non marxiste di Lacan – nel quadro di una comprensione che prevedesse il ricorso al materialismo storico e implicasse la correlata lettura delle istanze psichiche in termini di “effetto” di parole di comando pronunciate dall'ideologia delle classi dominanti. Un *daimon* politico insomma

pare guidare la penna althusseriana. Va allora ripresa una considerazione già fatta alcune pagine addietro in relazione alla necessità di una Teoria Generale avanzata da Althusser.

È vero che il discorso dell'inconscio, pur essendo discorso prodotto dall'ideologia che si esprime collocando in serie elementi essi stessi ideologici (i quali non necessariamente sono parole), sia strutturato come un linguaggio<sup>98</sup>, e dunque Althusser ritiene che per spiegarne il funzionamento possa essere utile una teoria linguistica. Tuttavia, e anche questo lo abbiamo già accennato, il filosofo afferma che si presenta ancor più necessaria una *Teoria Generale del Significante*, poiché una teoria linguistica *quod talis* resta inevitabilmente confinata nella sua regionalità. Abbiamo allora una situazione tale che: 1. il discorso-inconscio o dell'inconscio è strutturato con significanti specifici legati e connessi da regole linguistico-sintattiche, i quali, con funzione di luogotenenza, appaiono nel discorso ideologico quotidiano laddove si diano particolari configurazioni; e 2. esso è in grado di produrre un effetto-soggetto-(ideologico) pur essendo già da sé un effetto dell'interpellazione che investe il *Träger* e da costui si inabissa sino al discorso-inconscio. Ora, se volessimo darne una spiegazione in termini di moto in uno spazio topologico dato, diremmo che si tratta di un moto che implica una “discesa” da qualcosa di costituito, o di *pre-costituito* (di indirizzato, plasmato, comandato), sino a formare le concatenazioni enunciative inconscie, per poi “risalire” con natura sintomale e funzione costitutiva (seppur non in ogni atto né in ogni configurazione del quotidiano-ideologico) del discorso conscio. Allora, per tornare alle differenze tra i diversi discorsi e alla loro esplicabilità in base ad una Teoria Generale in cui vengano ricomprese le loro Teorie Regionali, ciò ci impone di dire che l'attendibilità del discorso psicanalitico, ossia del discorso che ha come oggetto teorico appunto l'inconscio, non può dipendere *solo* da una Teoria Generale del Significante: è necessaria invece una teoria che permetta di pensare l'*articolazione* dei due diversi discorsi (quello dell'inconscio e quello del soggetto conscio ideologico) tra loro. Althusser raccomanda di non

---

<sup>98</sup> «si constata l'esistenza di un'istanza specifica, quella dell'inconscio; [...] l'inconscio è “strutturato come un linguaggio”, costituisce dunque un discorso, reso possibile dall'esistenza di un certo numero di significanti particolari (che generalmente non sono *parole*), discorso che è sottomesso alle leggi generali del discorso e che produce, induce, come ogni discorso, un *effetto-soggetto*» [«l'on constate l'existence d'une instance spécifique, celle de l'inconscient; [...] l'inconscient est 'structuré comme un langage', donc constitue un discours, rendu possible par l'existence d'un certain nombre de signifiant propres (qui en général ne sont pas des *mots*), discours qui est soumis aux lois générales du discours, et qui, comme tout discours, produit, induit, un *effet-sujet*»], *ivi*, p. 140, traduzione mia.

pensare alla teoria della linguistica come una possibile via per spiegare il discorso dell'inconscio: intanto, perché il discorso dell'inconscio non è una combinazione linguistica puramente lineare, ed in secondo luogo perché egli non considera questa teoria come una teoria in grado di spiegare le modalità con cui vengono formati i *diversi* discorsi. La corretta considerazione althusseriana della linguistica è quella di una Teoria Regionale che tratta in modo specifico la costituzione di atti di parola in cui le unità significanti sono dei morfemi, a differenza invece del discorso ideologico in cui le unità significanti *possono* essere dei morfemi, ma non lo sono necessariamente ed esclusivamente. Quindi, poiché il discorso inconscio è appunto strutturato come un linguaggio, esso necessita sì di una teoria generale del significante per essere compreso, ma – conoscendone la dipendenza e la relazione col campo generale dell'ideologia – a questa va affiancata un'*altra* teoria: una teoria che renda ragione della strutturazione e dell'azione del campo ideologico storicamente dato e dei suoi concetti vicendevolmente più determinanti sulle concatenazioni discorsive e sui processi di soggettivazione.

Vediamo di cosa si tratta.

### 2.2.7 *Teoria Generale del Significante e Materialismo Storico: una Teoria globale delle Scienze Umane*

In base al pregresso, ecco spiegata la proposta di una TG che emerga dall'articolazione e dalla combinazione di una Teoria Generale del Significante con quella del Materialismo Storico. Una teoria che diverrebbe così una sorta di *Teoria Generale del Tutto* o quantomeno delle Scienze Umane, poiché, come scrive l'autore stesso, il ricorso alla Teoria Generale chiarirebbe non solo,

tra i fatti stessi della cura, *gli elementi* sconfinanti nel discorso dell'inconscio a partire dal discorso ideologico, quegli elementi nei quali il discorso dell'inconscio deve “insinuarsi” (sotto i quali deve “scivolare”) per realizzarsi: per esempio il fenomeno del transfert, incomprensibile se si trascura il fatto che si tratta di una ripetizione del discorso dell'inconscio *nella struttura del discorso dell'ideologico*<sup>99</sup>[,]

---

<sup>99</sup> «[...] dans les faits mémés de la cure, ce sont *les éléments* empiétant dans le discours idéologique, ceux dans lesquels le discours de l'inconscient doit se « glisser » (sous lesquels il doit « glisser ») pour se réaliser : par exemple le phénomène du transfert, inintelligible si on néglige qu'il s'y agit d'une répétition du discours de l'inconscient *dans la structure du discours de l'idéologique* », *ivi*, p. 154, traduzione mia.

ma ancor più – dimostrando in tal modo di assumere una posizione che vede una presenza dell'oggetto inconscio non relegata soltanto alle discipline di carattere psicanalitico – questo ricorso permetterebbe

ad alcune discipline delle scienze umane di riconoscere ciò che si ostinano finora a negare: ossia ciò che le ricollega all'oggetto teorico di cui parla la psicoanalisi. Tale *legame*, non passando più *direttamente* per la TR della psicoanalisi, ma per la TG da cui dipende la TR della psicoanalisi, al posto di [...] “mutilare” l'oggetto o gli oggetti delle citate Scienze Umane, aprirebbe in realtà il loro campo su due TG, combinate per fare da da TG alla TR della psicoanalisi: la TG del significante e la TG del materialismo storico. Ne risulterebbero, come da ogni TG, due tipi di effetti: da una parte effetti di rettifica dei concetti; dall'altra effetti di riclassificazione delle stesse TR [...], il che senza dubbio permetterebbe di dare infine uno statuto teorico ad alcune “discipline”, o in ogni caso alle loro materie, che errano ancora nell'empirismo ideologico<sup>100</sup>.

Insomma, la tesi del ricorso ad una TG formata da Teoria Generale del Significante *più* Materialismo Storico, che noi qui vogliamo definire “composita”, assume importanza anche perché, a detta di Althusser, consentirebbe di determinare la presenza di influenze e significanti di natura inconscia nelle teorie e nelle pratiche delle *diverse* discipline afferenti al campo delle scienze umane; così, l'articolazione delle loro teorie (regionali) con una tale TG – che diviene fondamento della stessa psicanalisi – farebbe da chiave per avviarle alla formulazione di uno statuto scientifico delle loro teorie specifiche, senza più passare attraverso quelle operazioni comparative che, seppur nella produzione positiva della differenziazione, inevitabilmente assumono parti di altre teorie (regionali) e ne restano inquinate. Se poi ci rivolgiamo specificamen-

---

<sup>100</sup> «[...] à certain disciplines des sciences humaines de reconnaître ce qu'elles s'obstinent jusqu'ici à nier: ce qui les rattache à l'objet théorique dont parle la psychanalyse. Ce *lien* ne passant plus *directement* par la TR de la psychanalyse, mais par la TG dont dépend la TR de la psychanalyse, au lieu de [...] ‘mutiler’ l'objet ou les objets desdites Sciences Humaines, ouvrirait en réalité leur champ sur deux TG, combinée pour servir de TG à la TR de la psychanalyse: la TG du signifiant et la TG du matérialisme historique. Il en résultant, comme de tout TG, deux types d'effets: d'une part des effets de rectification de concepts; et d'autre part des effets de reclassement des TR elles-mêmes [...], ce qui permettrait sans doute de donner enfin un statut théorique à des disciplines ou en tout cas à leur matière, qui errent encore dans l'empirisme idéologique», *ibidem*, traduzione mia.

te alla sola teoria psicanalitica, questo ricorso le permetterebbe di assurgere ad una scientificità favorita dal fatto che i suoi concetti finalmente non sarebbero concetti isolati e chiusi in un sistema *inverificabile*, nel quale l'oggetto teorico centrale (l'inconscio) non è mai compreso né nella sua articolazione storica e sociale, né in quella con le altre discipline e le loro TR, ma il suo piano deduttivo e inferenziale cadrebbe su uno sfondo come orizzonte strutturale universale, che è costruito dalla storicità/condizionalità dei concetti e delle semantiche (materialismo storico) insieme alle leggi generali che li connettono in quanto significanti (teoria generale del significante). Infine, una tale TG consentirebbe di rendere meno parziale (di fatto, inefficace) l'impresa teorica lacaniana, autore che ha il merito di aver evocato l'esigenza di una teoria generale che desse scientificità al campo psicanalitico ma che ne ha attuato la ricerca attraverso il ricorso alla *sola*, e *regionale*, teoria linguistica.

Con questa chiusa programmatica Althusser suggella la prima Nota.

In essa è vero che emerge una preoccupazione che appare teorico-epistemologica, tuttavia, lo abbiamo già accennato, si rende sintomalmente visibile una ispirazione dalla natura chiaramente politica, che denuncia tanto l'appartenenza ad una posizione (quella marxista e comunista) da tempo presa, quanto l'inequivocabile cammino di allontanamento da Lacan. È tuttavia necessario chiarire che il rapporto di Althusser con Lacan è sempre stato di grande stima se non di vera e propria "infatuazione" come detto quasi di natura "transferenziale"<sup>101</sup>, ciò lo attesta peraltro l'elemento di riconoscenza verso il di lui tentativo di produrre un teoria scientifica della psicanalisi su base linguistica. Ma ancor più, lo attesta l'individuazione in termini positivi di un vero e proprio *rovesciamento* attuato da Lacan rispetto ad una tradizione che vedeva l'acquisizione della soggettività umana come obiettivo raggiunto in un processo ontogenetico evolutivo-continuista che parte da un livello naturale-animale e raggiunge – inscrivendosi nell'ordine del simbolico – le qualità dell'umano: dunque, un percorso che si muoverebbe dalla natura e andrebbe verso la cultura, la quale infine dominerebbe la dimensione animale primigenia ed originaria assumendola ed acquietandola nel paradigma del significante. Lacan invece, ci dice Althusser, comprende perfettamente che «la cultura *precede costantemente se stessa*»<sup>102</sup>, e dunque che quel divenire-umano che passa dal piano meramente biologico a quello culturale non è

---

<sup>101</sup> Abbiamo già menzionato l'opinione (che condividiamo) di L. BONI espressa nella sua *Prefazione* a L. ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, cit., p. 10.

<sup>102</sup> Ivi, p. 74, corsivo mio.

semplice ‘processo evolutivo’, ma «è in realtà l'effetto dell'azione del culturale sul biologico»<sup>103</sup>. Si può dire allora che nella concezione del soggetto presente in Lacan, attraverso il complesso di Edipo inteso in modo che il bisogno si trasformi in desiderio e per mezzo del linguaggio come massima espressione del simbolico concatenato in forme non casuali, il culturale si articola sempre con il naturale plasmandolo e riplasmandolo, modificando ed “evolvendo” un dominio ipoteticamente indipendente che così si mostra invece *già da sempre* impregnato del culturale stesso.

### 2.3 Nota 2

Come accennato, nell'interlocuzione althusseriana con l'opera dello psicanalista sempre resta quel rapporto dialettico e quella stima intellettuale tali per cui mai si danno condanne indiscriminate e inappellabili. Nella seconda Nota, per esempio, se i punti di criticità sono ancor meglio articolati, vengono tuttavia affiancati anche da difese atte a riconoscere le acquisizioni delle ricerche lacaniane. Per esempio, innanzi alla plausibile obiezione proveniente dalla *clinica* psicanalitica che vede nelle tesi di Lacan una *riduzione* dell'inconscio ai soli meccanismi del linguaggio – portandoci così a non comprendere l'emersione dello stesso come una istanza del tutto diversa da un discorso e soprattutto l'emersione della sua “natura” fatta di elementi (pulsioni, libido, istinto di morte etc.) che *non possono esser ridotti* a mere regole di struttura linguistica<sup>104</sup> – Althusser raccomanda di tener presente che la distinzione tra *linguaggio* in quanto leggi formali e *natura* o *specificità* di ciò che con essi parla è in realtà un atto errato. L'erroneità di questa distinzione sta nel fatto che le costrizioni con le quali il linguaggio parla, i vincoli formali e le catene significanti che esso utilizza, *coincidono* con la natura stessa di ciò che sta parlando. Questo significa che non si definisce il “chi” parla (il soggetto-inconscio come fonte del discorso-inconscio) indipendentemente dalle leggi organizzativo-costrittive che lo pongono in essere nel suo discorso, poiché *egli esiste per come è proprio nel suo discorso* (chiara è qui quell'idea di «causalità strutturale» di derivazione spinoziana). È dunque vero che il *ça parle* lacaniano, non a caso denominato in tal modo, implica l'impossibilità di eludere le costrizioni nelle e con le quali questo “qualcosa”, questo “ça”, appunto parla e si costituisce. Tali costrizioni (o concatenamenti, utilizzando un lessico deleuzeano) non sono nulla di esteriore ad una

---

<sup>103</sup> *Ibidem.*

<sup>104</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 156-157.

sorta di “essenza” da esse investita e limitata o condizionata nel suo libero esprimersi. Ed evidentemente questo tema si allarga anche ad altri effetti-soggetto ed ai loro altri discorsi. Come abbiamo ampiamente descritto, sono per esempio proprio le costrizioni/concatenazioni che definiscono il discorso ideologico a fare in modo che esso produca un soggetto-indotto in cui si manifesta ed agisce l'effetto di misconoscimento/riconoscimento speculare. E sono le costrizioni/concatenazioni che definiscono il discorso inconscio a far sì che esso funzioni producendo l'effetto libido e le altre pulsioni. E sono le costrizioni/concatenazioni che definiscono il discorso estetico a far sì che in esso emerga la stessa natura del soggetto-estetico<sup>105</sup>. L'errore che taluni psicanalisti manifestano con le loro critiche sta quindi nel pensare di poter applicare esteriormente e deduttivamente la linguistica ad un oggetto chiamato ‘inconscio’, peraltro perdendo così per strada proprio la libido, poiché pensare l'inconscio come un oggetto a sé cui applicare mere regole di linguaggio significa applicare ad esso formalismi che non osservano né esprimono il suo spazio pulsionale e desiderante, considerato una dimensione differente (più “vera” ed “essenziale”) dalla significazione con cui esso emerge.

Il rischio è sempre rappresentato dalle applicazioni riduttive e non articolative di una istanza sull'altra. Lo abbiamo detto più volte: anche il discorso inconscio si può definire e comprendere solo in base ad una *articolazione differenziale* effettuata sul discorso ideologico; e il fatto ch'esso venga definito da quest'ultimo in base alla sua articolazione proprio su quest'ultimo denota la posizione althusseriana che si fa sempre più chiara, secondo la quale il discorso ideologico è appunto il carburante dello stesso discorso inconscio, e dunque secondo la quale su tutto regna l'interpellazione effettuata dall'ideologia.

Quando Althusser utilizza il concetto di articolazione differenziale come metodo individuante e definitorio, mostra una fondata preoccupazione al chiarimento che ciò impone. Citiamo all'uopo un passo che spiega la topologia e la meccanica delle istanze implicate in questa articolazione, giacché se è vero che ogni definizione di un oggetto A è possibile per differenziazione da un oggetto B, questo *altro* (B) su cui si articola l'oggetto o istanza A non può essere

---

<sup>105</sup> Per sostenere la sua tesi Althusser utilizza proprio un esempio di natura estetica: il discorso che emerge ne *Il rosso e il nero*, di Stendhal, con le sue concatenazioni e le costrizioni cui obbedisce (che lo rendono appunto discorso estetico e non, per esempio, discorso scientifico) è la manifestazione dello stesso soggetto-estetico che lo produce, investito dalle vibrazioni e dagli affetti implicati nella visione dell'opera d'arte: «Je dis que ce discours est l'existence même de Julien et de sa ‘passion’. Il n'y a pas d'une part le discours du Rouge, et d'autre part Julien et sa passion», ivi, p. 157, corsivo mio.



del tutto casuale o arbitrario. Dunque, questo *altro* dell'oggetto A, e su cui A può articolarsi, dovrà essere

il suo altro, il suo “vicino”, più precisamente quello sul quale esso è articolato per eccellenza, quello la cui articolazione con A comanda l'intelligibilità delle articolazioni di A con altri oggetti, C, D, etc<sup>106</sup>.

È evidente la stretta del legame: in questo processo non vi è un “altro” del tutto arbitrario né lontano o radicalmente eterogeneo a ciò di cui è altro: affinché viga e valga la definizione/comprendimento attraverso l'articolazione differenziale, l'oggetto deve articolarsi col suo più prossimo; e in particolare, l'oggetto che chiamiamo inconscio (ed il suo discorso), per essere definito non può che articolarsi sul discorso ideologico, ossia sul primo effetto di quel grande sfondo che è l'ideologia; la quale, svolgendo il ruolo di fonte d'interpellazione come soggettivazione, inevitabilmente si configura come il suo “altro” più prossimo<sup>107</sup>. Non va sottovalutato poi ciò con cui Althusser chiude il passo appena citato: l'ideologia è il terreno sul quale non solo si definisce per articolazione differenziale l'oggetto chiamato inconscio, ma che permette anche la comprensione di ogni altra articolazione di questo oggetto con ogni altro oggetto o istanza, dunque con ogni altra forma di discorso. Vi è perciò una proiezione dell'effetto plasmativo e costitutivo-differenziale dell'ideologia che si dispiega per proprietà transitiva, nel senso che l'articolazione del soggetto/discorso inconscio su quello ideologico diviene la condizione affinché possa essere compresa ogni altra articolazione del medesimo con altri oggetti, cioè a dire ogni sua altra presenza relativa. Questo dato assume particolare importanza proprio se si parla dell'inconscio e delle sue manifestazioni, visibili o accennate che siano: appreso che l'inconscio funziona «a ideologico», esso non potrà mai essere sciolto da ogni presenza e peso dell'ideologia in ogni sua manifestazione pulsionale o in ogni sua inserzione negli atti di giudizio o di fruizione che contemplano l'uso d'altre forme di soggetto/discorso (come quello estetico, per esempio), e ciò con tutto il gioco di circolarità già da noi portato il luce. Pare poi depotenziarsi il tema precedentemente esposto, sempre althusseriano, della necessità d'avere *particolari for-*

---

<sup>106</sup> «son autre, son ‘voisin’, très précisément celui sur lequel il est articulé par excellence, celui dont l'articulation avec A commande l'intelligence des articulations de A avec d'autres objets, C, D, etc.», *ivi*, p. 161, traduzione mia.

<sup>107</sup> Ci domandiamo se in questa idea di articolazione col più prossimo non siano già visibili germi di quel materialismo dell'incontro di cui Althusser scriverà negli anni '80.

mazioni all'interno delle quali la presenza dei significanti dell'inconscio si manifesta più facilmente, se non esclusivamente. Appare qui una sorta di processione di epifenomeni (di diverso grado) del discorso ideologico tale per cui tutto diviene una riduzione ad esso o un effetto di esso. Una riduzione che si imbuca inevitabilmente in un processo di condizionamento, mai eliminabile, come presente in ogni discorso.

È in queste formulazioni indirette di una costrizione pervasiva attuata dal comando ideologico che Althusser getta le basi di ciò che di lì a poco, in IAIS, esprimerà in modo più netto e senza più riferimenti psicanalitico-linguistici. L'unico "parlante", o emissario significante, o dispositivo simbolico che produce un discorso privo dei condizionamenti dell'effetto-soggetto-ideologico, è il soggetto della scienza, ciò essenzialmente per la forma del suo discorso, che è a centramento del tutto assente, fatto di significanti e concatenamenti enunciativi o teorematichi che esprimono relazioni universali, astoriche ed astratte, staccate dunque dall'elemento stretto della soggettività.

#### 2.4 Nota 3. *L'abbandono definitivo di Lacan*

Concludiamo questa parte con l'analisi dell'ultima delle tre Note, nella quale gli elementi più significativi sono l'invocazione di una Teoria dei Discorsi (compito che ora ad Althusser appare non più eludibile<sup>108</sup>) e l'affrancamento ancor più chiaro da specifiche posizioni lacaniane.

In particolare, la chiusa della nota precedente già costituisce una forma visibile di distacco da Lacan, giacché questi, proprio pochi mesi prima (nel dicembre del 1965) aveva sviluppato il tema dell'esistenza appunto di un «soggetto della scienza»<sup>109</sup>. Tale posizione, come abbiamo visto, è rifiutata da Althusser perché nella scienza (o meglio, nelle scienze) egli non vede la presenza di inquinanti ideologici di specie soggettiva, ascrivibili dunque alla presenza di una

---

<sup>108</sup> «Sono giunto (siamo giunti) alla conclusione che è assolutamente indispensabile mettere in piedi una teoria dei discorsi, per poter definire differenzialmente questi specifici discorsi: il discorso scientifico – il discorso estetico – il discorso ideologico – il discorso inconscio», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 163, trad. mia.

<sup>109</sup> Lacan sviluppa questo tema nel 1965 e proprio all'École Normale Supérieure, attraverso il Séminaire XIII (1965-66), titolato *L'objet de la psychanalyse* (è reperibile il pdf della stenotipia all'url <http://staferla.free.fr/S13/S13%20L%27OBJET.pdf>), nel corso del quale dedicò una serie di lezioni appunto a «Le sujet de la science», pubblicato poi anche come testo a sé, con il titolo *La science et la vérité*.

forma di “soggettività”, inevitabilmente ideologica, che agirebbe e si esprimerebbe nelle sue strutture formali.

In relazione alla questione affrontata nella Nota 2 relativa alla “natura” dell'inconscio come ipoteticamente isolabile dalle strutture e costrizioni con cui esso si esprime, è importante tenere conto delle seguenti affermazioni althusseriane: 1. intanto, tra i discorsi vi è una «differenza strutturale come una duplice differenza: differenza degli elementi che costituiscono i diversi discorsi, e differenza delle costrizioni che regolano i rapporti tra questi elementi»<sup>110</sup>, e in secondo luogo, emerge il problema di una eventuale “natura” dell'inconscio che si apre «in seguito ai lavori di Lacan [, laddove] il pensiero dell'inconscio “strutturato come un linguaggio” conduce necessariamente alla concezione dell'inconscio come discorso specifico»<sup>111</sup>. Allora, la “natura” dell'inconscio lacaniano, appunto necessariamente, sta nel suo discorso specifico. Althusser articola e amplia questa conseguenza: un discorso che esso inconscio si produce, ma – come visto – essendone al medesimo tempo condizionato. Il condizionamento è il regime dell'ideologia col suo discorso. Da cui l'espressione della necessità di proporre *due* livelli della teoria stessa: quello degli *elementi* (che nel discorso inconscio vengono individuati nei *fantasmi primari*) e quello delle *costrizioni formali* che regolano le loro leggi d'espressione. Dunque, l'esigenza di arrivare ad una Teoria Generale dei Discorsi – che dopo la seconda nota parrebbe sufficiente così com'è, giacché in ogni discorso, col suo effetto-soggetto, si manifesta *ipso facto* la “natura” di ciò che con esso parla – è qui articolata tra *due* domini: un piano di realtà, o di elementi, ed un piano di organizzazione sintattica degli stessi.

Se questi si presentano come passaggi che meglio chiariscono e specificano un metodo, il punto teorico più importante della Nota 3 è però la comparsa di un dato di crisi rispetto a quanto ampiamente sviluppato nella prima nota, cioè a dire che ora Althusser non ha più certezze sul fatto che si possa parlare di un effetto-soggetto presente appunto in *tutti* i diversi discorsi (soggetto del discorso scientifico, ma anche soggetto del discorso inconscio, soggetto del discorso estetico, soggetto del discorso ideologico...). Viene ora affermato che questa categoria può essere correttamente utilizzata senza ingenerare equivoci *solo* per ciò che riguarda il *discorso ideologico*, poiché è solo nel e col campo ideologico che si plasma e si definisce la soggettività e dunque si produce un discorso dotato appunto di *effetto-soggetto*.

---

<sup>110</sup> L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit, p. 164, trad. mia.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

La conseguenza è che non è più possibile parlare di un soggetto dell'inconscio o di un soggetto della scienza, o estetico, etc., affermazione che segna non solo una rettifica di Althusser da se stesso, ma ancor più il distacco dalla teoria di Lacan, il quale ultimo anzi, dopo aver parlato di soggetto della scienza nel 1965, teorizzerà nel 1969 (non ci è dato sapere se prima di farlo avesse avuto occasione di leggere le inedite *Tre Note* e ad esse rispondesse, tuttavia non ci sentiamo di escluderlo) proprio, e invece, l'esistenza di *diversi soggetti nei diversi discorsi*.

La posizione raggiunta qui da Althusser lo porterà, nel suo articolo del '69-'70<sup>112</sup>, a concentrarsi solo sull'ideologia come apparato produttivo internamente articolato e sull'interpellazione come fonte di costituzione di un soggetto che appunto può essere solo *ideologico*, abbandonando in esso ogni argomentazione relativa alla psicanalisi, al linguaggio e all'effetto-soggetto-inconscio.

#### 2.4.1 Sintesi della terza Nota: un programma ambizioso ma inattuato

Althusser chiude la terza Nota individuando alcuni punti di sintesi che riconsiderano anche i contenuti delle due Note precedenti, integrando quanto sino ad allora affermato: 1) intanto, ogni discorso, per essere definito, implica la definizione tanto degli elementi propri (i suoi morfemi e/o i suoi elementi atomici significanti) quanto della struttura e delle costrizioni che lo caratterizzano; 2) i discorsi, da intendersi qui sul piano meramente linguistico, non sono un dispositivo produttivo/trasformativo e non sono delle pratiche: essi sono dei *processi*, ed in quanto processi generano degli effetti di significazione che rendono intelligibile la realtà ma *non la trasformano come invece fanno le pratiche*. Tuttavia, se essi non sono di per sé produttivi, certo si articolano con le pratiche e, a quel livello (delle pratiche), possono senza dubbio diventare strumenti di lavoro e strumenti di potere. Dunque, un discorso inteso in senso astratto non possiede *eo ipso* potere trasformativo finché non si unisce ad una pratica che ne faccia uso<sup>113</sup> [que-

---

<sup>112</sup> Ci si riferisce naturalmente ad *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato* (IAIS).

<sup>113</sup> Ci domandiamo però se l'emersione di senso non sia in fondo un processo produttivo costituito e dalle pratiche e dalle concatenazioni collettive di enunciazione; processo che si scontra sempre con la storicità in cui compare e si modifica, ed in essa produce la propria semantica (mai astratta) secondo regole di determinazione transindividuale. In questo senso semplicemente annotiamo le posizioni di Benveniste, il quale afferma che il solo linguaggio, in una società data, è già di per sé un vero e proprio sistema produttivo, il quale crea forme ed oggetti che vengono introdotti nel sistema della comunicazione (cfr. É. BENVENISTE, «Structure de la langue et structure de la société», in ID. *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris 1980<sup>2</sup>, ed. it.

sto punto ci pare il più forte sotto l'aspetto politico, e quello che più introduce, in forma indiretta, i temi che verranno trattati in *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*]; 3) ogni discorso, per essere tale, deve essere caratterizzato al suo interno da una *doppia articolazione* (se vogliamo, una duplicità di livello che potremmo distinguere in *catene significanti* ed *oggetti significati*): per esempio, il discorso scientifico ha la prima articolazione nelle parole e la seconda nei concetti; nel discorso inconscio la prima articolazione è fatta da fonemi, parole, immagini suoni etc. e la seconda, più profonda, è costituita da fantasmi; 4) infine (questo punto emerge ora a valle di una migliore analisi del discorso scientifico preso in rapporto a quello ideologico), come già chiarito, non in tutti i discorsi è presente l'effetto-indotto in quanto effetto-soggetto, bensì è più plausibile che ciò accada solo relativamente al discorso ideologico, col quale il soggetto come effetto-soggetto-indotto è connaturato perché inevitabile (la chiamata dell'interpellazione non si dà se non rivolta ad un soggetto-*Träger* e non avviene senza la sua risposta/individuazione), e nel quale esso è perciò presente "in persona".

Per chiudere, Althusser si congeda dai suoi colleghi riproponendo la sua ipotesi di Teoria Generale già espressa nella prima Nota e che noi abbiamo qui definito "composita": la costruzione di una Teoria Generale del Significante articolata con la Teoria del Materialismo Storico, e ciò perché in ogni differente discorso non si danno solo elementi ascrivibili ad una "pura" dimensione linguistica ma anche, evidentemente, a quella storica, economica, sociale, culturale e non ultima pulsionale. Produrre una tale TG (desiderio che invero non vedrà la sua realizzazione) sarebbe l'unica via per affrontare il compito più ampio individuato infine da Althusser, ossia quello di scoprire e stilare delle connessioni vincolanti, delle norme possibili su ogni campo espressivo, cioè a dire delle leggi che possano farsi «*leggi generali di ogni discorso*»<sup>114</sup>.

---

*Problemi di linguistica generale II*, ed. cit.). D'altronde, non è erroneo neppure chiedersi se il discorso non sia emersione della costrizione ideologica che produce il suo effetto-discorso non meno di quanto le pratiche, nella concretezza della materialità quotidiana, producano assetti e norme implicite (collettive) nelle e con le quali i parlanti parlano sotto il dominio dell'ideologia-come-pratica.

<sup>114</sup> L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 170, trad. mia.



### Soggetto ideologico, soggetto inconscio e soggetto libidinale: un confronto tra Althusser, Guattari e Reich

#### 3.1 *Pensare il soggetto-inconscio come soggetto-libidinale: una prima trattazione*

Riteniamo plausibile affermare ciò che sappiamo di difficile dimostrazione, ossia che nelle *Trois Notes* sia rintracciabile una preoccupazione determinata anche dalla presenza di un misconosciuto “inconscio politico”, grazie al quale le intenzioni althusseriane di natura teorico-epistemologica si incuneano in una costrizione che denuncia di fatto la necessità di ricorrere inevitabilmente al materialismo storico concepito come scienza. Non diciamo che questo sia un errore; anzi, i risultati di tale tentativo sono risultati di valore tanto sotto il profilo politico, quanto (seppur con caratteri più mobili e ambivalenti) sotto quello teorico. Riteniamo nondimeno che questo, qui come altrove, sia un elemento che – se non ben articolato con le altre istanze – rischia di produrre un effetto di depotenziamento dello stesso soggetto-inconscio althusseriano inteso come soggetto *produttivo*.

In più di un passo del testo – ma si tratta di un carattere che torna frequentemente, in Althusser – si intuisce, a nostro giudizio, la voce di un soggetto-inconscio dalla natura che potremmo definire “desiderante”, spinta e motivata anche dal campo delle passioni: un soggetto, per così dire, “libidinale”. Possiamo tentare di delinearne i contorni definendolo come una configurazione inconscio-soggettivo-produttiva che agisce nella cinetica creativa del desiderio *sub specie politicae*; dunque, sempre nella rottura e sempre con il posizionamento che ora consegue allo sforzo teorico, ora (anche) lo determina.

In Althusser questo meccanismo fortemente generativo, cifra dell'intera sua opera, è sempre stato – ed anche qui ne dà mostra – una espressione di libertà nella congiuntura (non solo storica, politica o sociale, ma anche filosofica e teorica in generale), qualcosa insomma che pare *negare le stesse tesi althusseriane* sulle determinazioni ideologiche subite dall'inconscio e sulle soggettivazioni onnipervasive attuate attraverso l'interpellazione. Pensiamo per esempio alle molteplici articolazioni descritte nel già citato *Contraddizione e surdeterminazione*. È vero che la parte del saggio più spesso richiamata è quella in cui Althusser svolge la sua critica all'idea secondo la quale la dialettica marxiana sarebbe solo una inversione di quella hegeliana

e dunque così facendo la stessa verrebbe da Marx liberata dal suo misticismo e rimessa coi piedi per terra, idea che Althusser invece contesta mostrando come, in realtà, non si tratta di vedere in Marx un semplice rovesciamento della dialettica hegeliana che però salva (ed anzi, usa ancora *in toto*) la sua stessa struttura e il suo dispositivo formale, bensì si tratta di vedere una vera e propria *altra* forma, un dispositivo del tutto eterogeneo, una *rupture* politica che porta a separarsi definitivamente non solo dai contenuti della logica hegeliana ma dalla sua stessa forma col suo processo<sup>115</sup>. Ma oltre a ciò, in più di un passo dell'articolo emerge – se vogliamo procedere con una lettura che, ancora, potremmo definire “sintomale” – una importanza riconosciuta, pur se in modo indiretto, alla *soggettività politica*, o ancor meglio: al *processo di soggettivazione politica* che produce elaborazione teorica e prassi rivoluzionaria risiedendo nell'insieme delle cause e concause che formano il campo surdeterminato. Il quale processo quindi si attiva sì nelle condizioni congiunturali, ma si mostra purtuttavia come condizione non eludibile dell'azione rivoluzionaria; e dunque, se certo una rivoluzione si incarna appunto nella situazione/condizione storica data dal complesso delle contraddizioni compresenti e dai loro intrecci e dai loro punti di fusione, non per questo si muove da sé meccanicisticamente (ed evolucionisticamente) come invece troppo bieco economicismo prevede<sup>116</sup>.

### 3.1.1 Guattari “in” Althusser: produzione teorico-libidinale e gruppo-soggetto.

In relazione a questa lettura, che individua la presenza di determinanti in quanto soggettività nella forma di soggettivazioni politiche, sarebbe interessante prendere nozione anche di alcune tesi di Guattari sostenute in un articolo del '66-'67 dal titolo «*La causalità, la soggettività*

---

<sup>115</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 190-192.

<sup>116</sup> «Se non si ammette questa surdeterminazione, è impossibile spiegare la semplice realtà seguente: lo straordinario ‘lavoro’ di un teorico, sia Galilei, Spinoza o Marx, e di un rivoluzionario, Lenin e tutti i suoi simili, che consacrano le loro sofferenze, quando non è la vita, ad [...] elaborare una teoria ‘evidente’, fare la rivoluzione ‘inevitabile’, realizzare nella loro personale ‘contingenza’ (!) la Necessità della Storia, sia teorica o politica, in cui ben presto il futuro vivrà naturalmente il proprio ‘presente’», ivi, pp. 186-187. E ancora: «Lenin ci dà un [...] chiaro [...] esempio nella sua analisi della rivoluzione del '17: il punto di ‘fusione’ delle contraddizioni: nei due significati della parola, il punto in cui si *condensano* (‘si fondono’) parecchie contraddizioni tali che questo punto diventa il punto del *mutamento* rivoluzionario» (ivi, p. 188), a cui tuttavia va unito il passo che di poco segue: «È l'economismo a stabilire per sempre le parti e gli attori, non concependo che la necessità del processo consista nello scambio delle parti ‘secondo le circostanze’» (ivi, p. 189).



e la storia», contenuto nel volume del medesimo autore titolato in traduzione italiana *Una tomba per Edipo*<sup>117</sup>, nelle quali, benché in alcuni passaggi in espressa polemica con il più noto Althusser antistoricista-antisoggettivista, si definisce il mutamento storico come effetto di una *rottura del concatenamento enunciativo* ripetitivo e seriale (quindi, quell'insieme di paradigmi semiotici, norme, costumi, leggi, sfondi significanti, pratiche, linguaggi, valori, etc.) vigente sino ad un dato momento. Si tratta di una rottura attuata da quella soggettività che si incarna spesso in ambiti sociali cosiddetti “minori”, innovativi, guastatori del paradigma culturale ed assiologico dominante<sup>118</sup>, e in questo senso appunto rivoluzionari. A questi potremmo aggiungere quegli individui che agiscono secondo la forma di una vera e propria soggettivazione *nella* politica, che mostrano una consapevolezza come *soggetti propositivi*, ancor più se membri di realtà collettive dotate di caratteristiche tali da poterle definirle dei *gruppi-soggetto*. Scrive Guattari che un gruppo-soggetto, se è tale, crea al suo interno regole proprie in modo positivo e non meramente reattivo o difensivo, e le mette in battaglia contro quelle dell'ordine costituito. Si presenta e si muove come portatore di una spinta creativa e di una *coupure* di natura libidinale, attraverso la quale ascolta e segue i flussi della soggettivazione-nella-coupure, flussi che costituiscono altrettante linee di possibile fuga e/o di messa in questione dalla/della società capitalistica e nel comando dei suoi apparati. Si tratta dunque di rotture che impongono tagli e cesure nell'ipotetico determinismo inattaccabile di una causalità sociale, economica, storica e financo teorica. Fratture nelle quali insinuarsi al fine di portarle a divaricazione, deflagrazione, innesco di “rivoluzione” (lo vedremo ampiamente nei capitoli a seguire).

Tuttavia, anche tale forma di gruppo è esposta al rischio (molto frequente) di trasformarsi in apparato “religioso”, adeguato ad un leader e ad esso obbediente, ad una forma che non di rado diventa infine autoreferenziale, e dunque autoassoggettata<sup>119</sup>. E quindi, affinché non si cada nel circolo che può divenire vizioso delle due forme di soggettività di gruppo, il problema

---

<sup>117</sup> Cfr. F. GUATTARI, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, a c. di L. Muraro, Verona, Bertani, 1974, pp. 208-246 (l'opera traduce l'originale *Psychanalyse et transversalité. Essays d'analyse institutionnelle*, pubblicata in Francia nel 1972 per i tipi di Maspero).

<sup>118</sup> G. DELEUZE e F. GUATTARI affermano che «una letteratura minore non è la letteratura di una lingua minore, ma quella che una minoranza fa di una lingua maggiore» e che da essa si ‘deterritorializza’, scardinando in qualche modo la sua serie enunciativa, pacifica, abituale e dispositiva. Si veda l'intero capitolo III del loro *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

<sup>119</sup> Cfr. F. GUATTARI, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, cit., pp. 63-64, 74-76.

resta «quello di arrivare a far nascere una struttura di enunciazione sociale»<sup>120</sup> a partire dalle energie inconsce che non appaiono appunto mai meramente (e astrattamente) individuali.

Ora, ci pare quasi che la natura profonda di non rare fasi del pensiero althusseriano sia assimilabile a quella del “gruppo-soggetto” guattariano inteso nella sua accezione più positiva. Peraltro, va notato con la dovuta attenzione che quasi sempre Althusser ha mostrato una grande propensione (forse un vero e proprio bisogno soggettivo) a lavorare, pensare e scrivere nello spazio di una comunità. Egli ha prodotto il suo pensiero più forte mai da solo, bensì in continua interlocuzione con colleghi ma ancor più con ex-allievi e collaboratori, influenzato poi sempre dalla fase nazionale ed internazionale, che era congiuntura storica e politica, ma anche espediente per una materializzazione e fissazione di quell'*incontro* umano (e del discorso al suo interno) che produceva una *presa* e si faceva così fucina della novità analitica<sup>121</sup>. E tuttavia, insieme e di fianco a questo, si scorge spesso anche un freno a quella spinta politico-libidinale che spesso fa da attivatore al processo della novità teorica; c'è spesso una critica agli apparati che al tempo stesso rientra nei ranghi di un materialismo storico e dialettico invocato come *clavis universalis*; c'è un marxismo eterodosso, coraggioso e nutrito da molte influenze (a cominciare da quella spinoziana, che si mostra come la più importante), che torna di tanto in tanto a parlare in termini non privi di passaggi dogmatici, aspetto questo mosso più da preoccupazioni politiche terrene (l'apparato criticato che torna a pesare nella sua coscienza, come un Edipo mai

---

<sup>120</sup> Ivi., p. 65.

<sup>121</sup> La produzione althusseriana è in fondo sempre stata inserita in una più o meno esplicita interlocuzione con altri studiosi, amici, colleghi, discepoli e collaboratori. (Non a torto il discorso althusseriano è stato definito da J. J. Lecercle, prendendo in prestito la locuzione da Deleuze e Guattari, una ‘concatenazione collettiva di enunciazione’). Lo stesso *Leggere il Capitale*, una delle sue opere più significative, è l'esito di un lavoro di gruppo. Inoltre, le opere di Althusser risentono certamente del dibattito coevo. Il manoscritto del 1969, *Sur la reproduction* (ed. italiana *Lo Stato e i suoi apparati*), in cui si abbozza una teoria dello Stato, appare essere, almeno in parte, una replica indiretta ad un'opera di Poulantzas dell'anno precedente, dal titolo *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, Maspero, 1968). E questo interloquire o condizionarsi a vicenda vale anche negli allievi o collaboratori di Althusser. Per esempio, le elaborazioni teoriche relative all'apparato ideologico di Stato scolastico, che viene descritto da Althusser come uno dei più determinanti, risentono certamente di una discussione collettiva, innervata da elementi di dibattito presenti nel corpo sociale e politico di opposizione (il movimento studentesco del maggio anzitutto), ma anche nella cerchia althusseriana, dunque tra “maestro” e “allievi”. Tant'è che C. Baudelot e R. Estabiet pubblicheranno, in modo autonomo e solo nel 1972, un saggio dal titolo *L'école capitaliste en France* (Paris, Maspero, 1972) nel quale tuttavia i riferimenti alle tesi althusseriane sono evidenti.

risolto) che da reali autocritiche o riposizionamenti definitivi. In questo senso, il “gruppo-soggetto” che in Althusser produce e innesca *détournements* spesso prende i sembianzi di un gruppo-assoggettato, nozione già citata che denomina un “luogo” che replica, reagisce, difende e articola così, in fondo, il discorso imposto dal nemico.

È certo vero, poi, che il “nemico” in Althusser, se è evidentemente ed *in primis* il capitalismo e la sua prassi oppressiva (empirica e teorico-ideologica), tuttavia fa capolino anche nelle posizioni degli apparati stessi del comunismo organizzato nel PCF. Ora, è chiaro che non si debba intendere in questo caso il termine “nemico” nella sua accezione più forte, quanto piuttosto in quella di un compagno di strada e di progetto che rischia di diventare un *avversario*, ad un tempo riconosciuto e criticato, rispettato e contestato, ma mai visto come una struttura da abbattere e di cui liberarsi. Nella fase, infatti, della sua biografia intellettuale che stiamo ora analizzando ('63-'66) non compaiono elementi di critica diretta, nel senso che questi sì si vedono, ma come lettera più smussata ed indiretta, poiché rivolta soprattutto, se non esclusivamente, allo scenario più generale dello stalinismo. Quest'ultimo, poi, è un altro di quei temi sui quali spesso, e spesso superficialmente (quando non del tutto *erroneamente*), si è scritto con poca cognizione di causa. Vi dedichiamo allora subito un breve paragrafo.

### 3.2 *Stalinismo o antistalinismo in Althusser? Il gioco degli equivoci tra partitismo e dogmatismo*

La questione del (supposto) stalinismo in Althusser necessita di una trattazione che riteniamo importante nell'economia del nostro lavoro. Lo “stalinismo di Althusser” è stato tema dibattuto. Sappiamo che il XX Congresso del Pcus dà avvio alla destalinizzazione chruščëviana e, conseguentemente, a lenti ma inevitabili percorsi di rielaborazione teorica e di riprogettazione politica anche nei partiti comunisti europei.

A partire da questo evento, Althusser mette in guardia gli apparati e gli intellettuali marxisti poiché, come ha notato anche David Forgacs, egli individua

una forma di destra di anti-stalinismo che nel PCF cercava di rimpiazzare il leninismo e il materialismo dialettico con forme di umanismo marxista influenzate da Jean Paul Sartre [...]. Quando scoppia la disputa tra Cina ed Unione Sovietica, agli inizi degli anni Sessanta, Althusser sceglie il campo del

Partito Comunista cinese, criticando la destalinizzazione operata sia in Unione Sovietica che nel PCF come superficiale e revisionista<sup>122</sup>.

Altresì Étienne Balibar, in una intervista rilasciata nel 2014, afferma che «è assolutamente evidente che *Per Marx* sia un libro scritto contro la destalinizzazione chruščëviana»<sup>123</sup>, frase comunque inserita in un lungo ragionamento che mostra come Althusser fosse preoccupato del modo in cui questa destalinizzazione stesse avvenendo, e di come infine approdi a Mao come punto di mediazione anche rispetto a Gramsci, il quale, è cosa nota, è visto da Althusser (ma anche da quella parte dei comunisti italiani che con Althusser ha maggiormente interloquuto) come dirigente politico di altissima levatura, ma dalle posizioni teoriche eccessivamente storiciste<sup>124</sup>.

Si tratta però di capire. Non c'è alcuna posizione stalinista in Althusser. Opinione, questa, suffragata da stesse e frequenti parole althusseriane: pensiamo non solo alla sentita prefazione di *Per Marx*, da noi già citata anche per quanto riguarda alcuni passaggi, ben visibili, di critica all'«ammorbante e implacabile sistema di governo» staliniano e alle direttive del *Proletkult*, ma anche a ciò che – parecchi anni dopo – sostiene nel 1986 quando, nelle *Tesi di giugno* (come ci ricorda anche Negri) definisce inappellabilmente lo stalinismo come una particolare modalità (seppur non premeditata) messa in atto dall'imperialismo allo scopo di attuare lo sfruttamento

---

<sup>122</sup> «une forme de droite de l'anti-stalinisme qui dans le PCF cherchait à remplacer le léninisme et le matérialisme dialectique avec des formes d'humanisme marxiste influencées per Jean Paul Sartre [...]. Lorsque la dispute entre la Chine et l'Union Soviétique éclata, au début des années soixante, Althusser choisit le camp du Parti Communiste chinois, critiquant la déstalinisation opérée aussi bien dans l'Union Soviétique que dans le PCF comme étant superficielle et revisionniste», D. FORGACS, «Gramsci et la pensée politique européenne», in *La contribution de la pensée italienne à la culture européenne: actes du colloque international présidé par Umberto Eco*, Leuven – Paris – Dudley (MA), Peeters, 2007, p. 187, traduzione mia.

<sup>123</sup> F. FROSINI, V. MORFINO, «Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a ETIENNE BALIBAR», in *Décalages*, vol 2, iss. 1, art. 15, 2016, reperibile all'url <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/15>

<sup>124</sup> Balibar ci informa di un confronto con Rossana Rossanda, nel quale lei gli disse: «capisci la ragione per la quale noi, la gente come me, ha trovato Althusser così interessante all'epoca della pubblicazione di *Per Marx* e di *Leggere il Capitale*? Perché ci permetteva di rompere con il gramscismo ufficiale del Partito Comunista Italiano» [«tu comprends la raison pour laquelle nous, les gens comme moi, on a trouvé Althusser très intéressant à l'époque de la publication de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*? C'est que il nous permettait de rompre – elle n'a pas dit 'avec Gramsci' mais 'avec le gramscisme officiel du Parti communiste italien'»], cfr. ID., *ivi*.

dei popoli anche all'interno del mondo socialista<sup>125</sup>. Ed è opinione di Negri che fin dal 1977, in occasione del suo intervento al convegno di Venezia organizzato da *il manifesto*<sup>126</sup>, in Althusser prenda avvio in modo irreversibile la critica, in questa forma, allo stalinismo. Da parte nostra aggiungiamo il dettaglio non secondario che la critica allo stalinismo in Althusser si manifesta molto prima, ed anche quello della sua posizione altrettanto critica verso una destalinizzazione che venne attuata nel modo in cui venne attuata. Segnaliamo nondimeno una interessante nota di Balibar, da egli stesso apposta allo scritto dell'intervista citata, che ci mette al corrente di ciò che poi non è un mistero, e cioè che l'adeguazione di Althusser (certo siamo nel 1956, ai fatti d'Ungheria) alle decisioni del Partito Comunista Francese furono la scelta ultima di un processo *tutt'altro che privo di dissidio*:

Yves Duroux ha saputo da Michel Amiot, un normalista più anziano di noi, che nel 1956 la cellula comunista dell'École Normale Supérieure, di cui faceva parte Althusser, aveva preso posizione in favore della rivolta degli operai ungheresi, per poi schierarsi con le posizioni ufficiali del partito<sup>127</sup>.

Come detto, parliamo qui del '56. Tuttavia ciò che appare interessante è che già a quell'epoca in Althusser fosse presente una dialettica complessa tra posizione politica personale e assunzione di una decisione politica pubblica. È per questo che riteniamo già la prefazione a *Per Marx* (che in fondo resta la sua opera più importate) un elemento che pone e conferma in modo appunto pubblico un antistalinismo che tuttavia, e paradossalmente, talvolta può apparire di natura più interiore o soggettiva, anche a fronte di contenuti teorici che mostrano posizioni volte a recuperare o a difendere o a riconoscere quegli elementi (messi appunto a rischio dalla «destalinizzazione chruščëviana») di scientificità individuati nel materialismo dialettico e nel

---

<sup>125</sup> È quanto segnala Toni Negri, che cita appunto le *Tesi di giugno* (1986) di Althusser: «[Althusser] définira le stalinisme comme la forme “trouvée” (“non préméditée”) par l’impérialisme en vue de l’exploitation des populations à l’intérieur du monde socialiste [L. Althusser, *Thèses de juin* 1986 (feuilletts dactylographiés, Archives IMEC)», A. Negri, «*Pour Althusser. Notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser*», in *Sur Althusser. Passages. Cahiers de Futur Antérieur*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 73.

<sup>126</sup> Si tratta del noto convegno dal titolo *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*, tenutosi a Venezia dall'11 al 13 novembre del 1977, i cui atti verranno pubblicati l'anno successivo come “Quaderno n° 8” del quotidiano stesso.

<sup>127</sup> Nota n° 3 apposta da E. BALIBAR all'intervista di F. Frosini e V. Morfino: «*Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a ETIENNE BALIBAR*», in *Décalages*, vol 2, cit., p. 4, traduzione mia.

marxismo-leninismo; e ciò, soprattutto quando questi venissero promulgati e diretti politicamente da una organizzazione *partitica e strutturata*. Va affermato insomma che in sostanza è questo il tema di fondo del rapporto conflittuale di Althusser col PCF: il credito verso una organizzazione *strutturata* della lotta di classe proletaria come attrice principale della rivoluzione possibile, ciò pur di contro a posizioni di critica al suo revisionismo e al suo riformismo (pensiamo alla critica che avanzò al PCF quanto questi abbandonò, anche programmaticamente, l'obiettivo della dittatura del proletariato); scelte, queste, che nel PCF vennero però, paradossalmente, accompagnate da un forte dogmatismo nel dibattito e da una visibile asfissia teorica nell'elaborazione: una pratica invece, quella dell'elaborazione, che Althusser ritiene *sempre necessaria*, perché necessitata e articolata ad ogni configurazione congiunturale in essere.

Nella sua autobiografia, in un breve ritratto storico dell'organizzazione cui ha aderito per decenni (nonostante tutto, Althusser rinnoverà la tessera fino al 1980), il nostro così si esprime:

Uscito vittorioso dalla prova della Resistenza, rafforzato nelle sue tradizioni e nei suoi principi che s'erano dimostrati vincenti, il Partito sembrava non poter essere, nemmeno per un momento e per qualsivoglia ragione, altro che quello che era. Al contrario, la sua direzione fu «più realista del re», vale a dire di Stalin [...] sostenendo con violenza e apertamente la tesi delle «due scienze», quella borghese e quella proletaria. Ci vorranno innumerevoli, dolorosi fatti internazionali (Berlino, Budapest, Praga eccetera) perché qualcosa cominci pian piano a muoversi - ed è tutto dire, in quale misura! - all'interno dello stesso Partito, e con un ritardo infinito<sup>128</sup>.

Prosegue poi con parole che rinforzano posizioni già espresse decenni prima e sciogliono in modo definitivo ogni possibile equivoco circa una sua supposta vicinanza allo stalinismo. Althusser pone poi nuovamente sotto sguardo critico il PCF, denudandone i limiti, invocando un ritorno a Marx e dichiarando, con amarezza, quale fosse in esso l'unico possibile lavoro per un filosofo della politica come egli stesso era:

La sola forma di intervento politico possibile nel Partito era puramente teorica; non soltanto, ma doveva far leva sulla teoria esistente, o riconosciuta, per ritorcerla contro l'uso che ne faceva il Partito. E poiché la teoria riconosciuta non aveva più niente a che vedere con Marx, ma si conformava alle pericolo-

---

<sup>128</sup> L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 206.

sissime scempiaggini del materialismo dialettico alla sovietica, vale a dire alla Stalin, occorre, ed era la sola via possibile, tornare a Marx [...] e dimostrare che il materialismo dialettico alla Stalin, con tutte le sue conseguenze teoriche, filosofiche, ideologiche e politiche, era assolutamente aberrante. Fu ciò che tentai di fare con i miei articoli ne *La Pensée*, raccolti in seguito in *Per Marx*, e con i miei studenti della Normale in *Leggere « Il capitale »*[...]. Da allora, non ho mai smesso di seguire la stessa linea di lotta, dapprima teorica, poi direttamente politica all'interno del Partito, fino all'analisi del suo incredibile funzionamento interno che feci in *Ciò che non può più sopravvivere nel PCF*, 1978. Poi arrivò il dramma. Da allora non ho più ripreso la tessera. Sono « un comunista senza partito » (Lenin)<sup>129</sup>.

Allora, le posizioni althusseriane qui divengono chiare circa la sua collocazione nel dissidio continuo: rifiuto dello stalinismo ma anche rifiuto della destalinizzazione per come venne condotta; rifiuto della sordità e del dogmatismo del partito ma anche internità ad esso nel tentativo di introdurre i necessari elementi di dibattito volti ad una trasformazione politico-culturale che tuttavia restasse nella posizione rivoluzionaria. Questo dissidio nella politica si riflette anche nella produzione teorica. Come abbiamo sopra proposto, emergono elementi che sembrano oscillare tra fasi positive e creative, libere dalla costrizione delle posizioni d'apparato, e fasi di ripiegamento “disciplinare” o comunque di riferimento ad un marxismo politico visto a nostro parere eccessivamente come parola d'organizzazione. La scelta di internità al PCF (sino al termine prima detto) è poi, in fondo, l'effetto della scelta maoista althusseriana, effettuata – sul piano più politico che teorico – appunto in funzione anti-chruščëviana<sup>130</sup>. È vero che la posizione critica più netta, articolata e deliberatamente pubblicata contro le scelte tattiche e strategiche del PCF (in specifico, l'allontanamento dalle istanze rivendicative e d'obiettivo della classe operaia) troverà esistenza solo nel 1978, nel volume *Ce qui ne peut plus durer dans le parti*

---

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> Abbiamo scritto «sul piano più politico che teorico» poiché riteniamo che sul piano teorico il maoismo di Althusser veda le sue ragioni indipendentemente dalle costrizioni congiunturali determinate dallo stalinizzazione, giacché l'analisi della contraddizione effettuata da Mao si presenta come maggiormente articolata rispetto ad una qualche forma di analisi ancora dipendente da una struttura dialettica di carattere storicista rinvenibile per esempio in Gramsci. È questa qualità specifica delle tesi di Mao, unita ad altri elementi, come vedremo, che permette ad Althusser di sviluppare le sue analisi sulla contraddizione surdeterminata.

*communiste*<sup>131</sup>, ma sostenere che prima di questo passaggio Althusser avesse abbracciato la visione politico-culturale imposta da Stalin, Zdanov e Lyssenko, è affermazione estremamente superficiale e documentalmente erronea, giacché confonde la sua (di Althusser) credenza nell'organizzazione partitica come punto principe di soggettivazione politica, con una fantomatica (ma inesistente) adesione alle tesi dell'URSS staliniano. Insomma, se il PCF fu stalinista, non necessariamente lo fu anche chi ritenne che si dovesse – sino al possibile – condurre una battaglia teorica restandone comunque al suo interno.

### 3.3 *L'effetto-soggetto dell'economia libidinale. Reich, Althusser e Guattari a confronto*

Torniamo ora alla teoria.

Nel rispetto del più volte menzionato metodo dell'*articolazione*, riteniamo possibile operare un parallelismo tra Althusser e alcune tesi di Wilhelm Reich per come efficacemente sintetizzate da Deleuze nella sua «Introduzione» al citato testo di Guattari *Una tomba per Edipo*, tesi che Deleuze stesso contrappone alle posizioni di Reich e che lo portano a sostenere, guattarianamente, la presenza di un polo *soggettivo/produttivo* nell'economia del desiderio, la quale viene intesa come una “economia” affermativa che sta sotto ad ogni movimento, che investe le nostre scelte e le nostre passioni e dunque agisce su quella politica così come su ogni diverso scambio o forma di circolazione.

La conseguenza di tale posizione porta Deleuze ad affermare che non esistano, di fatto, *due* economie (quella libidinale e quella politica) recisamente separabili, separate e irriducibili. Questo assunto gli permette di proporre una lettura critica della teoria del flusso libidinale avanzata da Reich come teoria che in fondo interpreta la *libido* – nonostante gli intenti com-

---

<sup>131</sup> L. ALTHUSSER, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978, ed. it. *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, trad. di F. Fenghi, Milano, Garzanti, 1978. Il libro raccoglie alcuni articoli critici rifiutati dalla direzione del PCF per la pubblicazione su *L'Humanité* (organo ufficiale del partito fino al 1994) ma pubblicati da *Le Monde* nel mese di aprile del 1978, poi l'articolo dal titolo « *Il marxismo oggi* » scritto per l'Enciclopedia Europea Garzanti ed infine un saggio su Marx e Freud. Negli articoli Althusser accusa il PCF di essersi burocratizzato e separato dalle quelle masse popolari ed operaie che vorrebbe rappresentare, processo che egli individua come causa della profonda crisi di consenso elettorale. Oltre a ciò, l'occasione è colta per sviluppare un ragionamento sul rapporto teoria-prassi-ideologia nelle scelte del partito stesso (snodo che oramai appare ineludibile), ad iniziare dalle conseguenze negative come effetto di una sua erronea comprensione e concezione.



plessisti e antiriduzionisti dell'autore – come un mero *prolungamento di quella politica*<sup>132</sup>; posizione, questa, che rovescia di fatto la sua posizione (di Deleuze, insieme a Guattari) circa la collocazione, l'articolazione con l'economico, la fusione causale e la reticolarità sotterranea del flusso libidinale collettivo e sociale.

Nel quadro nel nostro lavoro, questo confronto appare un confronto interessante, dal momento che in Althusser sono rilevabili anche echi reichiani nelle tesi, viste nel capitolo precedente, che individuano la presenza di una determinazione di natura economica ed ideologica sul soggetto-inconscio/discorso-inconscio (e attraverso l'azione di ritorno di quest'ultimo, anche sul discorso quotidiano in quanto discorso ideologico). Va tuttavia compreso che le posizioni di Reich, che alcuni, pur senza errore, potrebbero definire affette da un certo riduttivismo (ora naturalistico, ora economicistico), non sono prive di ambivalenze, e la stessa sintesi che ne fornisce Deleuze non è priva di semplificazioni.

Rispetto all'*economia libidinale* c'è chi, nella teoria reichiana relativa all'espressione del *desiderio*, vede per esempio l'affermazione di una *assoluta* indipendenza delle manifestazioni di questo dalle dinamiche economiche ed infrastrutturali che pur ne fanno da terreno di formazione. Tale è per es. la posizione di Fulvio Papi il quale, in un articolo pur importante, scrive che

Reich ricordava, anche esaminando la situazione socio-politica tedesca, che un individuo nel proprio comportamento può sbagliare completamente la valutazione del proprio interesse (per es. un operaio votare per un capitalista), ma non sbaglia mai nell'identificare il proprio desiderio, che si forma certamente nel complesso di relazioni sociali, ma è del tutto indipendente dalla propria concreta situazione sociale<sup>133</sup>.

La chiusura di questo brano può apparire contraddittoria, giacché è difficile pensare a come l'identificazione del desiderio possa essere del tutto indipendente dallo scenario delle condizioni materiali e soprattutto delle *relazioni sociali* in cui esso inevitabilmente si esprime, ancor più quando pochi rigi prima viene ammesso che questo scenario è lo sfondo nel quale lo stesso desiderio si forma. Ora, per non incastrarsi in un circolo vizioso, va compreso che in realtà si

---

<sup>132</sup> Cfr. G. DELEUZE, «Introduzione. Tre problemi di gruppo» a F. GUATTARI, *Una tomba per Edipo*, cit., pp. 13-14.

<sup>133</sup> F. PAPI, «Su psicanalisi e marxismo», in *Quaderni materialisti*, n° 10, Milano, Ghibli, 2012, p. 16.

tratta di riconoscere intanto: a) che le manifestazioni e le direzioni del desiderio non sono mai così linearmente e costrittivamente o predittivamente condizionate dal sistema economico che pur ne fa da genesi e da scenario espressivo; ed anche b) che la *libido* in Reich ha una natura di carattere essenzialmente *organico* e dunque, attraverso il desiderio, essa assume il ruolo di espressione di questa biologica organicità e della sua interna *dynamis*. È in questo senso – e solo in questo senso – che nel freudo-marxista Reich si può parlare, con le dovute chiarificazioni, di una “indipendenza” del campo libidinale da una condizione di natura strutturale e sociale, per la quale però la locuzione «del tutto indipendente da...», usata da Papi, appare quantomeno fuorviante.

Non è un caso che la principale preoccupazione reichiana stia nell'individuare i meccanismi di repressione della sessualità proletaria e di conseguente orientamento “morale” come fonte di patologia sociale attuati da parte della borghesia. Una patologia della castrazione, della compressione, che porta la classe subalterna a scelte politiche *contrarie ai suoi stessi interessi materiali*. Alla luce di questi elementi, non è ammesso sottovalutare il fatto che il desiderio, inevitabilmente anche in Reich, si incarna sempre in uno sfondo concreto e determinato; ossia, fluisca all'interno di un dispositivo costituito di serie e di accoppiamenti macchinici che mai sono astratti ed assoluti, i quali poi sempre forniscono i significanti con cui il desiderio stesso si manifesta. Ciò ci permette di dire che non è pacifico, parlando di Reich, affermare appunto una *totale* indipendenza degli investimenti libidinali dalle condizioni/costrizioni materiali in cui essi abitano, a meno, come detto, di non concepire, ridefinire e rinominare questi flussi come mere *espressioni* di quella reichiana “potenza orgonica” da intendersi come potenza biologica della *libido*<sup>134</sup>. Se escludiamo questi elementi, la questione cade in una circolarità che non pare di immediata soluzione. Procediamo per comprendere se la si possa risolvere sino a quanto possibile.

---

<sup>134</sup> «Non si trattava soltanto di sviluppare ciò che era già noto, ma essenzialmente di *consolidare le basi della teoria della libido in modo biologico-sperimentale*. [...] Il risultato più importante della coerente applicazione del concetto di libido è stato quello di aver spianato la via alla biogenesi», W. REICH, *Die Entdenkung des Orgasmus und die Funktion des Orgasmus*, 1947<sup>2</sup>, ed. it. *La funzione dell'orgasmo. Problemi sessuo-economici di energia biologica*, trad. di F. Belfiore, Milano, SugarCo, 1977<sup>3</sup>, p. 51; e ancora: «La coerente ricerca del fenomeno orgastico biologico ha condotto alla scoperta dell'orgone, cioè della specifica energia cosmica biologicamente attiva», *ivi*, p. 387.

### 3.3.1 *Articolazione delle istanze generative, tra desiderio e campo sociale*

La questione della relazione tra psicanalisi e marxismo è una questione annosa. Riferendoci in particolare ad Althusser, è vero che è possibile affermare che la sovversione althusseriana nei confronti del marxismo storicistico-umanistico appare equiparabile, sul piano epistemico e meta-logico, a quella effettuata da Lacan rispetto al freudismo<sup>135</sup>. Ed è vero che, come scrive Boni, solo riconoscendo un'analogia di natura *meramente formale* e metateorica non solo tra Lacan e Althusser, ma più in generale tra psicanalisi e marxismo, si evita

ogni tentazione di una convergenza *di contenuto* tra la rivoluzione teorica marxiana e la sovversione freudiana, qualsiasi fantasia di un punto di sintesi tra le due prospettive in direzione di una filosofia dell'emancipazione contemporaneamente libidinale e politica, prospettiva ancora vivace negli anni '60, dopo la pubblicazione di *Eros e civiltà* di Marcuse, e la traduzione di diversi scritti di Reich<sup>136</sup>.

Tuttavia, neanche è illegittimo vedere qualcosa di accomunabile tra Althusser e Reich allorché lo stesso Boni allude alla presenza, in Althusser, di una concezione di separazione *ma con articolazione* (e non è un dettaglio senza importanza) tra inconscio/desiderio e determinazioni del campo sociale. Questo 'dettaglio' permette di attribuire ad Althusser il merito di aver distinto desiderio e ordine sociale secondo due campi differenti ma tra loro appunto *articolati* (ed abbiamo visto più volte quanto il ricorso all'articolazione sia importante); ed anche ci permette di affermare come egli esca da una tradizione freudo-marxista che tendeva invece alla unificazione dei due piani sotto l'unica realtà socioeconomica. Purtroppo, anche in questo caso le ambivalenze non spariscono, poiché Reich, che è senza dubbio appartenente a quel freudo-marxismo che vede le espressioni della sessualità condizionate dalla struttura capitalistica, allo stesso tempo non nega una (relativa) indipendenza delle pulsioni libidiche proprio dal campo sociale stesso. Queste posizioni presentano insomma delle circolarità e lasciano una questione aperta. Riconoscerla in quanto tale non significa incedere verso una fusione tra piani teorici irriducibili ed obiettivi politici differenti, bensì assumere, con Balibar, la presenza di un «impossibile necessario», ossia di una impossibile impresa di riconduzione tra i due campi che tuttavia

---

<sup>135</sup> Cfr. L. BONI, *Prefazione a L. ALTHUSSER, Psicanalisi e scienze umane. Due conferenze*, cit., p. 9.

<sup>136</sup> ID., *ivi*, p. 11, primo corsivo mio.

resta un elemento teorico (e politico) necessario a porre la problematica stessa<sup>137</sup>. Sappiamo peraltro che nella prima delle *Tre Note*, lo abbiamo visto in modo esteso, Althusser afferma che l'inconscio ha come carburante il campo ideologico (e le sue concrete manifestazioni interne a concrete configurazioni sociali); in sostanza, egli avanza una riduzione, seppur articolativa, delle espressioni inconscie al campo ideologico, che quando si manifesta è sempre legato alla fase economico-storico-sociale che le mette in movimento. Legato però non significa totalmente riducibile ad esso, *sic et simpliciter*.

C'è poi un passo interessante di una lettera di Althusser, si presume scritta nel 1977, inviata ad una sua conoscente tedesca (Gudrun Werner-Hervieu), nel quale egli proprio si riferisce a Reich. Leggiamolo.

Mi sono nettamente fermato [...] di fronte alla questione che ti interessa dei “rapporti” tra ideologia (o le formazioni ideologiche concrete) e l'inconscio. Ho detto che doveva esserci un qualche rapporto, ma allo stesso tempo mi sono vietato di inventarlo, – considerando che era per me un problema provvisoriamente senza soluzione, per me o forse non solamente per me – per me in ogni caso. E naturalmente rifiutando di spingermi più in là, rifiutavo di seguire quelli che, ben noti, avevano tentato di spingersi più in là, come Reich o altri. [...]. Così, quando mi poni la «domanda»: «come vedi una elaborazione concettuale tra inconscio e ideologia?», non posso che risponderti: non la vedo. [Così come Freud, se potessi domandargli come vede una elaborazione tra biologia ed inconscio], ti risponderebbe più o meno quello che ha scritto, e

---

<sup>137</sup> Scrive E. BALIBAR: «[Il termine freudo-marxismo è] equivoco per definizione, non solo a causa della varietà delle posizioni e delle individualità che comprende, ma a causa del vuoto teorico dell'oggetto che sembra designare. Oggi la cosa sembra chiara a tutti, sia a chi contrappone marxismo e psicanalisi come speculazioni incerte (perché questa critica vale *a fortiori* contro la loro combinazione), che per coloro che si richiamano all'uno o all'altra, perché l'antitesi dei punti di vista è data per acquisita. Eppure [...] questo processo, passato e ripassato in giudizio, lascia di fatto una questione aperta. E se non si tratta di ricominciare, in tutt'altre condizioni, l'avventura del freudo-marxismo, forse converrebbe riformulare la questione da cui esso prende le mosse, ricordarne la necessità, ed identificare esattamente ciò che lo porta in un vicolo cieco, ne rende, cioè, impossibile l'impresa. È forse proprio questo statuto di impossibile necessario che oggi gli conferisce interesse, nel momento in cui i discorsi che vertono sul razzismo contemporaneo e sulla “filiazione” che lo unisce al nazismo di ieri colpiscono piuttosto per la loro ridondanza cacofonica che per la loro efficacia e precisione», in E. BALIBAR, *La paura delle masse*, trad. it. di A. Catone, Milano, Mimesis-Associazione Culturale Eterotopia, 2001, p. 171.

ciò che certamente esiste un rapporto, ma che non vede come elaborarlo concettualmente<sup>138</sup>.

Pur volendo chiarire e in un certo senso perimetrare ciò che ha detto nei suoi studi precedenti relativi ai rapporti tra ideologia e inconscio, in realtà qui Althusser fa un'operazione di parziale rettifica. Nella prima *Nota* abbiamo visto come le relazioni di condizionamento tra piano ideologico e inconscio siano poste come *reali* al punto da portare l'autore a dire che l'inconscio funziona a ideologico, mentre in questa comunicazione, di 11 anni più tarda, queste relazioni sono individuate più genericamente come espressione di «un qualche rapporto». Non viene più affermata l'alimentazione dell'inconscio da parte delle configurazioni concrete dell'ideologia (ossia colta nella sua esistenza e attraverso le sue pratiche), anzi Althusser dichiara di non essersi spinto sino al punto in cui si è spinto Reich: evidentemente, si riferisce alla individuazione di repressioni e di condizionamenti in essere tra inconscio/libido, differenze di classe, naturalismo, economia e struttura sociale. Ciò lascia intendere che una spiegazione dell'inconscio per riduzione dello stesso alle sole dinamiche economico-strutturali, ed altresì la tesi di una liberazione dei flussi libidinali attuata ad un tempo insieme a quella dal capitalismo per via politica, appaiono ad Althusser un territorio in cui è preferibile non addentrarsi, e ciò perché, se è legittimo affermare i mutui rapporti tra i suoi elementi, non è però semplice arrivare a conclusioni definitive.

### 3.3.2 *Desiderio come produzione connettiva: ancora Deleuze e Guattari*

In un certo senso anche Althusser riconosce ciò che, in forme differenti, viene affermato da Deleuze, da noi già parzialmente presentato. Abbiamo infatti già accennato secondo quale direzione si esprima Deleuze nell'*Introduzione* al Guattari di *Una Tomba per Edipo* laddove, riferendosi appunto a Reich, afferma che in costui, a differenza di Guattari, l'economia libidinale risulti essere comunque una *espressione*, un *prolungamento* dell'economia politica che le sta sotto:

Si vede la differenza [di Guattari] con Reich: [in Guattari] non vi è un'economia libidinale che verrebbe con altri mezzi a prolungare soggettivamente

---

<sup>138</sup> Estratto di lettera di L. ALTHUSSER, riportato in O. CORPET, F. MATHERON, «Présentation» a L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, cit., p. 12, trad. mia.

l'economia politica, non vi è una repressione sessuale che verrebbe ad interiorizzare lo sfruttamento economico e l'assoggettamento politico<sup>139</sup>.

Abbiamo anche già detto che a tale posizione Deleuze contrappone quella dell'amico psichiatra/filosofo/militante politico coautore de *L'anti-Edipo*, secondo la quale

Il desiderio come libido è dovunque già là, la sessualità percorre e sposa tutto il campo sociale, coincidendo con i flussi che passano sotto gli oggetti, le persone e i simboli di un gruppo, e da cui questi dipendono nel loro taglio e nella loro stessa costituzione<sup>140</sup>.

Dunque il desiderio, in quanto *dynamis* d'investimento sessuale, è dappertutto ed è un *sempre-già-là* che mostra una propria economia, la quale infine investe gli stessi flussi dell'economia politica e si articola con essi. Ciò starebbe ad indicare ch'esso percorre sempre il corpo sociale con una propria potenza ed una propria cinetica, coincidendo con i flussi transindividuali che sempre passano "sotto" gli oggetti, i simboli, i soggetti e le loro scelte, siano queste anche derivate dall'economia politica secondo un'idea deterministica che taluni vorrebbero come definitivamente esplicativa. Non a caso, Deleuze prosegue scrivendo che

il carattere latente della sessualità di desiderio [...] diventa manifesta solo con la scelta di oggetti sessuali e dei loro simboli (è troppo evidente che i simboli sono coscientemente sessuali). È dunque l'economia politica in quanto tale, economia dei flussi, che è inconsciamente libidinale: non ci sono due economie, e *il desiderio o la libido sono soltanto la soggettività dell'economia politica*<sup>141</sup>.

Il passo è importante poiché in esso viene negata l'esistenza di più economie che si muovono secondo un moto parallelo: l'economia politica reale, nel suo procedere per flussi e circolazioni, è presentata come dotata di un "inconscio" di natura libidinale che ne spiega gli investimenti, come mossa da scelte pulsionali, condizione che porta Deleuze a dire che in realtà di economia non ne esiste che una, qualcosa che qui vogliamo definire *libidoeconomia*, o econo-

---

<sup>139</sup> G. DELEUZE, «Introduzione» a F. GUATTARI, *Una tomba per Edipo*, cit., pp. 13-14.

<sup>140</sup> ID., *ivi*, p. 14.

<sup>141</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

mia del desiderio. Lo stesso desiderio si configura come la “soggettività”, ossia l'elemento profondo, produttivo ed attivo, dell'economia politica *quod talis*. Ci pare una inversione notevole rispetto alla posizione althusseriana sostenuta nella prima *Nota*, laddove la soggettività era l'effetto dell'interpellazione e l'inconscio subiva i condizionamenti dell'infrastruttura con la sua ideologia. Va poi rilevato che tale posizione appare per una parte sovrapponibile a quella espressa da Papi, quando questi individua nelle tesi di Reich una indipendenza delle pulsioni del desiderio dai condizionamenti sociali e infrastrutturali; per l'altra parte resta però assente l'elemento della dimensione “soggettiva” (nel senso chiarito poco sopra) del desiderio come *libido* che investirebbe anche il campo socioeconomico, con i suoi flussi, le sue direzioni, i suoi oggetti/merci d'investimento, la sua economia reale, il suo mercato. Si tratta di capire che in realtà quanto afferma Deleuze riguardo a Guattari sta nella necessità di riconoscere la presenza di una economia libidinale mai astratta, presa come nervatura profonda di ogni atto di investimento umano; una “economia” dunque che si innerva nelle determinazioni e nelle manifestazioni dell'economia politica e che però, col suo fluire e la sua espressione, può essere fonte di una soggettivazione anche politica, volta alla fuoriuscita dal capitalismo stesso, dal dispositivo edipico come sua struttura di dominio familiare e da ogni principio di castrazione come accettazione del comando del potere.

Ora, se Deleuze interpreta Reich leggendovi una dimensione libidinale subordinata in ultima istanza a quella economica, e se è definibile come corretta tale interpretazione, ciò è perché ne legge le tesi soprattutto sotto il prisma della politica, e quindi dell'appartenenza di Reich a quella corrente freudo-marxista (forse neppure così avulsa dalle stesse posizioni guattariane) che per esempio Althusser ha sempre cercato di tenere a distanza e di osservare con sguardo critico. Se egli invece si riferisse all'economia libidinale reichiana come incardinata in uno spazio di natura più biologico-organica, il quale soltanto permette in una certa maniera di vedere una possibile “indipendenza” delle pulsioni libidinali dal campo sociale, allora la sua interpretazione sarebbe fallace. Nondimeno, va però riconosciuto che il piano più importante delle ricerche reichiane sta proprio nella dimensione *politica* della sua lettura delle caratteristiche della libido (la funzione orgasmica, la repressione sessuale, il conflitto tra “emotività” e «ragione di classe» come fonte della paradossale scelta di regimi dittatoriali da parte delle masse oppresse, etc.), e ciò al di là del fatto che questa venga poi interpretata come potenza organica o meno, questione che, alla luce delle implicazioni politiche delle tesi di Reich (poiché le critiche che egli riceverà da parte americana, se sono impiantate su aspetti di natura biologica in relazione

ai quali si parlerà di ciarlataneria, in realtà vogliono colpire il portato *politico* delle sue tesi), appare in fondo poco determinante.

### 3.3.3 Reich e Althusser: la psicanalisi come responsabilità politica

Abbiamo richiamato la posizione critica di Althusser nei confronti del freudo-marxismo; eppure, alcune parole ancora di Balibar ci inducono a vedere tra Reich ed Althusser più vicinanza che distanze. Leggiamo per esempio questo passo:

Wilhelm Reich non si limita [...] ad indicare una lacuna teorica del marxismo (in mancanza di una concezione adeguata dell'ideologia non avrebbe potuto valutare la potenza di un "movimento ideologico" come il nazismo), ma va ben oltre. Osa affermare che il materialismo storico (il solo "reale" in un momento dato) *disconosce per principio* la realtà, la "potenza materiale" dell'ideologia come struttura "emotiva" o affettiva delle masse, distinta dalla "coscienza" che esse hanno delle loro condizioni di esistenza, e, di conseguenza, disconosce lo *scarto* irriducibile tra la condizione di classe e i movimenti di massa<sup>142</sup>.

In pochi righe Balibar tratteggia una posizione reichiana senza dubbio simile a quella althusseriana relativa alla concezione dell'ideologia e alla sua qualità di esistenza e potenza *materiale*. Anche la distinzione tra l'essere questa una struttura di natura più emotiva (diremmo inconscia, irriflessa, anche automatica) rispetto invece ad una struttura di consapevolezza di classe, lo avvicina alle tesi althusseriane relative al tema della costituzione ideologica di soggetti *ad hoc* attraverso il meccanismo dell'interpellazione. Dunque, non è infondato individuare punti di influenza e di contatto teorico tra i due. Contatti ed influenze che vengono tuttavia ridimensionati se non negati da Althusser stesso. Abbiamo infatti già citato il passo della lettera di Althusser all'amica tedesca, ma vi è anche un altro luogo che segnala la riconsiderazione delle sue posizioni sostenute nel '63. Si tratta della conclusione della già citata autobiografia *L'avvenire dura a lungo*, nel quale l'autore afferma:

nel periodo in cui lavoravo su Marx [...] fui oltremodo colpito dalla straordinaria affinità che esiste fra il pensiero e la pratica dei due autori [Marx e

---

<sup>142</sup> E. BALIBAR, *La paura delle masse*, cit. p. 172.



Freud] [...]. Ne trassi la conclusione che il materialismo storico doveva affiorare in qualche modo nella teoria analitica, e pensai perfino di poter avanzare la proposta, a dire il vero difficilmente sostenibile sotto questa forma, per quanto non falsa, che «l'inconscio va a ideologia». Da allora, lavori molto interessanti (Godelier) hanno apportato importanti precisazioni su tali questioni, lontanissime, naturalmente, dall'universo di Reich, che non conosceva bene Marx<sup>143</sup>.

C'è qui una dichiarazione dalla forma sensibilmente autocritica che riconsidera una delle tesi centrali prodotte nella prima delle *Tre Note*; una posizione autocritica volta in fondo a riconoscere il rischio di un riduzionismo eccessivo per mezzo del quale anche l'inconscio appariva, in quei studi, determinato solo dal piano socioeconomico e dal comando interpellativo dell'ideologia. Vero anche che Althusser segnala il fatto che questa operazione fosse più sbagliata nelle forme che nei contenuti (egli scrive «per quanto non falsa»), e ciò induce a vedere ancora una volta il tema dell'articolazione come chiave metodologica per evitare semplificazioni e fissazioni di relazioni invece sempre in mobilità, complesse e mai definitivamente arrestabili. Queste posizioni vanno allora interconnesse con alcune nozioni althusseriane più note per vederne captazioni unite a variazioni e/o liberazioni, come per esempio quelle di *ultima istanza*<sup>144</sup> (che trattiamo meglio poco avanti) e di *interpellazione della funzione-Träger* da parte dell'infrastruttura con la sua ideologia. Sono elementi che permettono in certo qual modo di an-

---

<sup>143</sup> L. ALTHUSSER., *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 380.

<sup>144</sup> Questa nozione non è di conio althusseriano; Althusser, pur poi articolandola, la importa da Engels il quale nel 1890 scriveva a Bloch che, nell'idea sua e di Marx, il modo di produzione si presenta solo come «*il momento in ultima istanza determinante [...]. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato*» (K. MARX, F. ENGELS, *La concezione materialistica della storia. Guida alla lettura*, a c. di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 165). Althusser cita tale passo e prosegue alternando sue parole a quelle di Engels: «Chi “*forzerà questa frase*” per farle dire che solo il fattore economico è quello determinante “*la trasformerà in una frase vuota, astratta, assurda*”». Pare quindi che Althusser mostri molta attenzione a tale nesso, al punto che prosegue con un altro estratto engelsiano che chiarisce lo spazio e il ruolo della sovrastruttura: «*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*» (F. ENGELS, *Lettera a Bloch*, citato in tal forma da L. ALTHUSSER nel suo *Per Marx*, cit., p. 92).

*nettere in modo relativo* il piano del desiderio al disegno unitario di una determinazione socioeconomica come radice del processo libidinale. Nondimeno, va tenuto conto che la possibilità di individuare in Reich (come fa Papi) una *indipendenza d'azione* del desiderio dal piano materiale ed economico in cui esso agisce (una sorta di posizione pre-guattariana) prevede, come detto, il ricorso (dichiarato o meno) alla concezione della libido come potenza organica. Se ciò è vero, a completamento del quadro non vanno ignorate le critiche e gli attacchi condotti a Reich proprio in merito a questa teoria, attraverso la quale, negli ultimi anni della sua vita, egli arriverà a parlare addirittura di una proiezione del cosiddetto “DOR” (“*deathly orgone*”, “orgone mortale”) effettuata da non meglio precisati alieni sul nostro pianeta per causarne siccità. Si tratta di tesi che indubbiamente appaiono come la parte più delirante della sua opera: occasione da cogliere al volo per l'apparato giudiziario maccartista americano, che certo non aveva digerito le sue teorie sulla psicologia di massa del fascismo, sulla funzione potenzialmente liberatoria dell'orgasmo e sulla repressione sessuale come tecnica di controllo e di riproduzione capitalistica<sup>145</sup>. I giudici statunitensi vietarono così a Reich di propagandare le sue teorie, cosa che lui non farà procurandosi come reazione un arresto, un processo ed una condanna al carcere per oltraggio alla corte poiché rifiutatosi di esporre le sue teorie «in veste di imputato». In carcere Reich morirà per infarto il 3 novembre del 1957, avvenimento sul quale non è stato taciuto qualche sospetto.

Fatte queste considerazioni, è in ogni caso fondamentale tenere conto di quali siano le tesi reichiane effettivamente importanti e che costituiscono il suo lascito più ricco ed utile. Senza dubbio, va riconosciuta la forza, dalla portata più politica che teorica, delle analisi condotte tra

---

<sup>145</sup> Nota correttamente Balibar che le giustificazioni delle radiazioni subite da Reich sia da parte dei comunisti, sia da parte degli psicanalisti, hanno utilizzato anche l'argomento della preveggenza, di una sorta di profetica comprensione di come si sarebbe poi svolto il pensiero di Reich nel delirio della teoria sull'orgone. Ma quando questo accade si mostra solo uno strumentale tentativo di svilire altri temi specifici, e di evitare la questione di fondo posta da Reich nel momento in cui ne scriveva (1933): la questione della politicità della psicanalisi non come approccio pedagogico, né come nuova visione del mondo, ma come strumento che si rivolgesse alle organizzazioni politiche marxiste per orientarne le azioni e rischiarene la capacità di comprendere i movimenti di massa e le loro interne contraddizioni (ancor più nella fase di ascesa dei fascismi) attraverso il rifiuto di un approccio meccanicista del materialismo storico che sottovalutava ogni piano emozionale/inconscio e ogni peso del piano ideologico sulla formazione di un insieme sociale. Cfr. E. BALIBAR, *La paura delle masse*, cit., pp. 171-172.

la fine degli anni '20 e circa l'intera decade degli anni '30 del Novecento<sup>146</sup>, tesi nelle quali non solo si opera una critica della famiglia borghese in quanto istituzione repressiva, castrante e propugnatrice di una morale sessuale il cui scopo ultimo è la trasmissione – secondo una forma meno dissimulata del dispositivo d'interpellazione, per parlare in termini althusseriani – di una logica dell'obbedienza<sup>147</sup> e dell'integrazione all'apparato capitalistico affinché questo possa riprodursi avendo a disposizione soggettività specifiche e disponibili a metterne in atto la replicazione infrastrutturale e sovrastrutturale (in termini materiali ma soprattutto morali). A queste critiche si aggiungono quelle riservate alle pratiche psicanalitiche e alle organizzazioni politiche marxiste e comuniste, incapaci queste ultime di cogliere, per gestirla nella crisi, la tendenza di masse in tal modo “educate” ad affidarsi allo Stato ed al suo Capo visto come figura carismatica che replica su scala macroscopica la figura del Padre-Padrone in grado di assicurare la sopravvivenza familiare e la certezza della norma. La psicanalisi viene chiamata in causa sotto l'aspetto della sua responsabilità non solo di comprensione e cura delle nevrosi con eziologia famigliar-sociale (nel senso chiarito di una famiglia che è parte molecolare di un processo totalitario ad estensione sociale), ma ancor più di una sua azione terapeutico-politica da connettere a quella immediatamente politica delle organizzazioni comuniste attraverso una mutua articolazione che la porti: 1) ad essere in grado di impedire la replicazione di soggettività disposte ad accogliere la repressione fascista e 2) ad indicare alle forze politiche rivoluzionarie di non ignorare il campo delle pulsioni inconsce e libidinali presenti tanto negli individui quanto nelle masse.

In verità, pur riconoscendo in Reich la presenza di un ambiguo biologismo che compare anche prima delle sue tarde teorie sull'orgone, sempre Balibar legge questa presenza nei seguenti termini, che ci sembrano meritevoli di considerazione:

Occorre chiedersi se il fatto che abbia visto giusto sia stato possibile *malgrado* la pericolosa prossimità del proprio biologismo (biologismo del “lavoro”,

---

<sup>146</sup> Si tratta di analisi contenute in diverse opere, delle quali citiamo qui le più importanti: *Die Funktion des Orgasmus: zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens* (1927); *Massenpsychologie des Faschismus* (1933), edizione americana rivista ed ampliata *The Mass Psychology of Fascism* (1946); *Die Sexualitaet im Kulturkampf* (1936), edizione americana *The Sexual Revolution* (1945).

<sup>147</sup> Usiamo per Reich la locuzione “meno dissimulata” nel senso che in Althusser l'obbedienza è ottenuta attraverso il comando ideologico nelle sue pratiche e dunque appare l'effetto di un processo più plasmatico che impositivo-repressivo.

dell'“economia sessuale” e della “felicità genitale”) con il biologismo dell'avversario che egli combatte (biologismo della “razza”), o se non ne sia paradossalmente una *conseguenza* in una determinata situazione: arrischiamo l'ipotesi che, in presenza dell'efficacia di massa, dunque storica, del razzismo nazista, che non è una qualunque “onnipotenza delle idee”, ma, per l'appunto, quella di un'ideologia della natura e della vita, occorre portarsi sul terreno dell'avversario per avere qualche presa su di esso. Per arrivare a pensare la banalità, la mostruosa normalità delle istituzioni del nazismo (stato del capo carismatico nel quale si trovano semplicemente ricomposte le tendenze permanenti dello Stato moderno, ad un tempo “nazionalista” e “sociale”) nel cuore stesso della crisi, delle circostanze drammatiche dello Stato d'eccezione<sup>148</sup>.

Dunque, riferendoci alla presenza di un biologismo (pur nelle declinazioni citate da Balibar, che non sono quelle della “razza”), quella di Reich parrebbe una strategia eminentemente politica attuata attraverso le armi della teoria e soprattutto della clinica. Strategia che prevede una apparente accettazione del discorso del nemico affinché, sul suo medesimo terreno, ed affiancando ad esso altre articolazioni di quelle sue stesse categorie che paiono le più sciagurate ed irricevibili, possa insinuarsi la sua stessa messa in crisi e dunque il suo rovesciamento. Da questo punto di vista, è vero che soltanto i teorici ed i politici che si assumono il rischio di approssimarsi al linguaggio del nemico, ossia solo «coloro [...] che abbiano cercato in esso la traccia di una verità»<sup>149</sup>, mostrano quantomeno il tentativo di misurarsi con la crisi delle loro stesse adesioni ed appartenenze, incamminandosi verso una possibile fuoriuscita dall'impotenza in cui si trovano quando sopravviene la loro inefficacia. Qualcosa in fondo che ricorda le posizioni gramsciane sulla necessità di conoscere la cultura nazional-popolare; e non a caso ancora Balibar prosegue dicendo che tale azione si avvicina appunto a quella

di Gramsci, che ha saputo superare le banalità impotenti del marxismo ortodosso sulla funzione reazionaria del fascismo italiano solo prendendo sul serio il tema della “volontà nazional-popolare”<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> E. BALIBAR, *La paura delle masse*, cit., pp. 173-174.

<sup>149</sup> Ivi, p. 174.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

### 3.3.4 *Composizione dei flussi e delle dinamiche sociali: primi riferimenti alle controinterpellazioni possibili*

Tornando alla questione della relazione tra economia politica ed economia libidinale intesa come una sorta di soggettività della prima (Guattari-Deleuze), viste queste diverse posizioni, che paiono rincorrersi, potremmo pensare di attingere proprio a quel procedimento articolativo spesso menzionato da Althusser come strada per confrontare le diverse istanze coinvolte in ogni operazione di comprensione e di definizione. In questo senso, non sarebbe azzardato tentare di articolare tra loro le due interpretazioni, che investono da una parte il marxismo e dall'altra la psicanalisi, al fine di produrre, anche in questo caso, una sorta di teoria “composita” dell'economia politica *ibridata* con quella libidinale soprattutto se intesa nel senso delle passioni, e della passione rivoluzionaria *in primis*, capace di misurarsi con lo sforzo di mostrare la soggettività sì in quanto incardinata nei vincoli storico-oggettivi dell'economia politica, e tuttavia dotata di una sua propria cinetica di rottura come espressione di una pulsione desiderante che miri alla liberazione dalla codificazione totale del capitale. Una sorta di automovimento e di autodeterminazione che potremmo anche definire pre-politica, o extra-economica, o *contro-interpellante*: cioè a dire, che risponde alla chiamata di una interpellazione di *diversa* natura, di diverso scopo e soprattutto di diverso sbocco<sup>151</sup>.

Va però detto che rispetto a quest'ultimo suggerimento, che allude ad un aspetto di indipendenza della libidoeconomia dall'economia politica così come suggerito da Papi (che in tal modo legge Reich), le istanze sarebbero meno slegate se ci si ponesse nel solco lacaniano indicato ne *Il rovescio della psicoanalisi (Seminario XVII)*. In questo seminario (ove, come già detto, viene introdotta la teoria dei quattro discorsi) Lacan annota come anche l'energetica reichiana non sia extra-discorsiva ma sia, al contrario, interamente compresa in un sistema di significanti (ciò che noi stessi poco prima abbiamo rilevato), cioè a dire in un'economia di valori semiotici dipendente appunto da una certa *forma di discorso*<sup>152</sup>. Per questo Lacan non prende troppo sul serio l'energetica “corporea” di Reich (e a dire il vero, nemmeno l'economia freudiana), e sposta l'analisi appunto verso una *topica dei discorsi*.

---

<sup>151</sup> È importante qui segnalare che lo stesso Althusser parla di possibili *altre* interpellazioni che possano fungere da soggettivazione rivoluzionaria, come per esempio il *sujet-militant*, nozione che introduce nel manoscritto *Sur la reproduction*. Ne parleremo meglio a seguire.

<sup>152</sup> J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVII*, «Il rovescio della psicoanalisi», cit., prima parte.

Allora, secondo questo indirizzo non si tratterebbe di cercare una produzione desiderante del tutto extra-economica o pre-politica, bensì di individuare, all'interno della stessa formazione semiotica (o anche più specificamente discorsiva) dell'economia, uno spostamento topico-dinamico dell'economia classicamente significata, un po' come fa Marx che all'interno dell'organizzazione discorsiva dell'economia politica inserisce concetti e termini nuovi (quale quello di forza-lavoro) e dunque innesca una “deviazione” dalla caduta regolare degli “atomi” concettuali/categoriali sino ad allora usati, causando così un *déplacement* che attiva una riconfigurazione della teoria economica stessa.

Questa articolazione tra ipotesi molteplici potrebbe verificare la valenza di una affiancabilità di quelle “due” economie di cui Deleuze, con Guattari, nega la separazione, come approccio di analisi dei flussi e delle dinamiche sociali che rifugga da qualsivoglia riduzionismo economicistico: cosa poi che già in Althusser, come detto più volte, è fortemente presente ed anzi segna il suo intero sforzo teorico.

### Ultima istanza/1, determinismo e storicismo: una lettura nella surdeterminazione

#### 4.1 *Determinazione in ultima istanza. Prima trattazione: circolarità, riduzionismo, obiezioni possibili*

In relazione ai temi appena visti, va riconosciuto che si aprirebbe un discorso dalle conclusioni tutt'altro che definitive. Pensiamo per esempio al concetto di «determinazione in ultima istanza»: è certo vero che interpretare questo concetto come la riaffermazione malcelata di un determinismo economicistico, gettando così al macero la complessa e faticosa prova teorica althusseriana votata al riconoscimento dell'importanza delle variabili che, di concerto, producono una determinata formazione sociale, sarebbe un errore grossolano; tuttavia, neanche è del tutto irricevibile un'argomentazione che ponga l'accento sulla presenza (infine, sempre e comunque) del piano economico come determinazione principale dalla quale muove ogni altra componente del campo sociale ed ogni azione politica o espressione teorica o organizzazione di apparato variamente implicata con ogni sua prossima nella creazione e nella tenuta della formazione sociale stessa. Basti ricordare, in tal senso, che la stessa operazione d'interpellazione si svolge o vede avvio – come spiegato – da una base *economica* in direzione di funzioni-*Träger*, assegnando loro il compito di riprodurre appunto quella stessa base concepita come determinazione “in ultima istanza”. Epperò, se la soggettivazione per interpellazione: *a*) ha lo scopo di creare soggetti *ad hoc* chiamati a riprodurre il modo di produzione, e qui in particolare quello capitalistico, e *b*) proviene dall'ideologia che lo stesso modo di produzione capitalistico produce a tale scopo, ciò pare suggerire che l'ultima istanza come luogo di determinazione alterni vicendevolmente la sua collocazione nel circolo delle causalità, ora come “ultima” (se vogliamo, come scopo: il sistema economico da riprodurre), ora come “prima” (se vogliamo, come seme o fonte del processo stesso).

Per non incorrere in errori di circolarità logica e di riduzionismo ontologico, nell'analisi va presa la dimensione strutturale, nella sua *globalità e multiplanarità*, considerandone il contenuto ad un tempo come causa e causato, come effetto e come determinante, in una articula-

zione immanente alle (e tra le) differenti istanze che sempre va considerata per intero nella sua mobilità, giacché questa è la realtà concreta della realtà sociale per come la concepisce Althusser. È perciò vero che, se non si segue questa raccomandazione, l'introduzione della nozione di ultima istanza induce a vedere in essa una fonte causale e genetica d'ogni fenomeno che “poggi” su di essa, dimenticando che invece ogni fenomeno ed ogni controeffetto causale nell'articolazione tra le diverse istanze (infrastrutturali e sovrastrutturali) nel complesso della struttura, è proprio *la forma stessa in cui appunto l'ultima istanza esiste* e si rende visibile. Ogni suo “fenomeno” o manifestazione visibile coincide dunque con la natura che, storicamente, essa stessa può avere nelle diverse congiunture storiche strutturali.

Va poi certo riconosciuto che si corre il rischio di un simile appiattimento se si legge tale nozione in modo superficiale ed esclusivamente a partire dal noto passo marxiano contenuto nella «Introduzione» del 1857 a *Per la critica dell'economia politica*, quello in cui Marx scrive che

in tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza di tutte le altre e i cui rapporti decidono perciò del rango e dell'influenza di tutti gli altri. È una luce generale che si effonde su tutti gli altri colori modificandoli nella loro particolarità<sup>153</sup>.

Dobbiamo però leggere questi rigi con la dovuta attenzione.

In questo brano Marx già lascia intravedere un piano complesso in cui esistono molteplici “produzioni”, con tutte le differenze di peso specifico tra queste, seppur determinate e decise sempre da quella principale, la quale costituisce una sorta di “fonte” morfogenerativa, una tipologia-radice come seme dei rapporti (di produzione materiale, ma non solo) esistenti nel sistema a struttura globale che è oggetto d'analisi. Ma la complessità da Marx non è mai ignorata.

Se possiamo scorgere elementi riduzionistici, è possibile replicare che, almeno a partire da Althusser, predicare l'ultimità dell'istanza economica non alluda certo ad una sua posizione cronologica o gerarchica in senso assoluto, bensì indichi – con le cautele espresse poco sopra – la presenza di *una condizione storica che sta infine ab ovo d'ogni processo, dunque determinante anche su tutti gli altri*, quindi *non opzionabile*, cioè che resta anche qualora riformulate o ripesate e ricollocate nelle loro reciproche influenze le numerose altre istanze che fanno un campo

---

<sup>153</sup> K. MARX, «Introduzione del '57» a *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 195.



*surdeterminato*: qualcosa insomma in assenza della quale tutto il resto, variamente articolabile e variamente intercondizionante, è poco possibile che si dia nel modo in cui si dà.

Ma attenzione: seppur questo valga e resti, Althusser stesso scrive, circa il polo della sovrastruttura, che

i ‘rapporti di produzione’ non [...] figurano come il puro fenomeno delle forze di produzione; ne sono anche la condizione di esistenza; la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, ne è anche la condizione d'esistenza. Lo si desume dal principio stesso enunciato da Marx: [...] in nessun luogo esiste produzione senza società, ossia senza rapporti sociali<sup>154</sup>.

Allora l'ultima istanza, il piano relativo alla pura produzione e organizzazione economica, non si mostra *mai* priva di effetti che tornano su di sé e la condizionano relativamente, partendo sempre dalla complessità della sovrastruttura che ne costruisce le condizioni sociali di realizzazione materiale. Perché è chiaro che ogni decisione o organizzazione economica va poi realizzata, e tale sola realizzazione costituisce la *realtà concreta* delle sue fasi logicamente precedenti. È perciò questa l'accezione che va riconosciuta alla nozione althusseriana, anche accogliendo l'ambiguità che tale nozione e tale accezione contengono, e pensando ad essa, come vedremo, più ad una nozione di carattere esplicativo-regolativo che ontologico: ossia ad un *concetto-limite*: necessario logicamente ma mai osservabile di per sé e in modo puro.

La contro-obiezione, anche a valle dalle parole di Marx sulla «luce generale che si effonde» (tutt'altro che lontane, almeno in questo caso, dal lessico hegeliano), rilancerebbe la critica della presenza di un essenzialismo camuffato, individuato in un piano economico concepito come “orizzonte degli eventi” che spiega tutto, come sfondo che determina ogni “possibile”, anche se questo possibile, queste differenti realtà che fanno parte del campo complesso, articolato e plurale dell'ideologia, grazie alle loro interrelazioni assumono poi pesi ed importanze anche più grandi dello stesso sfondo che le spiega e le chiama ad agire per esso.

Il tema non sembra di immediata soluzione, va però affermato che appare tale soprattutto se si (com)prendono appunto in modo banale e superficiale le citate nozioni di *surdeterminazione* e di *tutto complesso strutturato a dominante*<sup>155</sup> implicate nella nozione di determinazione

---

<sup>154</sup> L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione», in ID., *Per Marx*, cit., p. 182.

<sup>155</sup> Quest'ultima locuzione è usata da Althusser per definire la concezione del campo sociale (e delle sue interne contraddizioni) rinvenibile in Marx, locuzione che viene contrapposta a quella di “totalità” utilizzata invece

in ultima istanza, e sulle quali poco oltre ci soffermeremo. Diciamo che, in ossequio ad ogni impegno d'evitare nocive semplificazioni, se è condivisibile l'idea della presenza di una base materiale vista come “istanza ultima” dalla quale viene messo in moto il resto di un campo sociale e grazie alla quale questo resto si “spiega”, *mai* si deve sottovalutare che quest'ultimo è dotato di articolazioni, movimenti interni, azioni di ritorno, effetti e controeffetti propri; ed innanzitutto, dotato di uno scopo riproduttivo dello stesso tutto complesso “a dominante”, dunque senza il quale campo la causa di esso paradossalmente non potrebbe continuare ad esistere. Poi, come detto va riconosciuto che alla nozione di *ultima istanza* non si può negare un effetto esplicativo-ultimativo-genetico, il quale può portare ad appiattare lo stesso sforzo althusseriano manifestato nella preoccupazione di non cadere in meccanicismi e determinismi fondati sulle categorie regine dello storicismo, anzitutto quelle di Uomo e di Soggetto. Allora, se è vero che le possibilità di replica le fornisce lo stesso Althusser, ad essere onesti non è così pacifico rigettare con altezioso disinteresse eventuali giudizi di determinismo secondo i quali, “in ultima istanza”, l'articolazione proposta dal filosofo tra infrastruttura e sovrastruttura si presenta come una lettura che reintroduce un economicismo di natura causale nonostante la sua stessa teoria, nei suoi aspetti più innovativi e vitali, paia negarlo: una sorta di “hegelodeterminismo” (il piano economico che si sostituisce all'Assoluto) che può essere particolarmente sofisticato ma che, nonostante la posizione antisoggettivista/antiumanista dell'autore, può apparire come una spiegazione di natura di fatto riduzionistica del processo storico, e ciò non tanto in merito ad aspetti o visioni o concezioni di finalismo (il poi, lo scopo), quanto piuttosto in merito ad aspetti di generazione/attivazione (il prima, la fonte) del movimento storico stesso. Queste letture contengono così possibili aspetti di verità nell'ambito di un puro dibattito teorico, ma si accompagnano spesso – lo ribadiamo – a banalizzazioni delle tesi althusseriane se prese nel loro complesso e nelle loro pur non sempre lineari ispirazioni. E se vogliamo, anche di quelle marxiane, poiché come sappiamo il motore della storia, per entrambi, non è tanto costituito dalla struttura economica, quanto dalla lotta delle classi le quali, in una data struttura produttiva, coi suoi specifici rapporti di produzione, entrano in conflitto immancabilmente per opposti interessi e non risiedono né operano, nel loro combattere, nella *sola* infrastruttura.

Su questi temi alcune risposte possibili, proprio di lettera althusseriana, ci provengono dai suoi ultimi scritti relativi al materialismo aleatorio, nei quali, in modo più chiaro che in quelli precedenti (e tuttavia non come novità, giacché la questione dell'*imprevedibilità relativa* attra-

---

per (e da) Hegel. Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit. pp. 181 e 191.

versa l'opera che va almeno dalla metà degli anni '60 a tutti i '70), emerge invece il peso della contingenza nelle vicende che riguardano lo sviluppo e la tenuta di una formazione sociale (la sua nascita, le contraddizioni che in essa albergano, le sue istituzioni, il possesso e il mantenimento del potere politico, etc.). Oltre a tali aspetti, è colto con importanza anche l'elemento della materia e della materialità, visto in fondo come l'unica, prioritaria e irriducibile *ultima* istanza. Il passo che segue lo chiarisce:

[si dice che il] primato dell'infrastruttura (conosciuto a torto come la somma della forze produttive materiali e delle materie prime) sia determinante in ultima istanza. L'universalità di questa [...] nozione è assurda, quando la si mette in relazione soltanto con le forze produttive. “*Ça dépend*”, scrive Marx in un passaggio dell'*Introduzione alla critica dell'economia politica* [...]. Dipende: parola aleatoria e non dialettica. [...] Tutto può essere determinante “in ultima istanza”, cioè tutto può *dominare* [...] in una teoria implicita dello spostamento della dominanza (che Balibar ed io abbiamo tentato di teorizzare in *Leggere Il Capitale*). Ma anche nella sovrastruttura, ciò che è determinante è [...] la sua materialità. [...] E' per questo che mi sono così impegnato a mettere in evidenza la materialità [...] di ogni sovrastruttura e ideologia [...]. Occorre trovare il concetto di “ultima istanza” nello spostamento della materialità che in ogni congiuntura concreta è sempre determinante “in ultima istanza”<sup>156</sup>.

Quindi, l'ultima istanza appare una nozione estremamente mobile e variegata a fronte di possibili sue riduzioni ad una causa prima esclusivamente collocata nello spazio della struttura economica. Il campo invece della *materia*, e della materialità che attraversa anche le ideologie, dunque di un *materialismo come centro di gravità della* teoria, appare qui essere la vera istanza che fa da chiave per comprendere ogni altra. Ed è evidente che in tutto ciò, ancor più se si parla di ideologia (che ha statuto materiale), vada fatta giocare anche quella nozione di “causalità strutturale” che Althusser, sotto ispirazione spinoziana e lacaniano-milleriana, elabora già negli anni Sessanta e di cui poco avanti tratteremo in modo più dettagliato.

---

<sup>156</sup> L. ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, Paris. Gallimard, 1994, ed. it. *Sulla filosofia*, trad. e cura di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 50.

#### 4.2 *Prospettiva antistoricista e critiche all'antiumanismo althusseriano*

Una parte delle critiche rivolte ad Althusser che riteniamo comunque meritevoli di attenzione si articolano intorno ai temi poco prima descritti, e in particolare intorno ad una idea di sviluppo storico visto come deterministico e mosso solo dalla logica desoggettivata della struttura, condizione, questa, che va a sostituire l'idea storicista (ed umanistica) della soggettività vista come attrice principale dello sviluppo storico-sociale.

Molte critiche provengono dagli storici (Lewis, Chesneaux, Thompson, etc.), ma ve ne sono di provenienza filosofica: celebre è per es. quella fatta da Rancière (già collaboratore di Althusser in *Lire le Capital*) a valle delle contestazioni studentesche del maggio '68<sup>157</sup>, il quale, a partire dal concetto althusseriano di ideologia e dalla sua declinazione teorica, rivolge al vecchio collega accuse di teoricismo, di burocratismo, di aver dato vita ad un processo teorico dagli esiti, seppur non desiderati, di fatto revisionistici, in cui si manifestavano «effetti di destra» generati dalle sue tesi e posizioni pubbliche, già descritte come orientate anzitutto verso l'organizzazione partitica piuttosto che verso le dinamiche sociali e i moti di lotta spontanea<sup>158</sup>.

Rispetto al tema dell'antiumanesimo (esposto da Althusser più specificamente in *Réponse a John Lewis*), celebre fu l'intervento di Rancière con un articolo pubblicato su *Le Monde* in cui affermava che, in sostanza, Althusser restava ancorato ad una riflessione eccessivamente teorica, non prendeva atto dell'esistenza di una divisione di classe nell'URSS dominata dalla classe dei burocrati, non coglieva la valenza *politica* del dibattito che si stava sviluppando intorno al concetto di umanismo/umanesimo (effettivamente, 'uomo' e 'libertà' diventavano, in quegli anni, la posta di una *lotta sociale-materiale* che non poteva essere elusa), e ciò avveniva soprattutto a seguito della crisi del marxismo e della riconsiderazione dei socialismi reali. Si trattava di processi nei quali il tema dell'umanesimo socialista, se forse poteva rischiosamente essere inquadrato con veloci giudizi di deviazionismo teorico borghese, non poteva essere ignorato nella sua importanza politica che pur muoveva alla scrittura non pochi intellettuali, e

---

<sup>157</sup> Sul maggio studentesco – almeno mentre accadeva e pur considerando che egli si trovasse in clinica – Althusser appare di fondo abbastanza scettico, a differenza del maggior interesse che invece mostra nei confronti del '68-'69 italiano. Cfr. M. A. MACCIOCCHI, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1969, pp. 338-361. Ma va anche segnalato che quanto riporta Macciocchi non può tener conto, viste le date, dei passi della successiva autobiografia althusseriana, nei quali tale giudizio appare molto meno netto.

<sup>158</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*, Milano, Feltrinelli, Opuscoli marxisti n° 5, 1974.

soprattutto all'azione di massa non pochi cittadini, contrastati dai politici e dai generali sovietici anche per mezzo di violente repressioni<sup>159</sup>. Sul versante invece della critica all'antistoricismo, ci pare qui indicativo ciò che scrive lo storico marxista (maoista) Jean Chesneaux riguardo proprio al "teoricismo althusseriano" come nervatura del suo concetto di storia:

quando ci si rifugia nel «concetto di storia», quando nella sua risposta a John Lewis accusa la storia di essere una scienza senza soggetto, Althusser espelle questo problema essenziale: chi fa la storia? Con il pretesto di concettualizzare, egli si rifugia in una teoria meccanicistica: sarebbero le forze produttive a fare la storia, a comandare la contraddizione principale, il che si avvicina, tramite formulazioni marxiste, al discorso sulla « storia di massa » tanto di moda oggi. Queste due versioni convergenti della « continuità lenta » conducono ambedue a negare il ruolo dirigente delle masse popolari. Nel dibattito organizzato dalle « Annales », Pierre Vilar ha a buon diritto risposto ad Althusser che sono gli uomini a fare la storia, e ad affermare così il proprio dominio sull'avvenire. La storia universale non è l'oggetto di un discorso, per quanto compiuto sul piano teorico, ma la posta in gioco di una lotta<sup>160</sup>.

Abbiamo riportato il passo per arricchire le fonti di dibattito, prendendolo un po' a modello di tutte le critiche di simile contenuto e provenienza. Ci pare però che vadano fatte alcune osservazioni.

Ciò che intanto emerge, in modo poco opponibile, è che Chesneaux (intellettuale pur di valore) qui cade nell'errore e semplifica – quando non *fraintende* – il discorso althusseriano (oltretutto, chiudendo con una affermazione che appare anche discostarsi poco dalle stesse posizioni di Althusser). Infatti, a differenza di quanto dice Chesneaux, Althusser non *accusa* la storia di essere un processo senza soggetto, bensì *lo rileva*: lo rileva individuando *in altro*, come noto, il motore della storia, e questo – vale la pena qui ricordarlo – anche sotto ispirazione di una celebre tesi presente nel *Manifesto del Partito Comunista* che dichiara, per l'appunto, che «la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi»<sup>161</sup>. Allora, è sulla base di

---

<sup>159</sup> L'articolo è pubblicato su *Le Monde* il 12 settembre del 1973, raccolto poi anche nel saggio appena qui succitato.

<sup>160</sup> J. CHESNEAUX, *Che cos'è la storia?*, trad. it. di F. Brunelli, Milano, Mazzotta, 1977, pp. 99-100.

<sup>161</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 55.

questa nuova idea materialistica, conflittuale e *depersonalizzata* di causalità o meglio di *processualità causale* (storica), che viene sviluppata la critica alla concezione idealistico-umanistica dell'Uomo come “Soggetto” che fa la storia; tant'è che, articolando di poco la citata tesi marx-engelsiana, Althusser scrive che, secondo il marxismo-leninismo

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<sup>162</sup>.

A parte la sottolineatura dell'introduzione di concetti causali *nuovi*, il corollario di questa affermazione può essere visto nella chiusa di un intero articolo (nel citato *Réponse*) dedicato alla questione del «processo senza Soggetto né Fine(i)», nel quale non solo si contesta la provenienza immediatamente umana del moto storico, ma ogni sua visione che lo interpreti secondo una finalità o teleologia scollegandolo dalla divisione in classi della società e dalla lotta tra queste per opposti interessi:

La storia è proprio un «processo senza Soggetto né Fine(i)», le cui circostanze date, nelle quali «gli uomini» agiscono da soggetti sotto la determinazione di rapporti sociali, sono il prodotto della lotta di classe. La storia non ha dunque, nel senso filosofico della parola, un Soggetto, ma un motore: la lotta delle classi<sup>163</sup>.

Althusser si preoccupa dunque di contestualizzare ogni azione storica individuandola come azione che emerge dalla tessitura materiale dei rapporti di produzione e dei conflitti tra i loro attori. Non si tratta quindi di azioni di un generico “gruppo umano”, e ancor meno di azioni di carattere individuale che tale gruppo umano comandano, bensì di azioni *di classe*. La dinamica storica è ricondotta allo sfondo produttivo e materiale in cui essa avviene: sfondo che genera scontri e lotte tra classi diverse poiché esso stesso – organizzato secondo le relazioni e i rapporti che lo informano – comporta l'esistenza di classi diverse e in questo senso diventa *sorgente* del *motore* del processo, individuato quest'ultimo appunto nella *lotta* tra insiemi umani definibili per *a*) condizione materiale, *b*) posizione nel rapporto produttivo, *c*) ruolo svolto in esso e *d*) interessi diversi perseguiti in esso.

---

<sup>162</sup> L. ALTHUSSER, «Risposta a John Lewis», in ID., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 34.

<sup>163</sup> ID., «Osservazioni su una categoria: 'processo senza Soggetto, né Fine(i)'\», in *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 135.

La considerazione esplicita dei processi di attivazione/soggettivazione politica degli individui per un fine rivoluzionario è dunque relativamente marginale se non intesa come *condizione materiale e posizione nella struttura* delle relazioni tra gli attori di una formazione sociale (perlomeno, questo è quanto appare nella grande maggioranza della lettera e delle letture althusseriane). Indubbiamente, anche questo elemento può portare i critici a parlare di teoricismo se non di meccanicismo althusseriano, in merito alla lettura dei processi storici. Purtroppo, se si avesse contezza dell'intera opera del filosofo, si farebbero affermazioni meno *tranchant*.

Per esempio, a proposito di facili e già criticati riduzionismi ad “ultime” istanze intese come uniche, appare importante, per lo studioso e per il politico, analizzare l'articolo *Contraddizione e surdeterminazione* (raccolto anch'esso in *Per Marx*) al fine di portare in luce alcuni elementi che lasciano intravedere una valutazione molto più articolata delle congiunture storiche e della stessa ultima istanza. Intanto, vi è una posizione che non mette affatto in secondo piano la presenza della *soggettività politica* (e sociale) intesa come “luogo” dell'azione politica presente nel processo storico-rivoluzionario che è sempre sottoposto ad emersioni di *dominanze variabili*; ed in secondo luogo, nel testo è presente una concezione della storia – rinvenibile anche in *Lire le Capital*, e lo vedremo – molteplice e ricca di poliritmie, concezione che nella citata *Réponse*, testo pur successivo, apparirà troppo compressa perché di fatto eccessivamente condizionata dalla critica politica al concetto riformista di “culto della personalità”.

Vale la pena, allora, analizzare in modo più approfondito questo articolo.

#### 4.3 *La surdeterminazione delle contraddizioni. Prima introduzione: influenze e connessioni intellettuali*

L'articolo *Contradiction et surdétermination* appare per la prima volta nel 1962 su *La Pensée* (poi di nuovo in *Pour Marx*, 1965) e si muove nel solco di una posizione che mostra influenze gramsciane (quel Gramsci che ha ispirato parte della cultura marxista francese del secondo dopoguerra: Poulantzas ed Althusser ne sono i principali esponenti) ibridate con categorie prese in prestito dal freudismo/lacanismo, dal maoismo e da un pensiero della *contraddizione complessa* (e differenziale) che, insieme, portano ad una elaborazione originale che mostriamo nei suoi elementi più specifici, tali da differenziarla in modo forte da ogni logica di natura dialettica.

Se abbiamo già parlato di un lacanismo poi abbandonato e di un freudismo poi recuperato in Althusser<sup>164</sup> (per quanto, ciò accada in anni successivi alla stesura dell'articolo che è ora in esame), va quantomeno ricordata la presenza, anche questa da noi già menzionata, di quelle riflessioni presenti nei gramsciani *Quaderni del carcere* che hanno svolto un ruolo di apertura teorica nell'attenzione rivolta alle sovrastrutture.

È ciò che nota con efficacia David Forgacs nel seguente passo:

Il ritorno di Althusser ai testi di Marx andava di pari passo con una distinzione

---

<sup>164</sup> Su questo tema, lo scritto definitivo – che secondo Leon Chertok preannuncia il giudizio definitivamente negativo («un arlecchino dal lamento monocorde») pronunciato da Althusser su Lacan nel corso del meeting del 15 marzo del 1980 all'Hotel PLM «Saint-Jaques» di Parigi (tenuto da Lacan per i suoi adepti, anche per i quali Althusser ha giudizi negativi, per. es. quello di «codardia», anche se in ogni caso l'argomentazione è articolata e mai priva del dovuto rispetto umano, cfr. L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 197) – parrebbe essere *La scoperta del dottor Freud*, intervento scritto da Althusser nella primavera del 1976, poi inviato a Chertok e ad alcuni suoi fidati colleghi e collaboratori (in particolare, Roudinesco, Nassif, Pechaux) come risposta all'invito di partecipazione al «Simposio internazionale sull'inconscio» che si teneva a Tbilisi nel '79, organizzato dall'Accademia delle Scienze di Georgia e dall'Università di Tbilisi in collaborazione con il «Centro di Medicina Psicosomatica di Parigi «Déjerine»» (diretto da Chertok stesso). A questo testo Althusser rinuncerà perché incerto del suo contenuto ancor più dopo aver ricevuto dai collaboratori citati (in particolare, Elisabeth Roudinesco e Jacques Nassif) critiche che lo definivano scientificamente insostenibile e dunque impubblicabile. Dubbi che peraltro lo stesso Althusser aveva chiaramente espresso a Nassif quando gli chiese parere sul testo, arrivando a domandargli opinioni e osservazioni dettagliate per iscritto corredate di riferimenti alle opere degli autori, poiché egli, «come [Nassif] sapeva, [...] non [aveva] letto né Freud né Lacan», e ne parlava per «sentito-dire» (così descrive Olivier Corpet, citando qui Althusser stesso, in L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse*, cit., p. 191, trad. mia), affermazioni che invero sappiamo essere alquanto poco realistiche. L'intervento scritto verrà ad ogni modo sostituito con un altro testo, dal titolo originario *Sur Marx et Freud*, titolo che verrà trasformato (senza accordo di Althusser) in sede di pubblicazione degli atti nel 1978 con un più confondente *La scoperta del dottor Freud nei suoi rapporti con la teoria marxista*. Resta importante dire che Althusser decise infine di non partecipare al simposio. Chertok, nella sua «Presentazione» di un volume collettaneo da lui curato dedicato all'ipnosi e alla pratica psicanalitica (*Ipnosi e psicoanalisi. Collisioni e collusioni*, Roma, Armando Editore, 1998, trad. it. M. T. Lunardi, rivista da L. Ancona), riporta alcuni eventi di questo convegno e ci pare dia spazio alla nascita di una possibile confusione. Per esempio, un dato interessante è l'opinione, a suo giudizio discutibile, della Roudinesco, la quale aveva affermato che il primo articolo althusseriano rendeva un (antifreudiano) «vibrante omaggio» a Lacan mentre il secondo non sarebbe stato apprezzato dai sovietici poiché non era così nettamente «antifreudiano», né abbastanza «prolacaniano» (cfr. L. CERTOK, op. cit. p. 70). Le opinioni di Chertok divergono in diversi aspetti da quelle di Roudinesco; egli sottolinea poi che «ciascuno degli apprezzamenti riguardanti il primo



tra un primo Marx hegeliano ed umanista ed un Marx successivo, scientifico, distinzione che influenzò in modo decisivo la sua lettura di Gramsci. *Contraddizione e surdeterminazione*, il titolo del testo althusseriano, è indicativo del fatto che Althusser era completamente impregnato dall'insistenza gramsciana rivolta alla concezione delle attività sovrastrutturali considerate non come degli effetti di cambiamenti nella struttura socio-economica, ma come aventi una autonomia relativa e come effettivamente determinanti, in situazioni storiche precise, nell'attuazione della conclusione di una crisi causata da una con-

---

articolo richiede un più preciso esame. Cioè conviene rifarsi al testo pubblicato da Althusser nel 1984 [il testo ritirato, *NdR*], dal quale tutti quelli che l'hanno letto hanno potuto rilevare che non si tratta affatto di “una bozza”, ma di un testo elaborato» (ID., *ibidem*. Tuttavia, Althusser stesso definì tale testo una prima «scrittura di getto», una sorta di bozza o poco più, un «progetto (frettoloso e azzardato)», L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse*, cit, p. 191, trad. mia). Chertok prosegue dicendo che questo testo non appare affatto antifreudiano; anzi, a suo giudizio (ma è cosa alquanto nota) Althusser ammira Freud perché – citando parole dello stesso Althusser – Freud ha fatto un «tentativo estremamente commovente di *pensare* i risultati delle sue esperienze» (Althusser, testo pubblicato nel 1984, p. 87, citato da Chertok in op. cit, pp- 70-71). E ancora, lascia nuovamente parlare Althusser, secondo cui «che [...] il pensiero [di Freud] non arrivi a raggiungere la forma di una teoria scientifica, è un fatto appurato. Ma esso resta comunque un pensiero prodigiosamente perspicace e, ecco il punto più importante, prodigiosamente attento a tutti i dettagli, avido di ogni novità e in *continuo movimento*» (*ibidem*, citato da Chertok a p. 71). Dunque, effettivamente fa bene Chertok a chiedersi ove si trovi il «grossolano attacco» a Freud di cui parlava Roudinesco. Ma non solo. Chertok contesta anche la posizione “filolacanianiana” che viene individuata nel testo ritirato. È vero che «a Lacan viene [da Althusser] attribuito il grande merito di aver lottato in favore di un ritorno al vero pensiero di Freud, che diverse correnti avevano falsificato e travisato. Ciò nonostante, aggiunge Althusser, Lacan non si è accontentato di quella battaglia, ma ha tentato di fare ciò che a Freud stesso non era riuscito: costituire una teoria scientifica sull'inconscio. Ma non ci è riuscito» (Certok, *ibidem*). È questo, in fondo, il dato d'appoggio di ciò che scrive Althusser, quando afferma che «in luogo di una teoria scientifica dell'inconscio, [Lacan] ha consegnato ad un pubblico stupito una *filosofia della psicoanalisi*» (Althusser, 1984, p. 87), «una fantastica filosofia della psicoanalisi che ha affascinato gli intellettuali per decine d'anni nel mondo, sia che fossero, o non, analisti» (ID., *ivi*, p. 86). Ed ancora, Certok cita un passo importante del testo di Althusser: «Lacan teneva così il piede in due staffe. Ai filosofi offriva la garanzia del Maestro che si “suppone sappia” ciò che Freud ha pensato. Agli psicoanalisti quella del Maestro che si “suppone sappia” cosa significhi pensare filosoficamente. Ha ingannato tutti, o molto probabilmente, malgrado la sua estrema astuzia, ha ingannato anche se stesso» (Althusser, 1984, in Certok, op. cit., p. 71). In chiusura di questa forse troppo lunga nota ci piace riportare l'opinione più direttamente provocatoria e politica di Michel Pecheaux, anch'egli destinatario di una richiesta di giudizio sul testo da parte di Althusser. Pecheaux si esprime in modo abbastanza diverso dalla Roudinesco e da Nassif; scrive infatti che «La scoperta del dottor Freud» somiglia ad un «regolamento di conti» con un

traddizione economica. Althusser discute di questa problematica in altri termini, ricorrendo alla nozione freudiana di surdeterminazione, ma l'essenza dell'argomentazione è gramsciana<sup>165</sup>.

Purtuttavia, se quanto affermato da Forgacs non è sbagliato nella sua lettura generale, rispetto ad alcuni aspetti particolari la sua sintesi appare troppo esclusiva: per quanto ci riguarda, non riteniamo che Althusser fosse *completamente* impregnato delle *sole* tesi gramsciane. Certo, è impossibile negare che la presenza di riferimenti e stimoli gramsciani sia chiara; al tempo stesso, in *Contradiction et surdétermination* neanche è concesso ignorare, come invece fa Forgacs, la già menzionata presenza di elementi desunti dalle tesi di Mao sulla contraddizione (su cui scriveremo in modo più ampio tra poche pagine), utili a mobilitare maggiormente lo studio delle sovrastrutture, cosa questa indubbiamente sentita anche da Gramsci ma non sviluppata sino ad un punto ritenuto sufficiente da Althusser. Ciò detto, il brano di Forgacs appare qui utile poiché ricorre ad un passaggio althusseriano tratto dall'articolo che vogliamo analizzare e che viene usato a sostegno della sua attribuzione di influenze gramsciane in Althusser.

Lo studioso lo cita dall'edizione francese, noi lo riportiamo dall'edizione italiana:

bisogna pur dire che la *teoria dell'efficacia specifica delle sovrastrutture e*

---

precedente articolo intitolato "Freud e Lacan", «che prende un po' troppo la forma di una liquidazione». E come Corpet segnala, fa poi riferimenti alla «politica della salute» del PCF, di fronte alla quale Lacan appare troppo «imbarazzante», dicendo che «in definitiva e malgrado tutto il suo circo, [...] disturba ciò che Althusser un giorno ha definito *la grande famiglia*», per concludere con un piccolo entusiasmo nella sorpresa di «un regalo insperato per parecchi[:] un "Anti-Lacan" firmato Althusser!» (brani tutti presenti in L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse*, cit., p. 192., trad. mia).

<sup>165</sup> «Le retour d'Althusser aux textes de Marx allait de pair avec une distinction entre un premier Marx hégélien et humaniste et un Marx successif, scientifique, distinction qui influençait de façon décisive sa lecture de Gramsci. *Contradiction et surdétermination*, le titre du texte althusserien, est indicatif du fait que Althusser était complètement imprégné de l'insistance gramscienne quant à la conception des activités superstructurelles considérées non comme des effets de changements dans la structure socio-économique, mais comme ayant une autonomie relative et comme étant effectivement déterminantes, dans des situations historiques précises, dans la mise en place de l'aboutissement d'une crise causée par une contradiction économique. Althusser discute de cette problématique en d'autres termes, recourant notamment à la notion freudienne de surdétermination, mais l'essence de l'argumentation est gramscienne», D. FORGACS, «Gramsci et la pensée politique européenne», in *La contribution de la pensée italienne à la culture européenne: actes du colloque international présidé par Umberto Eco*, cit.

delle altre « circostanze » resta in gran parte da elaborare, e, prima della teoria della loro efficacia, o contemporaneamente (giacché attraverso l'indagine sulla loro efficacia si può cogliere la loro essenza), *la teoria dell'essenza propria degli elementi specifici della sovrastruttura*. Questa teoria resta, come la carta dell'Africa prima delle grandi esplorazioni, una terra sconosciuta nei suoi contorni, nei grandi rilievi e corsi d'acqua, ma il più delle volte, salvo qualche regione ben disegnata, sconosciuta nei particolari. Chi, dopo Marx e Lenin, ne ha davvero tentata e continuata l'esplorazione? Non conosco che Gramsci<sup>166</sup>.

Questa dichiarazione di un'attenzione alle sovrastrutture, che al momento della stesura del saggio viene qui da Althusser affermata come visibile solo in Gramsci (dopo Marx e Lenin), ci segnala in ogni caso il suo sguardo rivolto al campo ideologico e la sua necessità, sentita già in questo periodo, di porre quest'ultimo al centro di una indagine più approfondita e specifica. Sappiamo che tale indagine vedrà luce in modo sufficientemente esteso (benché non definitivo) solo nel 1969-70, come naturale articolazione e sviluppo degli studi condotti nelle *Notes* del '66 (e, ricordiamo, da Althusser mai pubblicate). È il momento in cui, dalla posizione teorista che tanta critica ha ritenuto di vedere in *Pour Marx*<sup>167</sup>, opera che in sostanza cerca una “filosofia marxista” in quanto *Teoria* (con la maiuscola)<sup>168</sup> utile a distinguere scienza marxiana da umanissimo filosofico (dunque, scienza da ideologia), si passa ad una concezione della filosofia che non può fare a meno di confrontarsi con la concretezza delle pratiche della lotta di classe: qualcosa che appare allora come manifestazione, *nel campo teorico*, di istanze e posizioni politiche confliggenti in quanto espressioni del campo sociale e della lotta di classe che in esso si dà. Tale posizione è già presente in *Lenin et la philosophie* (1968) e si specificherà ancor meglio, è stato già accennato, con la definizione della filosofia come «lotta di classe [in ultima istanza] nella teoria», posizione sostenuta sia in *Réponse a John Lewis* quanto ribadita in *Éléments d'autocritique*. L'analisi dunque della composizione delle sovrastrutture, del loro scopo, dei loro interni movimenti di conflitto e di rilascio, della posta che mettono in gioco, è la realizza-

---

<sup>166</sup> L. ALTHUSSER, *Contraddizione e surdeterminazione. Note per una ricerca*, in ID., *Per Marx*, cit., p. 94.

<sup>167</sup> Sappiamo poi che è anche lo stesso Althusser, come vedremo immediatamente, a dichiarare che in quel periodo egli fosse afflitto da una certa deviazione di natura eccessivamente teorista. Tuttavia, cercheremo per parte nostra di meglio chiarire la natura di questa deviazione eventuale e dell'autocritica che ne conseguì.

<sup>168</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit. pp. 23-24.

zione di questo assunto. Assunto che, evidentemente, non può essere inteso, ancora una volta, come slegato ed indipendente dalla congiuntura specifica in cui (e *da* cui) l'autore scriveva, ossia anche dai moti sociali e politici che investono la Francia nel 1968 (per quanto Althusser li abbia vissuti più per riporto che per coinvolgimento o conoscenza diretti) e in forma più ampia e conflittuale, l'Italia di lì a poco<sup>169</sup>.

#### 4.3.1 *Sovradeterminazione e surdeterminazione: a/ scardinamento della dialettica hegeliana, b/ genesi freudiana del concetto, c/ contaminazioni e ispirazioni*

a/ Fatta questa premessa, diciamo intanto che *Contradiction* è abbozzato collocandosi nel solco della critica ad Hegel; o meglio: della critica a chi vede nella logica marxiana una forma di dialettica antihegeliana solo nella misura in cui quella libererebbe dal misticismo le istanze coinvolte in questa, e così rimetterebbe finalmente i piedi in terra e la testa in aria allo speculatore hegeliano che sta in posizione ribaltata. Secondo tale lettura, ciò significa eliminare finalmente la «ganga» mistica dal nocciolo del procedere storico (comunque ritenuto dialettico) e dalla concezione essenziale del reale presente in Marx, giudizio che si traduce nel mantenimento del dispositivo processuale (dialettico) come macchina operativa, la quale va solo rimessa coi piedi per terra e demisticizzata, cosa che appunto farebbe Marx.

A tal proposito, Althusser rileva che Marx stesso, sul piano linguistico, ha approcciato il compito con una formula, «la dialettica, in Hegel, è messa a testa in giù. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico»<sup>170</sup>, che certamente ha creato più equivoci che chiarificazioni<sup>171</sup>. Tuttavia, si premura di esplicitare proprio tale formula anzitutto ponendo l'accento sul fatto che “rovesciare” la dialettica, essendo questa un procedimento che prevede un processo triadico di natura circolare, di fatto non significa e non modifica nulla. Come fare, infatti, a rovesciare una circolarità? Per quanto si possa tentare, nel rovesciare una circolarità si ritrova sempre una circolarità, il metodo non si modifica, nulla cambia sul piano

---

<sup>169</sup> Abbiamo già accennato al fatto che Althusser si trovasse in clinica. Descriveremo meglio tale situazione poco avanti.

<sup>170</sup> È la nota formula di Marx contenuta nel *Poscritto* alla II edizione de *Il Capitale*.

<sup>171</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione», in *Per Marx*, cit. pp. 71-72.

formale a meno che, appunto, non si intenda questo “rovesciamento” come un vero e proprio *stravolgimento*, dunque come un vero e proprio *cambio di metodo*<sup>172</sup>.

Althusser contesta recisamente ogni interpretazione semplicemente demisticizzante della dialettica marxiana, affermando che essa è invece proprio *altra cosa* da quella hegeliana, e ciò non solo perché “rimaterializzata”, ma anzitutto perché è una “dialettica” che procede secondo un dispositivo concettuale del tutto diverso, cioè a dire secondo un paradigma logico per nulla analogo a quello hegeliano. Allora, non è il «rimettere i piedi in terra» alla dialettica hegeliana che basta a rendere merito alla logica marxiana e a riconoscere la sua natura e la sua novità.

Al proposito Althusser è chiaro, e così si esprime :

Ritengo [...] che, nella sua approssimazione, questa metafora del «rovesciamento» della dialettica ponga non tanto il problema della *natura degli oggetti* cui si tratterebbe di applicare un medesimo metodo (il mondo dell'Idea in Hegel - il mondo reale in Marx) bensì proprio il problema della *natura della dialettica* in sé, ossia il problema delle *sue strutture specifiche*. Non il problema del rovesciamento di «direzione» della dialettica, ma il problema della *trasformazione delle sue strutture*<sup>173</sup>.

E ancora, poco più avanti:

certe *strutture basilari della dialettica hegeliana*, quali la negazione, la negazione della negazione, l'identità dei contrari, il «superamento», la trasformazione della qualità in quantità, la contraddizione ecc., *possegg[ono] in Marx (nella misura in cui anch'egli se ne serve, il che non sempre è il caso!) una struttura diversa da quella che posseggono in Hegel*. Questo implica anche la possibilità di individuare, descrivere, definire e pensare *queste differenze di struttura*<sup>174</sup>.

Questi passi ci paiono già indizi chiari della posizione althusseriana, che è quella dell'assunzione di una “dialettica” in Marx *solo se intesa come dispositivo epistemico aperto e differenziale*, in grado di tenere conto del gradiente di *aleatorietà* che sempre caratterizza la

---

<sup>172</sup> Cfr. *ivi*, p. 72.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 75.

*struttura* sociale (infrastruttura *più* sovrastruttura) in una particolare congiuntura storica. Un dispositivo libero dunque dalle figure che caratterizzano fasi e moto della dialettica di Hegel e necessario per abbandonarne non solo i «contenuti mistificati», ma le sue stesse regole di processo. Non a caso, le categorie utilizzate non saranno più quelle di un *Sistema*, che rende manifesto lo Spirito attraverso un moto di tesi-antitesi-sintesi, ma verranno sostituite da termini quali «tutto complesso strutturato», «determinazione in ultima istanza», «dominanza», «surdeterminazione», «non-contemporaneità» della storia, etc. Si tratta di categorie che permettono la lettura – e al tempo stesso, la sostengono – delle formazioni sociali come dotate di una condizione d'esistenza intrisa di una molteplicità di contraddizioni che si affiancano a quella considerata principale nel capitalismo, che è la contraddizione capitale-lavoro. Questo insieme di contraddizioni, che riguardano l'infrastruttura come la sovrastruttura nelle sue differenti aree di azione, conduce ad un *tutto complesso* che appare sempre *strutturato* e *surdeterminato* (o *sovradeterminato*). In modo più specifico, anzi, è in tali termini che Althusser definisce la surdeterminazione: «[essa] designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso»<sup>175</sup>. È la causalità metonimica e/o strutturale.

In una riflessione sulla contraddizione non-lineare e non-univoca come descrizione della tipicità marxiana della contraddizione, Althusser spiega l'uso del lemma nei termini di una sintesi possibile di una più lunga definizione. È utile riportare il passo perché anch'esso assume un valore esplicativo che spiega e fonda la formula contratta utilizzata in relazione alla qualità di tale concezione (surdeterminata) della contraddizione:

la contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi) poiché essa riflette in sé, nella sua essenza stessa, il rapporto con la struttura inegualitaria del tutto complesso. Bisogna [...] aggiungere che, cessando di essere univoca, non diventa [...] 'equivoca', [...] alla mercé delle circostanze, e dei 'casi accidentali', loro puro riflesso [...]. Al contrario, cessando di essere univoca, e quindi determinata una volta per tutte, irrigidita nella sua funzione e nella sua essenza, si rivela *determinata dalla complessità strutturata che le assegna la sua funzione*, cioè come – se mi si vuole passare questa parola spaventosa! —

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 185.

complessamente-strutturalmente-inegualitariamente-determinata... Ho preferito, lo confesso, una parola più corta: surdeterminata<sup>176</sup>.

La categoria di surdeterminazione è allora comprensibile solo in un quadro che assuma la contraddizione come movimento emergente in molteplici punti della formazione sociale, come flusso non lineare, non egualitario né semplicisticamente ed univocamente unidirezionale. Sotto il profilo della sua ispirazione, appare difficilmente contestabile ch'essa sia mutuata (ed adattata) anche da Freud, divenendo così uno strumento utilizzato per spiegare la condizione materiale *reale* del complesso strutturale analizzato secondo una logica non meccanica, che Althusser, peraltro, vede come presente ed attiva già nella "dialettica" marxiana.

b/ Per comprendere la natura di tale categoria in Althusser, come detto va notato che essa costituisce una forma di articolazione, di ampliamento e di declinazione sul piano sociale e politico del concetto freudiano di *Überdeterminierung*, unito alla forma non linearmente trasmissiva che caratterizza il movimento dell'ontologia spinoziana. Il padre della psicoanalisi introduce la nozione nei suoi scritti più antichi, essenzialmente in relazione all'analisi del sogno. Nel passo che segue, per esempio, descrivendo i meccanismi di condensazione, Freud pone in tali termini la molteplicità degli elementi genetici di un contenuto onirico manifesto:

[nel sogno vi sono] "punti nodali" nei quali convergono moltissimi pensieri onirici [che], riferiti all'interpretazione, sono dotati di molti significati. [...] Ogni elemento del contenuto onirico si rivela come "sovradeterminato", come rappresentato più volte nei pensieri del sogno<sup>177</sup>.

Chiarisce poi in modo più articolato la relazione tra questo contenuto e quell'insieme di elementi che possiamo intendere come i suoi pensieri latenti:

Non solo gli elementi del sogno sono determinati dai pensieri del medesimo, ma i singoli pensieri sono rappresentati anche nel sogno da più elementi. Il percorso delle associazioni conduce da un elemento del sogno a più pensieri del medesimo, da un pensiero a più elementi [...] Gli elementi del sogno ven-

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 186.

<sup>177</sup> S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 3, cura e intr. di C. Musatti, Torino, Boringhieri, 1966-67<sup>2</sup>, p. 263.

gono formati partire da tutta la massa dei pensieri del medesimo e ognuno di essi, rispetto a questi stessi pensieri, appare più volte determinato<sup>178</sup>.

I contenuti manifesti che fanno l'immediatezza del sogno, cioè a dire ciò che noi ricordiamo e possiamo raccontare, nell'operazione di smontaggio analitico del lavoro onirico appaiono qui come la risultanza di una a-gerarchica molteplicità di flussi e contenuti di sfondo che procedono da svariate regionalità esperienziali, attraverso la cui presenza, anche ripetuta, si mostra un campo di correnti e di influenze che formano ed alimentano il sogno medesimo. Si tratta di flussi molteplici, decentrati e polidirezionali, leggibili come campo causale della produzione di contenuto onirico. Il pensiero onirico latente si apre poi alla sua visibilità grazie a quella operazione che potremmo definire di *reverse engineering* attuata dal lavoro analitico, volto a smontare proprio il lavoro onirico il quale procede, come noto, secondo tecniche di "camuffamento" quali la condensazione e lo spostamento d'oggetto.

Questa fase della teoria freudiana appare particolarmente interessante perché fondata su di una lettura dell'inconscio come di un qualcosa di fluido e di aperto a determinazioni plurali, qualcosa che contiene cioè una sorta di "schizonatura" prima ancora che questa venga irreggimentata dalla paranoia contenuta nella norma sociale come norma utile al sistema che questo campo sociale domina e organizza. Operare un riduzionismo che semplifica, limita e delimita il suo processo genealogico incistandolo nella sola chiave di lettura edipico-familista e/o pansessualista porta alla mortificazione, se non alla scomparsa, proprio di questa fluidità-non-lineare e irriducibile a poche ed isolabili fonti collocate tutte, in sostanza, sulla scena della triangolazione edipica e della normatività del Super-Io sociale. Sarà la presa di questa direzione, che congela i flussi e li sostituisce con attori di parti poco variabili su di un palcoscenico relativamente piccolo e con rappresentazioni dalla trama in fondo sostanzialmente prevedibile, l'accusa principale avanzata per esempio da Deleuze e Guattari alla psicanalisi freudiana<sup>179</sup>.

È poi necessario segnalare che l'idea freudiana di sovradeterminazione sarà assunta e sviluppata anche da Lacan, autore come noto ben conosciuto da Althusser e che, come detto, sino

---

<sup>178</sup> Ivi, pp. 263-264.

<sup>179</sup> Cfr. intanto almeno l'intera prima parte di G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975. Nei capitoli successivi ci soffermeremo come dovuto su tale opera.



a un dato momento esercitante su di lui una importante influenza. In relazione a questo concetto, Lacan così scrive:

Per ammettere un sintomo nella psicopatologia psicanalitica, che sia esso nevrotico o meno, Freud esige quel minimo di surdeterminazione che costituisce un doppio senso, simbolo di un conflitto defunto oltre la sua funzione in un conflitto presente non meno simbolico<sup>180</sup> [.]

la qual cosa, anche se qui Lacan pare semplicemente esplicitare la tesi freudiana, niente altro significa se non che, proprio secondo la nota posizione lacaniana, ogni sintomo dell'inconscio e mostrato dall'inconscio è strutturato come un linguaggio, e dunque appare sempre costituito da metafore (Lacan articola e denomina in tal modo il concetto freudiano di "condensazione"), metonimie (stesso dicasi per il concetto freudiano di "spostamento"), contestualità, sovrapposizioni di senso e molteplici polisemicità<sup>181</sup>.

c/ Orbene, la posizione althusseriana, in quanto posizione da cui studiare la complessità di una formazione sociale, deve non poco a questa idea di sovradeterminazione, categoria che viene applicata allo scenario storico-politico come chiave per far giocare tutta quella pluralità di elementi che costituiscono la formazione stessa intesa, come già richiamato, secondo l'idea del *tutto complesso strutturato* individuata da Althusser in Marx come nozione che si oppone tanto a quella di *totalità* hegeliana, quanto alla logica ch'essa contiene. E ciò perché si tratta di una logica che compie qualcosa di sempre già scritto, e che infine sempre pacifica, nell'*Aufhebung*, ogni contrasto di opposti attraverso una sintesi che ne rappresenta il compimento razionale, e dunque che è la sua Verità. Epperò questa idea, che come detto è mutuata da Freud e Lacan, in Althusser si incrocia senza dubbio con la nozione spinoziana di *immanenza*: per esser più chiari, con la teoria spinoziana che vede negli effetti di una causa l'immanenza della causa stessa. Ma non basta. Vi sono anche altre contaminazioni.

---

<sup>180</sup> «Pour admettre un symptôme dans la psychopathologie psychanalytique, qu'il soit névrotique ou non, Freud exige le minimum de surdétermination que constitue un double sens, symbole d'un conflit défunt par-delà sa fonction dans un conflit présent non moins symbolique », J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *La Psychanalyse*, 1, Paris, 1956, p. 114, trad. mia.

<sup>181</sup> Cfr. J. LACAN, « Métaphore et métonymie », in ID. *Le séminaire. Livre III. Les psychoses* (1955-56). Paris, Le Seuil, 1981, pp. 243-262.

Althusser ne «L'oggetto del Capitale» usa la nozione di «tutto strutturato» – poggiata a sua volta su quella di «ultima istanza» – per definire l'insieme del reale concreto-sociale rinvenibile nella teoria di Marx:

è un tutto la cui unità, lungi dall'essere l'unità espressiva o “spirituale” del tutto di Leibniz e Hegel, è costituita da un certo tipo di *complessità*, l'unità di un *tutto strutturato*, che comporta dei livelli o istanze distinti e “relativamente autonomi”, che coesistono in questa unità strutturale complessa articolandosi gli uni con gli altri a seconda dei modi di determinazione specifici, fissati in ultima istanza dal livello o istanza dell'economia<sup>182</sup>.

Questo indica che nella concezione della surdeterminazione che informa il tutto complesso strutturato althusseriano, la presenza della determinazione in ultima istanza costituita dall'economia è applicata sempre al *principio dell'articolazione* od anche della *composizione molteplice delle contraddizioni nella loro fluida gerarchia*. Ecco: in questa posizione, per quanto resa personale, è visibile anche l'effetto di una influenza maoista nei termini della concezione di quest'ultimo della contraddizione. Per chiarezza, vediamola un po' più in dettaglio.

#### 4.3.2 A/ Teoria maoista della contraddizione; B/ Surdeterminazione ed emersione del *mauvais-sujet* (prima trattazione)

A/ L'elemento della composizione e dunque della ricchezza articolativa della contraddizione in Althusser è, come segnalato, anche il prodotto di una riflessione mutuato da quella di Mao. Più precisamente, in questo specifico discorso, essenzialmente per quanto riguarda la presenza di: *i) contraddizioni principali, ii) contraddizioni secondarie, iii) effetti principali delle contraddizioni, iv) effetti secondari delle contraddizioni, v) loro sviluppo complessivo sempre ineguale*.

Si tratta di caratteristiche che sono esplicitate dal politico e teorico cinese già negli anni Trenta del Novecento, in un breve saggio del 1937 (revisionato nel 1951) intitolato *Sulla contraddizione*, di cui riportiamo alcuni brani – che restano i più significativi – in cui Mao sviluppa aspetti in qualche modo prealthusseriani:

In ciascuna delle diverse fasi del processo di sviluppo esiste solo una contradd-

---

<sup>182</sup> L. ALTHUSSER, « L'oggetto del Capitale », in L. ALTHUSSER *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., p. 104.

dizione principale che svolge la funzione dirigente [NdR: nella traduzione italiana pubblicata dalle “Edizioni in lingue estere”, al posto di ogni occorrenza di tale termine nell'edizione da noi usata, compare il termine « determinante »]. Da ciò consegue che se in un processo esistono numerose contraddizioni, solo una di esse è la contraddizione principale, che ha una funzione dirigente e decisiva, mentre le altre hanno una posizione secondaria e subordinata. Quindi nello studio di un processo, se si tratta di un processo complesso che contiene più di due contraddizioni, dobbiamo fare ogni sforzo per trovare qual è la contraddizione principale. È questo il metodo che c'insegna Marx nel suo studio della società capitalista. Questo stesso metodo ci è indicato da Lenin e Stalin, nel loro studio dell'imperialismo e della crisi generale del capitalismo e nel loro studio dell'economia sovietica. [...] Non bisogna trattare tutte le contraddizioni di un processo come uguali, [...] occorre distinguere la contraddizione principale e quelle secondarie e stare attenti soprattutto ad afferrare la contraddizione principale. Ma in ogni contraddizione, sia essa principale o secondaria, i due aspetti contraddittori si possono trattare come fossero uguali? No, neanche questo è possibile. *In ogni contraddizione gli aspetti contraddittori si sviluppano in modo ineguale.* Talvolta sembra che le forze siano in equilibrio, ma non si tratta che di una situazione temporanea e relativa; *la condizione fondamentale è lo sviluppo ineguale.* Dei due aspetti contraddittori, uno è necessariamente principale, l'altro secondario. Principale è quello che nella contraddizione svolge il ruolo dirigente. Il carattere di una cosa è determinato soprattutto dall'aspetto principale della contraddizione, il quale occupa la posizione dominante. Ma questa situazione non è statica: gli aspetti di una contraddizione, quello principale e quello secondario, si trasformano l'uno nell'altro e in conseguenza il carattere della cosa cambia. 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 di sviluppo o in un altro processo di sviluppo la posizione rispettiva di questi aspetti si capovolge. Il cambiamento avviene in funzione del grado di aumento o di diminuzione della forza con cui ognuno dei due aspetti lotta contro l'altro nel processo di sviluppo della cosa<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> MAO TSE-TUNG, «Sulla contraddizione», in *Opere di Mao Tse-Tung*, vol. 5, «Scritti filosofici», Milano, Edizioni Rapporti Sociali, 1991-1994, pp. 202-203, corsivi nostri.

Va detto che nell'articolo di Althusser le influenze spinoziane sono sottaciute nella forma diretta, mentre il debito maoista è riconosciuto pur con una nota a piè di pagina, nota che in realtà riteniamo qui meritevole di risiedere nel corpo del testo poiché essa individua non solo i pregi delle tesi di Mao, ma anche i loro limiti. Leggiamola.

L'opuscolo di Mao Tse-dun (*Sulla contraddizione*), redatto nel 1937, contiene tutta una serie di analisi in cui la concezione marxista della contraddizione appare sotto una luce totalmente estranea alla prospettiva hegeliana. Invano si cercherebbero in Hegel i concetti essenziali di questo testo: contraddizione principale e contraddizione secondaria; aspetto principale e aspetto secondario della contraddizione; contraddizioni antagoniste e non antagoniste; legge della disuguaglianza di sviluppo delle contraddizioni. Tuttavia il testo di Mao, ispirato alla lotta contro il dogmatismo nel partito cinese, resta generalmente *descrittivo* e per contropartita sotto certi aspetti *astratto*. Descrittivo: i suoi concetti corrispondono ad esperienze concrete. Parzialmente astratto: i suoi concetti, nuovi e fecondi, sono presentati più come *specificazioni della dialettica* in generale, che come *implicazioni necessarie* della concezione marxista della società e della storia<sup>184</sup>.

B/ Vediamo che torna il tema della necessità di un approccio antiriduzionistico alla comprensione delle dinamiche socioeconomiche unito a quello dell'uso del marxismo in modo anti-economicistico, dunque 'scientifico' e non ideologico, ossia tutt'altro che ingenuamente deterministico. Si coglie senza dubbio uno sguardo che tiene conto delle componenti intercontraddittorie che vivono nel campo complesso delle diverse contraddizioni nella sovrastruttura, e dunque un approccio a cui è dovere esser grati per l'apertura di un sentiero di ricerca che introduce variabili sino ad allora inconcepite. Tuttavia, nelle parole dello stesso Althusser anche l'analisi di Mao, pur con buone intenzioni, non supera un carattere essenzialmente *descrittivo*.

Il compito di affrontare in forma non-descrittiva ma scientifica l'analisi del campo sociale costituito dalla surdeterminazione delle contraddizioni viene allora assunto e sviluppato da Althusser (di fatto, nel corso della sua intera opera) attraverso l'ibridazione di materialismo storico, materialismo dialettico, freudismo/lacanismo, maoismo, leninismo, gramscismo, spinozismo, differenzialismo (aleatorio) *à la Deleuze* (ne parleremo meglio) e concreta, materiale fattualità storica inserita in una corrente in cui domina anche la contingenza dell'incontro.

---

<sup>184</sup> L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione», in ID., *Per Marx*, cit., p. 76.

È questo sfondo ricco e molteplice che andrà a costituire la lente con cui Althusser leggerà gli eventi del '17, visti come lo scenario di una congiuntura surdeterminata che riesce a produrre, nell'insieme delle contraddizioni, una dominante in quel caso di natura eminentemente *politica*, in grado di farsi acceleratrice di quel processo che porterà alla rivoluzione<sup>185</sup>.

In tale congiuntura, l'insieme di nuove configurazioni simboliche collettive, di condizioni materiali e di pratiche sociali specifiche, si incrocia con una figura autorevole sul piano analitico e carismatica sul piano politico, e tutto ciò diventa quel giusto *humus* in grado di innescare anche quei processi di *soggettivazione* che fanno nascere e lasciano emergere cosiddetti “*mauvais sujets*”, soggetti “cattivi”, ingestibili, inaffidabili per il potere borghese e per il mantenimento delle sue fonti di ricchezza, rivoluzionari dunque nello spazio del sociale culturale e politico (ne parleremo). Dunque, soggettività individuali e/o di gruppo che assumono via via un ruolo di protagonismo nello spazio storico ponendosi *de facto* come antagoniste a quei processi di interpellazione/determinazione-*ad-hoc* diretti dall'ideologia dominante che abbiamo esplicitato nel capitolo precedente.

In un certo senso, la surdeterminazione delle contraddizioni che vige nella congiuntura della fase storica che Althusser analizza nell'articolo, attraverso il concorso di una guida (Lenin) che ne coglie le potenzialità e pone l'urgenza della trasformazione, genera spazi, correnti, flussi, luoghi di militanza, «incontri e prese» (così si esprime l'Althusser del ‘materialismo dell'incontro’) utili all'*engagement* rivoluzionario. In essa si scorgono direzioni possibili che attivano elementi di conflitto concreto, non relegati al solo militante di partito e sostenuti dalla pienezza “ontologica” della condizione del tutto sociale surdeterminato. E questo aspetto, che discende dalle analisi, è forse fonte di taciuto disagio per quell'Althusser che attribuirà (ancora per diversi anni) eminentemente al partito organizzato il ruolo di guida rivoluzionaria e di sede della strategia politica. E infatti, il taglio dello sguardo sugli eventi del '17 non dimentica la centralità della direzione bolscevica nella rivoluzione.

---

<sup>185</sup> Scrive Althusser che «Lenin sapeva meglio di ogni altro che le contraddizioni da lui analizzate provenivano tutte da un unico e medesimo imperialismo che produceva anche i loro paradossi. Ma, sapendolo, s'interessava in esse a qualcosa che non era questo sapere storico generale e appunto perché lo sapeva per provata scienza poteva interessarsi ad altro, a ciò che costituiva la struttura del suo oggetto pratico, ossia a quella tipologia delle contraddizioni, ai loro spostamenti, alle loro condensazioni, e a quella “fusione” della rottura rivoluzionaria che ne risultava, insomma a quel “momento attuale” che esse costituivano», L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 158.

L'imprevedibilità relativa (congiunturale e regionale) della rivolta, ossia dell'azione dei "cattivi" soggetti, è uno scenario che il potere del capitale ha sempre temuto, tentando di porvi rimedio proprio attraverso varie forme di interpellazione ideologica e di repressione materiale, prodotte tanto con i codici che con gli apparati. Allora, possiamo dire che tali soggettività "impreviste", se sono relativamente contingenti nella surdeterminazione, al tempo stesso impongono a se stesse una *necessità predittiva* correlata ad una sufficiente *potenza d'agire*, imposte dal motore della causalità immanente che alberga in tale surdeterminazione<sup>186</sup>. Esse si collocano, così, nel punto che costituisce un potenziale pericolo sia per il potere in carica, sia per quel campo ideologico che sino ad allora ne faceva suoi assicurati portatori d'opera in quanto meri soggetti-*Träger*. La surdeterminazione, nonostante ogni interpellazione in essere, per sua natura lascia sempre spazi imprevedibili a risposte imprevedibili.

#### 4.3.3 *Presenza della storia e della politica: il focus empirico della teorizzazione althusseriana*

Siamo dell'idea che questi esiti non siano stati immediatamente registrati da Althusser come possibili controesempi da utilizzare nella teoria dell'ideologia che svolgerà di lì a pochi anni. Tuttavia, riguardo all'analisi dell'*ensemble* di contraddizioni della Russia zarista, l'influenza dell'esperienza storica, delle condizioni reali sotto guida leniniana (benché il protagonismo non sia stato solo leniniano), e l'articolato scenario storico-sociale in cui essa si svolge, assumono per Althusser il ruolo di *focus empirico*, di materia concreta dalla quale procede la stessa riflessione sotto la spinta dello sguardo politico. Uno sguardo che, da lì partendo, muove alla ricerca di modelli che configurino e formalizzino per quanto possibile un paradigma teorico in grado di rendere conto di quel concreto e degli eventi che in esso si sono dati.

---

<sup>186</sup> Anche l'aspetto di una «necessità della contingenza», che in fondo percorre, in forme dirette o meno, l'intera riflessione althusseriana e si fa palese solo nelle opere degli anni '80, può essere visto come frutto di una influenza spinoziana secondo la quale la potenza generativa ed infinita della Sostanza entra in rapporto con la singolarità che essa produce proprio attraverso la realizzazione dei suoi modi. Tale singolarità però non è mai del tutto pre-scritta, bensì si realizza attraverso una propria forma di espressione che mostra l'immanenza della causa unita ad una contingenza possibile di morfizzazione della stessa nel corpo individuale. Una sorta di doppia qualità o doppio movimento che si fondono insieme. Un determinismo nella contingenza, una contingenza nel determinismo. La necessità determinata dalla causazione data dalla Sostanza, unita all'immanenza di questa stessa causa che risiede nei corpi per variazioni di intensità e che dà vita ad una concretizzazione contingente, variabile e relazionale, nel suo realizzarsi.

In un certo senso, in Althusser – ne abbiamo già parlato e dunque il tema si ripropone – la presenza della politica riveste spesso un ruolo di primato rispetto alla riflessione teorica o, ancor più, “teoricista”. Ciò non significa che in Althusser la riflessione teorica non sia presente *quod talis*: anzi, è presente al punto d'aver costituito, come detto, una intera fase produttiva (per quanto, a nostro parere, meno lunga di come spesso si descriva) osservata in modo “auto-critico” (le nostre virgolette si chiariranno tra poco) dallo stesso autore. Ciononostante, l'aggancio umano, intellettuale e diremmo anche sentimentale alle vicende specifiche della politica, della storia, del processo e delle configurazioni nelle congiunture reali, è sempre stato in Althusser, ed anche questo lo abbiamo già segnalato, un elemento fortemente orientante ed anche condizionante; un elemento al quale, in un modo o nell'altro, egli ha sempre ritenuto di dover rispondere come intellettuale militante situato nell'agone politico. Ciò va affermato contemplandone *tutte* le implicazione che ne fuoriescono: *tanto di carattere positivo, quanto di carattere negativo* o di adesione ad un apparato di stampo di fatto stalinista, che – seppur oggetto dei suoi frequenti tentativi di modificazione – ha quasi svolto il ruolo di ‘ultima istanza’ nella sua produzione più ‘adeguata’, ma al tempo stesso scomoda, in un processo di mai placata interlocuzione critica, anche feroce eppur sempre rivolta ad una struttura riconosciuta come detentrica della primazia nella guida politica quantomeno sino alla fine degli anni '70.

Dunque, la complessità causale nel procedere della storia non è mai stata da Althusser misconosciuta o sottovalutata. Men che meno è stata mai ridotta a mera manifestazione di figure-fenomeno di un processo già scritto. Allora, *Contradiction et surdétermination* costituisce esattamente quel tentativo di articolare, appunto con una sensibilità soprattutto *politica*, proprio questa complessità causale, a partire tanto dal rifiuto dell'idea di “compimento/ricomposizione” implicata nella concezione hegeliana della dialettica, quanto dall'assunto di pensare appunto la contraddizione in termini complessi, plurali, variamente concausali e tra loro irriducibili.

È alla luce di questo impianto che non ci pare azzardato vedere qui i germi di una posizione che già individua, come poco prima affermato, un gradiente di aleatorietà di cui Althusser meglio tratterà nei suoi tardi scritti, da intendersi per ora come *orizzonte* sempre aperto alla variazione e alla non-certezza o non-prevedibilità del risultato (sicché, anche al possibile scardinamento di un ordine di comando o di un sistema di potere), che comporta il concorso di molteplici fattori che insieme costituiscono una configurazione dal carattere “freudianamente” sovradeterminato. Questo lo segnaliamo perché Althusser approderà in forma compiuta al materialismo aleatorio solo negli scritti degli anni '80, che non di rado sono stati definiti quasi mi-

stici (sic!), dal tono rapsodico, non sistematico, non rigoroso e letterario, dunque poco importanti al cospetto delle precedenti tesi che hanno reso nota la sua opera<sup>187</sup>, testi che tuttavia noi non riteniamo affatto che nascano dal nulla, né che mostrino una così profonda *coupure* nell'opera che, nel suo intero dispiegarsi, l'autore produrrà.

Aggiungiamo qui un rilievo che mostra le oscillazioni di Althusser tra storicità, politica e tentazione 'teoricista' ancora in questa fase, poiché se si fa seguire la lettura di *Contradiction* dall'articolo (molto teorico) dedicato alla dialettica materialista<sup>188</sup>, di poco successivo e che in parte risponde alle obiezioni suscitate dal primo, non è difficile notare una certa emersione (ed anche una sensibile mutazione d'impianto) di un 'teoricismo' che nel primo appare più trattenuto appunto dalla presenza, come abbiamo più volte indicato, di una dimensione storico-empirica come fonte di materiale su cui applicare l'analisi che porta alla introduzione del tema della surdeterminazione. Si conferma quindi il richiamato aspetto dell'attenzione e della preoccupazione molto più *politiche* che segnano *Contradiction*, ciò anche rispetto all'articolo successivo il quale – beninteso – resta di massima importanza come articolo teorico volto ad analizzare e a definire la “dialettica” *specificata* (e originale) del marxismo.

Va infine segnalato che tale ultimo articolo subisce e mostra, a nostro giudizio, una visibile influenza da parte della marxiana *Introduzione del '57*, testo questo che qui potremmo definire – anch'esso – come un piccolo e originario 'trattato teorico di dialettica materialista', tuttavia, come sappiamo, mai pubblicato dall'autore, non essendo Marx convinto (e conosciamo l'attenzione del trevigiano a tali aspetti) dei risultati scientifici cui il suo scritto parrebbe approdare.

---

<sup>187</sup> In un recente scritto, G. M. GOSHGARIAN afferma che il materialismo aleatorio o dell'incontro in Althusser «resta una goccia nel mare» («Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme: entretien avec G. M. Goshgarian», in *Période*, 2015, <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/>, trad. mia). Siamo d'accordo con tale giudizio se questo si riferisce al mero aspetto quantitativo di tali tesi rapportato all'intera opera di Althusser, tuttavia non crediamo si tratti di una “goccia” sotto il profilo contenutistico, anche perché vi sono elementi (espressi in forme diverse, senza più il referente partitico a fare da discriminare) che, come detto, permettono di individuare sviluppi di tesi e posizioni già presentate negli scritti degli anni '60, cosa questa pur nota a Goshgarian (cfr. almeno la sua «*Introduction à L. Althusser, Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-1987*», Londres, Verso, 2006, in *Cahier du GRM*, n°8, 2015, édition électronique, URL : <http://grm.revues.org/679>).

<sup>188</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «*Sulla dialettica materialista. La disuguaglianza delle origini*», in ID., *Per Marx*, cit., p. 139 e sgg.



### Non contemporaneità e struttura a dominanza: primi elementi di una intuizione biopolitica

#### 5.1 Sulla temporalità hegeliana

Pochi righe sopra abbiamo fatto riferimento alla concezione della storia (e indirettamente, a quella della “contemporaneità” storica) in Althusser. Si tratta di un tema che va meglio presentato giacché si inserisce a pieno titolo nella riflessione sulla dialettica in rapporto alla contraddizione surdeterminata, e in quella sulla opposizione che sussiste tra concezione della processualità storica marxiano-althusseriana e idea della storia come manifestazione dialettica dello Spirito secondo Hegel.

In Hegel la storia, presa nella sua totalità, è un processo che procede via via, per passaggi evolutivi, verso lo stadio del per-sé dello Spirito, verso la sempre più piena manifestazione di questo come esito di fasi precedenti antagonistiche e contraddittorie dalle quali si genera sempre una sintesi che, pur nell'*Aufhebung*, approda ogni volta ad un livello più avanzato come tappa di una marcia verso il proprio compimento. Tale compimento si attua secondo un ordine già implicato e scritto nello stesso dispositivo logico che lo sostiene.

L'intero trascorrere delle civiltà è così letto da Hegel come una fenomenologia appunto dello Spirito che evolve e si specifica, presentando le sue diverse figure sino alla sua realizzazione più compiuta e comprensiva. In tale idea, ogni componente di un determinato presente storico appare del tutto contemporanea – cioè a dire, al medesimo grado di sviluppo – a ciascun'altra che la affianchi nella configurazione storico-sociale. Dunque, in questa idea di sviluppo è contenuta la (logica) conseguenza di una contemporaneità inevitabile delle differenti istanze sociali, delle diverse istituzioni, dei diversi luoghi della politica e della vita materiale intese tutte come concretizzazioni temporali e regionali dello stadio di sviluppo dello Spirito medesimo. Nulla appare più avanzato, nulla più arretrato; niente fa salti in avanti, nulla indietreggia; niente fa ritardo, nulla anticipa nulla.

Althusser spiega questa concezione introducendo la nozione di «sezione di essenza»: un *taglio*, un sezionamento della molteplicità sociale sotto i sembianti dell'analisi storica che individua, in una sorta di gioco sinodotico, in ogni parte sempre il tutto. Questa sezione è dotata di

due estremità all'interno delle quali ogni istanza è sempre contemporanea ad ogni altra, ed esprime perciò sempre la Totalità:

la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale hegeliana permette ciò che io propongo di chiamare una 'sezione di essenza', cioè l'operazione intellettuale colla quale si opera una *sezione verticale* in un momento qualunque del tempo storico, una sezione del presente tale che tutti gli elementi della totalità rivelati da questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato che esprime immediatamente la loro essenza interna<sup>189</sup>.

Allora, ogni configurazione sociale, nelle sue diverse componenti – dal piano della produzione materiale a quello delle sfere culturale e politica – nell'idea hegeliana contiene un identico grado di temporalità, di sviluppo, di evoluzione, poiché tutte le sfere sono una manifestazione determinata e specifica dello Spirito nel suo sviluppo uniforme, come fonte di luce che rischiarerà la comprensione di ogni sua espressione. Tant'è che lo Stato prussiano coevo ad Hegel rappresenta, secondo costui, il grado di realizzazione più piena del movimento dialettico dello "Spirito dei Popoli".

## 5.2 Sulla temporalità marxiana

Meritevole di attenzione è intanto la critica a tale concezione condotta da Karl Marx.

Negli scritti del trevirose troviamo importanti passaggi precedenti non solo alla fase delle opere di critica dell'economia politica, ma anche in quelle dedicate allo studio dell'ideologia e del diritto così come teorizzato da Hegel. Nel *Capitale* la concezione del procedere storico secondo fasi di non contemporaneità organica è implicata – come Althusser stesso ci indica – nella descrizione dei diversi ritmi dati ora dalla produzione, ora dalla circolazione, ora dalla ricreazione della forza-lavoro, al punto da generare una temporalità molteplice non immediatamente riducibile, nella sua percezione e nei suoi effetti, a quella standardizzata del battere di un pendolo<sup>190</sup>; vi è poi anche un breve passaggio nella «Introduzione» del '57 laddove si parla di «ineguale rapporto dello sviluppo della produzione materiale con lo sviluppo, per es., artistico»<sup>191</sup>), ma anche nell'*Ideologia tedesca*, cui faremo un riferimento più esplicito poco oltre, e

---

<sup>189</sup> L. ALTHUSSER et al., *Lire le Capital*, ed. it. *Leggere il Capitale*, cit., pp. 100-101.

<sup>190</sup> Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

<sup>191</sup> K. MARX, «Introduzione del '57» a *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 197.

nelle opere più giovanili, quelle che Althusser colloca nella fase “umanistica” della produzione marxiana. Per esempio, nella «Introduzione» a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, scritta da Marx nel 1843/44, la Germania, ancor più sotto l'aspetto della teoria del diritto e della politica (il reale bersaglio di Marx sono i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel) è vista come afflitta da una profonda *non contemporaneità* con l'ambiente politico-culturale (che è critico) più avanzato seppur ad essa “contemporaneo”.

Così all'uopo scrive Marx:

Se ci si volesse ricollegare direttamente allo *status quo* tedesco, sia pure nell'unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Persino la negazione del nostro presente politico si trova già, come un fatto polveroso, nella soffitta storica dei popoli moderni. Se nego i codini incipriati, mi rimangono pur sempre i codini non incipriati. Se nego le condizioni del 1843, mi trovo, secondo il calendario francese, appena nell'anno 1789, ben lungi dunque dal punto focale del presente. Anzi, la storia tedesca si vanta di avere un corso che nessun popolo dell'olimpico storico le ha mostrato e che nessuno imiterà. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni<sup>192</sup>.

Del tutto coerente, questo passo, con ciò che l'autore scrive poco prima nella medesima opera, laddove denuncia la realtà tedesca – sotto l'aspetto politico-statuale – di fatto come la più politicamente arretrata rispetto ad altre nazioni (Inghilterra e Francia anzitutto) che si sono date una rivoluzione. Una realtà che pone in essere una condizione politica conservatrice spacciandola per moderna, mistificata a tal punto da costituire, in realtà, il pieno compimento della reazione:

Lo *status quo* tedesco costituisce l'aperto compimento dell'*ancien régime*, e l'*ancien régime* è la *tara occulta dello Stato moderno*. La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli *moderni*, che continuano tuttora ad essere molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per

---

<sup>192</sup> ID., «Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione», in *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. di G. della Volpe, N. Merker, R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, collana Universale Idee, 1983, p. 162.

essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua tragedia, recitare ora la sua commedia come replica tedesca<sup>193</sup>.

In queste analisi appare visibile quell'afflato rivoluzionario implicato dalla posizione feuerbachiana che in quel tempo guidava il giovane Marx. Sul versante storico-politico la non-contemporaneità è tuttavia ancora colta nel confronto effettuato tra una realtà *univoca* (che pare anche *unitaria*) con quella di altri Stati, dunque una realtà *non articolata* nelle sue componenti. Sotto l'aspetto politico-intellettuale invece (ciò ci appare più interessante, poiché lo sguardo si rivolge all'interno di uno stesso oggetto), lo sfasamento emerge, come già suggerito, nel confronto tra filosofia/teoria giuridica imperante e pensiero critico più avanzato.

### 5.3 *Tempo, storia e produzione in Althusser: dalla dominanza ai germi di uno sguardo biopolitico*

Ora, avanzando da Marx ad Althusser, la concezione althusseriana della storia inserisce elementi di novità che sono consentiti tanto dalla teoria delle sovrastrutture quanto da quella del tutto complesso strutturato a dominante. Beninteso, essa è comunque derivata da quella marxiana implicata inevitabilmente nelle analisi economiche e di processo sociale, ed è opposta a quella hegeliana in virtù del fatto che la sua collocazione si attesta a partire dalla concezione della realtà sociale come quella di un insieme di contraddizioni mai idempotenti e sempre sciolte da ogni realizzazione prescritta o necessitata *ex-ante*. In Althusser le contraddizioni abitano, per seguire la stessa topica di Marx, una sorta di edificio che si sviluppa dalle sue fondamenta infrastrutturali e sale alla sfera delle sovrastrutture, architettura che fa salva sempre la relazione e la “tensione” fra infra e sovrastrutture e fra i diversi piani su cui agiscono queste ultime, alla sommità delle quali, come sovrastruttura regina, domina la sfera dell'ideologia. (Posto diverso ed indipendente, nella topologia althusseriana, è occupato dal piano più astratto, a-soggettivo ed obiettivo, della scienza e della ‘filosofia’ marxista, che è concepita come una scienza che svolge il ruolo di *teoria generale delle formazioni teoriche* – intese come *pratiche teoriche* – e costituisce, o vorrebbe costituire, lo strumento per disvelare le mistificazioni dell'ideologia medesima).

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 164.

È in tale quadro, allora, che va pensato il divenire storico secondo Althusser. Per comprenderlo, la nozione di *dominanza* è uno dei suoi nessi più importanti. Infatti, nel gioco delle interrelazioni tra le differenti istanze sovrastrutturali o tra le diverse contraddizioni secondarie che agiscono in una realtà sociale concreta, si manifesta sempre la particolare dominanza di una di queste sulle altre, e conseguentemente anche all'interno della stessa struttura sociale<sup>194</sup>. Assumendo che la contraddizione principale resti quella capitale-lavoro, va registrato che il confliggere ideologico, la «lotta di classe nella teoria», le diverse forme e i diversi pesi delle poste in gioco che caratterizzano la relazione tra le differenti sfere del campo sovrastrutturale e il loro inevitabile legame con le condizioni economiche e storiche – tanto specifiche (regionali), quanto di contorno (extraregionali, transnazionali) – portano all'emersione di una contraddizione secondaria che, tra le contraddizioni secondarie, assume appunto un ruolo di particolare *dominanza*. È da ciò che deriva la locuzione althusseriana, che abbiamo già avuto modo di menzionare, di «tutto complesso strutturato *a dominante*».

Va certo detto che in questa posizione, che è teorica ma anche politica, non solo è visibile l'effetto dello studio, già sottolineato, della Rivoluzione del '17 e delle contraddizioni presenti nella congiuntura come condizioni di possibilità incanalate, come abbiamo già suggerito, dalla dominanza della politica, ma emergono anche influenze desumibili dalla lettura attenta dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels. Ciò avviene soprattutto in forza di quelle parti in cui gli autori descrivono le differenti peculiarità di alcune civiltà che si sono succedute nel procedere storico. Per esempio, la società romana è descritta da Marx ed Engels come una formazione sociale nella quale la *dominanza* era assegnata alla sfera giuridica visto il peso che via via acquisiva il nascente diritto privato, generato quest'ultimo da una altrettanto nascente proprietà privata da formalizzare normativamente e da difendere anche con gli strumenti della legge; o ancora, nella società feudale l'istanza dominante era di fatto, *tout court*, quella politica, poiché sia il potere politico sia l'egemonia sul piano economico (latifondismo, dominio sui sottoposti del feudo, servitù della gleba e sistema delle decime) andavano a convergere e a coincidere nella classe della nobiltà<sup>195</sup>, la quale era però direttamente investita di potere politico-militare dal massimo potere politico vigente, cioè a dire quello del monarca. Allora, differenti scenari storici offrono come variabili di dominanza differenti istanze sovrastrutturali o contraddizioni se-

---

<sup>194</sup> Ricordiamo che in Althusser il termine “struttura” va inteso in senso complessivo, ossia come formazione sociale costituita da infrastruttura economica e sovrastrutture ideologiche.

<sup>195</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 345-365, *passim*.

condarie, le quali, sempre nella condizione della congiuntura, assumono un ruolo di unificazione e di traino delle altre che passano, per così dire, sotto la loro “guida”.

Nella condizione di *surdeterminazione* che sempre caratterizza la contraddizione principale di un insieme sociale – al punto da essere per questa *mai l'eccezione, bensì sempre la regola* – l'omogeneità e la contemporaneità di sviluppo delle sue parti appare quindi fortemente variabile, ossia dotata di una relativa indipendenza tra i diversi livelli, a meno che non ci si ponga appunto all'interno di una logica dello sviluppo storico di stampo leibniziano-hegeliano, in cui ogni momento, ogni “sezione d'essenza”, raccoglie, condensa ed esprime sempre una totalità espressiva, o la totalità dello Spirito.

### 5.3.1 *Temporalità multipla in Leggere il Capitale*

Il tema della temporalità multipla nell'opera di Althusser non è individuabile solo in *Contradiction et surdétermination* – scritto in cui tale aspetto non è trattato in modo diretto bensì, come già detto, emerge in modo più indiretto sulla base delle tesi che descrivono la condizione surdeterminata e *a dominante* della congiuntura strutturale – ma è presente in modo chiaro e specifico nel già citato saggio «L'oggetto del Capitale», contenuto in *Leggere il Capitale*, il cui IV paragrafo si concentra e si riassume proprio in una teoria del tempo storico seppur sempre elaborata criticamente a partire da Hegel e da Marx. Si tratta di un testo in cui, se la concezione hegeliana della storia è, in sostanza, descritta secondo le analisi che abbiamo già presentato, tuttavia viene affiancata dalla particolarità di vedere questa concezione come afflitta da una bidimensionalità che, se intesa come piano esplicativo, può apparire sufficiente solo ad una osservazione ingenuamente empirica: tale bidimensionalità è quella della usata/abusata coppia *sincronia-diacronia*.

Secondo questi concetti, si ha sincronia allorché ogni momento particolare, ogni momento variamente composto del flusso storico-sociale, è concepito come formato da elementi sempre contemporanei fra loro, in una rappresentazione fissativa e appunto sincronica di uno spazio fattuale che, per quanto possa essere ricco, non prevede variabili che fuoriescano dall'idea di tempo storico che lo produce, e che dunque non sfugge al principio spirituale che in esso si attualizza illuminandone ogni parte sempre nella corrispondenza temporale con se stesso.

Si ha diacronia leggendo invece la storia secondo un approccio che osserva il processo ma in modo temporalmente “semplice” e lineare, analogico, comparativo, col quale troppi storici analizzano il fluire dei fatti, e che costituisce null'altro se non il puro traslarsi nel tempo-univo-

co – potremmo dire, una collocazione su di una sorta di linea del tempo – di ogni blocco di sincronica fissità di un reale, da intendersi perciò ancora come fenomenologia temporalmente unidimensionale della Ragione (la quale infine ne costituisce sempre il *principio*). In sintesi, si tratta di un campo compiuto in sé che fa da *per-sé* dello Spirito e che si muove verso il futuro secondo una medesima, identica natura delle sue parti interne, in virtù della quale ogni parte è sempre manifestazione (e manifesto) della Totalità<sup>196</sup>.

Orbene, a questa concezione fondata su questa coppia, Althusser contrappone un divenire storico che va sempre pensato come il contrario di ogni causa esterna, dunque come *divenire immanente* e mai trascendente ad una struttura sociale sempre *concreta, specifica e poliritmica*, variamente composta al punto che non presenta mai linearità omoespressive né processualità parallele e coincidenti nei loro sviluppi, i quali hanno anzi differenti velocità e differenti implicazioni politiche, storiche, o effetti individuali e collettivi. Un divenire che peraltro, come noto e come ripetiamo, dall'autore è concepito sempre in quanto a-soggettivo e a-teleologico, senza alcuna origine e senza alcun fine. È per questo, scrive Althusser, che

possiamo dedurre dalla struttura specifica del tutto marxista che non è più possibile pensare *nello stesso tempo storico* il processo dello sviluppo dei differenti livelli del tutto [...]. Al contrario, a ciascun livello dobbiamo assegnare un *tempo proprio* relativamente autonomo dagli altri livelli. [...] Ad ogni modo di produzione corrispondono un tempo e una storia propri [...] dello sviluppo delle forze produttive; un tempo e una storia propri della filosofia, [...] delle produzioni estetiche, [...] delle formazioni scientifiche, ecc<sup>197</sup>.

Dunque, nella processione dei modi di produzione o nell'articolazione interna a ciascuno di essi vi possono essere sopravanzamenti di una istanza sulle altre, ritardi di sfere sovrastrutturali rispetto alle trasformazioni produttive, preveggenze di natura artistica e culturale rispetto al piano della politica e a quello della produzione legislativa, discrasie temporali tra ideologia, scienza e tecnologia, moti sociali che travalicano la politica di Stato, etc. Al fine però di non vedere uno sfilacciamento di una temporalità multipla del tutto inafferrabile, va comunque riconosciuto che, se tali fenomeni testimoniano di una politemporalità esistente (per quanto irriflessa), ve ne sono di altri, per esempio i già menzionati ritmi del capitale, che costituiscono, al

---

<sup>196</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «L'oggetto del Capitale», in ID. *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., pp. 100-103.

<sup>197</sup> Ivi, p. 106.

contrario, la sola variazione delle diverse istanze dell'intero ciclo, ciascuna con una sua autonomia – sempre *relativa* – dal tempo bio-organizzativo (dotato cioè di un effetto biopolitico) del capitale preso come sfondo unificante delle variazioni (coi loro effetti sull'umano) dei tempi coevi di coeve istanze, ciascuna con la propria cinetica.

Diciamo allora che il battito profondo su cui si organizza la vita quotidiana nel suo scorrere apparentemente univoco sul piano temporale, è un battito plurale, che si muove su intensità e cadenze diverse perché è la stessa vita che è presa diversamente dai diversi livelli della struttura (complessa) in cui si trova. Ogni temporalità – intensiva come “estensiva” (cioè cicli e ritmi oggettivamente differenti tra loro, con diversità non solo di durata interiore, ma visibili anche nella loro variazione esteriore) – che innerva la vita individuale e collettiva è poi anche la possibile misura relativa di ogni altra; questo porta ad affermare che il tempo molteplice di una congiuntura storica può essere percepito come non-univoco (quante volte ci accade), perché nella sua esistenza concreta esso si muove secondo una poliritmia strettamente legata alla specificità di ogni suo contenuto (ciò che invece in Hegel appare azzerato), e di come tale contenuto incida fenomenicamente sulla percezione e sul vissuto dell'essere umano.

### 5.3.2 *Sussunzione al capitale e intuizione biopolitica nell'analisi althusseriana*

Partendo dal fatto che quanto sin qui detto appare come verificabile, va comunque compreso che questa poliritmia, con la connessa *pericolosità* del flusso “schizotemporale” che contiene, è in qualche modo sempre *sussunta* dalla paranoia normativa del regime regolamentare capitalistico, che attraverso varie forme e “infiltrazioni” sempre proietta tale paranoia normativa, come mera variazione di una univocità di misura, sullo sfondo istituzionale e ordinante ch'esso stesso produce a mo' di regola sociale del suo tempo ciclico-riproduttivo globale<sup>198</sup>. Si tratta di una contromisura di potere: in un certo senso, di un gesto di sussunzione che denuncia proprio il potenziale rivoluzionario di un sussunto ben più variato, vitale e sorgivo di quanto esso regime possa pensare di gestire senza timori ed imprevisti (e dunque, anche in questo aspetto emerge un riguardo di carattere aleatorio, a segnare il fatto, come abbiamo già suggerito, che questo riguardo è presente in filigrana già nelle opere althusseriane che compongono il

---

<sup>198</sup> Non è a caso che – come si narra – i Comunardi, nel corso delle giornate della rivolta parigina, spararono anzitutto agli orologi pubblici, visti come strumenti di misura del tempo umano ridotto a mera computazione nella logica del profitto e in tal modo messo al lavoro dallo sfruttamento capitalistico.



*Pour Marx e Lire le Capital*). Ci si presenta, per così dire, un paradosso. Il paradosso sta a) nel contenere, esso stesso regime capitalistico, dei determinanti che generano fasi diverse e tempi diversi, ritmi e ciclicità diverse; e b) di operare, esso regime, in congiunture strutturali articolatamente politemporali (nelle sovrastrutture, nelle fasi dell'infrastruttura, nei rapporti surdeterminati tra tutte queste istanze) tendendo a normativizzarle e ad univocizzarle. Emerge così una tensione tra tempo regolamentare/regolamentato del capitale globale nella fase della sussunzione reale<sup>199</sup> (quello che prende, assorbe, controlla, ma soprattutto crea, decide e mette a produzione ogni aspetto del tempo-di-vita, anche quando e dove questo appaia *altrove* dal processo di produzione immediato), e quell'idea di *non contemporaneità* che si incontra anche in alcune direttrici dello studio dello sviluppo storico letto sotto il prisma della filosofia, e che può essere riferito ad Althusser quanto basta per identificarlo nella sua contestualità a partire dagli scritti che ora stiamo analizzando, giacché nel filosofo che così legge Marx il concetto è una conse-

---

<sup>199</sup> Si veda anzitutto, di K. MARX, il noto *Capitolo VI inedito* («Risultati del processo di produzione immediato»), testo che doveva comparire nel primo libro del *Capitale* ma che Marx non inserirà nell'opera. In particolare, di tali pagine si vedano il secondo paragrafo, intitolato «La produzione capitalistica come produzione di plusvalore (continuazione)», pagine in cui Marx introduce la distinzione tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale, cfr. ID. *Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*, trad. it. B. Maffi, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 51-74. Si può poi vedere anche J. CAMATTE, *Il capitale globale*, Bari, Dedalo, 1978, soprattutto i primi due capitoli.

Per chiarire intanto la differenza principale, definiamo sinteticamente i due tipi di sussunzione: quella *formale*, che corrisponde alla sussunzione contrattualistica e alla sottoposizione al modo di produzione capitalistico del lavoratore e del lavoro già in essere, poi formalmente presi nel nuovo regime produttivo come forze messe al lavoro nel tempo contrattualizzato e perimetrato; e quella *reale*, nella quale il regime produttivo stesso crea *ex novo* particolari forme di lavoro, di prodotto e di metodi realizzativi specifici di esso, nel quale regime, quando questo ha raggiunto il massimo grado del suo intridimento sociale, ogni momento del tempo-di-vita appare sussunto al suo dominio, fuori ed al di là del perimetro spazio-temporale (luogo produttivo e tempo di lavoro) che definisce contrattualmente la giornata lavorativa. Nelle parole di Marx, ogni uso di forza-lavoro nel regime capitalistico corrisponde, visibilmente o meno, in modo totalizzante o meno, ad una sussunzione reale, poiché anche la riproduzione fisica ed extralavorativa della forza-lavoro si attua con lo scopo di rendere questa disponibile ogni giorno per il ciclo produttivo. Va da sé, ancor più se pensiamo allo studio dell'ideologia che stiamo conducendo, che si potrebbe aprire un dibattito interessante sull'esistenza o meno di tale differenza tra le due sussunzioni. Possiamo però dire che, sotto il profilo dello sviluppo storico del capitalismo e delle sue varie ristrutturazioni, riorganizzazioni e rimorfizzazioni, tale differenza appare indubbiamente visibile quantomeno sotto il profilo del suo *grado* di azione e di pervasività nel soggetto (nei suoi tempi, nella sua vita totale) e nella formazione sociale fonte di valore e spazio per la sua realizzazione.

guenza, come già sottolineato, della concezione del processo storico che emerge, *in primis*, dalla teoria economico-sociale di quest'ultimo presa nella sua regionalità produttiva più che nella sua globalità planetaria. Anzi, come abbiamo visto, il concetto in Marx compare già, seppur non ascritto alla variazione intrinseca della fase economico-produttiva, in scritti precedenti, ben noti ad Althusser ed appartenenti a quella fase “umanistica” che paradossalmente Althusser medesimo individua come ancora intrisa di un chiaro antropologismo feuerbachiano.

La questione del dominio biopolitico da parte del capitale in quanto luogo di sussunzione reale d'ogni singolarità e di ricomprensione d'ogni variazione dei “tempi”, è una conseguenza della lettura della cinetica del capitale intesa sotto il suo profilo globale, laddove ogni variazione viene infine elisa da ciascun'altra secondo un'adeguazione ad un quadro globale (e artificiale) che è dato dalla fase completa della produzione-circolazione-realizzazione di profitto in grado di generare un perimetro temporale (mobile e variabile quanto vogliamo, ma alla fine sempre unificante) che si impone come orologio-di-vita. È un effetto del combinato disposto di sviluppo tecnico, modificazioni delle forme di sfruttamento (ritmi, modi e tempi) e ideologia come plasmazione e sfruttamento – in quanto lavoro-vivo – della forza-lavoro anche oltre/prima dell'ingresso di questa nei luoghi produttivi:

quando il lavoratore arriva a svolgere la sua attività lavorativa, ha già percorso un cammino molto lungo attraverso le condizioni sociali – individuali e collettive – che lo hanno portato, volontariamente o involontariamente, a offrire i suoi servizi mediante la vendita della sua forza di lavoro: tempo, energia, concentrazione, ecc<sup>200</sup>.

Nella fase postfordista, con la fluidificazione e l'espansione di quella giornata lavorativa che fu descritta (calcolata e tenuta come metro di misura) da Marx, tale condizione impercettibile, tale ricomprensione come sussunzione reale, cioè tale creazione di prodotto e messa al lavoro diffusa e spalmata nel tempo, tale collocazione in dinamiche di sfruttamento eterogeneamente produttive di plusvalore, può avvenire (ed avviene) in ogni momento della nostra giornata come luogo di interazioni e comunicazioni che si fanno transindividuali. Ma a ben vedere, anche la stessa importanza dello spazio del “mercato”, tradizionalmente inteso come spazio di incontro e di circolazione, è molto ridimensionata<sup>201</sup>. Nuove forme di lavoro, a far luogo

---

<sup>200</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 73.

<sup>201</sup> C. MARAZZI, per esempio, sintetizzando la posizione di Hardt e Negri, segnala che «nel modello di crescita

dall'intera branca del cognitariato e dei mestieri che producono e maneggiano oggetti poco concreti ma molto necessari al capitale contemporaneo (software, applicazioni per dispositivi mobili, programmi di controllo a distanza della produzione, telelavoro etc.), sono la prova della presenza di una sottomissione, di una sottoposizione, di una subordinazione deperimetrata sul piano della temporalità produttiva per come questa l'abbiamo nel passato conosciuta. In essa vigono ora tempi fluidi, battiti differenti, confini mobili..., anche gli stessi luoghi produttivi sono deformati, despecificati; eppure, la loro ricomposizione sottostà alla cinetica del capitale globale ed ai suoi ritmi ultimi come ritmi finalizzati inevitabilmente, ed evidentemente, al profitto.

Questa condizione tuttavia non annulla le molteplicità temporali, regionali e storiche, di quella vita, di quelle fasi naturali e di quel capitale in produzione, delle quali Althusser denunciava la mancanza del concetto non solo scientifico, ma ancor più storico. Althusser, peraltro, in *Leggere il Capitale* si mostrava particolarmente preoccupato della creazione di una teoria della storia che non restasse irretita dalla variabilità empirica. È per questo che nel testo scrive che

dobbiamo concepire in tutta la sua portata l'estrema necessità di liberare la teoria della storia da ogni compromesso con la temporalità “empirica”, con la concezione ideologica del tempo che la regge e la riveste, con l'idea ideologica che la teoria della storia, in quanto teoria, possa essere sottomessa alle determinazioni “concrete” del “tempo storico”, col pretesto che tale “tempo storico” costituirebbe il suo soggetto<sup>202</sup>.

Una tal preoccupazione dichiara in un certo senso la necessità di cogliere: per meglio dire, di *costruire*, appunto il *concetto* del tempo storico. Poiché solo attingendo al concetto si può determinare la poliritmia della temporalità reale ridotta a tempo unitario quando questo non è un concetto scientifico, bensì puramente ideologico. Dunque, il tempo unitario, il tempo come unica misura, il tempo-spirito come fonte di una espressione sempre contemporanea delle parti

---

postfordista la sfera della circolazione delle merci è sussunta direttamente dai processi di produzione e di valorizzazione del capitale, ciò che a sua volta definisce in termini di *biopolitica* le modalità di controllo, di regolazione e di riproduzione della forza-lavoro su scala planetaria», C. MARAZZI, «Globalizzazione», in AA. VV. *Lessico postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001, facendo riferimento a M. HARDT, T. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso*, Roma, Manifestolibri, 1995.

<sup>202</sup> L. ALTHUSSER, «L'oggetto del Capitale», in ID. *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., p. 113.

di un tutto, è un effetto ideologico che esprime la rappresentazione, nell'astrazione, della univocità del divenire delle parti di una formazione sociale. Perciò, anche questo effetto appare essere una mossa del potere, una necessità ordinativa determinata dal capitale.

### 5.3.3 *Autonomia relatività nel divenire storico althusseriano*

Per avviarci a chiudere questo argomento dobbiamo prima chiarire che per descrivere e comprendere correttamente il tema della temporalità multipla in Althusser va richiamata una specifica importante, già accennata nei righi precedenti, che sostiene ed acclara quanto detto poco sopra in un certo senso permettendo di comprendere il paradosso denunciato.

La già trattata *compresenza* (antihegeliana) di molteplicità temporali nella struttura complessa e surdeterminata-a-dominante che regola sempre una fase congiunturale, è da Althusser presa in esame sulla base del criterio della *relatività* del divenire delle sue componenti, ossia individuando una autonomia cinetica di ciascun livello che *mai* va considerata come assoluta. Si tratta dunque di procedere alla comprensione della *specificità* di ciascuno livello, la quale va sempre considerata secondo una referenza di natura *differenziale* con ciascun altro livello e con l'insieme globale della struttura. È con questo proposito che Althusser stesso, nella sua frequente modalità di porre problemi e proporre tesi per poi relativizzarli, articularli, correggerli o meglio specificarli, quando parla di tempi *propri* e di storie *proprie* dei diversi livelli che compongono una formazione sociale<sup>203</sup> chiarisce non solo l'aspetto dell'*autonomia relativa* di questi, ma vi affianca quello della presenza di «un certo tipo di *dipendenza*» di ciascun livello dal tutto. Dunque: *a*) i livelli sono caratterizzati da una autonomia relativa nel loro sviluppo (non contemporaneo) che va senza dubbio riconosciuta, ma anche *b*) dalla loro collocazione su di uno scenario che in qualche modo ne ricomprende le mobilità individuali relativizzandole mutualmente.

La chiave, ripetiamo, è ancora una volta una chiave comprensiva di natura *differenziale*:

Dire che ciascuno di questi livelli 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 tutto*.

---

<sup>203</sup> Cfr. il già citato passo dell'autore in *ivi*, p. 106.

La storia della filosofia, per esempio, non è una storia indipendente per diritto divino: il suo diritto di esistere come storia specifica è determinato dai rapporti di articolazione, di efficacia relativa, esistente nell'interno del tutto. Dunque la specificità dei tempi e delle storie è *differenziale*<sup>204</sup>.

E la possibilità di comprendere queste autonomie, questa temporalità plurale, se procede per rapporto differenziale prevede in ogni caso un previo riconoscimento della surdeterminazione della struttura complessiva (coi suoi rapporti di articolazione tra le istanze e di maggior efficacia relativa di alcune sulle altre) in cui esse temporalità si svolgono e si dispiegano. La loro esistenza come cinetiche differenti è dunque del tutto reale, la loro variabilità temporale non è misconoscibile o ridicibile a mera manifestazione dello “Spirito del mondo” come invece accade nella concezione hegeliana della storia, ma ciò in virtù di quella articolazione interstrutturale che qualifica ogni congiuntura surdeterminata-a-dominante ed ogni causalità strutturale/metonimica (concetto, questo, sul quale come detto torneremo tra poco) coinvolta in tale realtà. «Il principio – scrive Althusser – che fonda la possibilità e la necessità di storie differenti»<sup>205</sup>, le quali corrispondono rispettivamente a «ciascuno dei livelli, e che ci autorizza a parlare di una storia economica, di una storia politica, di una storia delle religioni, di una storia delle ideologie, di una storia della filosofia, [...] dell'arte, [...] delle scienze»<sup>206</sup>, sta nell'apparentemente contraddittoria comprensione della loro dipendenza; anzi: non della loro dipendenza *sic et simpliciter*, bensì del *tipo* di dipendenza generata dal gioco delle articolazioni delle strutture parziali del tutto complesso, prese queste ciascuna nella sua indipendenza relativa.

Inutile dire che la percezione di un andamento ambivalente nella riflessione althusseriana sia, ancora una volta, del tutto legittima. La posizione presa induce a cogliere una strutturazione multitemporale descritta come reale, che viene contrapposta ad ogni idea hegeliana di sezione di essenza o di espressione compiuta, piena, non deficitaria e sempre contemporanea dell'Idea in ciascun livello che forma un insieme sociale preso in un dato momento. E questa multitemporalità è sostenuta grazie ad una concezione radicalmente diversa della dialettica, diversità che Althusser, come abbiamo detto, già vede agire in Marx e che comporta la presenza di un insieme di strumenti concettuali del tutto differenti, i quali agiscono in un campo (infra-

---

<sup>204</sup> Ivi, cit., pp- 106-107.

<sup>205</sup> Ivi, p. 107.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

struttura *più* sovrastrutture) dagli effetti mai linearmente ed inequivocabilmente determinabili. Va però registrato, lo ripetiamo, come anche la presenza della *determinazione in ultima istanza* – per quanto da Althusser non esplicitamente menzionata, al riguardo – si faccia visibile, giacché questa multitemporalità, questa molteplicità della storia, tutte queste sue differenze di ritmo e di scansione, vanno non solo pensate differenzialmente, ma anche viste come interconnesse da una *dipendenza che le raccorda*:

Se abbiamo il diritto di costituire differenti storie, che sono solo storie differenziali, non potremo accontentarci di *constatare* [...] l'esistenza di tempi e ritmi differenti, senza riferirli al concetto delle loro differenze, vale a dire alla dipendenza tipica che li fonda nell'articolazione dei livelli del tutto<sup>207</sup>.

Dunque, è «nel loro *fondamento*, nel tipo di articolazione, di spostamento e di torsione che *raccorda* tra loro questi tempi differenti»<sup>208</sup> che bisogna pensare la possibilità delle storie delle sovrastrutture e in generale della politemporalità dei diversi livelli di un tutto sociale. Questo ci permette di cogliere il riferimento a qualcosa che *fonda* queste differenze e che le mette *in relazione*; che permette cioè la loro *mutua articolazione* al fine di comprendere la loro stessa *mutua non-contemporaneità*. Peraltro, se si tratta di una “base” del movimento non immediatamente percepibile dei tempi presi nella loro pluralità, tali tempi plurali hanno in ogni caso la possibilità di diventare poi, nella loro effettuale differente ritmicità e nel loro polimorfismo, uno sfondo regolativo della stessa vita e dei suoi polimorfismi, delle sue poliritmie, delle sue poli-intensità. Allora, in una sorta di preconizzazione di alcune tematiche care agli autori del post-operaismo, od anche, come abbiamo già osservato, relative alla biopolitica introdotta da Foucault successivamente ai saggi althusseriani di *Leggere il Capitale*, Althusser afferma che:

non bisogna contentarsi di riflettere semplicemente l'esistenza di tempi *visibili* e misurabili, ma bisogna necessariamente porre il problema del modo di esistenza di tempi *invisibili*, di ritmi e di scansioni celati dietro le apparenze di ogni tempo *visibile*<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibidem*, corsivi miei.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

E in questo caso l'appoggio sulla logica marxiana diventa esplicito, poiché Althusser invita senza dubbio a riconoscere che «Marx fu molto sensibile»<sup>210</sup> al problema dei tempi non visibili, dei tempi nascosti della produzione capitalistica presa nel suo complesso. Infatti è proprio dalla lettura del *Capitale* che egli coglie la presenza di differenti e invisibili temporalità descritte appunto già dallo stesso Marx, in base a cui

si vede [...] che il tempo della produzione economica è un tempo specifico (differente a seconda dei differenti modi di produzione) e come tale è un tempo complesso non lineare; è un tempo di tempi, un tempo complesso che non si può leggere nella continuità del tempo della vita o degli orologi, ma che bisogna costruire a partire dalle strutture proprie della produzione<sup>211</sup>.

Necessario è dunque – anche qui in una sorta di *lettura seconda* assimilabile a quella sintomale – scoprire intanto quella politemporalità determinata dai compimenti dei diversi cicli della produzione presa nel suo complesso, e in secondo luogo operare *costruttivisticamente* dimodoché la complessità del tempo non-lineare (un «tempo di tempi») che alberga dietro questi cicli divenga riconoscibile e venga prodotto anche nel suo concetto, ossia assuma in sostanza l'aspetto di *oggetto teorico* come modellizzazione di una complessità reale ed empirica. Per approdare a questo concetto (che è atto di produzione: intellettuale, politica, teoretica) si deve operare inevitabilmente a partire

dalla realtà dei ritmi differenti che scandiscono le differenti operazioni della produzione, della circolazione e della distribuzione, [cogliendo] la differenza tra il tempo della produzione e il tempo di lavoro, [e quella tra] rotazione del capitale fisso, del capitale circolante, del capitale variabile, rotazione monetaria, rotazione del capitale commerciale e del capitale finanziario, ecc.<sup>212</sup>.

Si comprende allora come sia l'osservazione delle differenze tra le diverse ciclicità della produzione, intesa nella sua globalità, a domandare la costruzione del *concetto* del tempo multiplo della produzione economica. Un concetto che di fatto assume così un ruolo anti-ideologico, perché la sua costruzione è un atto teorico, è produzione di scienza, ed apre la via ad un *di-*

---

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> Ivi, pp. 107-108.

<sup>212</sup> Ivi, p. 108.

svelamento dell'invisibile, cioè ad una discesa nello zoccolo nascosto e plurivoco che sostiene la concezione immediata del tempo lineare, quest'ultimo sì da intendersi come tempo immerso nell'ideologia<sup>213</sup>.

Ma anche la dimensione della vita umana, intimamente ben poco lineare in quanto a percezioni e sentimenti molteplici del tempo (ancor più se inteso *à la Bergson*, cioè come *durata intensiva*), è presa in questa duplicità di piani temporali, in questo doppio regime che si articola tra cronologismo lineare e politemporalità sostanziale. Su questi aspetti le osservazioni althusseriane sono molto chiare; epperò, anche se qui e là se ci paiono preveggenti, restano tuttavia poco approfondite (l'intuizione biopolitica non è esplicitata, né sviluppata, benché noi la riteniamo esistente). Anche la capacità del tempo capitalistico di insinuarsi, di adattarsi ed intridere un campo del reale, con la sua vita ed i suoi ritmi naturali, è frutto di analisi chiara. Scrive Althusser che il tempo della produzione capitalistica, in determinati luoghi

è immerso nel tempo biologico ([...] limiti di alternanza tra il lavoro e il riposo per la forza-lavoro umana e animale, [...] ritmi per la produzione agricola), ma non si identifica per nulla, nella sua essenza, con questo tempo biologico, e in nessun caso è un tempo che possa *leggersi immediatamente* nello scorrere di questo o quel processo dato<sup>214</sup>.

Dunque, il tempo del capitale in produzione è un tempo che pare immergersi ed allinearsi a quello della vita, a quello della biologia animale e vegetale, ciononostante pone sempre una alterità radicale rispetto alla stessa percezione delle temporalità (già plurali) insite in questo tempo-di-vita. Ma anche, con la sua funzionale capacità proteiforme, esso ne accoglie le necessità, i ritmi, le ineludibili condizioni cicliche necessarie alla ricreazione della forza fisica di cui necessita la forza-lavoro, o alla ricreazione della fertilità di un terreno attuata col sistema della rotazione delle colture e con quello del riposo seminativo, etc. Questo tempo della produzione, in tal modo percola in queste realtà fino ad intriderle e a stringerle nel suo abbraccio paterno e patriarcale, educativo e normativo, concessivo e direttivo, ancor più allorquando lo scenario storico dello sviluppo capitalistico entra pienamente nella fase della sussunzione non più formale dell'uomo al capitale. E allora queste misure, questi ritmi, questi tempi molteplici, si di-

---

<sup>213</sup> Scrive Althusser che «il tempo della produzione economica del modo di produzione capitalistico non ha assolutamente niente in comune con l'evidenza del tempo ideologico della pratica quotidiana», *ibidem*.

<sup>214</sup> *Ibidem*.





svelano come misure *relative, inter-relative*, numero ciascuna dell'altra, necessarie tanto al *bíos* quanto all'*oikos* sempre e solo, agli occhi di quell'evocato Capitale-Proteo, in un'ottica di sfruttamento e di adeguazione a doppio senso di marcia: adeguazione *prima* dello sfruttamento ai vincoli naturali e biologici, *poi* degli stessi vincoli naturali (che diventano così artificiali, con le coltivazioni in serra, le irrigazioni automatiche, le illuminazioni e i riscaldamenti forzati, il coinvolgimento non più solo corporeo ma psicologico, affettivo e morale delle maestranze nella produzione industriale, la trasformazione in fonte di valore di ogni produzione mentale ed emozionale in ogni tempo o frazione di tempo grazie alla fluidificazione impercepita della giornata di lavoro) allo sfruttamento medesimo. A tutto questo, suggeriamo, si potrebbe affiancare la riflessione simondoniana sullo sviluppo della tecnica e sulla sua ibridazione col soggetto sino a renderlo un individuo-tecnico mai contemporaneo all'epoca in cui vive, ancor più se questa è incardinata nella relazione capitale-lavoro: «Lavoro e capitale – scrive Simondon – sono *in ritardo* in rapporto all'individuo tecnico», il quale «non è *della stessa epoca* del lavoro che lo mette in opera e del capitale che lo inquadra»<sup>215</sup>. Allora, e anzi a maggior ragione, l'operazione di sussunzione reale operata dal capitale (condizione a cui invero Simondon non ha mai prestato la dovuta attenzione), si fa inevitabile, efficace, produttiva di soggetto essa stessa.

#### 5.3.4 *Sussunzione reale e ruolo dell'ideologia: tra biopolitica e modello ideologico del tempo*

Quando il nascente capitalismo supera la fase contrattualistico-formale di acquisizione della forza-lavoro storicamente data per via dei rapporti lavorativi precedenti (ora da mettere in opera al fine di ricavarne plusvalore secondo il nuovo sistema produttivo), approda alla fase della sussunzione reale delle vite e dei loro rapporti, in cui anche la stessa creazione di beni e relazioni, così come la necessità di questi, si configura come un *prodotto interno* al sistema stesso<sup>216</sup>. E qui l'ideologia e i processi di soggettivazione che questa mette in atto, l'interpella-

---

<sup>215</sup> G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier,  (  ), p. , trad. mia, corsivi miei.

<sup>216</sup> Così scrive K. MARX, nel già menzionato *Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*: «è nella natura della cosa che la sottomissione (sussunzione) del processo lavorativo al capitale si verifici per ora sulla base di un *processo lavorativo ad esso preesistente*, configuratosi sulla base di antichi e diversi processi produttivi e di altre e diverse condizioni della produzione: il capitale si sottomette un *processo lavorativo dato* [...], le modificazioni che possono tuttavia verificarsi all'interno del processo lavorativo, non

zione della funzione-*Träger*, le sue liturgie materiali come fonte delle rappresentazioni astratte e degli ordini morali che essa contiene, mostrano il loro ruolo determinante. La sussunzione reale si impasta con l'assoggettamento ideologico, ed inerisce così anche a quei tempi che paiono "fuori" dal tempo produttivo, o che un tempo fuori lo erano ed erano quelli sotto gli occhi di Marx, che ha osservato un capitalismo che si dava essenzialmente nella modalità di un'attenzione (interessata) al dominio dei tempi umani produttivi misurati, come detto, dalla giornata di lavoro svolta nel perimetro produttivo fisico definito. Questo impasto sussuntivo ed ideologico inerisce ora a quegli spazi anche "privati" che, come già scritto, fanno il mero tempo-di-vita e che nell'era della sussunzione reale – ancor più se questa vogliamo individuarla nell'organizzazione postfordista del lavoro e nelle dinamiche odierne dell'economia digitale – sono oggetto anch'essi di comando e di controllo perché fonti continue di valore "astratto" (ma reale), utile ad arricchire un capitale cognitivo e sociale da intendersi qui non tanto come quel *general intellect* marxiano dalle potenzialità liberatorie perché inferratosi nelle macchine<sup>217</sup>, quanto piut-

---

appena esso soggiaccia al comando del capitale, possono essere soltanto *conseguenze* graduali della già avvenuta sottomissione dei processi lavorativi dati, tradizionali. Tutto ciò contrasta decisamente con il *modo di produzione* specificamente *capitalistico* (lavoro su grande scala ecc.) che, come abbiamo visto, si sviluppa man mano che la produzione capitalistica progredisce [...]. *Sottomissione reale del lavoro al capitale*. Permane qui la caratteristica generale della sottomissione formale, cioè la diretta subordinazione del processo lavorativo, comunque sia esercitato dal punto di vista tecnologico, al capitale. Ma su questa base si erge un modo di produzione tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) specifico, che *modifica la natura reale del processo lavorativo e le sue reali condizioni* – il modo di produzione capitalistico. Solo quando esso appare ha luogo la *sottomissione reale al capitale* [...]. La sottomissione reale del lavoro al capitale si sviluppa in tutte le forme che generano, a differenza del plusvalore assoluto, *plusvalore relativo* [...]. Con lo sviluppo della sottomissione reale del lavoro al capitale e quindi del modo di produzione *specificamente* capitalistico, il vero funzionario del processo lavorativo totale non è il singolo lavoratore, ma *una forza-lavoro sempre più socialmente combinata*» (ed. cit., alcuni corsivi sono nostri).

<sup>217</sup> In sostanza, è questo il significato che Marx attribuisce allo sviluppo della produzione attraverso le macchine, nelle quali il *general intellect* appare come una quota di sapere sociale "inferrato" in esse in quanto oggetti materiali del capitale fisso. Nella lettura più ottimistica ed utopica che qui ne dà Marx, le macchine, con la loro capacità produttiva molto maggiore di quella immediatamente umana, possono fungere da potenza strumentale utile alla liberazione dal lavoro e alla conquista di un sempre più ampio tempo-di-vita, necessario alla piena realizzazione dell'essere umano. Cfr. K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. di E. Grillo, in particolare: «Frammento sulle macchine», vol. II, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971-74, pp. 389-403.

tosto come capitale cognitivo e collettivo che resta *sempre* alimentato e resta, in modi spesso invisibili e seppur dotato di potenzialità rivolte, sempre sotto il comando dell'impresa<sup>218</sup>.

Ora, purtuttavia ciò detto, approdare con Althusser a tesi definitive e assolutamente univoche non è – lo abbiamo già segnalato – sempre così semplice o così pacifico. Ed è in questa caratteristica che – nonostante vi siano posizioni che possono anche sembrare dogmatiche – il suo pensiero, preso nel suo complesso, rappresenta senza dubbio un *pensiero del flusso*, in cui i temi e gli sguardi filosofico, politico e storico-congiunturale sempre si intrecciano e costituiscono in fondo la miglior prova di una posizione autenticamente *filo-sofica*, ossia di ricerca mai compiuta, mai arrivata a termine, mai considerata definitiva e perciò sempre ricca di novità e di eterodossie racchiuse in una apparente ortodossia. Così, anche la questione della temporalità molteplice si presta ad una doppia interpretazione ed anche, se vogliamo, ad una doppia presentazione, cosa che Althusser stesso ha evidentemente compreso offrendo a se stesso, come visto, la sponda della considerazione del problema sempre secondo le categorie del *relativo*.

Ma cerchiamo di capire meglio.

Non è possibile negare che Althusser, a valle delle – e in opposizione alle – tesi hegeliane, presenti una concezione della temporalità che si poggia sulla molteplicità, cioè sulla disomogeneità o poliritmia o multivelocità dello sviluppo appunto non necessariamente eguale dei diversi livelli che sono parte di una struttura sociale surdeterminata-a-dominante. E abbiamo anche già osservato che la dominanza di un livello o di un altro è anch'essa storicamente variabile. Althusser stesso, poi, ricorre allo sguardo marxiano che vedeva e descriveva i diversi ritmi e cicli del capitale (delle diverse fasi rispetto al ciclo del capitale globale), ciascuno dotato di una sua *kínesis*, per supportare la sua lettura materialista, antihegeliana, articolativa nelle determinazioni plurali e attenta al divenire proprio delle componenti sovrastrutturali col loro influsso nella totalità della struttura. E allora, nonostante l'inserimento di elementi che invitano a considerare le variazioni su base relativa, potremmo dire interquantificabile, si comprende la raccomanda-

---

<sup>218</sup> Utile al proposito segnalare come nei contratti di assunzione della Microsoft vigeva la clausola che impegnava il lavoratore a non entrare in un'altra *software house* prima dei cinque anni successivi all'eventuale licenziamento. Ciò ad indicare appunto la presenza di un piano cognitivo che diventava fonte di valore anche altrove pur essendo stato acquisito nella prima impresa; dunque un capitale cognitivo cui era impedito – con buona pace del “libero” mercato – di essere messo all'opera immediatamente dopo l'uscita dalla prima impresa. Cfr. ALDO BONOMI, ENZO RULLANI, *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Torino, Einaudi, 2005, *passim*.

zione althusseriana di non cadere, per altre vie, in una concezione comunque *ideologica* del tempo: una concezione che prevede la presenza di una unica temporalità generale, generica ed eterna, a differenza invece di un approccio che colga il tempo come espressione di ogni diverso *modo di produzione*, segnalando in ciò, ancora un volta, il peso dell'ideologia che regge il sistema produttivo anche nella stessa rappresentazione soggettiva (e soggettivata) del tempo.

Questo scrive Althusser:

una volta rifiutato il modello ideologico di un tempo continuo suscettibile di sezioni di essenza del presente, occorre guardarsi dal sostituire a questa rappresentazione una rappresentazione di differente andatura, ma che restaurerebbe per altra via la stessa ideologia del tempo [...]. Quindi non si tratta di riferire a uno stesso tempo ideologico di base la diversità delle differenti temporalità e di misurare il loro *scarto* sulla stessa linea di un tempo continuo di riferimento<sup>219</sup>.

La cautela che egli raccomanda è fondamentale per non replicare l'errore hegeliano dal quale si vuole uscire. Ed è accompagnata da una considerazione che la chiarisce ancor meglio ponendone, in pieno stile althusseriano, subito un controesempio come rischio da evitare. Althusser cioè si preoccupa sì di invitare a non cadere nell'errore ideologico che misura tutto con una idea di temporalità univoca ed eterna, ma spinge anche a cogliere il nesso che caratterizza le temporalità multiple in quanto *immanenti* alla stessa struttura in cui si danno, e il passo seguente lo chiarisce in modo definitivo:

[non] ci troviamo di fronte ad una *sezione disuguale*, una sezione a gradino [...] in cui figurerebbero [...] l'anticipo e il ritardo di un tempo sull'altro come nelle tabelle delle FF. SS., su cui l'anticipo e il ritardo [dei treni, *NdR*] sono indicati da un eccesso e da un difetto spaziali. Se facessimo ciò, così come spesso fanno i migliori storici, ricadremmo nella trappola dell'ideologia della storia, [quella che vede] delle varianti di una continuità di riferimento e non degli *effetti della struttura del tutto*<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> L. ALTHUSSER, «L'oggetto del Capitale», in ID. *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., p. 112.

<sup>220</sup> ID., *ibidem*, corsivo mio.

### 5.3.5 *Tempo come effetto-di-struttura e determinazione in ultima istanza*

A seguito della lettura dei brani da noi analizzati, segue inevitabile la riflessione sulla necessità di concepire il tempo come un *effetto-di-struttura* o come un *componente-di-struttura*, cioè a dire qualcosa che va letto e spiegato sempre in relazione al modo di produzione e al concetto della storia ch'esso contiene (ma che va ancora costruito): «Bisogna liberarsi da tutte le forme di questa ideologia per poter riferire dei fenomeni *constatati* dagli storici *al loro concetto*, al concetto della storia del modo di produzione considerato e non a un tempo ideologico omogeneo e continuo»<sup>221</sup>. È allora fondamentale far dialogare, nell'articolazione tanto cara ad Althusser, due posizioni che possono apparire differenti poiché il riferimento a politemporalità di componenti di struttura e ad indipendenze comunque *relative*, cioè qualcosa che pare “ridurre” la non-contemporaneità a fenomenologia parzialmente libera perché comprensibile secondo la chiave della misura di un livello sull'altro e del loro insieme su di un metro temporale possibile, va descritto secondo l'idea della ricerca del concetto congiunturale di storia, ossia ciò che struttura la percezione del tempo e diventa ideologicamente condizionante perché ideologicamente costruito (perciò la necessità di arrivarne al *concetto*: per disvelarne l'impostura) all'interno di quello sfondo ultimo che è *il tempo del modo di produzione*. È questa struttura-come-generatore-di-misura che ricomprende la storia, perimetra il tempo come tempo di congiuntura (dunque, non come concetto eterno, continuo, sempre uguale, astratto, idealistico) e pone la relatività intrastrutturale di ogni sviluppo singolare (indubbiamente esistente) come evento coestensivo alla struttura stessa e “implicito”, o immanente nei/ai suoi effetti.

Althusser su questo aspetto è chiarissimo:

Riferendo ad uno stesso ed unico tempo le diverse temporalità in questione (come tante discontinuità della sua continuità), ricadremmo nell'ideologia del tempo continuo-omogeneo/contemporaneo a sé, e sembrerebbero allora dei ritardi, degli anticipi, dei residui o delle ineguaglianze di sviluppo assegnabili in questo tempo. [...] In tale modo istituiremmo [...] un tempo di riferimento nella cui continuità verrebbero misurate le ineguaglianze. Proprio al contrario, dobbiamo considerare queste differenze di strutture temporali come, e *sola-mente come*, altrettanti indici oggettivi del modo di articolazione dei differenti elementi o delle differenti strutture nella struttura di insieme del tutto. Vale a dire che [...] è nell'unità specifica della struttura complessa del tutto che dob-

---

<sup>221</sup> *Ibidem*.

biamo pensare il concetto dei cosiddetti ritardi, anticipi, residui, ineguaglianze di sviluppo, che *co-esistono* nella struttura del presente storico reale: il presente della *congiuntura*<sup>222</sup>.

Appare allora comprensibile come, anche in relazione alla questione del tempo e della multitemporalità, un posto determinante nella percezione di una realtà continua ed omogenea che faccia da metro per le variazioni intese come “sue” variazioni (in avanti o all'indietro) sia un *effetto della struttura* nella sua surdeterminazione e sotto l'effetto dell'ideologia necessaria a tenerla in vita. È per questo che Althusser coglie la necessità di superare l'idea hegeliana di sezione di essenza e di riconoscere la presenza di una molteplicità temporale la quale neghi l'idea del contemporaneo di ogni espressione all'interno di uno stesso momento storico-politico, ma questo tuttavia sempre e soltanto ricorrendo ad una variabilità concepita come *effetto-di-struttura*, ossia come espressione molteplice delle ciclicità (e delle loro influenze sull'umano) di un modo di produzione che ne fa da sfondo infine unificante (purché concepito, contro ogni riduzionismo che ricadrebbe in una visione finalistica, sempre come fase congiunturale di un processo storico aleatorio non-teleologico).

Un pensiero che vorrebbe individuare questo sfondo potrebbe qui legittimamente tornare alla nozione di *ultima istanza*, nozione invero alquanto ambivalente se utilizzata in questo discorso giacché, se malcompresa, non è implausibile vedere in essa una sorta di versione materialista proprio di quello spirito hegeliano che tutto irradia, tutto esprime e tutto pone in-essere e trasforma dall'in-sé al per-sé. Inutile dire che ciò sarebbe un errore, poiché nel discorso althusseriano nulla è esterno e al contempo nulla è espressione di un principio metafisico ‘interno’ al modo di produzione (che in Hegel si fa ubiquo: interno come esterno, locale come globale, momentaneo come eterno, naturale come culturale, che riguarda il boccio e il frutto così come l'intera storia dei popoli), ma anzi il dispositivo esplicativo è quello della *causalità strutturale/metonimica*, che egli introduce come elemento che informa la, ma che anche coincide con, la surdeterminazione e ne mostra gli effetti<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> ID., *ivi*, p. 113.

<sup>223</sup> Y. SATO sostiene, con nostra buona condivisione, l'equivalenza di fatto tra causalità strutturale (in quanto causa “assente” e purché ben si comprenda, come già segnalato, tale forma di “assenza”) e surdeterminazione delle contraddizioni. Cfr. ID., *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 211. Anche le parole dello stesso ALTHUSSER supportano tale interpretazione: per esempio, ciò che scrive in *Éléments d'autocritique* (Paris, Hachette, 1974, pp. 56-57, trad. mia): «dire che “la causa è

In tale forma di causalità tutto sta 'dentro' in ragione della *natura materiale e inevitabilmente interconnessa* della struttura-a-dominante del reale storico. Dunque, sviluppati questi punti per quanto riteniamo sin qui sufficiente agli scopi della nostra ricerca, chiudiamo il tema relativo al tempo/tempi suggerendo di tener conto del fatto che, ancor prima dei nostri autori, l'argomento della temporalità multipla è stato comunque oggetto di molteplici trattazioni nel corso della storia del pensiero occidentale (Agostino, Bergson, etc.), tante di esse certamente note ad Althusser; dunque non si tratta di una questione avulsa dal campo filosofico preso nel suo intero sviluppo, mentre appare invece necessario riprendere ed analizzare compiutamente – per comprenderla come merita – la nozione althusseriana di «ultima istanza» legandola al tema della causalità *strutturale* (e *metonimica*) che agisce nella teoria di Althusser.

Lo facciamo, come preannunciato, nel capitolo che segue.

---

assente” significa [...], nel materialismo storico, che la “contraddizione in ultima istanza” non è mai presente di persona sulla scena della storia (“l’ora della determinazione in ultima istanza non suona mai”) e che non si può aver presa su di essa direttamente, come su di una “persona presente”. Essa è “causa”, ma nel senso dialettico». La chiusura di questa affermazione pare quasi mostrare una idea di sostituzione del negativo della dialettica con l’assenza della causa in persona desunta dalla psicanalisi lacaniana.





### Ultima istanza/2, causalità strutturale, causalità metonimica: la presenza di Spinoza in Althusser

#### 6.1 *L'ultima istanza in quanto concetto-limite: ripresa e ampliamento della problematica*

Approfondiamo ciò che abbiamo già accennato alcune pagine addietro ribadendo intanto, a mo' di sintesi presentativa, che l'ultima istanza in Althusser va intesa, a nostro giudizio, essenzialmente come un *concetto-limite*.

Il concetto di determinazione in ultima istanza – ancor più a valle delle viste trattazioni relative alla contraddizione surdeterminata e alla causalità strutturale – come detto è un concetto che resta vuoto di occorrenze specifiche se preso nella sua purezza, ossia nel tentativo di attingere ad esso prima che esso sia all'opera e si ibridi con la struttura in cui appunto opera. Ciò perché individuare la sua natura, o qualità, o conformazione singolare senza pensarne la sua incarnazione, e da questa le sue deviazioni, gli imprevisti, le congiunzioni e gli effetti di ritorno con e da altre istanze che vivono e agiscono anch'esse nella formazione sociale, è un atto di mera astrazione intellettuale. Tale concetto dunque, preso di per sé, esiste solo come un puro *sfondo significante*, da intendersi, al limite, come un vettore di senso ma privo di concretizzazioni individuali, cioè di quelle qualità che vanno sempre intese come incarnazioni reali condizionate dalle diverse possibili composizioni-di-struttura.

Possiamo dire, domandando qui una concessione al lettore relativamente al colore 'kantiano' di simile locuzione, che tale nozione appare come «un puro pensabile»: un elemento teorico di esistenza non negabile, ma solo se inteso come paradigma che permette non tanto la “nascita” di ciò che da esso dovrebbe emergere (è per questo che definirlo una *determinazione* induce in equivoci), ma la comprensione del fatto che, al netto di ogni variazione e mobilità causale e concausale tra sovrastrutture e tra sovrastrutture ed infrastruttura, esiste sempre una materiale organizzazione produttiva, cioè a dire un modo di produzione specifico dal quale non è concesso prescindere (tant'è che Althusser, ad esser precisi, non ha relegato questa nozione al solo modo di produzione capitalistico, ma ha alluso ad ogni possibile modo di produzione individuato come determinazione in ultima istanza).

Il problema si pone quando si cerca di trovare “prove” di questa istanza ultima colta nel suo ruolo di determinante ultimo. Come detto, non se ne trovano di concrete se non sempre e inevitabilmente commistionate con la realtà complessa della struttura (che si presenta, nella sua *Darstellung*, sempre con eventi legati e derivati dalle sue sovrastrutture), semplicemente perché è lo stesso Althusser, in una operazione concettualmente molto feconda, ad aver tematizzato – via Spinoza – la questione della causalità strutturale che vige in una congiuntura a natura sempre surdeterminata nel suo complesso di contraddizioni; dunque, pensare in essa di far collassare queste contraddizioni, “in ultima istanza”, su quella principale (la contraddizione capitale-lavoro), sino a scorgerne la loro profonda e definitiva genesi, appare quantomeno impoverente se non contraddittorio rispetto ai temi, sempre althusseriani, sinora qui visti. Non è un caso che Althusser stesso sia ben consapevole – lo scrive egli stesso – del fatto che «l’ora solitaria dell’“ultima istanza” non suona mai, né al primo momento né all’ultimo»<sup>224</sup>. È allora in questo senso che l’ultima istanza ci appare appunto come un concetto-limite, un concetto *regolatore*, una nozione dal ruolo puramente epistemico configurata nella forma di una «causa assente»<sup>225</sup> ma dagli effetti (compositi) presenti. Se così non fosse, la ricchezza innegabile delle tesi althusseriane che riguardano la surdeterminazione e la mobilità delle dominanze, la funzione importante delle sovrastrutture (non solo nella creazione e nel mantenimento dello *status quo*, ma anche nelle fasi rivoluzionarie), o tutto il campo complesso e polidirezionale derivato da Mao della dialettica tra contraddizioni principali e secondarie, e tra aspetti principali e secondari delle contraddizioni, tutto ciò che abbiamo visto in termini di molteplicità di flussi causali, nei loro incontri, nei loro incroci, nelle loro deviazioni e nelle loro azioni di mutuo condizionamento, presa e tenuta eventuale, sparirebbe e permetterebbe di *subordinare* in modo sem-

---

<sup>224</sup> L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione», in *Per Marx*, cit., p. 93.

<sup>225</sup> Y. SATO, alle pp. 196-197 del suo *Pouvoir et résistance*, op. cit., segnala il riferimento fatto dallo stesso Althusser, in *Éléments d'autocritique*, all’ultima istanza come ad una *causa assente*, aggiungendo che tale concezione sia da leggere come l’avvio di una posizione che vedrà nella lotta di classe una sorta di istanza sostitutiva di quella economica. Pur essendo una lettura interessante, tale interpretazione appare prescindere dalla natura sociale e appunto economica che genera la stessa lotta delle classi, concezione che non ci pare sia mai stata abbandonata da Althusser quanto piuttosto complessizzata, dunque mai ridotta a schema deterministico entro il quale ogni lotta di classe risulterebbe derubricata a “seconda istanza” rispetto alla determinazione data dal modo di produzione (da rompere, trasformare). Anzi, a differenza di frequenti interpretazioni, è nostro parere che il piano del protagonismo politico, della soggettivazione politica, non sia stato da Althusser mai sottovalutato, né sottostimato.

plisce lo sviluppo storico di una fase congiunturale al solo elemento infrastrutturale dell'ultima istanza, quand'anche questa mai si possa osservare nel suo agire “*puro*”. Dunque, l'ultima istanza, se esiste come concetto-limite, non può esistere come sorgente univoca, “pulita” e pura di un evento storico-politico specifico, e ancor meno di una intera formazione sociale.

Da ciò discende – e ciò è il portato specifico di tutta l’elaborazione althusseriana – che non esista la sola contraddizione principale come causa e fondamento dell'intera impalcatura sociale, ma esiste un *campo complesso di punti di determinazione virtuali e concreti* (storici, politici, ideologici, economici, etc.) dotati di una aleatorietà nel loro presentarsi e incrociarsi, e dunque di un contingentismo relativo il quale, nuovamente, solo nell’incontro e nella *presa* può trasformarli in nodi di territorializzazione effettiva di quella realtà complessa che Althusser stesso concepisce come mossa da una causalità evidentemente sempre *strutturale*<sup>226</sup>.

Che poi in questa, o sullo sfondo di questa, sia pur possibile individuare una forza, una condizione o istanza di natura “organizzativa” (qui il termine va inteso in tutta la sua accezione politica, dunque di potere) che qualifica e dispone il rapporto di produzione e il rapporto tra le classi (nel senso che è pur vero che la tipologia di produzione e gli interessi che in essa si consumano hanno un significato e inducono a particolari configurazioni nelle relazioni umane), ciò non permette, lo ripetiamo, di ricorrere a questo piano come ad un piano che determina tutto ciò che accade su di esso, anche perché le relazioni umane sono in fondo regolate e replicate dall'ideologia. Ed è grazie all’ideologia che la stessa ultima istanza trova possibilità di riproduzione. L’ultima istanza genera una configurazione sociale la quale configurazione sociale permette e replica l’esistenza dell’ultima istanza, e via proseguendo. La metonimia e la circolarità causale sono chiare. La nozione, allora, alla luce proprio della ricchezza dell'analisi althusseriana relativa alle componenti non immediatamente economiche (per es. le determinanti che portano ad un risultato quale potrebbe essere il successo di una rivoluzione in una congiuntura specifica), assume un ruolo che potremmo definire “perimetrale”, ossia individua e delimita la natura, definisce e descrive una specificità infrastrutturale, un sistema produttivo, dando ad esso un nome e svolgendo insieme una funzione gnoseologico/regolativa essenzialmente *di indirizzo* e di qualificazione differenziale nella comprensione degli accadimenti della struttura sociale, la quale è presa però sempre nel suo complesso-a-dominanza.

---

<sup>226</sup> Si veda L. ALTHUSSER *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., pp. 195 e sgg. Noi stessi tratteremo in modo approfondito tale concetto poco oltre.

Tutto ciò ci porta a dire che un modo di produzione è sempre una *totalità in atto*, o per parlare più althusserianamente, un *tutto-strutturato (a dominante)* che sempre è in atto. Il regime di dominanza costringe tutte le serie a convergere verso la sua norma. Questa totalità, anche nel convergere delle sue serie, non vede mai un'assoluta contemporaneità espressiva delle sue parti, ma al tempo stesso rappresenta l'unico scenario che ci è dato osservare per scorgere, entro o "sotto" di esso, ossia sotto effetti che causano la loro stessa causa e via proseguendo, una (infra)struttura economica come possibile ultima istanza che, sempre nel suo essere concetto-*limite*, faccia da indirizzo comprensivo assumendo il ruolo di astrazione (reale) cui riferirsi per fermare, nella esplicazione, il ricorso al processo continuo dei rapporti causa-effetto. È per questo che esso può fungere solo come limite, come pensabile, ancor più se tematizzato e utilizzato attraverso una individuazione specifica e singolare, ossia con un nome chiaro, una categoria certa, un concetto "definitivo". Non si dimentichi infatti che Althusser comprende che la configurazione relazionale (tra persone, tra persone e cose, tra ruoli e funzioni, tra classi, tra interessi, tra desideri) innescata dai rapporti di produzione (che sono assicurati dall'ideologia) non è puramente riducibile a questi ultimi se visti come una causa esterna alla struttura sociale stessa. Dunque l'ultima istanza ci appare come un concetto che, in quanto tale, può fungere solo da nozione regolativa o d'indirizzo cognitivo/conoscitivo, essendo ogni possibile sua manifestazione, ogni possibile suo inveramento o suo 'fenomeno', inevitabilmente preso dalla struttura globale in cui accade, ossia dalla surdeterminazione che in questa vige, ponendo così l'impossibilità di riduzionismi genealogici che collassino sulla sola economia.

## 6.2 *Causalità strutturale e causalità metonimica: da Deleuze a Spinoza attraverso Althusser*

A proposito di questa nozione dall'aspetto 'strutturalista' e delle relazioni con la struttura sociale complessa in cui essa esiste in modo concreto, anche Deleuze nota che

Le strutture sono [in realtà] inconscie, essendo necessariamente ricoperte dai loro prodotti o effetti. Una struttura economica non esiste mai pura, ma ricoperta dalle relazioni giuridiche, politiche, ideologiche in cui essa s'incarna. Non si possono leggere, trovare, ritrovare le strutture se non partendo da questi effetti. I termini e le relazioni che le attualizzano, le specie e le parti che le effettuano, sono disturbi ma anche espressioni. [Per il seguente motivo] un discepolo di Lacan, J. A. Miller, forma il concetto di una «causalità metonimi-

ca», oppure Althusser, quello di una causalità propriamente strutturale, per rendere conto della presenza particolarissima di una struttura nei suoi effetti e del modo in cui essa differenzia questi effetti, mentre al tempo stesso questi ultimi la assimilano e la integrano<sup>227</sup>.

Vediamo qui che anche Deleuze induce a riconoscere in che termini l'ultima istanza non si possa mai manifestare in forma *pura*, bensì sempre e solo ricoperta dall'insieme delle relazioni e dei condizionamenti che attengono ai piani sovrastrutturali e al loro rapporto con ogni parte della struttura. Deleuze poi lega correttamente la presenza di questa struttura intercausale (o a configurazione causale surdeterminata) alla nozione già menzionata di causalità strutturale, segnalandoci tuttavia come tale concetto sia propriamente althusseriano: va però ricordato che Althusser individua la presenza di questo dispositivo già in Marx (benché da Marx non definito in tali termini), in particolare nella relazione che si instaura tra forze produttive e rapporti di produzione, con tutto il gioco ideologico necessario a tenere in vita tale relazione (e al rimando, sempre interrelato, tra parti della struttura, elementi ideologici e piano economico-materiale), e legge questo gioco indubbiamente con categorie che provengono da Freud, da Lacan/Miller e, ancor prima, da Spinoza.

Citando il riferimento althusseriano Deleuze omette la sua co-genesi rinvenibile in tali influenze, limitandosi ad individuarne la differenza da quello di “causalità metonimica” di Miller, autore pur implicato nel concetto stesso. Ora, va detto che quest'ultima nozione si presta però anche ad osservazioni critiche quando è vista come radicalmente diversa dalla prima, ancor più se si pone attenzione alla lettura di alcuni passi di *Leggere il Capitale* correttamente richiamati da F. Raimondi (come vedremo poco oltre). E allora, nella nostra interpretazione in quanto concetto-limite la nozione di ultima istanza appare giocoforza connessa con quella di causalità strutturale/metonimica, dunque anche con quella di surdeterminazione e con quella di struttura a dominanza, in tal modo ponendo una questione che maneggia un concetto reticolare che investe non solo le influenze intellettuali rinvenibili nel pensiero althusseriano, ma ancor più definisce la sua idea di causalità appunto all'interno di un campo sociale colto sempre nel suo elemento contingente, congiunturale e sempre strutturato a surdeterminazione. Questo va sempre ricordato proprio contro ogni possibile e riduzionistico eccesso di “ultime istanze”.

---

<sup>227</sup> J. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, cit., p. 36.

Poiché l'abbiamo testé evocata, riteniamo necessario soffermarci in modo più ampio sulla problematica relativa alla relazione tra causalità strutturale e causalità metonimica, cercando di individuare se la differenza tra le due nozioni sia così determinante o in realtà sia fittizia. Soprattutto, cercheremo di comprendere quale delle due nozioni, qualora definibili separatamente, si attagli in modo più adeguato alla filosofia politica e sociale althusseriana.

### 6.2.1 *Rapporti e differenze tra le due nozioni*

In una recente ricerca<sup>228</sup> lo studioso giapponese Yoshiyuki Sato tematizza la differenza, in Althusser, tra causalità strutturale e causalità metonimica con lo scopo di mostrare la possibilità o meno di opporsi al potere.

Sato intende 1) la causalità *metonimica*, nozione milleriana, come l'*efficacia di una causa strutturale assente in persona*, dunque come una *assenza* o una *esternità* della struttura/causa nei e dai suoi effetti, condizione che dà vita ad una relazione inevitabilmente *circolare* tra esterno ed interno come fonte appunto degli effetti ch'essa produce. Questo sfondo rimanda ad una dialettica "hegelo-laciana" che evoca la mancanza laciana (quel *manque* che rende sempre inattuabile la pienezza d'essere del soggetto) come un negativo che, pur attivando il moto, nella struttura diviene 'sempre mantenendo' il dispositivo, e così appare incapace di porre un reale cambiamento, una rivoluzione, una distruzione della struttura data.

Differentemente, o addirittura inversamente, 2) ciò appare possibile assumendo la presenza di una causalità propriamente *strutturale*, la quale implica la *posizione della causa come immanente alla struttura* e quindi della *struttura come immanente ai suoi effetti*, ossia la sua collocazione/dislocazione *al di dentro della struttura stessa, fusa con la struttura stessa, innervata alla struttura stessa*, per quanto anch'essa visibile sempre solo nei suoi effetti.

È questa seconda idea di causalità che, a dire dello studioso, rispecchia più fedelmente la posizione althusseriana<sup>229</sup>.

Diciamo intanto che questa ci pare una differenziazione di cui non si può negare un certo interesse, visto che attraverso di essa viene attuato un tentativo d'individuare le condizioni del

---

<sup>228</sup> Y. SATO, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, op. cit.

<sup>229</sup> Cfr. ID., *ivi*, pp. 173-176, citato anche in F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 313. Sul merito segnaliamo anche l'articolo di F. CARLINO, «Assenza e struttura: la ricerca della dialettica materialista in Althusser», in *Quaderni materialisti*, n° 10, ed. cit., p. 130, nota 4.

cambiamento determinate proprio dalla differenza tra i due dispositivi di causalità. Ciò significa che la causalità metonimica, nel suo gioco di effetti e camuffamenti che rideterminano sempre la direzione causativa, rispecchierebbe, nella lettura di Sato, un processo che rimanda ad un movimento che torna sempre su se stesso e non riesce a rompere la batteria dei fenomeni del reale su cui cade. Tale meccanica pone l'idea di un procedere pre-scritto, basato sul rapporto tra presenza e mancanza (possiamo anche dire 'presenza *esterna*') che appare dotato di una natura dialettica di carattere hegelo-laciano, secondo la quale – come noto – nulla di esterno (cioè a dire di imprevedibile, di inaudito, di accidentale o dirompente) riesce ad intervenire nella processione delle figure del mutamento. In tale ottica, le figure del mutamento sono comprensibili come espressioni di un disegno trasformativo previsto, e dunque nulla può accadere e modificare in forma inaspettata, aleatoria o rivoluzionaria, la struttura medesima in cui esse esistono.

A tale concezione si contrappone, a parere di Sato, un'idea di causalità di natura *immanentemente strutturale*, la quale non solo espunge – correttamente – ogni riferimento al lacanismo e quindi emancipa le posizioni althusseriane da eventuali critiche di dipendenza non superata dalla psicanalisi, ma contempla la possibilità di un ridisegno, di una rimodulazione, di una ridisciolazione e di una nuova topologia tra gli elementi (il che può trasformarsi dunque in *rivoluzione*) in seno alla struttura medesima, a partire da una causa che non sia essa stessa posta al di fuori, come un potere inattaccabile, appunto inattingibile, ma sia ad un tempo ossatura e somatismo della stessa struttura in cui produce i suoi effetti e da cui ne riceve le rimodulazioni.

Se volessimo usare un linguaggio foucaultiano coadiuvato da categorie guattariane, potremmo dire che questo processo mette in atto una fuoriuscita da un ordine discorsivo e da un regime di verità da intendersi come *rottura* dei concatenamenti significanti attraverso il guadagno (la conquista) di una posizione "altra" che non risenta per sempre, secondo una misura relativa, dei condizionamenti di tale ordine pur articolando, per poi disarticolare, il suo regime significativo<sup>230</sup>. Tuttavia, è pur vero che i riferimenti althusseriani alla nozione milleriana di cau-

---

<sup>230</sup> Ma anche al di là di riferimenti "altri", ci pare interessante rammentare come per Althusser la nascita di una filosofia sia sempre il risultato della conquista di una posizione presa, del traguardo di una lotta di classe nella teoria che si consuma all'*interno* di un agone ideologico-politico che non è un vuoto ma è un pieno, in cui un nuovo ordine semantico deve guadagnarsi la sua posizione tra gli altri dominanti. Scrive Althusser che una filosofia «non viene al mondo come Minerva nella società di dio e degli uomini. Essa esiste solo per la posizione che occupa, e occupa questa posizione solo conquistandola nello spazio pieno di un mondo già occupato. Essa esiste dunque solo nella sua differenza conflittuale», L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, cit., p. 126. Oltre a ciò, anche i riferimenti che Althusser farà negli anni '80 agli "interstizi di comunismo", a quei luoghi

salità metonimica non vanno sottovalutati; quantomeno, va individuata la configurazione concettuale nella quale tale categoria viene da Althusser fatta giocare, tanto per vederne differenze, quanto per individuarne sostanziali sovrapposizioni e dunque usi sinonimici effettuati con quella strutturale. Naturalmente, il tutto va fatto con particolare cautela, ma senza censure.

Per esempio, considerando che in Althusser la causalità metonimica e quella strutturale vengono in fondo fatte lavorare insieme se non usate in modo equivalente, appare ragionevole non far collassare, come invece fa Sato, l'assenza interna della causa (come dispositivo che pur qualifica la causalità metonimica) sulla nozione di mancanza/assenza rinvenibile in Lacan<sup>231</sup>, e ciò, come indicato, al fine di liberare (se non addirittura di *difendere*) il pensiero althusseriano da eventuali allusioni ad incrostazioni psicanalitiche che in esso ancora agiscono in modo importante. Peraltro, appare evidentemente poco plausibile escludere il riferimento alla presenza di una causa interna che giochi il suo ruolo con le istanze che genera e che da esse ne venga poi rimodulata e condizionata, poiché se questa esclusione valesse non rimarrebbe in piedi quel concetto (che è la formulazione teorica di una congiuntura *reale*) di surdeterminazione che tanto peso ha nelle descrizioni delle fasi storico-politiche prodotte da Althusser intorno alla metà degli anni '60. Considerando poi le influenze spinoziane, possiamo quindi decidere, come detto, di intendere le nozioni di causalità strutturale e di causalità metonimica come elementi in Althusser in sostanza *complementari* quando non sinonimici. È infatti vero che, se la differenza proposta da Sato ci induce – correttamente – a non ridurre alla psicanalisi lacaniana la formazione del concetto di causalità althusseriano, neanche possiamo negare in modo certo e incontestabile che tali influenze non producano un qualche strascico<sup>232</sup>. Insomma, le possibilità sono

---

ed incontri umani sottratti ad ogni rapporto di natura mercantile che abbiamo già citato, ci paiono l'evocazione di un "fuori" che si instaura da un "dentro", regionale, contingente, relativo: l'imprevisto di una presa capitalistica che se quasi tutto prende, non prende *tutto*, non *il tutto*, e che con la sua presenza pone il modello per ridisegnare la struttura dominante pur essendo, i suoi protagonisti, interni per la più parte della loro vita alla stessa struttura. In fondo, ogni rivoluzione si è data proprio a partire da una internità alla struttura di potere che ne ha creato le condizioni materiali, politiche, culturali ed ideologiche.

<sup>231</sup> Come detto, la mancanza in Lacan è concepita come insuperabile *manque-à-être*. Al proposito, si vedano almeno: J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, Torino, Einaudi, 2006, e ID., «La direzione della cura e i principî del suo potere», in ID., *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, Torino, Einaudi, 1974, pp. 580-642.

<sup>232</sup> Riteniamo che la presenza di influenze e/o terminologie lacaniane nel periodo in cui Althusser scrive sia *Contraddizione e surdeterminazione* (1962) – articolo in cui emerge in modo indiretto la nozione di causalità



aperte e plurali, e neanche necessariamente contraddittorie o esclusive. Senza dubbio tale ultima scelta appare più sensata delle posizioni di coloro i quali ritengono che i due concetti siano o del tutto contrapposti, o del tutto identici. Poiché sappiamo che anche la scelta del significante, col gioco a cui esso viene sottoposto nella configurazione teorica e nella problematica, ha una sua importanza. Epperò la letteratura non ha posizioni univoche sul punto.

In relazione a queste due nozioni, Raimondi per esempio descrive le tesi di Sato intanto *confermando* che in esse si sostiene che

c'è [una] differenza tra “causalità strutturale” e “causalità metonimica”: [secondo tale differenza] la prima [nozione] significa “presenza o immanenza della struttura nei suoi effetti”, la seconda “assenza della struttura nei suoi effetti (o efficacia di una causa assente)” [cfr. Y. Sato, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, cit. pp. 173-176]<sup>233</sup>.

Prosegue però con una importante annotazione, ossia che tale duplicità di significato, annessa d'altronde alla stessa duplicità di termine, viene da Sato desunta dalla prima versione/edizione di *Leggere il Capitale*, ed in particolare da un passo che verrà poi «espunto dalle edizioni successive (cfr. *Lire le Capital*, Paris, Puf, 1996<sup>3</sup>, p. 646, var. 62)»<sup>234</sup> da parte di Althusser medesimo. Si tratta di una segnalazione importante, poiché tiene conto della volontà ultima dell'autore e dunque delle sue rettifiche e delle sue emendazioni attuate in vista di una edizione considerata come definitiva: scelte che evidentemente non nascono da sé ma sono (verosimilmente) espressioni di una preoccupazione circa possibili ambiguità tanto sul piano teorico, quanto su quello più banalmente comunicativo<sup>235</sup>. A partire da questa chiarificazione, e restan-

---

strutturale – sia «L'objet du 'Capital'» (gennaio-aprile '65) – contenuto in *Lire le Capital*, ove essa è tematizzata in modo più esplicito insieme ad alcune menzioni alla causalità metonimica – sia poco contestabile. Abbiamo già visto che il distacco teorico più chiaro tra Althusser e Lacan (e neppure possiamo intenderlo come un radicale colpo di spugna), avviene solo a partire dal 1966, in modo esplicito nella terza delle *Trois Notes*, da noi già analizzate.

<sup>233</sup> F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 313, nota 20.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> Rispetto alla prima versione, nell'edizione definitiva di *Lire le Capital* di passi eliminati da Althusser ce ne sono diversi. Il passo in questione, richiamato da Raimondi, contiene per esempio possibili ambiguità non solo riguardo a queste due nozioni, ma ancor più alla coppia *Darstellung/Vorstellung*.

do pur fedeli al testo ultimo, ci è allora possibile leggere le due nozioni in Althusser come nozioni che di fatto, al di là della differenza linguistica pur non casuale, descrivono insomma momenti *contemporanei* e spesso appaiono anch'esse in modo contemporaneo. Questo è ciò che per es. suggerisce Raimondi, il quale si richiama proprio al testo originario di Althusser laddove egli raccomandava, in prima istanza, di non vedere *alcuna estraneità* o assenza della configurazione struttural-causale nei suoi stessi effetti. Anzi, al contrario, affermava che

bisogna insistere sull'aspetto [...] della *presenza*, dell'*immanenza* della causa nei suoi effetti, ossia dell'esistenza della struttura nei suoi effetti<sup>236</sup>

e successivamente, nel testo definitivo di *Lire le Capital*, quando chiarisce che la *Darstellung*, in quanto presentazione e conoscenza analitica (epistemica) di una configurazione di struttura, è il termine

meno metaforico e il più prossimo al concetto studiato da Marx, quando [co-stui] vuole indicare contemporaneamente l'assenza e la presenza, cioè a dire *l'esistenza della struttura nei suoi effetti*<sup>237</sup>.

Allora, è appunto importante l'affermazione della *contemporaneità* di presenza e assenza, il che non è un contraddittorio gioco di parole bensì esprime la visione chiara della necessità di articolare i due elementi cui ricorrere nella possibile individuazione di una "causa" del tutto-strutturato. Il punto dunque sta davvero nella visione di un campo sociale a congiuntura sempre surdeterminata, che pone la presenza di una causalità strutturale nel senso che negli effetti, unica cosa a noi data visibile, è presente la stessa struttura che li determina, ed essa stessa si presenta ora come causa, ora come elemento che ne subisce gli effetti in quanto inserito in una configurazione complessa, e allora gli effetti stessi diventano sorgenti che sempre ridisegnano regionalmente l'azione della causalità "d'ultima istanza" della struttura globale. È perciò in questo senso che va compreso ciò che scrive Althusser a proposito di assenza e presenza, quando per esempio chiarisce, tra le altre cose, che non si deve ricadere nella concezione classica

---

<sup>236</sup> L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, var. 62, cit., in F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 313, nota 20, corsivi miei.

<sup>237</sup> L. ALTHUSSER, *Leggere il Capitale*, cit., p. 198.

dell'oggetto economico come determinato e prodotto da una struttura causale puramente *ester-*  
*na* e di carattere non-economico<sup>238</sup>.

### 6.2.2 *Tra assenza e presenza: immanenza e metonimia tra hegelismo e no*

Va da sé che la presenza della causa visibile nei propri effetti stia a significare l'*immanenza* di questa nei (ai) suoi effetti: l'immanenza di una causa agli stessi causati, la medesima estensione, il medesimo rango di esistenza, il medesimo ordine di realtà, il medesimo piano in cui si dà la loro mutua azione. Il che non può che essere un *piano di immanenza storica*. Anzi, in modo ancor più radicale, l'opposta eventuale separazione dei piani viene del tutto meno considerando che, nelle posizioni althusseriane, è *proprio il campo degli effetti ad essere (a coincidere con) l'esistenza della struttura stessa*. E qui c'è inevitabilmente Spinoza e la sua idea della presenza del divino/sostanza come dotato di piena immanenza alla realtà e coincidente con la natura stessa che ne fa appunto da realtà (*Deus sive Natura*). A ben pensarci, riferirsi ad una assenza di causa (o causa esterna) che caratterizza la causalità metonimica non può che condurre all'idea che essa causa, poiché da qualche parte deve stare, sia compresente agli effetti. Cioè a dire: *coincida* con gli effetti. Ogni dualismo così scompare. Ogni cartesiana e lineare consequenzialità di un "prima" *altro* e di un "poi" *diverso* dal prima e da esso generato, viene meno.

Leggiamo ancora Althusser per renderci meglio conto di questa implicazione:

La struttura non è un'essenza esteriore ai fenomeni economici [la quale] modificherebbe l'aspetto, le forme e i rapporti, e che sarebbe efficace su di essi come causa [...] *assente perché esteriore ad essi. L'assenza della causa nella "causalità metonimica" della struttura nei suoi effetti, non è il risultato dell'esteriorità della struttura rispetto ai fenomeni economici; è al contrario la forma stessa dell'interiorità della struttura, come tale, nei suoi effetti*<sup>239</sup>.

Appare chiaro quale sia il modo in cui Althusser non solo intenda il concetto di "assenza" se interpretato come *esteriorità*, ma altresì il modo in cui intenda la qualificazione di "metonimica" riferita alla causalità: una assenza che è presenza, ma solo nel senso che non è possibile isolare le due facce di un'unica matrice che fonda la configurazione storico-sociale, e dunque

---

<sup>238</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>239</sup> ID., *ibidem*.

isolare la causa strutturale-economica dai suoi effetti in quanto fenomeni (e determinazioni) economici. In questo senso, le posizioni di separazione proposte da Sato tra *a*) metonimico e *b*) strutturale, *a'*) struttura esterna agli effetti e *b'*) struttura interna agli effetti, *a''*) impossibilità di rivoltarsi e *b''*) possibilità di farlo, anche sulla base della lettera althusseriana appaiono vacillare visibilmente.

Alla luce di questa posizione, le manifestazioni del reale economico-storico-congiunturale costituiscono la stessa *forma della presenza* di una causa che, presa meramente per sé, può essere vista come assente solo nella misura in cui se ne voglia individuare una relazione deterministica, trasmissiva e unidirezionale come detto di stampo cartesiano. È invece centrale il passaggio che qualifica questa “assenza” della causa tale proprio perché essa *coincide* con la forma dell’*interiorità* della struttura vista sotto il riguardo dei suoi effetti. Dunque: assenza-come-esteriorità contrapposta alla presenza-come-forma-dell’*interiorità* dei fenomeni storici concreti. E ciò genera una ulteriore posizione, di cui Althusser stesso si rende conto quando scrive che, non essendo la struttura una essenza esteriore ai fenomeni dell’economia e della storia,

[parlare di] assenza della causa nella ‘causalità metonimica’ [...] implica 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 solo una combinazione specifica dei suoi elementi, non sia nulla al di fuori dei suoi effetti<sup>240</sup>.

È per questo che, alla luce di questi diversi passi, rispetto alla dicotomia satiana ci pare più ragionevole la posizione di Raimondi, quando questi ci raccomanda di pensare, come segnalato, i due aspetti della causalità nei termini di qualcosa sempre di *contemporaneo* (noi aggiungiamo: e di mutuamente complementare), e ciò perché la struttura stessa è formata inevitabilmente da assenze e presenze, da visibilità ed invisibilità, da determinanti e fenomeni, da elementi consci ed elementi inconsci<sup>241</sup>, tutte variabili poste in un vortice di correnti e di incontri/scontri surdeterminati (ma mai irrazionali) tali che possono ora i primi determinare i secondi,

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>241</sup> Cfr. F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 313, nota 20. Ci pare interessante questo rimando al rapporto tra conscio e inconscio, sia per quanto abbiamo già trattato analizzando la prima delle *Tre Note*, sia rammentando le stesse (già citate) parole di Althusser in *Ideologia e Apparati ideologici di Stato*, quando afferma che «l’ideologia è eterna, proprio come l’inconscio».

ora mettere in moto il viceversa, in una circolarità che sempre ibrida e presenta insieme metonimia e causalità strutturale.

Detto questo, non si deve però cadere nell'errore di banalizzare la posizione dello studioso giapponese: Sato si interroga correttamente – e sensatamente – sulla possibile differenza semantica individuabile nella coppia degli aggettivi (strutturale/metonimica) usata talvolta anche da Althusser nel 1965, e sulla possibile presenza di resti hegeliano-lacanianiani nel concetto di causalità metonimica. Ma da questo ad arrivare alla tesi suddetta, per quanto interlocutoria, il passo non ci pare immediato. Non dobbiamo dimenticare che, se la presenza di Lacan in questi anni non è facilmente derubricabile, per quanto meno citata non lo è neppure quella di Spinoza; e allora, la causa interna ai suoi stessi effetti, cioè a dire la *presenza* della struttura *nei* suoi effetti, e dunque, se vogliamo usare la dicotomia di Sato, la concezione *strutturale* della causalità (intendendola come fosse cosa 'diversa' da quella metonimica), è in realtà l'espressione dell'*immanenza della causa ai suoi modi* secondo la teoria *spinoziana* formulata nell'Etica. Se volessimo infatti andare a 4-5 anni prima, ci verrebbe in aiuto lo stesso Althusser con l'articolo dedicato al «Giovane Marx», datato dicembre 1960 e comparso su *La Pensée* nel numero di marzo-aprile del 1961 (poi appunto raccolto in *Per Marx*, 1965), articolo in cui egli affida ad una nota in calce alcune parole che in pochi righe delineano in modo netto la qualità della dialettica hegeliana nei termini di una *manifestazione di continuità*, in tal modo del tutto contrapposta alla nuova logica discontinua che egli vede esplicitarsi nella teoria di Marx in relazione alla differenza tra ideologia e scienza:

Perché il termine di superamento in senso hegeliano abbia un senso, non basta sostituire ad esso il concetto di negazione-che-contiene-in-se-stessa-il-termine-negato, in modo che risalti la *rottura* nella conservazione, giacché questa rottura nella conservazione suppone una *continuità sostanziale del processo*, che nella dialettica hegeliana si traduce nel passaggio dall'in sé al per sé, indi all'in sé-per sé, ecc. Ora, quello che si discute qui è proprio questa continuità sostanziale di un processo che *contiene in germe, nel suo stesso seno*, il proprio futuro. Il superamento hegeliano presuppone che la forma ulteriore del processo sia la « verità » della forma anteriore<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 60, nota 1.

La contestazione, non senza sarcasmo, è rivolta principalmente all'idea che possa esservi una *rottura* nella struttura del divenire hegeliano grazie all'*escamotage* dell'uso del noto concetto di negazione (e quindi di negazione-della-negazione, etc.). Althusser, molto correttamente, dice che ciò non basta, perché ciò non intacca affatto l'idea che vi sia una «continuità sostanziale» che si dispiega in un processo che non ammette vere (impensate, imprevedute, sconvolgenti) novità, poiché esso è concepito secondo un'idea di causalità che non lascia fuori dal suo principio e dal suo avanzamento mai nulla di tutto quanto accade, principio allora che si dispiega sempre esattamente così come ogni cosa accade: un accadere (sociale, politico, naturale, logico, ontologico...) in cui ogni figura assume il ruolo di verità di quella precedente: una verità che si apre e si mostra: la fioritura che sostituisce il bocciolo in quanto approdo della metamorfosi di questo<sup>243</sup>. Un simile dispositivo è sempre l'espressione di una *unità organica*, un continuo che non fa salti e che non lascia né pensare, né ipotizzare una fuoriuscita dalla sua struttura predeterminata e determinante, la quale, nella sua cinetica, esprime allora ciò che non può che essere sempre e solo così come avviene. Dunque, nella dialettica hegeliana esiste una causa (lo Spirito, il motore dello sviluppo) che potrebbe anche apparire appunto "immanente" (interna allo sviluppo e tutt'uno coi suoi effetti), ma questo solo perché *concepita sull'effetto mistificante del concetto di necessità* di contro alla presenza di una più reale (e materialista) *contingenza possibile e relativa*, e quindi in realtà sempre relegata nello spazio generativo di un principio tutt'altro che immanente, bensì pienamente trascendente. L'Assoluto dunque fa da motore al proprio mostrarsi fenomenico; svolge il ruolo di causa prima e causa "regina", una causa che interpella la storia e non può essere messa in scacco da aleatorie e non-previste prese e configurazioni di forze sociali, frutto queste di una contingenza possibile nello spazio congiunturale del divenire storico reale e materiale articolato con le emersioni di soggettività attiva.

Certo, non è senza importanza il fatto che Althusser decida di scrivere usando di tanto in tanto anche termini psicanalitici di natura lacaniana, poi sistematizzati da J. A. Miller, origine e contesto che peraltro si preoccupa di chiarire quando annota la locuzione «causalità metonimica» ch'egli stesso usa ne *L'oggetto del Capitale*, spiegando che si tratta di una «espressione

---

<sup>243</sup> Scrive Hegel: «Il bocciolo sparisce nella fioritura, e si potrebbe dire che quello viene confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto il fiore viene dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore *come sua verità*. Tali forme [...] sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica», G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1992, X ristampa, p. 2, corsivo mio.

[utilizzata da] J. A. Miller per caratterizzare una forma di causalità strutturale reperita da J. Lacan in Freud»<sup>244</sup>. Dunque, il prestito per così dire “categoriale” è sia riconosciuto che dichiarato. E se consideriamo che l’utilizzo dei termini in Althusser non è mai superficiale, anzi diremmo talvolta *arrischiato* ma solo nel senso di un coraggio teorico che richiede di esprimersi così come egli ritiene di poter fare *nella fase* in cui parla; e pensando poi sempre allo sviluppo della sua opera (senza escludere i suoi eventuali *détours*) come scrittura mai sottratta alla tensione politica determinata dalla congiuntura reale, ebbene non possiamo sottovalutare la scelta di usare tale nozione, né possiamo considerarla di carattere accidentale. Tenendo fermo quanto sinora sviluppato, è poi vero che non è del tutto assurdo (che non sia assurdo non significa che non sia erroneo) vedere nella nozione lacaniano-milleriana, anche leggendo le stesse parole di Althusser relative alla *internità/interiorità* della causa riportate poco sopra, la presenza di un possibile ‘hegelismo di ritorno’ nella visione del tutto strutturato e della causalità che in questo agisce. Riteniamo tuttavia che in tali termini ci si muova su di un terreno alquanto scivoloso, certo azzardato, e che soprattutto non tiene conto dell’*intero* sforzo teorico dispiegato da Althusser nell’*intera* sua opera.

### 6.2.3 *Resti lacaniani, nuova causalità marxiana e concorso delle categorie*

È verosimilmente dall’elemento teorico lacaniano e dai riferimenti all’internità, che deriva la scelta di Sato di separare causalità strutturale e causalità metonimica, individuando nella seconda una qualità che non deporrebbe a favore dell’opposizione al potere, cosa invece più realizzabile a partire dalla concezione della causalità come presenza del piano strutturale nei suoi effetti. Tuttavia, l’individuazione di un hegeliano-lacaniano che resterebbe malcelato in Althusser ci pare l’effetto di un tentativo (non nuovo) di schiacciamento, anche approssimativo, delle posizioni althusseriane su una qualche forma, come detto, di hegelismo residuale che appunto non ci convince. L’impegno althusseriano, vale sempre la pena ribadirlo, in ultima analisi si può riassumere in quello di tentare, con ogni mezzo, di dare una filosofia compiuta e rigorosa alla pratica marxiana e marxista che è all’opera anzitutto nel *Capitale*. Che questo obiettivo venga raggiunto o meno, è altra questione. Ma pensare che si debbano sempre individuare inquinanti hegeliani (a prescindere dal fatto che credere di eliminare *ogni* hegelismo in ogni filosofia successiva ad Hegel e che con Hegel in qualche modo si relaziona, è quantomeno bizzarro) è un

---

<sup>244</sup> L. ALTHUSSER *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit., p. 214.

errore che mistifica la specificità d'ogni opera. Al di là di ogni attenzione alla lettera, il discorso, seppur mosso da una importante finalità politica, rischia di assumere tratti puramente teorici ed eccessivamente speculativi, giacché in fondo è lo stesso Althusser che parla di presenza e assenza, di internità come *interiorità* della struttura causale nella forma visibile degli effetti di essa stessa. Cose che poi sono l'unica forma in cui essa stessa può esprimersi e rendersi "visibile". E ne parla secondo una posizione eminentemente materialista e prassica. Allora, torna il tema dello scorgere l'invisibile nel visibile. Ma ancor più, in questo caso, la presa di posizione in termini di immanenza della causa nei suoi effetti tende a far coincidere "espressione" (Leibniz, Hegel) con "natura" propria (Spinoza, Deleuze), realizzando così un avanzamento materialistico rispetto al ricorso ad entità esterne (divine o metafisiche) di cui il campo fenomenico sarebbe appunto solo una mera espressione.

La metonimia sta ad ordinare esterno ed interno, senza per questo negare la possibilità di uno sviluppo che, attraverso nuovi accoppiamenti e prese durevoli, porti a percorrere possibili linee di fuga, a mettere in atto deterritorializzazioni dalla struttura come luogo del comando: in sostanza, ad attivare moti di rivoluzione che esplodono in seno all'immanenza della configurazione sociale stessa. E dunque, in relazione alla natura della logica che presiede una struttura sociale, in Althusser casomai – anche in riferimento alla nozione di metonimia – più che di un hegelismo si dovrebbe parlare, senza eccessivo dubbio, evidentemente di uno *spinozismo*.

Il tema, come vediamo, offre una varietà di letture e presenta così tutta la sua densità. Ciò detto – e lo affermiamo per amore di un approccio complessista, contro ogni dogmatismo – non è neanche così pacifico definire perentoriamente ove stia il vero e il falso in relazione alla duplicità semantica (reale? fittizia?) che stiamo analizzando. Pur ritenendo il dibattito un dibattito interessante, forse anche necessario, in ogni caso correttamente posizionato rispetto allo sviluppo dell'azione politica, riteniamo senz'altro maggiormente adeguata la tesi della sinonimia/contemporaneità/complementarietà delle due forme di causalità che Sato vuole descrivere in modi ed effetti differenti<sup>245</sup>. La cosa certa, e certamente importante, la cosa *maggiormente im-*

---

<sup>245</sup> Segnaliamo che per es. anche Deleuze non vede alcuna differenza; assume anzi che i due termini valgano come sinonimi a partire dal fatto che, nella sintesi che ne dà, già dallo stesso Miller vengono interpretati in tale maniera, oltretutto utilizzando *de facto* alcune tesi di Gottlob Frege. Scrive infatti Deleuze: «J. A. Miller, nel suo sforzo per elaborare un concetto di causalità *strutturale o metonimica*, prende a prestito da Frege la posizione di uno zero, definito come ciò che manca alla propria identità e condiziona la costituzione seriale dei numeri», G. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, cit., p. 49, corsivo mio (nel quale l'«o» non è un *aut*). Al tempo stesso questo passo, attraverso l'esempio del ruolo dello zero in Frege, mostra il problema della *presenza*



portante, è il fatto che ora una *nuova* causalità (che la si chiami strutturale o metonimica, interessa poco) appare senza dubbio come il *nuovo* dispositivo logico attraverso cui si esprime la teoria marxiano-althusseriana. Va da sé poi che, come spesso accade, per ogni novità in filosofia può non essere così assurdo ipotizzare – o almeno scorgere come indizio, da validare o rigettare – la presenza di possibili “resti inconsci”: in fondo, Lacan non è mai stato assente, come presenza reale o fantasmatica, nelle tesi althusseriane che sono oggetto del nostro studio; nel senso che – quantomeno sino alla fine degli anni ‘60 – lo psicanalista pare quasi svolgere, anche nel linguaggio, un ruolo esso stesso di “causa in forma metonimica” nelle elaborazioni mobili e autogiudicate/autorettificate di Althusser. E tali “resti”, se ci è concesso invitare in tal modo alla problematizzazione, è possibile vederli anche in una idea di causalità che certo evoca appunto una *metonimia* nel senso, se vogliamo, anche più tradizionale della mera figura retorica (l’uso del nome della causa per quello del suo effetto, del contenitore per il suo contenuto, di un simbolo per la realtà simboleggiata etc.). Si tratta di capire quanto questi siano schiacciamenti di Althusser su posizioni psicanalitiche (affermazione che sarebbe invero ridicola), e quanto invece siano meri spunti di ispirazione sintattico-semantiche fatti propri e messi in gioco nella *propria* costellazione teorica. Ma ancor più, andrebbe compreso che questa possibile presenza-di-resti non va mai sganciata dalla necessità, lo ribadiamo, di analizzare la causalità *sempre a partire dalla contingenza relativa* che si esprime nella causalità strutturale di una fase storico-politica specifica, il che vuol dire, di nuovo: osservare sempre una congiuntura a surdeterminazione delle contraddizioni. Forse è in fondo questa la sottovalutazione che traspare nel tentativo di differenziazione messo in atto da Sato, tentativo che però, come abbiamo detto, non è *incomprensibile*, e ciò anche sulla base della stessa scelta althusseriana di utilizzo qui e là di una terminologia lacaniano-milleriana come quella di «causalità metonimica», che per esempio Miller riteneva una categoria spiccatamente propria<sup>246</sup>. Allora, vale la pena comprendere in

---

(nel senso che si vedono degli *effetti*, dei *condizionati*) di una *assenza*, e allora appunto il metonimico e lo strutturale vanno in fondo ad esprimere la medesima cosa.

<sup>246</sup> A proposito della nozione di causalità metonimica, pare che Miller abbia accusato Rancière e – in modo meno diretto – anche Althusser, di avergliela di fatto “rubata”. Riteniamo si tratti di una esagerazione (sia nella cronaca, sia nell’accusa), tuttavia ciò è quanto afferma François Regnault, analista frequentatore dei seminari di Althusser all’ENS, membro del comitato editoriale dei *Cahiers pour l’analyse* nonché docente all’università Paris 8 – Vincennes-Saint Denis. Intervistato da Peter Hallward, Regnault ricorda come, a proposito della concezione del soggetto, lui ed altri colleghi vicini a Lacan (e ad Althusser) venissero accusati da alcuni psicologi umanisti che arrivarono all’ENS di eliminarlo (il ‘soggetto’) *totalmente*. Accusa a cui, in tale

quale misura le due nozioni possano di fatto essere intese in forma equivalente. E ancor più, è utile domandarsi quale relazione abbia la poco sopra esplicitata concezione hegeliana di sviluppo “interno” del principio spirituale nel divenire storico (concezione, come visto, ben osteggiata da Althusser) tanto con l'immanentismo spinoziano presente negli scritti althusseriani, quanto con la nozione di causalità da Althusser individuata in Marx e fatta propria anche attraverso un lessico non di rado di provenienza psicanalitica.

A quest'uopo, con lo scopo di comprendere se tale sinonimia desumibile anche dalla contemporaneità d'uso già segnalata, sia la posizione più adeguata cui approdare attraverso il pieno concetto di causalità strutturale/immanente, riteniamo utile dedicare qualche pagina alla presenza delle tesi principali di Spinoza nei saggi in esame consegnatici da Althusser e nella sua produzione presa nel suo complesso.

### 6.3 *Spinoza in Althusser: la presenza di una causa assente*

Come detto e visto, la nozione di causalità strutturale/metonimica (useremo una forma che unisce i significanti al fine di indicare una sostanziale equivalenza di concetto) è un indubbio segno dell'interesse di Althusser per Spinoza, autore che già negli scritti degli anni Sessanta viene considerato dal nostro come un precursore di Marx.

L'apprezzamento verso Spinoza si attesta a partire dalla lettura materialista/immanentista di quest'ultimo, che: *a*) mondanza e naturalizza il “divino” inscrivendolo in un sistema di causalità interna al causato; *b*) incrina la valenza scientifica della conoscenza quotidiana (I Genere) mostrandola come l'effetto di un campo immaginario (ossia ideologico) che va separato dal campo della conoscenza razionale (II Genere).

---

intervista, Regnault replica dicendo che: «Il nostro soggetto era il soggetto di Lacan, e non quello della psicologia [...], era un soggetto disperso, ‘puntuale ed evanescente’, per riprendere i termini di Lacan». Peter Hallward prosegue: «Ed era un soggetto che conservava comunque una certa forza, una certa causalità». FR: «Sì, pienamente». PH: «Questo è un aspetto essenziale [...] quando ci si ricorda della controversia tra Miller e Rancière a proposito delle *origini del concetto di causalità metonimica*». FR: «Sì, Miller pensava che gli fosse stato rubato il suo concetto. Mi ricordo bene di gravi drammi, come questo, in cui era fuori di sé: pensava di aver lavorato tanto e che si fossero servito di lui: Rancière e un po' anche Althusser» (tratto da *Tout d'un coup, la psychanalyse: un entretien avec François Regnault*. Propos réunis par Peter Hallward, à Paris, le 1 mai 2008, traduzione mia, corsivi miei, reperibile all'URL <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/regnault.html>).

L'autore dell'*Ethica* scrive secondo un approccio che Althusser ritiene, *mutatis mutandis*, di fatto pre-marxista; tale interesse induce poi una influenza che appunto da Spinoza Althusser porta nel suo discorso e lascia agire nella sua filosofia. Si tratta così di una presenza non secondaria, ma tuttavia affrontata da egli stesso in un modo che appare comunque insufficiente.

La prima trattazione specifica di Spinoza dotata di una certa ampiezza è rinvenibile in *Elementi di autocritica*<sup>247</sup>. Non va però dimenticato ciò che Althusser scriveva già nell'articolo presente in *Per Marx*, dal titolo «Sul giovane Marx»<sup>248</sup>, nel quale viene individuata nella teoria spinoziana dei differenti generi di conoscenza<sup>249</sup> una anticipazione della propria teoria della rottura epistemologica e della differenza radicale tra ideologia e scienza<sup>250</sup>, di cui tratteremo me-

---

<sup>247</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, cit., cap. IV.

<sup>248</sup> Cfr. ID., *Per Marx*, cit., pp. 33-67.

<sup>249</sup> Ci riferiamo ai diversi *generi di conoscenza* di cui parla Spinoza nell'*Etica*: 1) conoscenza di primo genere: l'*immaginazione*, campo di produzione di conoscenza quotidiana, conoscenza degli effetti separati dalle cause, conoscenza non della struttura delle cose esteriori, ma degli effetti delle cose esteriori su di noi e sul nostro corpo; 2) conoscenza di secondo genere: la conoscenza razionale e *scientifica*, ossia conoscenza delle – e a partire dalle – cause; 3) conoscenza di terzo genere: la conoscenza *intuitiva* o intuizione conoscitiva delle singolarità astratte (per es. matematiche) e dell'essenza (ossia, dell'esistenza) di Dio. Si vedano al proposito almeno lo *Scolio I* e lo *Scolio II* della proposizione XL di *Ethica. Ordine Geometrico Demonstrata, Etica. Dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in BARUCH SPINOZA, *Tutte le opere*, con testi originali a fronte, a c. di A. Sangiacomo, trad. di M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini, A. Sangiacomo, Milano, Bompiani/RCS, 2010/2011, pp. 1286-1288.

<sup>250</sup> Vi sono tuttavia anche luoghi non destinati alle stampe in cui la presenza dell'autore torna visibile. Per esempio, in una lettera a Franca Madonia Althusser scrive: «Dopo l'arte moderna, ci sarà Spinoza, questo è deciso; cercherò di lavorarci molto seriamente per farne un libro, che non mancherà di sollevare le proteste di tutti gli interpreti classici (spaventosamente idealisti, in generale) di Francia. Una occasione per divertirsi» [«Après l'art moderne, ce sera Spinoza, c'est décidé, je vais essayer de le travailler très sérieusement pour en faire un livre, qui ne manquera pas de soulever les protestations de tous les interprètes classiques (épouvantablement idéalistes en général) de France. De quoi s'amuser»], «Lettre à Franca Madonia du 13 juillet 1962», in L. ALTHUSSER, *Lettres à Franca*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p. 186, trad. mia. Sappiamo che Althusser non scriverà mai tale libro. Va però notato come queste parole siano scritte proprio nel periodo in cui Althusser elabora in modo proprio il concetto di *surdeterminazione* e verosimilmente inizia la stesura di *Contradiction et surdétermination*, pubblicato su *La Pensée* nel numero di dicembre dello stesso anno. Anche in una lettera a Balibar dell'ottobre del '66 Althusser si riferisce a Spinoza, quando spiega quale dovrà essere lo scopo del "Groupe Spinoza" a cui aveva dato vita insieme ai suoi più stretti collaboratori: «Il progetto di lavoro collettivo che ti ho sottoposto ha per oggetto la redazione di una vera opera di filosofia, che abbia tutta l'ampiezza

glio poco oltre. Anche in questo caso, Althusser colloca in nota (nella nota citata poc' anzi) questo importante rilievo; noi riteniamo che, pur nella sua sinteticità, esso contenga passaggi fortemente significativi e dunque preferiamo riportarne i righi salienti qui nel corpo del testo.

Intanto, come abbiamo più volte segnalato, è centrale l'individuazione da parte di Althusser della peculiarità della *nuova problematica* (scientifica e non più ideologica) posta da Marx, e dunque del *nuovo piano* su cui tale problematica si colloca e del nuovo *oggetto di conoscenza* implicato da questo nuovo piano di una nuova problematica. A tale riguardo Althusser scrive che

la posizione di Marx, tutta la sua critica dell'ideologia, implica che, nel *suo stesso significato*, la scienza (che insegna la verità) si ponga come *rottura* con l'ideologia, si stabilisca su *un altro terreno*, si costituisca *muovendo da nuove domande* e ponga a proposito della realtà domande diverse da quelle dell'ideologia o, il che fa lo stesso, *definisca il suo oggetto in un altro modo*<sup>251</sup>.

Ma in modo ancor più specifico in relazione alle ispirazioni e alle ascendenze spinoziane (le quali sarebbero anzitutto presenti in Marx), ciò è quanto Althusser scrive riguardo alla distinzione tra scienza e ideologia:

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 in Dio) supponeva appunto una *discontinuità radicale*<sup>252</sup>.

---

e la sistematicità desiderabili, qualcosa che possa, a suo modo, anche da lontano, essere la nostra Etica» [«Le projet de travail collectif que je t'ai soumis a pour objet la rédaction d'un véritable ouvrage de philosophie ayant toute l'ampleur et la systématique désirables, quelque chose qui puisse, à sa mesure, et même de loin, être notre Ethique»], lettera citata da F. MATHERON nel suo articolo «Louis Althusser et le 'Groupe Spinoza'», in P. F. MOREAU, C. COHEN-BOULAKIA, M. DELBRACCIO (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Press de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, trad. mia.

<sup>251</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 60, nota 1.

<sup>252</sup> ID., *ibidem*.

Dunque: nessuna scienza, giova ricordarlo, a dispetto di quanto previsto dal movimento hegeliano dell'*Aufhebung* appare come “la verità” di una fase ideologica precedente con la quale resterebbe perciò in continuità poiché ne mostrerebbe il compimento – nel dispositivo dialettico – secondo l’ideologia al dominio, colta in un percorso evolutivo privo di rotture. Tra i due generi di conoscenza, dice Althusser, c’è invece una *discontinuità radicale*. Tale discontinuità – che Marx mostra con la sua pratica teorica, in cui è racchiusa la natura scientifica (liberata dall’umanismo ideologico) della sua teoria – è evidentemente quella *coupure* resa visibile da una nuova semantica e da una nuova matrice di connessione tra i concetti, ora in grado di disvelare tutto un altro terreno, tutto un nuovo continente in cui peraltro questa semantica si fa anche *medium* della prassi politica rivoluzionaria. Si mette così in opera appunto quella rottura epistemologica che Althusser può tematizzare facendo incontrare almeno *tre* luoghi della discontinuità teorica: *a*) la gnoseologia (e l’ontologia) di Spinoza, *b*) la teoria economica (storico-economica) di Marx e *c*) l’epistemologia di Gaston Bachelard<sup>253</sup>. Sempre nella stessa nota, poi, possiamo leggere passi che si aggiungono alle pagine specifiche sul tema e, affiancando queste ultime, meglio chiariscono anche la differenza tra totalità hegeliana e tutto strutturato marxiano.

Negli scritti autocritici la presenza di Spinoza è menzionata dallo stesso Althusser come un dato che ha generato (a nostro giudizio, meno consapevolmente di quanto Althusser stesso lasci intendere) una “forzatura teorica” nella sua teoria degli anni ‘60. Ciononostante, nelle opere ultime del nostro autore questa presenza viene recuperata in forma senz’altro positiva, attraverso un’analisi del percorso storico-filosofico del materialismo come orizzonte e corrente “sotterranea” che ha qualificato molti autori, tra i quali appunto lo stesso Spinoza. Dunque possiamo affermare che lo spinozismo, un po’ in esplicito, un po’ come invitato di pietra, attraverso buona parte della produzione althusseriana e si renda visibile anche in differenti e distanti periodi di questa. Ma andiamo per ordine e riprendiamo gli *Elementi di autocritica*, prima soltanto menzionati.

---

<sup>253</sup> A proposito dei punti di contatto tra Spinoza e Bachelard individuati da Althusser in relazione alla continuità di concezione gnoseologico-epistemologica dei due, ne facciamo cenno poco avanti.

### 6.3.1 Spinoza nell'autocritica althusseriana

Come detto, l'uso di spunti teorici di natura spinoziana (esplicitati o meno) appare indubbiamente presente tanto in *Per Marx* quanto in *Leggere il Capitale*. Ma più tardi, in *Elementi di autocritica* (scritto nel 1972), Althusser riprende non solo la questione della causalità strutturale: ancor più, affronta il tema relativo all'influenza ricevuta dalla summenzionata teoria dei tre generi di conoscenza (soprattutto, dalla differenza posta da Spinoza tra conoscenza di *primo* genere e conoscenza di *secondo* genere) come tema che gli avrebbe indotto una visione eccessivamente dicotomica nei suoi scritti degli anni '60. Tale visione faceva tutt'uno con la concezione della filosofia in quanto «teoria della pratica teorica» la quale, sempre a detta di Althusser, avrebbe rappresentato «il punto culminante [della sua] tendenza teoricistica»<sup>254</sup>, portandolo così ad una forma di elaborazione incentrata essenzialmente sulla *opposizione speculativa* tra ideologia e scienza: una opposizione che parrebbe dunque dimenticarsi del *concreto della politica data* nella storia e nella lotta di classe (riteniamo che tale posizione, nell'autocritica, contenga elementi alquanto opinabili se consideriamo che Althusser ha quasi sempre, forse sempre, scritto nell'urgenza della condizione sociale materiale), per collocarsi essenzialmente nell'universo della riflessione esclusivamente teoretico-epistemologica<sup>255</sup> quasi alla ricerca di una formulazione che potesse designare, illuministicamente, le differenze universalmente valide tra vero e falso, razionale e irrazionale, scientifico e ideologico appunto. È per tali ragioni, almeno per tali ragioni *visibili*, o se vogliamo *apparentemente* facili da individuare, che Althusser afferma:

---

<sup>254</sup> ID., *Éléments d'autocritique*, cit., p. 51. In realtà, come già segnalato, Althusser fa questa affermazione per la prima volta in *Réponse à John Lewis*, la cui fine stesura è da Althusser stesso datata 4 luglio 1972 e la cui pubblicazione avverrà sulla rivista *Marxism Today* nei numeri di ottobre e novembre del medesimo anno. Questo testo è però scritto in contemporanea agli *Éléments* (stesura data da Althusser come « juin 1972 »), i quali in un certo senso ampliano le posizioni autocritiche in esso semplicemente accennate. Così infatti scrive Althusser introducendo gli *Éléments d'autocritique*: «[il presente testo] 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», ID., *Avertissement a Éléments d'autocritique*, cit., p. 8, trad. mia.

<sup>255</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, cit., pp. 41-42. Rispetto a queste posizioni, esprimeremo poco oltre le nostre perplessità, quantomeno in relazione a *Contradiction et surdétermination*.

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<sup>256</sup>.

Una definizione, come abbiamo già rilevato, che verrà abbandonata per lasciar posto all'affermazione “antideviazionista” secondo la quale «la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria»<sup>257</sup>.

In tutta onestà, non possiamo dire se queste parole siano davvero, e soltanto, l'effetto di una riconsiderazione in forma di *inappellabile condanna* (noi non lo crediamo) del lavoro pre-vio; è difficile però negare che in esse conti anche l'elemento della *responsabilità del militante politico*, che attraversava fasi di contestazione sociale le quali, seppur non investite di eccessivo credito, certo in Althusser non sono state prive di effetti seppur indiretti. Oltretutto, Althusser stesso appare meno perentorio di quanto solitamente si tende a vedere nella stessa autocritica. Si preoccupa per esempio di chiarire cosa fossero, in fondo, i testi e i saggi raccolti in *Per Marx*, quando scrive che erano in sostanza il prodotto di una *preoccupazione politica* (e allora la lotta di classe, per quanto teorizzata, egli la conduceva eccome) contro le deviazioni borghesi<sup>258</sup>. E neanche possiamo escludere (anzi, non lo escludiamo) che vi sia la presenza di quel sempre presente fantasma attivo che era “il Partito”, concepito come luogo unico della elaborazione e della guida rivoluzionaria nella militanza politica e intellettuale.

---

<sup>256</sup> L. ALTHUSSER, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 42.

<sup>257</sup> Ivi, p. 43.

<sup>258</sup> Basti pensare alle seguenti parole: «Credo che [i miei testi di allora] 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, storicismo, pragmatismo, evoluzionismo, economicismo, idealismo filosofico, ecc.», ID., *ibidem*, p. 39. Non ci pare negata la preoccupazione della lotta di classe, così come il peso e il condizionamento di una congiuntura materiale. Ciò in ogni caso non vuol dire che Althusser non avesse effettivamente ecceduto nel teoricismo (se lo riconosce egli stesso, non possiamo eludere tale riconoscimento; possiamo però comprenderlo, analizzarlo, e con un gesto di indubbio arbitrio, anche interpretarlo), ma un filosofo è pur sempre un filosofo: non scrive arringhe ma testi filosofici, di ricerca, dunque eminentemente teoretici, per quanto – come è per Althusser – sempre fortemente politici.

Ad ogni modo, questa disamina dei passi più pregnanti relativi all'autocritica ci serviva per descrivere il peso di uno spinozismo che, dall'autore stesso, viene visto come fonte del teoricismo (del *dicotomico* teoricismo) fondato sull'opposizione (forse velleitaria, certo ambiziosa, più difficile dire sbagliata) tra scienza e ideologia come chiave per tentare di costruire ciò che ad Althusser mai riuscirà di costruire: una definitiva ed esaustiva filosofia marxista. E che le influenze spinoziane siano poi dichiarate, e lo abbiamo già detto, è supportato anche da questo ulteriore passo in cui Althusser, replicando peraltro anche alle accuse di strutturalismo, ed opponendo a queste ultime ben altro, afferma che

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<sup>259</sup>.

Ha poi ragione D'Alessandro a suggerire che il ricorso al pensiero di Spinoza possa ad Althusser essere stato utile proprio per capire – o quantomeno, indirizzare a riflettere su – quella peculiarità che costituisce il rapporto (e la differenza) tra scienza e ideologia introdotti da Marx<sup>260</sup>: introdotti da Marx ma – aggiungiamo noi – *necessariamente da sviscerare, articolare e formalizzare*, compito di cui si vuole incaricare per l'appunto Althusser nello scomodo scenario determinato dalla fase (tutt'altro che terminata) di crisi del marxismo.

Ma non sono solo questi, per quanto usati in modo critico, i nessi che mostrano presenze negli scritti althusseriani di colui che è considerato da Althusser stesso il primo ad aver posto una «teoria dell'ideologia» attraverso la distinzione tra i generi di conoscenza. Possiamo infatti leggere riferimenti a tale autore anche nella *Soutenance d'Amiens*, tenuta il 28 giugno del 1975, in cui Althusser, se torna ad attribuire al suo spinozismo la responsabilità di quella deviazione teorica che lo avrebbe allontanato dagli eventi della politica e dunque avrebbe richiesto, poi, un percorso (auto)critico sottoponendo a giudizio il cardine della stessa teoria della *coupure* come separazione netta tra scienza e ideologia, segnala che «Spinoza collocava [tale separazio-

---

<sup>259</sup> Ivi, pp. 27-28

<sup>260</sup> Cfr. P. D'ALESSANDRO, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 79.



ne] tra il primo genere e il secondo genere [di conoscenza] ben prima di Bachelard»<sup>261</sup>. Ora, risulta particolarmente interessante questa affermazione, poiché in essa si percepisce con buona certezza che, se c'è una posizione autocritica circa un eccesso di “spinozismo epistemologico”, al tempo stesso Spinoza è considerato come un vero e proprio precursore della teoria bachelardiana, cosa questa che da parte di Althusser pare tutt'altro che un rilievo di natura critica.

Questo passo ci sembra anzi la dichiarazione della presenza, in Spinoza, di una capacità anticipatrice di teorizzazioni ed acquisizioni molto successive, appartenenti al campo dell'epistemologia contemporanea e in fondo mai rigettate: mai rigettate poiché pensare che non vi sia una differenza radicale tra argomentazione ideologica, nella quale il soggetto è «presente in persona» come soggetto puramente ideologico, ed argomentazione scientifica, nella quale il soggetto appare via via svanire dopo le prime fasi della ricerca, e dunque si fa *assente in persona*<sup>262</sup> cedendo il posto alle strutture formali e alle connessioni logiche – universali, atemporali – che legano gli enti nelle formule che li esprimono matematicamente, rischia di essere quantomeno una fonte di bizzarra fusione/confusione conoscitiva. Va da sé che una esasperazione della posizione dicotomista costituisce un errore che esprime anch'esso dell'ideologismo, giacché non è possibile pensare che non vi sia anche una fase ideologica nello stesso sviluppo della scienza e nella stessa precomprensione del mondo da parte della comunità scientifica, la quale è dotata di una sua “filosofia spontanea” legata, seppur in modo non immediatamente visibile, alle determinanti poste dai rapporti di produzione e alle loro concatenazioni rappresentative; e infatti, ciò è proprio quanto Althusser vuole portare in luce<sup>263</sup>. Ma soprattutto, è un errore attua-

---

<sup>261</sup> L. ALTHUSSER, «Soutenance d'Amiens» (1975), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p. 220, traduzione mia. A mio parere, tuttavia, il teoricismo che lo stesso Althusser (auto)denuncia non è così evidente in alcuni saggi, pur importanti, contenuti in *Per Marx* (mi riferisco soprattutto a «I “Manifesti filosofici” di Feuerbach», «Sul giovane Marx», «Contraddizione e surdeterminazione», «Il “Piccolo”, Bertolazzi e Brecht»), e non è riducibile al tema della rottura epistemologica. In realtà, come abbiamo già affermato, esso diventa di maggiore evidenza solo con l'articolo «Sulla dialettica materialista», laddove la differenza marxiana “oggetto reale – oggetto di conoscenza” viene assunta come paradigma a partire da quel piccolo trattato di dialettica materialista che è la marxiana *Introduzione del '57*.

<sup>262</sup> Cfr. la prima delle *Tre Note*. Vedi *supra*, cap. 2.

<sup>263</sup> È questo un importante contenuto del corso di ALTHUSSER (e alcuni colleghi) tenuto all'ENS nel '67-'68 («*Cours de philosophie pour scientifiques*») dedicato agli operatori scientifici, pubblicato (in forma incompleta) in Italia nel 1976 per i tipi di Dedalo col titolo *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* (già citato) e in nuova edizione, più ampia, da Unicopli (Milano) nel 2000.

re quella caduta in un teoricismo che ignora le dinamiche concrete della lotta delle classi e può così sfociare in una visione *metafisica* della “Scienza” e dei suoi oggetti, e ancor più dell’epistemologia intesa come teoria che vuole spiegare entrambi prescindendo dalle specificità *singolari* delle pratiche scientifiche stesse.

Althusser di questo è ben conscio; per esempio, non lesina osservazioni anche allo stesso Bachelard, epistemologo certamente apprezzato per la sua teoria della *coupure* (che alla luce di quanto letto potremmo, ora, quasi definire post-spinoziana), ma al tempo stesso considerato disattento alle dinamiche storico-economiche e di struttura sociale che influenzano, e non di rado determinano, seppur nelle fasi iniziali, la stessa ricerca scientifica, la sua possibilità, il suo quadro teorico dominante e lo sguardo, la visione, i vincoli materiali e intellettuali che agiscono nei suoi protagonisti. Tutti elementi, è facile comprenderlo, che secondo Althusser se ignorati conducono ad una visione idealistica (dunque, ancora ideologica) appunto della scienza.

Tornando infatti agli *Éléments*, la considerazione dell’epistemologia da parte di Althusser è per esempio ben lontana da ogni entusiasmo acritico. Ancora una volta, alcune riflessioni che ci paiono importanti vengono collocate dal nostro autore in una nota, come è il caso delle seguenti, le quali si aprono intanto con una spiegazione di cosa egli intendesse col termine *teoricismo* relativo alla sua riconosciuta deviazione:

il termine con cui ho qualificato la mia deviazione [è] “teoricismo”. Nel caso specifico, teoricismo vuol dire: primato della teoria sulla pratica; insistenza unilaterale sulla teoria: ma più precisamente: razionalismo speculativo. Ne possiamo semplicemente spiegare la forma pura. Pensare nell’opposizione verità/errore era effettivamente *razionalismo*. Tuttavia, era una *speculazione* pensare l’opposizione verità possedute/errori rifiutati, in una Teoria generale *della* Scienza e dell’ideologia, e della loro differenza<sup>264</sup>.

Vediamo dunque che il teoricismo è inteso anzitutto come il primato *esclusivo* della teoria sulla pratica e della dimensione puramente *speculativa* del razionalismo allorquando questo cerca di definire *attraverso una teoria generale della scienza tout-court* le verità (accolte ed acquisite) e di rigettare nel campo dell’ideologia gli errori (rifiutati). Ora, ci pare qui di poter ribadire, come accennato poc’anzi, che l’elemento speculativo stia nella mancanza di consapevolezza delle pratiche che portano spesso a raggiungere delle verità scientifiche proprio *attraverso gli errori*, e dunque la speculazione sta nel pensare che le verità scientifiche siano attingibili

---

<sup>264</sup> L. ALTHUSSER, nota n° 30 in ID., *Solitude de Machiavel*, cit. pp. 176-177, trad. mia.

solo attraverso analisi, definizioni e riflessioni teoriche che risiedono nella diatriba della differenziazione tra scienza e ideologia; differenziazione, beninteso, pur necessaria e niente affatto speculativa purché *non* metafisicizzata e dematerializzata o “deprassizzata”, se così ci è permesso esprimerci.

Sicché, la posizione autocritica in termini di speculazionismo teorista è decisa. A questa si aggiunge una visione critica anche dell’epistemologia se intesa, riferendosi al puro nesso letterale, come teoria “pura” delle pratiche scientifiche e della loro interna coerenza. Prosegue infatti Althusser chiarendo proprio cosa intendesse, nei suoi scritti sottoposti ad esame autocritico, col termine “epistemologia”: fermandosi, come detto, semplicemente «alla lettera», l’epistemologia è quella teoria che descrive le condizioni e le forme della pratica scientifica e della sua storia nello sviluppo concreto delle diverse scienze. Ma questa accezione, se intesa come tesi sufficiente e “neutrale”, cela di fatto una ingenuità che nasconde la politicità determinata dallo *sbocco* che si dà ad essa, ossia dallo sguardo agli elementi di contesto che ne permettono la qualificazione e la collocazione in un scenario complessivo, che è strutturale e strutturato.

Il punto sta nella direzione di senso, o se vogliamo nella qualità extrateorica, o nel modo d’uso che muove verso una o un’altra caratterizzazione (il che implica, quindi, appunto una valenza politica), che si può dare a tale definizione. Per semplificare: un senso *materialista* ed un senso *speculativo* (cioè idealista).

Leggiamo al proposito ancora Althusser:

Cosa intendevamo con *Epistemologia*? Alla lettera: la teoria delle condizioni e delle forme della pratica scientifica e della sua storia nelle diverse scienze concrete. Ma questa definizione poteva essere compresa in **due** sensi. In un senso *materialista*, essa poteva condurci a studiare le condizioni materiali, sociali, politiche, ideologiche e filosofiche dei «modi di produzione» e dei «processi di produzione» teorica delle conoscenze esistenti: ma allora il suo dominio ricadeva nel « materialismo storico »! In un senso *speculativo*, al contrario, l’epistemologia poteva condurci a formare e sviluppare la teoria della pratica scientifica nella sua differenza con le altre pratiche: ma quale differenza [aveva] dalla filosofia, definita essa stessa “Teoria della pratica teorica”? Eravamo allora sul terreno del « materialismo dialettico », poiché la filosofia era, e non era che, l’epistemologia<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> *Ibidem*, trad. mia, corsivo in grassetto mio.

Il ragionamento condotto da Althusser è logicamente stringente ed effettivamente inoppugnabile: studiare le condizioni materiali di produzione, e dunque gli sfondi sociali, le differenti “episteme” a differente regime (e dominio) discorsivo, i vincoli concreti e le determinazioni storiche presenti nella teoria (nelle teorie) come effetto delle pratiche reali, di potere, di interesse di classe etc., non poteva che voler dire *concepire l’epistemologia stessa come una voce del materialismo storico*. Ma tentare di differenziare la teoria e la pratica scientifica da ogni altra teoria e pratica, e soprattutto dalla filosofia (la nota opposizione scienza/ideologia) restando nel dominio delle teorie stesse, prese di per sé, teoretizzando in un materialismo dialettico dal quale Althusser forse inconsciamente inizia a prendere le distanze pur credendo di esserne ancora interno<sup>266</sup>, conduceva ad una *petitio principii* giacché egli definiva allora la filosofia proprio come «teoria della pratica teorica». Il gioco speculativo si faceva perciò evidente, perché la filosofia, intesa come *Teoria* (con la maiuscola; in sostanza: come materialismo dialettico), era già intesa come la teoria che esplicava ogni forma di produzione teorica, mostrandone indubbiamente dipendenze e relazioni col sociale (e col potere), ma non si collocava sul terreno della *battaglia* teorica consegnata nelle mani delle classi, le quali stanno in battaglia anche nella sfera della teoria, ossia stanno in battaglia anche nella struttura delle ideologie, attraverso le differenti branche di queste e i diversi apparati ideologici deputati alla loro attivazione, riproduzione e diffusione.

Appare chiaro come qui Althusser (nel 1972) porti con sé tutto il nucleo delle sue ricerche di due anni prima sull’ideologia in quanto campo di pratiche e liturgie materiali ed in quanto atto di interpellazione del potere e luogo di battaglia (senz’armi) per diffonderlo e mantenerlo. Ed è grazie a queste posizioni che l’autore può concludere dicendo che

se l’epistemologia (sotto la riserva del minimo di concetti propri atti a specificare il suo oggetto) ricade nel materialismo storico, allora bisogna [...] riconoscere l’illusione e l’impostura del suo progetto. Bisogna [...] rinunciarvi, e criticare [...] il tanfo idealista di ogni epistemologia<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> È questa una considerazione nostra che però si inserisce nel ragionamento portato avanti da Althusser in relazione alla critica all’epistemologia idealistica, ragionamento che contiene aspetti che ci paiono ambigui circa lo stesso materialismo dialettico come ipotesi non metafisica.

<sup>267</sup> *Ibidem*, trad. mia, corsivo mio.

La presa di distanza da un approccio epistemologico che voglia presentarsi come assoluto, neutro, astorico ed universale appare insomma netta. Una nettezza che si accompagna, inevitabilmente, alla denuncia di idealismo presente in una tale forma di epistemologia. Tuttavia, si badi, in Althusser questo non significa rinunciare al credito nella scienza e al tentativo di fornire una “filosofia” che possa essere data secondo i crismi della scienza (cioè come anti-ideologia) alla “filosofia” che il Marx maturo ha mostrato solo allo stato pratico<sup>268</sup>. Allora, l’aspetto critico che Althusser vede nei suoi scritti raccolti fondamentalmente in *Per Marx* e in *Leggere il Capitale* sta proprio nel riconoscimento di un’assenza: quella della politica; la quale assenza è stata riempita dalla teoria fino a farne un eccesso speculativo, ovverosia *astratto*, o per meglio dire: esistente ma solo nell’agone di una battaglia teorica finalizzata alla strutturazione di una teoria non-ideologica del marxismo, ad una dimostrazione della sua scientificità restando nella competizione (e nella opposizione) tra scienza e ideologia.

Se accogliamo questa posizione senza lasciar agire alcun dubbio, non possiamo che concludere che si tratta di un’autocritica potente, decisa e decisiva. Ciononostante, e pur sviluppate queste argomentazioni, riteniamo importante fare una considerazione in merito.

La questione delle “svolte” autocritiche di e in Althusser è a nostro parere una questione aperta o in ogni caso non così perentoria e dirimente circa le fasi, rispetto a come viene invece spesso presentata. Affermiamo ciò perché quando Althusser riconsidera quello che ha scritto nel passato lontano o meno lontano, non lo fa mai attraverso abiure, rifiuti radicali o ancor peggio tanto forti quanto “emotivi” dinieghi del suo passato intellettuale<sup>269</sup>, bensì – più verosimil-

---

<sup>268</sup> «la filosofia non vive, non potendo differenziarsi dai miti, dalla religione, dall’esortazione morale o politica, e dalla sensualità estetica, che all’imprescindibile condizione di poter tenere un discorso razionale puro, il cui modello risiede nel discorso rigoroso delle scienze», L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 126.

<sup>269</sup> Abbiamo già riportato le parole con cui Althusser dice chiaramente che le sue intenzioni erano quelle di difendere il marxismo dalle minacce dell’ideologia borghese. Ma chiarisce anche che «bisognava mostrare la sua novità rivoluzionaria; bisognava [...] “provare” che il marxismo è antagonista all’ideologia borghese, che esso non ha potuto svilupparsi in Marx e nel movimento operaio se non a condizione di una rottura radicale e continua con l’ideologia borghese e di una lotta incessante contro gli assalti di questa ideologia, Questa tesi era giusta: essa è giusta », L. ALTHUSSER, *Éléments d’autocritique*, cit., p. 14, grassetto mio. Ora, come poter dire che in tale scopo potesse essere assente un movente di natura politica? Evidentemente, non possiamo dirlo; ma possiamo dire, con Althusser, che era assente, forse, la presa in considerazione delle *battaglie concrete delle classi* trasposte nella sfera della teoria ed ivi condotte.

mente – attraverso una riconsiderazione cui segue una ricollocazione e una riassegnazione di pesi diversi ai concetti e alle posizioni prese, ora, sotto il prisma di una *nuova problematica*, la quale evidentemente sempre deve la sua emergenza a qualcosa che accade sul terreno, neanche a dirlo, della storia concreta (che non sta mai ferma e che sempre investe le riflessioni prodotte da Althusser), a tal punto da diventare lo sfondo teorico-pratico *nuovo* in cui far giocare nuove categorie ed eventualmente far *ri-giocare*, con adeguazioni di senso, aggiustamenti di significato, superamenti dialettici che non implicano rifiuti assoluti, anche quelle categorie pensate un tempo. Forse l'unico (e salutare) rifiuto che possiamo individuare nella forma di un tardo giudizio (1986) molto negativo, è quello del materialismo dialettico, che avverrà in tal guisa e invero per poche battute solo negli scritti che testimoniano il suo approdo al materialismo dell'incontro. Ma in relazione all'accusa che Althusser fa a se stesso e che supporta l'autocritica, ossia quella di aver lasciato fuori, negli scritti precedenti, la dinamica concreta della lotta di classe, è per esempio nostra convinzione che *Contradiction et surdétermination* sia invece un articolo niente affatto avulso dal campo della materia politica reale a vantaggio di una ipotetica deviazione teorica. È pur vero che in quel saggio Althusser non analizza eventi che si danno nel suo presente, ma è vero che proprio l'analisi della congiuntura storico-politica vigente nella Russia della seconda metà degli anni '10 del Novecento fa da "base empirica" (così direbbe Popper; e con altri termini, anche Althusser<sup>270</sup>) necessaria alla teorizzazione (che come abbiamo detto, risente di molteplici influenze<sup>271</sup>) del concetto stesso di surdeterminazione come qualità di *ogni* configurazione in cui vigono molteplicità di elementi ideologici coi loro mutui condizionamenti, contraddizioni tra classi e tra frazioni di classe, differenze e contrasti di posizione e relative differenze di funzione riproduttiva e sociale. Riteniamo peraltro che la nozione di

---

<sup>270</sup> Cfr. K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery* (1934, 1959, 1966, 1968), trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970, capitolo IV. A proposito di questi aspetti, che riguardano più direttamente le pratiche scientifiche e l'epistemologia che le indaga, lo stesso Althusser fa una riflessione che merita di essere riportata: «Pascal, parlando delle nuove esperienze che contraddicono quelle degli antichi, pronuncia questa frase straordinaria: "È così che senza contraddirli [...] noi possiamo affermare il contrario di ciò che dicevano"! Senza contraddirli: poiché le condizioni delle nostre esperienze scientifiche sono cambiate e non sono più le stesse di quelle degli antichi. Essi non facevano che la teoria delle proprie esperienze e delle condizioni materiali di esperienza nei loro limiti. Noi [...] enunciamo risultati e teorie del tutto differenti, ma senza contraddire mai gli antichi [...], perché le condizioni [...] e le nostre esperienze stesse sono differenti rispetto alle loro», L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 119.

<sup>271</sup> Spinoza, Hegel, Marx, Freud, Mao, Gramsci, Bachelard e Lacan, almeno per fermarsi alle più visibili.

surdeterminazione non sia affatto una esasperazione teorica ma sia lo sforzo, certo in forma teorica, di descrivere *quanto di più reale e complesso si dia in una concreta formazione sociale tutt'altro che ridotta a modello astratto ed universale*. Ed è proprio questa qualità, che mostra una spiccata sensibilità verso l'elemento materiale/contingente e i suoi effetti di ritorno, che ci permette di sostenere l'esistenza di un legame tra queste pagine e quelle molto più tarde del materialismo aleatorio.

Ma riprendiamo il discorso ragionando ancora su Spinoza.

### 6.3.2 Spinoza con Marx: gradi di conoscenza ed antiempirismo

Come accennato, una decina di anni dopo gli *Éléments* e la *Soutenance*, per l'esattezza ne *L'unique tradition matérialiste* (1985) – testo inizialmente parte dell'autobiografia, poi stralciato – Althusser analizza per la seconda volta in modo non rapsodico la filosofia di Spinoza. È una lettura che si inserisce in quella fase che ora si articola intorno alle categorie dell'aleatorio, individuando una tradizione la cui corrente “sotterranea” è costituita da un materialismo dell'incontro e della contingenza da intendersi in modo affatto diverso da quello dialettico, il quale, come detto poco prima, è oramai rifiutato<sup>272</sup>. Parte importante nel testo riveste l'analisi dei luoghi dello spinoziano *Trattato teologico-politico*, in cui è tematizzata la costruzione dell'identità del popolo ebraico e del suo orizzonte religioso-dottrinale come esemplificazione di un caso singolare che però si fa caso generale purché inteso come «singolarità universale» attinta grazie ad «invarianti» che sono trans-storiche, e quindi contenuto di un tipo di conoscenza che è la spinoziana conoscenza di terzo genere<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Nell'ultima fase della sua vita intellettuale Althusser abbandona recisamente il materialismo dialettico, versione del materialismo che ora definisce «un orrore» (cfr. ID., «Ritratto di un filosofo materialista», 1986, in *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 182) e che sostituisce, lo ripetiamo per eccesso di dovizia, con il materialismo dell'incontro.

<sup>273</sup> Considerando che la conoscenza di terzo genere spinoziana è l'intuizione delle verità logiche e delle loro connessioni, ossia una generalità “more geometrico”, Althusser è consapevole che qui la difficoltà stia tutta nel mostrare come possa un caso particolare, che evidentemente testimonia di una singolarità, farsi anche caso *universale*. Vale la pena riportare un ampio stralcio delle considerazioni e della conclusione cui approda il filosofo: «Che un caso singolare sia allo stesso tempo universale, è questo che fa *sia* problema, *sia* scandalo! Ora, è proprio questa la sfida alla quale si deve teoricamente rispondere. V'è [...] qualcosa di [più] singolare [che] il caso congiunturale di un popolo storico [...] che conosce condizioni assolutamente singolari da cui non si può per *astrazione* trarre alcuna conoscenza universale? [...] Come si può pretendere di parlare

Ora, in questa analisi – che non trascurava i riti e le azioni fisiche (anche cruente) – Althusser individua una teorizzazione *ante litteram* della presenza dell’ideologia in quanto campo unificante dell’immaginario avente però esistenza materiale. Qualcosa che, soprattutto insieme a Pascal, aveva ispirato la sua concezione materiale dell’ideologia<sup>274</sup>. Lo spazio d’apparato ideologico è tale per cui in esso agisce un meccanismo di *rappresentazione generale e complessiva* dell’esperienza concreta, da intendersi dunque come *raddoppiamento ideologico delle astrazioni del concreto reale*<sup>275</sup>. Va poi ben individuato un importante elemento, ossia il fatto che Althusser, in tale fase, connette le sue analisi di quella corrente misconosciuta, aborrita, ostracizzata anche, del «materialismo dell’incontro» in quanto carattere e qualità specifici che accomunano i migliori (e più pericolosi) autori della filosofia politica a-umanistica e a-teleologica d’Occidente – da Epicuro a Machiavelli, da Hobbes a Spinoza, da Marx a Derrida<sup>276</sup> –, col tema della presa e della *tenuta* in uno sfondo di nativa aleatorietà intesa come condizione che

---

della singolarità stessa in generale? [...] Queste singolarità sono come attraversate e pervase da invarianti ripetitive o da costanti ripetitive che si possono ritrovare nelle loro variazioni singolari in altre singolarità della stessa specie o genere [...] Così Spinoza ritrova [...] nella storia del popolo ebraico una *costante* che egli ha trattato ‘in generale’ nell’Appendice del Libro I a proposito della religione in generale [...] Costanti o invarianti generiche [...] le quali affiorano nell’esistenza dei ‘casi particolari’ e ne permettono il *trattamento* [...]. *Costanti e non leggi*, che non sono [...] oggetto d’una [...] verifica in un dispositivo sperimentale astratto [...]. Era quello che che io speravo di scoprire nel *Trattato teologico-politico* che è la conoscenza [...] d’una storia singolare: quella di un popolo singolare [...]. E non è un caso se Spinoza può mettere in azione, come esemplificazione di una costante ripetitiva, la sua teoria dell’ideologia religiosa, la sua teoria del linguaggio [...] del corpo, [...] dell’immaginazione, che pensavo fosse la prima forma storica di una teoria dell’ideologia. [...] Nel terzo genere di conoscenza non abbiamo mai a che fare con un *nuovo* oggetto, ma semplicemente con una nuova forma di rapporto d’appropriazione [...] di un oggetto che è *sempre-già-là* a partire dal primo genere [...]. In questo senso [...] ogni processo di conoscenza va dall’astratto al concreto, dalla generalità astratta alla singolarità concreta. [...] Mi sbagliavo sul fatto che la realtà a cui mira la conoscenza [del terzo genere] fosse quella di una generalità: si trattava invece di una singolarità universale», L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 129-133.

<sup>274</sup> L’influenza di Pascal nel pensiero althusseriano è stata se non del tutto ignorata, quantomeno sottovalutata. Eppure, è Althusser stesso a scrivere: «Avevo letto per bene Pascal durante la prigionia (il solo libro che possedevo). [...] Mi affascinava [...] soprattutto la teoria dell’apparato del corpo (“Inginocchiatevi e pregate”), che doveva ispirare più tardi la mia ‘teoria’ della materialità dell’ideologia [...], come la teoria del riconoscimento e del misconoscimento, che dovevo, a mia insaputa, ritrovare più tardi nel mio stesso abbozzo di teoria dell’ideologia. Quanto devo a Pascal!», ivi, pp. 117-118.

<sup>275</sup> Ne abbiamo già scritto, si veda *supra*, cap. 2.



mostra in forma materialistica la presenza di quella contingenza relativa che veniva già evocata (anche se articolata con un'altra semantica) negli scritti che proprio dovrebbero essere quelli sottoposti ad autocritica: segnatamente, come più volte detto, quelli che introducono nella teoria politica il tema della surdeterminazione. E dunque, il paradosso di un'autocritica che frattura in modo netto e impermeabile la stessa propria opera – per quanto l'opera di Althusser, lo ribadiamo, sia pur un continuo proporre posizioni e loro adeguazioni, tesi e correzioni, affermazioni e controaffermazioni – ci pare alquanto visibile, e su questo specifico aspetto diviene fonte di una pericolosa incoerenza che rischia di mettere in pericolo uno dei portati teorici più interessanti dell'intero althusserismo.

Leggiamo il seguente brano:

La teoria dell'immaginario come mondo permette a Spinoza di pensare quell'«essenza singolare» di terzo genere che è per eccellenza la storia di un individuo o di un popolo, come Mosè o il popolo ebraico. Che essa sia necessaria significa solamente che si è compiuta, ma [...] tutto in essa poteva oscillare secondo l'incontro o il non incontro di Mosè e di Dio o secondo l'incontro della comprensione [o del]la non comprensione dei profeti<sup>277</sup>.

Orbene, se questo passo mostra la connaturata imprevedibilità (a-teleologia, antieconomicismo, antistoricismo, a-finalismo, nessuna metafisica dell'Origine e del Fine, nessuna leibniziana *espressione* del principio divino, nessuna hegeliana *fenomenologia* dello Spirito del mondo) di uno sviluppo degli eventi storici, e cioè la presenza di un contingentismo sempre legato alla buona e durevole riuscita dell'incontro (il quale poi sempre si dà in una *particolare* configurazione sociale), al tempo stesso ci proietta verso le riflessioni althusseriane sulla condizione complessa e surdeterminata che costituiva lo scenario storico, sociale, politico ed economico della rivoluzione russa<sup>278</sup>. Sicché, in un Althusser del 1985, dopo il dramma familiare e perso-

---

<sup>276</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit. p. 56.

<sup>277</sup> Ivi, p. 78.

<sup>278</sup> Scrive EDWARD CARR: «Lo studente che a un esame rispondesse alla domanda: “Perché nel 1917 scoppiò in Russia la Rivoluzione?” citando un'unica causa, potrebbe tutt'al più arrivare a strappare la sufficienza. Lo storico ha a che fare con un gran numero di cause. Se gli si chiedesse di elencare le cause della Rivoluzione bolscevica, potrebbe citare le continue sconfitte militari russe, il crollo dell'economia russa sotto il peso della guerra, l'incisiva propaganda dei bolscevichi, il fallimento del tentativo del governo zarista di risolvere il

nale che conosciamo, e con le rettifiche che sappiamo e le acquisizioni di nuove posizioni che abbiamo citato, troviamo espressa in altra forma la considerazione della condizione surdeterminata (che se non vuol dire aleatoria *tout court*, neppure vuol dire – a scampo di ogni radicale *rupture* – *anti-aleatoria*) delle contraddizioni che lo stesso tratta nel 1962, condizione che permette di negare ogni facile automatismo nel suo esito e nelle ipotetiche linearità deterministiche previste da un marxismo concepito come una talmudica litania sviluppatista, che cancella peraltro quello spirito di ricerca così caratteristico proprio dello stesso pensiero di Marx.

Anche la teoria althusseriana delle «tre Generalità», introdotta nel già menzionato articolo del '63 «Sulla dialettica materialista»<sup>279</sup>, mostra la già menzionata presenza di influenze categoriali e sistematiche derivate dalla teoria spinoziana dei tre generi di conoscenza, in questo caso palesemente connesse – come è inevitabile, se si parla di metodo – alle tesi che Marx espone nella *Einleitung* del 1857<sup>280</sup>, e ciò in fondo per tentare di rispondere alla domanda-cardine che egli stesso pone: la domanda che innerva tutto il cuore della filosofia politica di Althusser di questi anni: «Perché la teoria?». E a tale domanda Althusser risponde con la costruzione proprio della teoria stessa<sup>281</sup>. O meglio, con il tentativo, mai terminato, di dare alla prati-

---

problema agrario, la concentrazione nelle fabbriche di Pietrogrado di un proletariato immiserito e sfruttato, il fatto che Lenin, a differenza di tutti i suoi avversari, sapeva cosa voleva – in breve, un miscuglio di cause economiche, politiche, ideologiche e individuali, di cause a lungo e a breve termine», E. H. CARR, *Sei lezioni sulla storia*, a c. di R. W. Davies, trad. it di C. Ginzburg e P. Arlorio, Torino, Einaudi, 2000 (n. ed.), lezione quarta «La causalità storica», p. 96.

<sup>279</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 161-170.

<sup>280</sup> U. CURI, nel suo *Leggere l'Introduzione del '57 di Marx*, Pavia, Ibis, 2011, mostra con acutezza come da questo testo, rimasto inedito sino al 1903 (anno di pubblicazione ad opera di K. Kautsky), emerga in modo nitido tutta la struttura logica e l'apparato concettuale che è possibile ritrovare, in modo maggiormente articolato, nella grande opera della maturità di Marx (*Il Capitale*, il cui primo ed unico libro pubblicato dall'autore vedrà le stampe nel 1867). Va tuttavia segnalato che non viene individuata la radicale novità (che sta "all'opera" soprattutto nel *Capitale*) della causalità introdotta appunto da Marx a dispetto di ogni eccessivo hegeloriduzionismo, e che Marx stesso ha provato indecisione e ha operato cautele nella validazione delle questioni di metodo e degli esiti cui in questo testo approdava, al punto – come scriverà nella «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica* (opera di circa un anno e mezzo più tarda) – da «[sopprimere] una introduzione generale che avevo abbozzato perché, dopo aver ben riflettuto, mi pare che ogni anticipazione di risultati ancora da dimostrare disturbi, e il lettore che avrà deciso di seguirmi dovrà decidere di salire dal particolare al generale», K. MARX, «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 3.

<sup>281</sup> Già C. LUPORINI si interrogava su questa domanda introducendo – quasi a indicare il *fil rouge* che connette i

ca teorica marxiana la propria «Teoria», con la maiuscola ad indicare una teoria che sia Teoria delle teorie e delle ideologie, ossia *la* filosofia, data nel rigore del filosofare-non-ideologico, nella cristallina coerenza dei concetti e delle deduzioni che fanno la *Darstellung* della scienza di contro alla serie quotidianamente ripetuta di *Vorstellungen* di un campo ideologico di cui siamo ad un tempo portatori, diffusori e bersagli<sup>282</sup>. A questo quadro, votato alla ricerca di una teoria che sia scienza, va affiancato il modo in cui Althusser indaga la teoria dell'immaginazione spinoziana, teoria in cui vede una struttura genetica materialista, una condizione di formazione dei saperi immediati che deriva dal quotidiano concreto e che produce un campo di "immagini" o rappresentazioni o *Vorstellungen* derivanti dall'immanenza che risiede nella relazione di conoscenza, tale da non necessitare di attingere ad alcuna "origine" del dato.

Se seguiamo la lettura di questi aspetti, che egli propone nei suoi ultimi scritti<sup>283</sup>, ne risulta che in Spinoza l'immaginazione non va intesa come un sorta di "livello" conoscitivo (il più basso, etc.) o una struttura di rappresentazioni che "ricopre" la realtà, ma piuttosto come una semplice datità scevra da ogni addizione, una serie di rappresentazioni irriflesse, abitudinarie, ritenute vere per senso comune, dunque un campo-mondo per come esso si presenta alla percezione/visione dei soggetti umani e da essi viene vissuto secondo questa. Ci rendiamo allora conto di quanto questa lettura, anche se avanzata in tale lettera negli scritti più tardi, sia presente come elemento che influenza *ab ovo*, con le modifiche del caso, anche la teoria dell'ideologia che Althusser stesso propone nella seconda metà degli anni '60 (almeno dal '65/'66 al '70);

---

testi degli anni '60 a quelli del ripensamento autocritico – il peso della considerazione della prassi rivoluzionaria come fonte e verifica della scienza rivoluzionaria marxista: «*Perché la teoria?*» è la domanda che sta a base di queste ricerche e a cui Althusser risponde costruendo la teoria stessa. Naturalmente, ad essa risponde anche in altri modi, ricordando qua e là, dove se ne presenti l'occasione, il significato e il peso attribuito alla teoria nella tradizione del marxismo rivoluzionario [...]. Ciò è per Althusser tutt'altro che indifferente, non solo per la passione politica che l'apparente freddezza di tante di queste pagine trattiene, ma non nasconde (e che si manifesta liberamente nella Prefazione, facendo tutt'uno con la passione intellettuale), ma perché la verità scientifica e filosofica che egli cerca è quella, in ultima analisi, della prassi politica e rivoluzionaria», "Nota introduttiva", in L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. VIII.

<sup>282</sup> Sugeriamo, a proposito di questa coppia di concetti, la lettura delle pagine relative in P. D'ALESSANDRO, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, cit., pp. 88-99. Anche lo stesso ALTHUSSER appare lettura utile, si veda ancora l'articolo « Sulla dialettica materialista », in *Per Marx*, cit., pp. 162 e sgg.

<sup>283</sup> Essenzialmente «*La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*» e «*L'unica tradizione materialista*», cit.

teoria in cui, come mostrato e riconosciuto dallo stesso autore, è visibile come detto altresì la presenza di Pascal, il quale anch'esso coglie una dimensione di immediato 'senso comune' veicolato nelle pratiche (liturgiche, ma non solo) colte come *medium* capace di creare e consolidare delle credenze. Una concezione che perciò contiene le seguenti componenti: oggettività come quotidiana datità, nessuna "origine" sacra o mistica o staccata del/dal mondo, performatività come luogo corporeo di soggettivazione, pratiche materiali che costituiscono la realtà di un senso comune e/o di una credenza o di un insieme coerente di idee e diffondono la sua esistenza per mezzo di riti e liturgie, immediatezza dei vissuti, campo dell'*ideologico* come "elemento" in cui siamo da sempre immersi, etc.

Senza dubbio, la teoria spinoziana viene specificata – o meglio, *specializzata* – attraverso l'incontro con Marx e con la sua concezione dell'oggetto di conoscenza; incontro che avviene nella forma più rigorosa nell'articolo del '63 «Sulla dialettica materialista», che come già scritto ci pare in qualche modo l'innesco di un eccesso teorista. Tuttavia, questo *lien inexprimé* tra Spinoza e Marx porta ad una variazione che permette di non cadere nell'errore dell'empirismo, e dunque di chiarire quali siano gli oggetti della Generalità I e della Generalità III, passando per la Generalità II.

Nonostante le qualificazioni più specifiche di marca marxiano-althusseriana, tale elaborazione non sarebbe stata prodotta senza un impianto che trae dunque ispirazione da Spinoza. Le qualificazioni che incrociano questo autore e Marx si esprimono a sintesi di una teorizzazione che acquista i tratti di una epistemologia anti-idealista che si fa indirettamente politica, nel senso di una epistemologia dialettico-materialistica che supera il mero sensismo (e ancor più, l'empirismo ingenuo) e tenta di produrre un quadro di comprensione della conoscenza scientifica colta nei suoi differenti stadi, e dei diversi suoi oggetti in ciascuno di questi. Allora: tre livelli o Generalità (impianto spinozista), con diversi oggetti sempre effetti di "astrazione" dal dato immediato, o di successione conoscitiva dal mero intuito (antiempirismo marxiano). Va detto poi che in questa fase Althusser è ancora interno all'approccio teorico del materialismo dialettico, dunque queste analisi portano l'autore a teorizzare pur restando all'interno di tale quadro di riferimento e credendo alla possibilità di creare *la* "Teoria"<sup>284</sup>, nel gioco differenziale

---

<sup>284</sup> Come detto, siamo nel '63. Ma già nel '66 (pensiamo alle *Tre Note*) si vedono alcune differenze rispetto ai riferimenti al materialismo dialettico. Ora Althusser, come già visto, invoca il bisogno di una Teoria Generale che dovrebbe essere costituita da una Teoria Generale del Significante – sfruttando gli elementi di presunta universalità ed oggettività delle tesi lacaniane sul rapporto tra inconscio, linguaggio e soggetto – unita alla

più volte segnalato della opposizione epistemica filosofia/scienza, opposizione che potremmo scrivere anche come filosofie/Filosofia o filosofia/Teoria. Vediamo in ogni caso le parole di Althusser per meglio comprendere le fasi di questo processo.

Intanto, dall'autore ci viene rammentato che

[un] punto essenziale al materialismo dialettico è trattato da Marx nell'esempio dell'*Introduzione*, quando dimostra che se l'uso di concetti generali (esempi: i concetti di «produzione», «lavoro», «scambio», ecc.) è indispensabile alla pratica teorica scientifica, questa prima generalità non coincide con il prodotto del lavoro scientifico: non ne è il risultato ma la premessa<sup>285</sup>.

Ma i passi seguenti sono i più pregnanti sotto il profilo teorico:

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. Ma che cos'è allora la Generalità I, ossia la materia prima teorica su cui si effettua il lavoro scientifico? Contrariamente all'illusione ideologica (non «ingenua», semplice «aberrazione», bensì necessaria e fondata come ideologia) dell'empirismo o del sensismo, una scienza non lavora mai sopra un esistente, che avrebbe come essenza l'immediatezza e la singolarità pure (ossia delle «sensazioni» o degli «individui»). Lavora sempre su un certo «generale», anche quando questo ha la forma del «fatto». Al momento in cui una scienza si costituisce, per esempio la fisica con Galileo, o la scienza dell'evoluzione delle formazioni sociali (materialismo storico) con Marx, essa lavora sempre su concetti esistenti (*Vorstellungen*), ossia su una Generalità I, di natura ideologica, preliminare<sup>286</sup>.

Ecco dunque una prima ed importante chiarificazione: per poter lavorare teoricamente ed approdare ad una conoscenza specifica, deideologizzata, desoggettivata, formalizzata e formulata col linguaggio universale di un «soggetto assente in persona», è necessario possedere una

---

Teoria del Materialismo Storico. Sappiamo che questo credito subirà delusioni e la separazione teorica da Lacan diverrà esplicita soprattutto nell'ultima delle *Tre Note*.

<sup>285</sup> L. ALTHUSSER, «Sulla dialettica materialista», in *Per Marx*, cit., p. 161.

<sup>286</sup> Ivi, pp. 161-162

“base” che ingenuamente potrebbe essere intesa come base “empirica” ma che è, in realtà, già di natura teorica e generale (per essere più precisi, potremmo dire di una generalità *localizzata*, o “regionale”, o di primissimo stadio induttivo), ossia una base di enti che sono già l’effetto di una *prima astrazione che deriva dalle pratiche*<sup>287</sup>. Non si deve qui pensare che il da noi definito “primo effetto induttivo” sia un atto volontario o sia il prodotto solo di chi usa professionalmente l’intelletto: si tratta di un inevitabile processo generativo (nel senso di *astrattivo*) di ogni individuo, determinato dallo stesso vivere immersi da sempre nell’*ideologico* e che produce pur concetti per quanto questi siano irriflessi e fungano da generalità (inconsce) necessarie ad orientarsi nella vita quotidiana. Ora, pur consapevoli che qui Althusser – via Marx – si concentri sul processo della produzione di conoscenza scientifica, è fuor di dubbio che le analogie tra conoscenza ideologica e conoscenza di primo genere introdotta da Spinoza siano visibili.

---

<sup>287</sup> Ci piace segnalare come l’epistemologia contemporanea, dopo Wittgenstein e Popper, si attesti su queste medesime posizioni (seppur con differenze in alcuni casi importanti relativamente alla comprensione delle posizioni stesse). Per esempio, N. R. HANSON parla della concezione gestaltica delle teorie, secondo la quale una osservazione che si presume pura è sempre *già impregnata di teoria*; ricorda Hanson che sia la Gestalt, sia Wittgenstein, hanno spiegato come il nostro percepire sia un percepire *secondo forme e modalità specifiche*. Sono già le teorie che isolano, selezionano, organizzano i dati bruti, facendone poi nuova conoscenza (cfr. G. GIORELLO, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, RCS-Bompiani, 1994, pp. 46-47). L’elemento ignorato da questo approccio – pur valido – è la “causa” che porta a percepire secondo forme e modelli che paiono innati, ma che evidentemente sono il frutto di un campo ideologico (inteso nella sua accezione più lata) nel quale siamo da sempre immersi e nel quale – pensiamo solo al campo/legge del *Simbolico* teorizzato da Lacan – si danno le connessioni formali che ci permettono le significazioni nel nostro rapporto con la realtà e la sua possibilità di “identificarlo” attraverso la dimensione simbolica che, diremmo althusserianamente, si è costruita come spazio di manifestazione dell’ideologico. O ancora, per esempio P. FAYERABEND – che però pone le teorie intese come punti di vista sul mondo derivanti dal contesto sociale, culturale e storico – porta in sostanza a far *coincidere* esperienza con osservazione, la quale ultima non esiste senza teoria; anzi, essa è impregnata di teoria al punto che non siamo in grado di distinguere elemento meramente osservativo da elemento teorico. È la tesi della *theory ladenness* come carico di teoria che grava su ogni osservazione che si presume “pura”. Va tuttavia detto che secondo questo autore – come noto, fautore di un “anarchismo metodologico” nella scienza (Cfr. ID. *Contro il metodo*, 1975, trad. it. pubblicata da Feltrinelli nel 1979) – risulta inutile portare dunque come prova della validità di una teoria tutte le osservazioni e i dati visti come “empirici” a suo sostegno, poiché queste e questi sono tali, si sono resi visibili etc., proprio *a seguito* dell’impianto teorico che vorrebbero dimostrare. Di questi aspetti parla in modo compiuto anche ROBERTA CORVI nel suo *Itinerari di filosofia contemporanea. Uno schizzo storico*, Milano, EDUCatt, 2015.

Prosegue poi Althusser chiarendo cosa voglia dire “lavorare” nel caso dell’ambito d’azione afferente all’impresa scientifica, e attraverso questo passaggio ci propone la spiegazione della conoscenza di secondo genere – o Generalità II *via Marx* – o in sintesi, «la ‘teoria’»:

Ma *chi* lavora? [...] Cosa si deve intendere con questa espressione: la scienza lavora? [...] Qual è, nella pratica teorica della scienza, il [...] livello o istanza corrispondente ai mezzi di produzione? [Facendo astrazione dagli uomini, tale livello] è appunto quel che chiameremo 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<sup>288</sup>.

Ecco allora *la teoria*: un corpo connesso ed organizzato di concetti posti tra loro in reciproca dipendenza o relazione, affinché si approdi alla conoscenza non ideologica, non immediata, non accolta come naturale (scontata, indiscussa). Un corpo teorico che vuole chiarificare quest’ultima, la quale poi è pur sempre necessaria, perché costituisce il livello di spiegazione primaria e di primaria interfaccia col mondo come effetto di un senso comune determinato da prassi culturali consolidate (e mai indipendenti dalle strutture di potere) e da “buone norme” educative la cui finalità eminente è quella di assicurare la *tenuta* e la pace sociale. E sottolineiamo che questo ultimo punto non va sottovalutato, poiché il problema della “tenuta” (del potere, di uno Stato, di un’impresa economica etc.) è in fondo il *cuore politico* tanto della teoria degli AIS quanto di quella del materialismo dell’incontro (e della contingenza) che compare più tardi in quell’Althusser non più materialista-dialettico. Dunque, riteniamo che Spinoza forse sia responsabile della “deviazione” teoricista, ma è certo anche uno degli elementi che *unificano* le diverse fasi del pensiero althusseriano, sempre che possiamo parlare di *fasi* e non, come prima suggerito, di diverse *costellazioni problematiche* in cui le categorie sono ripensate e riutilizzate, e che qui individuiamo sostanzialmente nel numero di *tre*: 1. quella detta “teoricista”; 2. quella della “lotta di classe nella teoria”; ed infine 3. quella del materialismo aleatorio.

A questa presenza non si deve poi disconoscere il peso anche nella concezione della *causalità* adottata da Althusser, argomento di cui abbiamo già ampiamente trattato.

Ne facciamo ancora menzione perché, “in ultima istanza”, riteniamo che sia questo il più importante lascito spinoziano nella filosofia althusseriana più ampiamente conosciuta e dibattu-

---

<sup>288</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 162.

ta, e valga come nesso mai messo in crisi né sottoposto ad alcuna autocritica seppur, evidentemente, espresso nel tempo in forme semanticamente differenti. Appare infatti impossibile negare la presenza della concezione spinoziana della causalità (ibridata, come già accennato, con la psicanalisi freudiano-lacanianiana) in una idea di causa concepita come effetto di effetti, come presenza immanente al complesso dei causati e come replica di questi su di sé; e dunque, l'idea di una struttura che va sempre presa nel suo insieme come inevitabile luogo *solo nel quale e così com'è* – altrettanto inevitabilmente – si dà visibilità della causa nei suoi effetti. In questa forma complessa, non scissa e al tempo stesso non lineare della concezione del rapporto causa-effetto, le contraddizioni secondarie che abitano la sovrastruttura non sono meri epifenomeni ma mostrano, condizionano e determinano, la stessa dialettica della contraddizione principale: quella che individuiamo tradizionalmente – e puramente come sfondo 'comprensivo' – nella contraddizione tra capitale e lavoro.

La rivoluzionarietà di Spinoza è ampiamente riconosciuta da Althusser, e lo è a partire dal fatto che il filosofo olandese parla dell'immanenza della causa ai suoi modi *rompendo una intera tradizione* che distingueva la nozione di causa da quella di «principio». È noto infatti come nell'ontologia scolastica (ma anche nel cartesianesimo) vigesse la distinzione tra le due nozioni, giacché la causa veniva intesa come separata dall'effetto, mentre il principio era interno al principiato. In Spinoza questi due aspetti convergono<sup>289</sup> nel concetto di *sostanza*, concetto che assume così anche funzione di causa. È importante non dimenticare che, nel caso di Spinoza, si tratta sempre di causa *non* trascendente né separata dai suoi modi d'esistenza. I modi (*modus*, modificazioni, modalità) della sostanza sono articolazioni e connessioni degli attributi della stessa (i quali sono infiniti) ed esprimono a loro volta delle caratteristiche che li qualificano e li distinguono (avere pensiero e corpo, avere solo pensiero e non corpo, o altri attributi a noi non conosciuti). Per esempio, l'uomo è un modo della sostanza i cui attributi sono materialità e pensiero, mentre un angelo è un modo della sostanza che ha come attributo il solo pensiero. Gli attributi sono dunque qualità che specificano le modalità con cui la sostanza si manifesta. Ma ciò che interessa il nostro discorso e ad esso rimanda, è il fatto che la sostanza si esprima tutta *nell'atto*, e da esso *non sia mai separata*: il rapporto che c'è tra la sostanza e le sue infinite possibili espressioni è dunque sempre un rapporto di *immanenza*, e tale immanenza è

---

<sup>289</sup> Non è tuttavia Spinoza il primo a pensare questa convergenza di principio e causa nella sostanza: già ne parlò G. BRUNO, si veda per es. il suo «De la causa, principio et uno» (pubblicato a Londra nel 1584), in ID. *Dialoghi italiani*, a c. di Michele Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000.



concepita secondo un *nuovo* concetto e quadro ontologico, tale che si distingue da ogni immanenza-più-dipendenza determinata trasmissivamente secondo il cartesianesimo<sup>290</sup>.

Certamente una forma d'immanenza della sostanza ai suoi modi è anche l'immanenza della struttura produttiva ai suoi modi concreti di esistenza, con gli effetti di controcondizionamento di cui abbiamo già parlato e con la concezione dell'ultima istanza – qui dunque si fa evidente – come concetto che va assunto, secondo la nostra idea, solo in quanto concetto-limite, denominazione teorica, istanza impossibile da isolare *nei fatti* da ogni sua inevitabile modalità di manifestazione: appunto «immanenza della causa ai suoi effetti». Peraltro, e lo abbiamo già detto, a chiusura di questo capitolo ricordiamo che secondo Althusser anche Marx – nel concreto della sua pratica teorica (teorico-politica) – rompe con la tradizionale concezione della causalità lineare cartesiana. Scardina così anche quell'idea-dispositivo di dialettica hegeliana onnicomprensivo e onnideterminativo, e introduce elementi struttural-metonimici che costituiscono quei non-detti, o quei detti-altrimenti, che Althusser si premura di portare in luce in tutte le loro differenze da ogni possibile tentativo di riduzione o di appiattimento sulla metafisica appunto dell'autore della *Fenomenologia dello Spirito*.

---

<sup>290</sup> Nota significativamente Emilia Giancotti che «Il concetto spinoziano di immanenza non è soltanto un'altra forma di affermazione della dipendenza delle cose finite dalla loro causa. Se avesse solo questo significato, permanerebbe nel quadro teorico del cartesianesimo, per il quale Dio non soltanto crea le sostanze finite (i modi spinoziani), ma le conserva anche, sì che esse dipendono interamente da lui. L'immanenza teorizzata da Spinoza segna lo speciale rapporto tra Dio-sostanza e cose finite, per cui queste sono in Dio, come i modi ineriscono nella sostanza e sono, insieme, «espressioni» della sua potenza. Dio «si esprime» (è termine tecnico spinoziano) nei suoi modi, si esprime in essi poiché essi sono modi del suo essere. La causalità immanente rende manifesto il venire meno della separazione tra Dio e mondo», «Introduzione» a B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico.*, a c. di E Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2000. III ed., II rist., p. 27. Per quanto riguarda gli aspetti che qui annotiamo, cfr. almeno i seguenti luoghi dell'*Etica*: Prop. XVI e i suoi tre Corollari; Prop. XVIII, Prop. XXV S. Spinoza distingue cinque diverse modalità della causalità o della sostanza infinita: Dio o la sostanza infinita è causa efficiente (L1, P16, C 1), causa per sé e non per accidente (L1, P16, C2), causa assolutamente prima (L1, P16, C3), causa libera (L1, P17, C2) e, infine, causa immanente (L1, P18). Di queste modalità quelle più direttamente caratterizzanti in modo originale l'azione della divinità/sostanza in Spinoza sono la causalità per sé, la causalità libera e soprattutto, in relazione al nostro studio, la più volte richiamata causalità immanente. Cfr. *ivi*, p. 26.



### Soggettivazione politica e rottura del codice.

#### La nuova dialettica marx-althusseriana

##### 7.1 Gruppo-soggetto e Gruppo-assoggettato. Libidoeconomia e surdeterminazione

A seguito di quanto sino ad ora trattato, e alla luce delle relazioni che sono state individuate tra surdeterminazione, causalità strutturale, ideologia e struttura a-dominante, appare plausibile affermare che nella sovradeterminazione delle contraddizioni che innervano il campo sociale sia individuabile anche una condizione potenziale per una soggettivazione politica che rompa il comando interpellativo dell'ideologia. Più in generale, possiamo parlare di una condizione possibile per una soggettivazione che possa esprimersi come azione di contropotere, in grado di interpellare a sua volta gli individui muovendoli ad altri scopi da quelli imposti dal capitale, soggettivandoli nella congiuntura a causalità non-lineare la quale presenta una pluralità nei flussi di indirizzo, o di soggettivazione, o di attivazione alla militanza politica.

Si tratta di comprendere che questo scenario rappresenta (lo costituisce, ma anche lo espone) uno spazio di possibile genesi antagonista, che ne mostra la configurazione come potenziale acceleratore d'azione e punto di "cattiva" soggettivazione. In questa possibilità, che sta tutta nella configurazione reale e nelle pratiche che in essa si muovono, è insita dunque anche quella di rispondere in un modo che al capitale appare pericoloso, difficilmente gestibile da parte dell'interpellazione ideologica dominante, forse sì onnipervasiva (il concetto di «ideologico» come *elemento*, così lascerebbe supporre), ma che lascia sempre aperte delle fessure, delle «isole di comunismo» (così si esprime lo stesso Althusser), dei momenti o punti o luoghi o processi o confluenze di soggettività..., sottratti alla logica dell'incontro umano dominata e organizzata *soltanto* secondo rapporti di natura mercantile<sup>291</sup>. Unito al tema dell'aleatorietà dell'incontro e della successiva presa, non prescritta ma anche possibile, non predeterminata ma anche ipotizzabile, questo scenario pone la possibilità di presentarsi dunque come *mauvais sujets*, soggetti "cattivi", "scomodi", "pericolosi"; come soggetti mossi da una *controinterpella-*

---

<sup>291</sup> Abbiamo già dato i riferimenti ai relativi luoghi althusseriani, tuttavia il tema verrà ripreso (e ampliato) a seguire.

zione che si attiva e spinge dal desiderio rivoluzionario, il quale trova alimento nella congiuntura materiale e politica in cui circola come atto della presenza sotterranea di una economia di natura attiva, produttiva, reattiva anche, libidinale diremmo, sempre in azione anche se non sempre manifesta e decifrabile.

Questi aspetti relativi alle possibili differenti soggettivazioni degli individui, ossia ai possibili differenti soggetti (*électeurs, militants...*) sono individuati e trattati anche da Althusser, nel manoscritto del '69, *Sur la reproduction*<sup>292</sup>, opera da cui trarrà, come detto, il saggio sugli AIS. Tuttavia, va sottolineato che questo tema resta un abbozzo poco approfondito, che appare collocarsi in una riflessione abbastanza unitaria che riguarda l'ideologia *in toto* e il suo funzionamento nei diversi apparati. Eppure pensiamo che contenga – anche se senza gli sviluppi che meriterebbero – spunti molto importanti relativi alla soggettivazione politica; per questo ne trattiamo ampiamente nei capitoli a seguire.

Non dobbiamo dimenticare che per Althusser il soggetto politico *par excellence* (per quanto agisca sempre in articolazione con le condizioni storiche) è anzitutto individuato nella struttura del partito; dunque, fondamentalmente la soggettivazione politica è l'esito di un percorso che comporta l'approdo in una organizzazione collettiva strutturata, così come il processo di interpellazione partitica avviene appunto a derivazione di un moto che dall'organizzazione parte e si diffonde. Al tempo stesso, però, la stessa natura della surdeterminazione di una formazione sociale in merito al complesso (antagonistico) delle sue contraddizioni secondarie, impedisce di escludere la nascita di processi di soggettivazione che possiamo definire più "liberi" e fluidi di quanto rappresenti una interpellazione in guisa di soggettivazione partitica. Processi dunque anche individuali o per gruppi di affinità non istituzionalizzati, da vedere come manifestazione *positiva* di controinterpellazione tanto alla chiamata dell'ideologia dominante, quanto a quella del soggetto politico-partitico che quel dominio vuole cancellare.

A proposito di tali aspetti, Guattari per esempio ha avvertito Althusser avanzando critiche proprio sulle questioni, poste dall'interpellazione ideologica, relative all'idea di una soggettivazione (che è un assoggettamento mistificato) da Althusser concepita (ma si tratterebbe di leggere meglio tra le righe e appunto tra i 'piccoli concetti' non sviluppati) come un processo ineluttabile, diffuso ovunque con e nelle pratiche, da cui dunque non poter scappare. Questa critica si affianca a quella dell'assenza del «soggetto della storia» sempre secondo le tesi di Althusser.

---

<sup>292</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995<sup>1</sup>, p. 258-263.

L'intellettuale fondatore della schizoanalisi (psichiatra, filosofo, militante politico...) ha prodotto in merito alcune riflessioni avanzate in un articolo del '66-'67 dal titolo «La causalità, la soggettività e la storia», nelle quali definisce la storia, ossia le trasformazioni del sociale e il movimento di riarticolazione ideologica ad esse connesso, come un segno di espressione vitale della pulsione “libidinale” che sta nella società. Soprattutto, il mutamento storico si presenta sempre come l'effetto di una rottura significativa della concatenazione enunciativa ripetitivo-seriale («mortifera», dice Guattari) vigente sino ad un dato momento. Dunque, anche in Guattari emerge, a suo modo, il concetto di *coupure*. In tale contesto, questa coincide con la rottura del regime di segni dominante attuata dal soggetto, qui da intendersi allora come *soggettività attiva*, come attività produttiva e desiderante – tanto individuale quanto collettiva – che può essere fonte di crisi e di scardinamento sociale.

Come abbiamo già accennato, Guattari pone una differenza tra ciò che chiama «gruppo-soggetto» e ciò che chiama «gruppo-assoggettato». Un gruppo-soggetto è un gruppo ove scorrono energie sempre in mobilità, sempre in fase produttiva: un gruppo di soggetti individuali che si fanno mente collettiva, i quali generano, ma anche individuano, intercettano, semantizzano flussi che si incrociano in uno spazio che si fa sempre fecondo. Una qualità eminente del gruppo-soggetto è quella di mostrarsi in grado di crear da sé le proprie regole; regole positive e propositive, elaborate non come mera difesa dall'avversario o in mera risposta alle posizioni e al linguaggio del nemico. In questo senso, un gruppo di tal genere si fa portatore di una spinta libidinale attraverso la quale individuare e seguire i flussi che costituiscono altrettante possibili linee di fuga dalla configurazione politica e di potere di un momento dato.

Tutto ciò (se riesce a restar tale) non compare nel gruppo-assoggettato. Questo tipo di gruppo è sostanzialmente improduttivo e di fatto *controlibidinale*; può anche essere l'esito (mortifero, come detto) in cui spesso cadono gruppi che nascono invece come gruppi-soggetto e che, via via nella loro esistenza politica e teorica, si incamminano verso la strada dell'infinito controcanto al regime discorsivo posto (e imposto) dall'avversario di classe, il quale in tal modo di fatto articola e condiziona i pensieri collettivi, le prese di posizione e le stesse parole di un gruppo che tuttavia fu autenticamente un gruppo-soggetto. Oppure, ancora, un gruppo-assoggettato è un gruppo che mostra la dimensione organizzativista, statutaria, organigrammista, feticista di una linea di comando come un piano iperdeterminante che frena e controlla ogni immaginazione politica. Questo porta inevitabilmente a modellare un gruppo privo di energia di rottura, privo di eterodossie, completamente incentrato sui protocolli, sui testi sacri, sulle obbedienze e sulle azioni coerentemente adeguate alle direttive delle Segreterie e delle Direzioni

politiche anche laddove queste appaiano lontane, distanti e oramai poco condizionanti ogni realtà storica in essere. Il loro influsso diventa anche inconsapevole, introiettato e replicato su scala microscopica. Non è un caso che anche questo aspetto sarà oggetto di spunti critici verso Althusser, ma ancor più, con non celato disprezzo, verso quei suoi pedissequi seguaci che Guattari chiama «i preti althusseriani»<sup>293</sup>.

Ora, pur menzionate queste significative differenze vogliamo, eterodossamente, portare Althusser e Guattari su di un terreno comune, dunque affermiamo che questa possibilità di produzione soggettivata è data anche (o proprio?) dalla congiuntura surdeterminata e dalla sua capacità, nella causalità strutturale/metonomica, di produrre crepe e appunto *rottture di quell'ordine del significante* (potere, produzione, ideologia, linguaggio...) che sta al dominio sino ad un determinato momento storico. Questo apre ad un piano che mescola prassi ragionata e flussi desideranti entro una produzione di cartografie di contrade «a venire»<sup>294</sup> come imprese da realizzare, in una sorta di incontro, come già detto, tra economia politica, azione politica e libidoeconomia.

Per evitare però ogni attribuzione forzata bisogna fare attenzione ed esser chiari, in costante riferimento alla letteratura: in Althusser la soggettivazione politica è essenzialmente, come più volte richiamato, l'esito di un percorso di consapevolizzazione che si dà proprio all'interno del partito. La posizione althusseriana, perlomeno fino alla fine degli anni Settanta, è sempre quella di una considerazione del partito visto come soggetto ineludibile per attuare la trasformazione sociale. Il problema dunque sempre si ripropone: vi sono intuizioni o piccole trattazioni, nelle pagine althusseriane, che aprirebbero a riflessioni meno dogmatizzate e non di solo orientamento 'organizzativista', tuttavia la risposta che egli spesso dà (di fatto anche a se stesso) in merito a queste possibilità, è sempre ricomposta e rimodulata alla luce della considerazione prioritaria, pur critica e sempre dialettica, che mostra verso il PCF.

Allora, la presenza di riferimenti ad altre fonti e processi di *engagement*, ad altri percorsi che possano lasciar dedurre un esito soggettivo di orientamento rivoluzionario (ancor più se pensiamo che la condizione di surdeterminazione non è mai una eccezione), va colta tra le ri-

---

<sup>293</sup> Per tutti questi aspetti, cfr. le già citate pp. 63-76 di F. GUATTARI, *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*, cit., e l'articolo – contenuto nel medesimo volume – dal titolo «La causalità, la soggettività e la storia», soprattutto le pp. 208-230.

<sup>294</sup> M. GUARESCHI, «Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire», 'Introduzione' a G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit. pp. 7-8; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *ivi*, p. 40.

ghe di una teorizzazione presa nel suo intero arco, cioè a dire in quel filo che lega: a) la nozione di rottura epistemologica; b) la concezione della contraddizione come contraddizione appunto *sempre* surdeterminata; c) la molteplicità degli elementi, delle correnti e dei flussi (materiali come spirituali, economici come ideologici) che si incrociano e/o si scontrano in una configurazione sociale presa nel suo insieme di infrastruttura e sovrastruttura; d) le tesi sull'interpellazione ideologica e sulla possibilità di rispondere ad essa come potere comanda *o meno*<sup>295</sup>; e) la relazione tra questa possibilità e il concetto di causalità strutturale/metonimica; f) le tesi degli anni Ottanta sul materialismo dell'incontro e sulla contingenza relativa come anti-dispositivo che caratterizza ogni materialismo. Il tutto, poi, va inquadrato sotto il primato della politica (la «lotta di classe nella teoria» dell'Althusser post-autocritica) e non della mera speculazione teorica. È ciò che ci porta a ribadire che in questa idea di campo sociale globalmente strutturato, non scisso né tagliato orizzontalmente tra una base e una sovrastruttura, sempre innervato da una condizione di contraddizione mai semplice e da un complesso di fattori non immediatamente prevedibili come fonte di sviluppo storico; ed anche in quella di una natura *differenziale* piuttosto che tradizionalmente dialettica della contraddizione stessa; e in quella degli effetti che diventano cause in un continuo relazionarsi ed implicarsi a vicenda nell'avanzamento disomogeneo e nella ricchezza di eventi potenzialmente fecondi sul piano rivoluzionario, già alberga il seme di quella concezione contingentista del materialismo antideterministico incentrato sull'incontro che sarà oggetto degli ultimi scritti del nostro autore. E in questa prospettiva *nuova*, in questa nuova lettura che articola poi visioni già presenti in Marx ma trattate sino ad allora in modo meccanicistico e disomogeneo non tanto da Marx, ma dai suoi interpreti e continuatori anche prossimi, il mutamento appare spiegabile non più secondo un classico moto dialettico ('materializzato' quanto si voglia), ma più attraverso il riconoscimento di una logica di natura totalmente *altra*.

È allora necessario occuparsi meglio di questi aspetti.

---

<sup>295</sup> JUDITH BUTLER, ne *La vita psichica del potere*, cit., ha ragionato in modo interessante sulla possibilità di rispondere al potere e alla sua interpellazione in modo parziale, o momentaneo, o paradossalmente di non rispondervi affatto poiché collocati in situazione di multi-interpellazione. Affronteremo meglio queste riflessioni poco avanti.

## 7.2 Contraddizione e differenza. Sulla dialettica marx-althusseriana

Abbiamo prima segnalato come la conduzione delle analisi sia svolta da Althusser con lo scopo di mostrare quanto la struttura del divenire e del mutamento storico usata da Marx si presenti, a suo dire, come del tutto differente da ogni forma di dialettica infine riducibile a quella hegeliana. È a seguito di ciò che, secondo il nostro autore, non sono né la posizione feuerbachiana del “rovesciamento”, né la liberazione del nocciolo razionale dal guscio mistico in cui, per colpa di Hegel, si troverebbe intrappolata la dialettica, a costituire la qualità *specific* del procedimento marxiano.

Althusser è tuttavia consapevole della facilità – forse anche della liceità – con cui un simile errore interpretativo sia stato spesso commesso. Non a caso afferma che

nella nota espressione: «*La dialettica, in Hegel, è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico*» [questa affermazione è fatta da Marx nel «Poscritto» alla seconda edizione de *Il Capitale*, riferimento che anche Althusser mette in nota, *NdR*], la formula del «rovesciamento» non è che indicativa, anzi metaforica e pone più problemi di quanti ne risolve<sup>296</sup>.

Si tratta allora, anche qui, di evitare equivoci. A tale scopo Althusser si concentra su un passaggio marxiano utilizzandolo come chiave, o come espediente plausibile, per proporre una interpretazione delle parole appunto di Marx finalizzata a scongiurare tanto l'errore interpretativo del citato “rovesciamento”, quanto quello della citata “depurazione” del nocciolo dalla ganga del misticismo. Nondimeno va anche detto che il gioco ermeneutico appare sì efficace, per quanto non elimini *del tutto* la plausibilità di una interpretazione che ancora possa scorgere la presenza di una struttura formale (nella storia, nei fatti economici, nel reale e nei fatti sociali) di natura dialettica di cui sarebbe solo necessario (e sufficiente) effettuare una demisticizzazione. E a ben vedere, è proprio questa posizione che ha segnato – a partire almeno dalla enunciazione delle tre leggi della dialettica da parte di Engels<sup>297</sup> – l'intera teoria del materialismo dia-

---

<sup>296</sup> L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione. Note per una ricerca», in *Per Marx*, cit., pp. 71-72.

<sup>297</sup> Tali leggi sono avanzate nella *Dialettica della natura*, opera appunto engelsiana pubblicata nel 1883. Cfr. F. ENGELS, *Dialettica della natura*, a c. di L. Lombardo Radice, Roma, Editori Riuniti, 1971.



lettico (in tale fase non aborrito da Althusser), soprattutto (anche se non solo) relativamente al suo uso nel campo delle scienze fisiche e naturali<sup>298</sup>.

Ma cerchiamo di essere più precisi.

Intanto, a parere di Althusser, già la stessa espressione marxiana contiene un'indicazione di *differenza radicale*. Ciò sta proprio nell'affermazione relativa al rovesciamento della dialettica e alla relazione che tale operazione stabilisce con quella, forse ancora più ambigua, del «liberare il nocciolo razionale» dal guscio mistico. Si tratta del passo che più facilmente (e frequentemente) è stato interpretato come un *mantenimento* della struttura formale della dialettica medesima. Althusser qui opera un'analisi che lo porta ad una considerazione se vogliamo anche banale sul piano logico e che pare quasi produrre una “topica” della dialettica inscritta nella forma di un moto circolare-spiralico: egli nota e segnala come in realtà non sia possibile *rovesciare* la dialettica: un suo “rovesciamento” non si può attuare a meno di stravolgerla del tutto, dunque di scardinarne la stessa struttura deduttiva, la stessa forma a prescindere dai contenuti, astratti (idealistici) o concreti (materialistici) essi siano.

Effettivamente, la posizione tiene: la dialettica, per quanto presa ora nella sua sola forma, nella sua circolarità non può essere “rovesciata”: un moto circolare che pone la deduzione di ogni figura come *necessario sviluppo* della precedente, come passaggio in un presente che è sempre il futuro di un passato nel quale questo si trovava già scritto, e il futuro che è là da venire altro non è che la realizzazione per mantenimento-con-evoluzione delle fasi antitetiche che lo hanno preceduto, e così via in un moto infinito e circolare per quanto si tratti di una circolarità che avanza e che abbiamo prima definito “spirale” (aumentativa ad ogni nuovo giro), un moto circolare di tal genere, dicevamo, non può di fatto essere “rovesciato”, poiché una tale dialettica, nella sua struttura formale, anche nel rovesciamento *sempre circolare e già-comprendiva resta*. Non a caso è lo stesso Althusser a scrivere che: «il “rovesciamento” sarebbe un rovesciamento di “direzione” della dialettica. Ma tale rovesciamento di direzione lascerebbe, in realtà, la dialettica intatta»<sup>299</sup>, dunque in tal modo si potrebbe pensare che si possa procedere

---

<sup>298</sup> Limitandosi (colpevolmente) alla sola scena italiana, andrebbe quantomeno ricordato qui un libro – certo oggi datato – che a suo tempo riscosse un buon interesse, scritto da filosofi della scienza e matematici del calibro di ENRICO BELLONE, LUDOVICO GEYMONAT, GIULIO GIORELLO e SILVANO TAGLIAGAMBE, dal titolo *Attualità del materialismo dialettico*, pubblicato a Roma per i tipi di Editori Riuniti in prima edizione nel 1978.

<sup>299</sup> L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione. Note per una ricerca», in *Per Marx*, cit., p. 73.

partendo dal reale materiale e non più dall'astratto dello spirito, ma anche muovendosi secondo tale concezione, la circolarità dialettica, il suo dispositivo formale, non ne verrebbe intaccato.

Rimettere alla dialettica la testa in alto e i piedi in terra non significa allora liberarsi di questo schema, di questo "Sistema". Ancor meno significa limitarsi a demisticizzare il nucleo razionale levandogli di dosso le incrostazioni idealistiche e spiritualistiche. E dunque, affinché la locuzione "rovesciare la dialettica" abbia un senso e produca effetti *reali*, essa va intesa in modo del tutto differente, e cioè come un radicale *scardinamento*, come una *fuoriuscita completa e definitiva* dal procedere di stampo hegeliano inteso come modello causale del divenire.

Ecco allora perché si impone una *radicalmente nuova* concezione della contraddizione, poiché in Hegel è la contraddizione che, coincidendo con la figura del negativo e operante come motore del movimento grazie alla cinetica attivata dalla negazione-della-negazione, svolge un ruolo fondamentale come *propulsore* della dialettica stessa<sup>300</sup>.

Ora, abbiamo fatto questa sintesi perché Althusser, ad una lettura di primo livello, conduce certamente una critica alla dialettica hegeliana in sé. Va però riconosciuto che egli conduce una critica soprattutto a coloro i quali interpretano la teoria di Marx solo vedendo in essa la presenza di un *escamotage* capace di demisticizzare e liberare la dialettica hegeliana mantenendone tuttavia il metodo in quanto "nocciolo razionale". Althusser è contrario a questa riduzione (che come abbiamo già segnalato non è così incomprensibile, e ciò a partire anche da diverse affermazioni dello stesso Marx). In sostanza, secondo Althusser la logica all'opera e visibile nella pratica teorica di Marx stravolge del tutto la dialettica hegeliana, superandola e introducendo altri meccanismi di processo attraverso il lavoro concreto del trevirese di critica del capitalismo e di costruzione della correlata teoria rivoluzionaria, piuttosto che con quella consapevolezza di natura meramente speculativo-analitica che può appartenere al filosofo che si esprime solo *nella e con la* filosofia. Dunque questa logica così differente è all'opera *nel lavoro pratico* del fare inchiesta, analisi e teoria.

Il nuovo meccanismo, la nuova articolazione degli oggetti presi tra loro, da Althusser è sostenuto – lo abbiamo trattato ampiamente – attraverso l'uso della nozione di «contraddizione

---

<sup>300</sup> Su questo aspetto già Cesare Luporini si domandava tuttavia se è possibile introdurre un concetto di contraddizione senza in qualche modo fare riferimento alla figura del negativo (Cfr. C. LUPORINI, «Nota introduttiva», in *Per Marx*, cit., pp. VII-VIII). Cercheremo di mostrare come in Althusser si tratti di pensare la contraddizione più come forza produttiva, surdeterminata, aleatoria e positiva, che come mera reazione al negativo di una dialettica di stampo hegeliano.

surdeterminata», contraddizione che agisce poi non in una “Totalità” (che è nozione hegeliana) bensì in un «tutto complesso strutturato a dominante», nozione questa che meglio identifica la concezione marxiana del concreto di una formazione sociale. E questo nuovo meccanismo fa uso di un insieme di concetti, termini, categorie e connessioni tra esse, che innestano un nuovo paradigma di analisi, in cui materialismo, contingenza e struttura si articolano senza posizioni di primazia e cancellano ogni predeterminazione ed ogni espressione di principi primi.

Questi gli effetti ultimi della posizione teorica althusseriana; forse anche qualcosa di non ancora pienamente compiuto, o di espresso in forma talvolta indiretta e che meglio si delinea solo diversi anni più tardi, perché ad onor del vero bisogna riconoscere che non è così immediato, né pacifico, vedere in questo Althusser un rifiuto davvero netto, quasi idiosincratico, della dialettica *quod talis*. Basti pensare, cosa nota e già vista, alla sua adesione, ancora presente in questi anni, al materialismo qui ancora dialettico, e allo sforzo attuato nel tentativo di mostrare, quantomeno negli scritti più noti, una dialettica in Marx niente affatto hegeliana e tuttavia pur sempre (materialisticamente) dialettica. Al tempo stesso però il dispositivo è via via abbandonato, forse in modi e forme all’epoca neppure così consapevoli allo stesso Althusser, ma praticate proprio in e per amore di Marx: ciò, se vogliamo prendere per buona (e lo facciamo) l’affermazione che egli fa nella sua autobiografia, secondo la quale l’intera sua opera e rilettura di Marx hanno avuto come scopo essenzialmente quello di

[sopprimere] da Marx tutto ciò che sembrava incompatibile non soltanto con i suoi principi materialisti, ma anche con quanto sussisteva in lui di ideologia, in primo luogo le categorie apologetiche della «dialettica», perfino la dialettica stessa, che mi sembrava servire nelle sue famose «leggi» da semplice apologia (giustificazione) a posteriori al fatto compiuto dello svolgimento aleatorio della storia, per quanto riguarda le decisioni della direzione del Partito<sup>301</sup>.

Althusser in questa tarda opera appare non avere dubbi: la dialettica dal tono apologetico, ancor più se di osservanza diamatiana, funzionale alle scelte della Direzione di un PCF che non coglieva il movimento aleatorio delle dinamiche sociali, andava abbandonata e cancellata in ogni possibile residuo dall’opera di Marx. A rinforzo di tale posizione egli afferma in modo chiaro: «Su questo punto, non ho mai cambiato opinione»<sup>302</sup>. Ma tale affermazione si offre an-

---

<sup>301</sup> L. ALTHUSSER, *L’avvenire dura a lungo*, cit., p. 232.

<sup>302</sup> ID., *ibidem*.

che a facili obiezioni, quantomeno – come ribadiamo – se consideriamo l’adesione di Althusser al materialismo dialettico (per quanto ‘puro’, o se vogliamo ‘europeo’, quindi non distorto né usato come clava e bavaglio dalla politica staliniana) nel corso pressoché degli interi anni Sessanta e di parte iniziale dei Settanta.

Ancora una volta, invitiamo a porre attenzione al fatto che negli scritti althusseriani si osserva spesso una cautela nella perentorietà, un porre e riconsiderare, un affermare e negare che emergono in forza di uno spirito autenticamente filosofico, ciò anche di fianco a posizioni invece più decise<sup>303</sup>. Peraltro questa ambivalenza, che si scioglie solo negli anni ‘80, se non vera e propria critica verso la struttura ontologico-gnoseologica della dialettica in Marx (quand’anche fosse “ripulita” da croste mistiche), da parte del teorico del «tutto complesso strutturato» (a dominante e a causalità metonimica) emerge già in un passo di *Contraddizione e surdeterminazione* (ricordiamo che siamo nel ’62), nel quale Althusser si riferisce poi addirittura a quanto aveva scritto alcuni anni prima, in un saggio dedicato al giovane Marx<sup>304</sup>:

è impensabile, proprio in virtù dei principi marxisti d’interpretazione di qualsiasi fenomeno ideologico, *che la dialettica possa albergare nel sistema di Hegel come un nocciolo nel suo involucro*. Con ciò volevo sottolineare l’assurdità che l’ideologia hegeliana non abbia contaminato in Hegel anche l’essenza della dialettica, o, poiché questa «contaminazione» non può che poggiare sulla finzione di una dialettica pura anteriore alla «contaminazione» stessa, *che la dialettica hegeliana possa cessare di essere hegeliana e diventare marxista per il miracolo di una semplice «estrazione»*<sup>305</sup>.

A queste parole si può riconoscere una doppia implicazione tale da poter innescare l’equivoco di una contraddizione che però appare recuperata in coda. Althusser scrive che sarebbe

---

<sup>303</sup> Scrive BALIBAR: «[questa la] caratteristica significativa dei concetti “althusseriani”: questi concetti sono sempre già “autocritici”. Contengono sempre già un elemento di negazione che li mette in pericolo, che fa vacillare il loro senso nel momento stesso in cui pretendono al più grande rigore. Contengono dunque in anticipo, un elemento che si oppone al fatto che il loro uso, il loro sviluppo, sfoci nell’univocità di una teoria “infine trovata”. Sono così sin dalla loro origine, un modo discorsivo di porsi essi stessi in disequilibrio, di assicurarsi contro la sicurezza di una “tesi” nel momento in cui la si sostiene», E. BALIBAR, *Per Althusser*, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 21-22.

<sup>304</sup> Si tratta di «Sul giovane Marx» (1960), anch’esso presente in L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 33-67.

<sup>305</sup> ID., «Contraddizione e surdeterminazione», cit., p. 73.

assurdo pensare ad una mistica hegeliana che sia capace di non intaccare (di non «contaminare») una da lui definita «essenza» della dialettica. Ciò lascia individuare intanto l'evocazione di una qualche “essenza” di quest’ultima che, se sottoposta alle spire della deduzione hegeliana, non può che restarne intrisa e inquinata; per converso, parrebbe potersi dire che la liberazione dal sistema hegeliano produca una decontaminazione atta a rendere purezza originaria a questa “essenza” della dialettica. Ora, un simile esito del discorso althusseriano è possibile solo se si ignora ciò che nel brano segue immediatamente e che dà l’inquadramento a tutto il passo al punto che non possiamo escludere che sia stato posto da Althusser come chiarificazione necessaria ad evitare ogni conclusione che virerebbe pur sempre verso uno stampo di forma dialettico-essenzialista. È infatti vero che Althusser introduce il concetto di «contaminazione dell'essenza», ma tale concetto è relativizzato e depotenziato attraverso il ricorso alla tesi della *finzione (necessaria)* dell’esistenza di una dialettica “pura” precedente ad ogni realizzazione/riempimento della dialettica stessa secondo le figure hegeliane<sup>306</sup>. Questa tesi ci permette di dire che l'ipotesi dell'esistenza di una dialettica primigenia, di un puro muoversi delle cose secondo il suo schema (che sarebbe il nocciolo razionale da liberare dalla ganga mistica) implica l'esistenza di una sorta di dialettica-universale, una mera dialettica-come-forma, un dispositivo inscritto di per sé nella storia degli uomini e nel processo della trasformazione naturale, precedente dunque alla stessa operazione che Hegel fa su di essa ricoprendola appunto di misticismo idealista. Tuttavia, questo dispositivo è collocato da Althusser nella categoria della *finzione*. Non a caso, abbiamo detto che lo sforzo di Althusser sarà quello di mostrare – lo farà ricorrendo al tema dell’introduzione di *altri* concetti, piuttosto che con dimostrazioni incentrate su ogni possibile passo marxiano – la piena *assenza* della dialettica tradizionalmente intesa, nel pensie-

---

<sup>306</sup> Fatte le debite distinzioni, pare qui scorgere alcune influenze lacaniane. Si veda per es. il tema della «causalità simbolica», a cui consegue la nozione milleriana di «finzione veridica», che Lacan tratta in una nota conferenza sulla causalità psichica, e il suo rapporto con l'emersione dei significanti nel loro ruolo che da contingente si fa struttura necessaria al mantenimento di una “omeostasi” psichico-soggettiva (vedasi J. LACAN, «Propos sur la causalité psychique. Congrès de Bonneval » e «Fonction et champ de la parole et du langage», entrambi in in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966). J. A. MILLER sintetizza in tali termini: «La causalità simbolica mostra come la successione e l'accumulazione degli eventi di parola come accidenti, cioè rientranti nella contingenza, si cristallizzano e si articolano in [...] struttura di finzione veridica o di verità menzognera», aggiungendo poi una citazione del maestro secondo cui «l'istanza del significante imprime nell'inconscio la contingenza» (trascrizione del corso reperibile all'URL <http://disparates.org/lun/2011/05/cours-de-jacques-alain-miller-18-mai-2011/>, trad. mia).

ro del Marx maturo; e questo, anche se l'uso di alcune citazioni proprio marxiane, riportate dallo stesso Althusser, può indurre ad interpretazioni differenti. La domanda qui però sorgerebbe spontanea: allora il materialismo (pur sempre) dialettico che fine fa? Ci pare insomma che il tema della dialettica *quod talis* sia trattato da Althusser in forme mai davvero univoche e prive di equivocabilità. L'impressione – anche alla luce, come detto, della sua vicinanza all'opzione materialistico-dialettica di quegli anni – è che la vera preoccupazione fosse più quella di scorporare ogni possibile hegelismo da Marx, più che ogni possibile dialettica. E ciò anche se non sempre Althusser si è espresso in modi che potessero condurre a tale conclusione. Ma a tale ipotesi, se vogliamo, si affianca l'altra: quella della vicinanza *critica* al materialismo dialettico per osservanza e credito (anch'esso, *critico*) nelle logiche di partito in quanto solo soggetto capace di condurre una rivoluzione e di attuare la trasformazione.

Ad ogni modo, l'uso anche libero delle fonti di ispirazione, questo discorrere mobile, fatico, tetico e antitetico, abbiamo detto essere un carattere *specificamente filosofico* della modalità di ricerca (tensione-distensione, teoria-prassi militante, proposta-difesa, astrazione-congiunturalità, etc.) di Althusser. È per esempio il caso di questo lungo passo del *Poscritto alla seconda edizione de Il Capitale*, che Althusser cita traducendolo direttamente dal testo tedesco.

Leggiamolo.

Nel suo fondamento (*der Grundlage nach*), il mio metodo dialettico è non solo differente dal metodo hegeliano, — ma addirittura l'opposto diretto. Per Hegel, il processo del pensiero che egli giunge sino a trasformare in Soggetto autonomo, sotto il nome di Idea, è il demiurgo del reale, il quale non ne rappresenta (*bildet*) che il fenomeno esterno. Secondo me, viceversa, l'ideale non è nient'altro che il fattore materiale trasposto e tradotto nella testa dell'uomo. Ho criticato il lato mistificatore (*mystifizierende*) della dialettica hegeliana, circa trentanni fa, quando era ancora di moda... Mi professai perciò apertamente discepolo di quel grande pensatore, e, nel capitolo sulla Teoria del valore, arrivai addirittura fino a civettare qua e là (*ich kokettirte... mit...*) con il suo particolare modo di esprimersi. La mistificazione che la dialettica subisce tra le mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporne (*darstellen*), ampiamente e consapevolmente, le forme generali di sviluppo. In Hegel è messa a testa in giù. Bisogna rovesciarla per scoprire dentro il guscio mistico (*mystische Hülle*) il nocciolo (*Kern*) razionale<sup>307</sup>.

---

<sup>307</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 71-72

Le parole di Marx, come prima segnalato, appaiono poco equivocabili: la dialettica *come metodo* (nota è la distinzione che pone Engels tra *metodo*, cosa buona, e *sistema*, cosa idealistica<sup>308</sup>) non è rifiutata ma anzi metodologicamente accolta: per esempio, in relazione alla sua funzione conoscitiva e “rappresentativa” del reale nel suo processo; o meglio, del processo del reale. Ciò che viene rifiutata è la mistificazione ch'essa subisce da parte dell'uso che ne fa Hegel: nelle sue mani la dialettica non è più puro metodo ma diventa sostanza, giacché viene concepita come il connaturato visibile di una realtà spirituale che si manifesta nella realtà empirica che ne fa da fenomeno. Il suo svolgersi è inteso allora come avanzamento dello *Spirito del mondo* che “precipita” nel reale rendendo quest'ultimo, nella sua storia concreta, una processione di suoi fenomeni, nei quali quindi l'attività individuale e sociale concreto-pratica appare ininfluenza sul piano della trasformazione e della costruzione di ogni scenario a venire, e ancor più appare di fatto impossibile l'imprevedibile e l'inatteso.

Ma non basta. Leggiamo ancora Marx, sempre – questo è l'importante – citato da Althusser:

Nella forma mistificata, la dialettica fu una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare il dato esistente (*das Bestehende*). Nella forma (*Gestalt*) razionale, essa è oggetto di scandalo e d'orrore per i borghesi... Siccome nell'intelligenza del dato esistente (*Bestehende*) include contemporaneamente anche l'intelligenza della sua negazione e della sua necessaria distruzione, siccome concepisce ogni forma matura (*gewordne*) nel fluire del movimento e quindi anche sotto il suo aspetto effimero, non si lascia intimidire ed è, per essenza, critica e rivoluzionaria<sup>309</sup>.

La posizione marxiana qui è ancora più chiara: la dialettica, purché articolata nella forma razionale, *purché dunque individuata nel reale (materiale) dei moti storico-sociali*, è vista come in grado di terrorizzare a tal punto la borghesia da essere da questa dematerializzata e spiritualizzata per il tramite del magistero hegeliano. A parere di Marx si tratta invece di cogliere, nella dialettica, la dinamica del mondo concreto: una motilità empirica, sociale, materiale

---

<sup>308</sup> Cfr. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1976<sup>2</sup>, pp. 22, 25, 38.

<sup>309</sup> Si tratta sempre di un brano di Marx del «*Poscritto*» alla seconda edizione del *Capitale*, citato in L. ALTHUSSER, «Contraddizione e surdeterminazione», cit., nota a p. 72.

appunto, che include la presa del dato e, ad un tempo, la visione – tutta interna allo sviluppo – della sua *prevista* distruzione-per-superamento. Ciò corrisponde a prendere consapevolezza di tutto il suo potenziale rivoluzionario, giacché – suggerisce Marx – la figura del negativo implica proprio l'elemento dello smembramento e della trasformazione del dato presente. E così, in alcuni passi marxiani che risentono ancora, forse nel loro elemento messianico, di una presenza del sistema della dialettica (per quanto materialistica, resti di un condizionamento profondo da parte di quell'hegelismo “rovesciato” la cui presenza Althusser rifiuta, ma anche di una concezione del divenire storico tipica dell'ebraismo), essa dialettica, nella sua forma razionale, appare dotata di una qualità immanente: quella d'essere già da sempre critica e rivoluzionaria.

Ma se questo è Marx, possiamo dire che in Althusser viga la medesima concezione e l'annesso e correlato dispositivo?

Diciamo che, alla luce di questi brani, anzitutto va ben compresa l'argomentazione di Althusser laddove si spinge a scrivere che in Marx la dialettica stessa è talmente differente da quella hegeliana da non potersi mantenere *più nulla* della sua struttura del divenire, il quale è solo un moto di *compimento* di un percorso già dato. Porre la questione nei termini di una dialettica fondata su dispositivi di connessione/causazione/mutamento del tutto *differenti* da quelli contenuti nella dialettica hegeliana significa, evidentemente e come già più volte indicato, non poter più parlare in senso stretto nei termini di una “dialettica”. Peraltro, l'elemento su cui Althusser fonda la tesi della radicale differenza della dialettica marxiana da quella hegeliana è il concetto – anche questo è stato detto – di contraddizione, ciò perché in Marx questa non ha una natura semplice, di mero attivatore del moto a cui segue un superamento trasformativo con mantenimento del precedente portato a compimento, ma risiede nell'oramai più volte menzionato «tutto complesso strutturato a dominante», ove tale contraddizione è sempre surdeterminata. Questi elementi – che caratterizzano il reale (*Wirklichkeit*) in Marx – ci presentano tale reale come una complessità che, dice Althusser, evolve secondo un dispositivo del tutto nuovo, in cui il motore è plurale, e la relazionalità è essa stessa un complesso di contraddizioni, o se vogliamo, appunto è quell'idea della contraddizione surdeterminata proposta in maniera specifica proprio da esso Althusser. Allora, se questo vale, le posizioni che in questi anni appaiono qui e là di accoglimento del movimento dialettico della materia, della natura e (forse, o in parte) del sociale, vanno viste da un lato come accoglimento di un possibile dispositivo ‘interno’ utile/necessario (anche) alla trasformazione storico-politica, e dall'altra come una posizione che permette la collocazione del teorico in un campo di ‘schieramento’, di appartenenza e discussione politica nel quale, pur salvando Engels e Lenin, produrre un pensiero critico fondamentalmente



e prioritariamente antihegeliano, ossia «materialista ‘dialettico’ surdeterminato e metonimico»: una prima via, a nostro parere, per arrivare alla elaborazione del materialismo aleatorio successivo, che con questo si connette senza dubbio.

### 7.3 *Una nuova batteria di concetti. Deleuze e l’idea di una dialettica “differenziale”*

L’interpretazione della contraddizione in Marx fornitaci da Althusser introduce e mette in gioco – lo abbiamo a più riprese segnalato – concetti nuovi quali causalità strutturale/metonimica, surdeterminazione, dominanza, determinazione in ultima istanza, tutto complesso strutturato, etc. Si tratta di tutta una batteria di nozioni e concetti che con l’hegelismo di fatto non hanno più nulla a che vedere. Allora, si tratterebbe di capire – ancor più dopo quanto sinora affrontato – se si possa denominare il moto sociale che questa batteria descrive (col suo procedere, il suo trasformarsi insieme e grazie alle forze che sono agenti di questa trasformazione, etc.), come moto non necessariamente da descrivere nei termini di un dispositivo dialettico o antidialettico, quanto piuttosto nei termini di un processo del reale in cui vedere all’opera (cosa che ci pare plausibile grazie alla lettura althusseriana e alla sua menzionata logica differente) un moto che, come predetto, contenga aspetti di variazione e di trasformazione che sono più di natura aleatoria e insieme *differenziale*. Peraltro, se individuiamo l’elemento differenziale come motore (anche se non chiaramente esplicitato) del mutamento presente nella interpretazione della dialettica marxiana fornitaci da Althusser, ci è permesso ed utile introdurre dei rimandi e alla concezione deleuzeana della differenza elaborata da Deleuze anzitutto in *Differenza e ripetizione* (1968), e ciò se non altro per individuare quei possibili agganci a quanto – *mutatis mutandis* – di questi aspetti vi è in quell’Althusser che stiamo ancora analizzando dei testi degli anni ‘60.

Non pare implausibile affermare che il nucleo del divenire althusseriano, fondato su una concezione della contraddizione che ibrida, come già indicato, il marxismo della lotta delle classi, il gramscismo della relazione tra superstruttura e struttura, il maoismo delle articolazioni della contraddizione, il freudolacanismo della surdeterminazione e lo spinozismo della causalità strutturale, sia l’articolazione di una idea di contraddizione che, se è certo surdeterminata, vogliamo identificare anche come “contraddizione differenziale”, poiché sulla base dell’idea di surdeterminazione essa diviene una contraddizione relativamente apparente, ossia più un *punto di convergenza* a valle di un insieme iper(e multi)determinato di contraddizioni tra forze socia-

li, politiche, economiche e ideologiche, sino a diventare luogo *positivo* e *produttivo* di mutamento, in cui si incontra perciò l'idea dell'opposizione antagonista con l'idea della differenza non-antagonista, cioè a dire della differenza positiva.

L'ossimoro, neanche a dirlo, ci appare da subito evidente: la nozione di contraddizione prevede un antagonismo, un negativo, una “reazione” a qualcosa che precede, una contromossa che sempre ripropone ciò a cui replica. La differenza, come procedere positivo e produttivo, non necessita invece di alcun negativo, non essendo il negativo di nulla. Tuttavia, l'elemento della contraddizione differenziale desumibile dalla nozione di surdeterminazione ci permette di conservare quegli aspetti fondamentali del marxismo althusseriano quali: *a*) la dimensione conoscitiva e produttiva di teoria affidata alla differenza (ricordiamo la preoccupazione mostrata nelle *Tre note* di procedere sempre attraverso rapporti e confronti di natura differenziale), *b*) quella antagonista e più immediatamente politica affidata alla contraddizione di per sé, anche correndo il rischio di cadere (come non di rado accade ad Althusser) in adeguazioni che mostrano una certa obbedienza alle ortodossie degli apparati e qualità assimilabili a quell'auto-assoggettamento secondo le posizioni suggeriteci poc'anzi da Guattari, e *c*) il punto di approdo al materialismo aleatorio come riconsiderazione (materialistica) del materialismo dialettico in quanto teoria oramai da superare a vantaggio di una concezione contingentista e appunto aleatoria del materialismo.

La consapevolezza di dover leggere il divenire sociale, materiale ed ideologico (culturale, politico...) secondo un procedere che si articola per contraddizioni e ripetizioni non collocabili in una forma tradizionale e storica della dialettica, si fa tendenzialmente chiara in Althusser già nei suoi scritti che lo hanno reso celebre; tuttavia, il distacco o l'abbandono viene espresso in forma diretta solo molto tardi: oltre ai passi già menzionati della sua autobiografia, è per esempio esplicitato nel breve scritto dell'86 *Ritratto di un filosofo materialista*, in un passo in cui Althusser scrive che il materialista aleatorio

raggiunge [...] la sapienza classica, il terzo genere di 'conoscenza' di Spinoza, il superuomo di Nietzsche e la comprensione dell'eterno ritorno: sapere che tutto si ripete e non esiste che nella ripetizione differenziale<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> ID., *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 182.

A dispetto della sua icastica brevità, si tratta di un passo che dice molto più del poco che scrive. Il Terzo genere di conoscenza, come abbiamo detto<sup>311</sup>, in Spinoza allude alla intuizione immediata delle forme singolari, ossia delle “essenze” nelle quali si manifesta il divino. Ciò rimanda a quella produzione affermativa, intensiva, a causalità non-transitiva<sup>312</sup>, che è spinoziana ma sostiene anche il pensiero della differenza positiva proposto da Deleuze. Althusser lega poi questo conoscere, che è quello di un generare, di un avvenire, al tema dell’eterno ritorno, per chiudere con l’affermazione secondo cui tutto esiste solo nella ripetizione differenziale. Riteniamo che il passo vada inteso nel senso di un ripetersi appunto della generazione differenziale a-dialettica, dunque del ripetersi di un modello di avanzamento e di produzione degli eventi determinato da fasi contingenti che, collidendo e prendendosi, spingono a produrre nuova realtà. Le metafore possibili qui si sprecano. Non è infatti da ridurre a mera ontologia, questo discorso, poiché questo incontrare e prendersi, generando positivamente una novità, sta nella politica come nelle vicende umane, sentimentali, fisiche e psichiche, sociali e materiali.

Qui abbiamo letto un passo del tardo Althusser, dell’Althusser “aleatorio”, come si suol dire; ma la considerazione della necessità di comprendere la realtà attraverso processi di individuazione e di descrizione basati su un criterio di molteplicità differenziale come incontro produttivo è visibile, giova ripeterlo, già nei testi degli anni ‘60. Va chiarito però che all’epoca ciò non è ancora l’oggetto di un messa in crisi esplicita del materialismo dialettico, nondimeno, costituisce un criterio individuativo, comprensivo ed anche *definitorio*, che rende – già al tempo – mobile e molto meno hegelo-dialettica di quanto potesse allora sembrare l’idea della dialettica materialista da Althusser abbracciata. Deleuze stesso, per esempio, dà una sintesi adeguata della concezione althusseriana dei rapporti sociali:

Consideriamo l’interpretazione del marxismo data da Althusser [...]: prima di tutto, i rapporti di produzione sono determinati come rapporti *differenziali* che si stabiliscono non tra gli uomini reali o gli individui concreti, ma tra oggetti e agenti che hanno anzitutto un valore simbolico (oggetto della produzione, strumento di produzione, forza lavoro, lavoratori immediati, non-lavoratori immediati, presi in rapporti di proprietà e appropriazione). Ogni modo di produzione è caratterizzato allora da *singolarità* corrispondenti ai *valori dei rapporti*. E se è evidente che degli uomini concreti vengono a occupare le posi-

---

<sup>311</sup> Vedi *supra*, nota 249.

<sup>312</sup> Questo aspetto in particolare verrà meglio trattato nel capitolo seguente.

zioni e ad effettuare gli elementi della struttura, è solo perché occupano il ruolo che la posizione strutturale assegna loro (ad esempio il «capitalista»), e funzionano da supporti ai rapporti strutturali: tanto che «i veri soggetti non sono questi occupanti e questi funzionari [...] ma la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni». Il vero soggetto è la struttura: *il differenziale* e il singolare, i rapporti differenziali e i punti singolari, la determinazione reciproca e la determinazione completa<sup>313</sup>.

Si potrebbe subito obiettare che Deleuze parla di *rapporti*, «rapporti differenziali», non generazione della (e con la) differenza. Ma la presenza di relazioni di natura differenziale, ancor più se fortemente arricchite, overdeterminate e complesse, è la condizione prioritaria e precedente alla stessa generazione differenziale “del reale” nella e con la differenza. Lo scacco alla dialettica sta perciò in questo schema. E tornando alla riflessione di poco precedente, si potrebbe obiettare che il ricorso alla comprensione differenziale è appunto più un processo di conoscenza e di definizione (basti ricordare l’insistenza con cui emerge nelle *Tre Note*), non una più generale filosofia materialistica che spiega gli eventi come invece appare plausibile affermare relativamente a Deleuze. Ma è anche vero che, se ci concentrassimo nel tentare di individuare una ontologia in Althusser (con tutte le cautele del caso e le perplessità poc’anzi espresse), la troveremmo sia nell’idea di una realtà sociale a creazione surdeterminata, sia nelle tarde tesi fondate sul materialismo dell’incontro desunto dalla filosofia di Epicuro e di Lucrezio, che è una filosofia che ci parla della caduta parallela degli atomi nel vuoto, della loro carambola e del loro scontro, della fusione, della tenuta e infine della creazione di un mondo, con gli esseri e gli eventi che lo abitano.

Ancora una volta non abbandoniamo la cautela necessaria, ma riteniamo che questi aspetti, che forse possono apparire minimi, permettano in ogni caso di sviluppare confronti, come detto, con alcune delle più importanti tesi deleuzeane. Certo, ci sono poi le scelte dell’intellettuale membro di una struttura politica organizzata, nella quale egli cerca di far pesare il proprio pensiero con gli inevitabili compromessi annessi a tale condizione, ma anche con i conflitti e gli attriti derivanti dalle sue critiche. Però, sul piano della produzione teorica, la presenza di altri filosofi presi come fonte di ispirazione – che qui, con una comoda etichetta, definiamo sinteticamente “antidialettici” – ci pare visibile e gioca un ruolo importante, spesso determinante.

---

<sup>313</sup> G. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, cit., pp. 29-30, corsivi miei.

Come inciso storico-biografico, è interessante descrivere i primi momenti di incontro istituzionale tra Althusser e Deleuze e le attestazioni di stima che il primo diresse al secondo.

Un primo segnale, non privo di significato, sta per esempio nel fatto che Althusser avesse “ordinato” ai suoi collaboratori di unirsi a lui per andare ad ascoltare Deleuze quando questi, in almeno due occasioni, venne invitato dallo stesso Althusser all'*École Normale Supérieure* per tenere alcuni seminari su Spinoza (torna Spinoza e lo fa attraverso Deleuze, dunque crediamo che questa sia una *liaison* che non può non riversarsi in qualche modo nelle elaborazioni althusseriane). Gli inviti fatti a Deleuze da Althusser sono un chiaro segno dell'ammirazione che egli provava per il collega parigino. A tal proposito, è illuminante un resoconto che ne fanno Balibar e Duroux in una intervista leggibile nella sezione dei *Cahiers* del sito del *Groupe de Recherche Materialiste*. Pensiamo che valga la pena leggerlo, sicché ne riportiamo un ampio stralcio:

BALIBAR: Althusser aveva invitato Deleuze, che stava terminando le sue tesi, in particolare il suo libro su Spinoza, a venire all'ENS per tenere un seminario su Spinoza. Mi scrisse una lettera per dirmi: « Deleuze ha fatto un seminario prodigioso, ne sono entusiasta ». Era la sua tesi secondaria ma presa all'inverso. Ciò che eccitava Althusser, e lo comprendo perfettamente, è quello che Deleuze ha accantonato, ha ridotto ad appendice della sua tesi per poi scrivere un piccolo articolo meno riuscito, sulle due *Etiche* (nell'articolo di *Etiche* ce ne sono tre, ma nella tesi non ce n'è che due – e ciò è certamente meglio perché la terza è una catastrofe, è la cosiddetta “Etica di terzo genere”, la velocità infinita del pensiero, ed ogni sorta di sciocchezze. L'idea delle due *Etiche* è geniale e funziona mirabilmente per commentare l'*Etica*. Si tratta dell'idea secondo cui esiste un'*Etica* razionale o intellettuale, dimostrativa, nella quale il movimento del pensiero riproduce la genesi del vero, poi ce n'è un'altra che è polemica e conseguentemente politica – nei dettagli è più complicato perché ci sono più livelli di polemica, che si colloca essenzialmente negli *scolio* ed anche, evidentemente, nelle prefazioni, nelle postfazioni ed altri diversi passaggi dell'*Etica* che si possono collegare a quello stile. Althusser era assolutamente entusiasta di questo Spinoza politico. Quando sono rientrato dal mio soggiorno all'estero ho chiesto ad Althusser se avesse per caso preso delle note, perché il libro di Deleuze non era ancora comparso. Mi rispose: « sì, ho un intero quaderno di note ». Era un quaderno rilegato di duecento pagine, in cui Althusser aveva annotato integralmente il seminario di Deleuze – e lui

prendeva gli appunti molto bene. Io l'avevo letto, ne avevo condiviso l'ammirazione [per Deleuze, *NdR*], e l'avevo poi reso ad Althusser. E questo oggetto un po' feticcio, bisogna riconoscerlo, gli appunti presi da Althusser al seminario di Deleuze, è scomparso. Qualcuno deve averlo a sua volta preso in prestito, e non lo ha mai restituito.

DUROUX : C'è un'altra cosa. Nel 1973-74, all'orale per l'*agrégation* di filosofia, c'è stato [come testo di esame, *NdR*] il Libro I dell'*Etica*, e Althusser aveva invitato Deleuze, è stato dopo le sue tesi, e mi disse: « vieni con me, si va ad ascoltare Deleuze ». Ci siamo seduti insieme in fondo alla Sala degli Atti e lui ha appuntato integralmente il corso di Deleuze sul Primo Libro dell'*Etica*. Fu abbastanza ostico perché per la metà fu su Duns Scoto, etc. Io ho queste note.

B: Lui [Althusser, *NdR*] ammirava Deleuze. Era difficile non ammirare Deleuze come “macchina intellettuale”. Poi cercò anche di tirarlo a sé. Pensava che fornisse un contributo formidabile ad una lettura politica di Spinoza.

D: Riguardo a Deleuze, ancora due cose. Per prima, quando Deleuze ha scritto quel testo [...] che si chiama *A quoi reconnait-on le structuralisme?*<sup>314</sup>, lo aveva inviato ad Althusser. E mi ricordo che Althusser mi disse: «Lui è dei nostri».

B : Macherey aveva fatto da intermediario tra i due, esiste una corrispondenza.

D: Assolutamente sì. C'è questo testo del 1967, *A quoi reconnait-on le structuralisme?*, in cui ci sono degli elogi senza fine di «*Lire 'Le Capital'*». Poi, c'è una seconda cosa, che accade nel momento dell'*Anti-Edipo*: in quel caso Althusser fu violentemente contro, [ma] non l'aveva letto<sup>315</sup>.

---

<sup>314</sup> In edizione italiana si tratta di G. DELEUZE, *Lo strutturalismo*, cit. (nota mia).

<sup>315</sup> ETIENNE BALIBAR: «Althusser avait invité Deleuze qui était en train de finir ses thèses, donc en particulier son livre sur Spinoza, à venir faire un séminaire à l'ENS sur Spinoza. Et il m'avait écrit une lettre pour me

Come vediamo, l'ammirazione di Althusser per Deleuze pare incontestabile e passa essenzialmente per il modo in cui questi legge Spinoza. Come detto, noi siamo dello stesso avviso: lo abbiamo mostrato anzitutto in relazione a quel particolare dispositivo di causalità che tanta importanza ha in Althusser nella costruzione della teoria del campo sociale visto come un insieme surdeterminato di contraddizioni in relazione tra loro grazie ad un principio di causalità-non-lineare né *semplicemente* dialettica. In questo dispositivo (già ampiamente trattato), per l'elemento legato alla contingenza e alla novità inattesa in quanto emersione positiva, ritenia-

---

dire : 'Deleuze fait un séminaire prodigieux, je suis enthousiaste'. C'était sa thèse secondaire, mais prise à l'envers. Ce qui excitait Althusser, et je comprends parfaitement, c'est ce que Deleuze a cantonné, a réduit dans l'appendice de sa thèse, pour ensuite écrire un petit article où c'est moins bien, sur les deux Éthiques (dans l'article il y en a trois, mais dans la thèse il n'y en a que deux – et c'est bien mieux parce que la troisième est une catastrophe, c'est soi-disant l'Éthique du troisième genre, la vitesse infinie de la pensée, enfin toutes sortes de fariboles). L'idée des deux Éthiques est géniale et ça marche admirablement pour commenter l'Éthique. C'est l'idée qu'il y a une Éthique rationnelle ou intellectuelle, démonstrative, dans laquelle le mouvement de la pensée reproduit l'engendrement du vrai, et puis il y en a une autre qui est polémique et par conséquent politique – dans le détail c'est compliqué parce qu'il y a plusieurs niveaux de polémique – qui se localise essentiellement dans les scolies et aussi évidemment dans les préfaces, les postfaces, et différents passages de l'Éthique qu'on peut rattacher à ce style-là. Althusser était absolument enthousiaste de ce Spinoza politique. Quand je suis rentré de mon séjour à l'étranger, j'ai demandé à Althusser s'il n'avait pas par hasard gardé des notes, parce que le livre de Deleuze n'était pas encore paru. Alors il m'a dit : « oui, j'ai un cahier entier de notes ». C'était un cahier relié de deux cents pages dans lequel Althusser avait intégralement pris en note le séminaire de Deleuze – et il prenait très bien les notes. Je l'avais lu, j'avais partagé l'admiration, et puis je l'avais rendu à Althusser, et cet objet un peu fétichiste, il faut bien le reconnaître : les notes prises par Althusser au séminaire de Deleuze, ça a disparu. Quelqu'un a dû les lui emprunter à son tour et ne jamais les rendre...»

YVES DUROUX : «Il y a une autre chose. En 73-74 il y a eu à l'oral de l'agrégation de philosophie le Livre I de l'Éthique et Althusser avait invité Deleuze, c'était après les thèses, et il m'avait dit : « viens avec moi, on va écouter Deleuze ». On était assis ensemble au fond de la Salle des actes et il a pris intégralement le cours de Deleuze sur le Livre I de l'Éthique. Et c'était assez rude parce la moitié c'était sur Duns Scot, etc. Et j'ai ces notes. EB: « Il admirait Deleuze. C'était difficile de ne pas admirer Deleuze comme « machine intellectuelle ». Puis il essayait aussi de le tirer à lui. Il pensait que c'était une contribution formidable à une lecture politique de Spinoza ».

YD : «Par rapport à Deleuze, encore deux choses. Premièrement quand Deleuze a écrit ce texte [...] qui s'appelle «A quoi reconnaît-on le structuralisme?», il l'avait envoyé à Althusser. Et je me rappelle qu'Althusser m'avait dit : 'Il est des nôtres' ».

mo di vedere all'opera anche una "logica" che induce e riconoscere in essa un motore *differenziale*, o se così vogliamo dire, una concatenazione produttiva che si apre alla molteplicità degli eventi come campo mai scritto una volta per tutte (non c'è qui dispositivo dialettico che imponga alcunché) bensì sempre contingente, in cui il divenire sociale è concepito come *alterità radicale* da ogni ipotetico invero dato in una circolarità sistemica di stampo hegeliano. Questo significa che il tutto complesso strutturato a dominante lascia anche spazi di imprevedibilità e di inattesa manifestazione delle determinanti causali, le quali, se prendono avvio quantomeno in senso genealogico nello spazio infrastrutturale, non possono poi che specificarsi, manifestarsi e rendersi reali, perché concrete e materiali, nel campo complesso e metonimico degli effetti coi loro ritorni e con le loro ulteriori generazioni di fatti (e di occasioni), quasi ad aprire uno spazio di molteplicità nel divenire stesso della congiuntura storico-politica che mai permette di indovinare sino in fondo, ineluttabilmente, ogni accadimento; anzi, quasi sempre offre eventi che si configurano come vere e proprie novità impreviste.

Ora, detto ciò invitiamo comunque a fare attenzione: non affermiamo che Althusser abbia mutuato le sue idee da quelle deleuzeane sulla differenza, anche perché queste ultime – quantomeno nella forma di una trattazione dedicata e compiuta – a) sono successive alle tesi althusseriane sulla surdeterminazione, e b) sono tesi che, come visto, risentono, più correttamente, di tutto quello spinozismo e freudolacanismo (ma anche gramscismo e maoismo) di cui abbiamo già trattato. Però ricordiamo che Spinoza arriva ad Althusser *anche* dalle letture che ne fornisce Deleuze. In questo senso pensiamo che la serie degli avvenimenti non prevedibili che segna il procedere del reale storico-sociale quando si manifesta nella struttura surdeterminata; il suo accadere da intendere come mosso da una *dynamis* non assolutamente prescrutabile, dunque il darsi degli eventi nella congiuntura rivoluzionaria *anche* nel modo in cui pochi righe sopra abbiamo esposto; e tutto questo, unito a quel contingentismo che porta verso l'aleatorio e alla sua relazione col reale che sintetizziamo nella serie scontro-incontro-tenuta-novità-mondo, siano concezioni che ci parlano, magari in forma indiretta, della presenza (e dell'azione) di un dive-

---

EB : «Et Macherey avait servi d'intermédiaire entre les deux, il y a une correspondance».

YD : «Absolument, c'était un texte de 1967, 'A quoi reconnaît-on le structuralisme ?', où il y a des éloges sans fin de 'Lire Le Capital'. Puis, il y a une deuxième chose, c'est au moment de L'Anti-Œdipe. Là Althusser, il était violemment contre, [mais] il ne l'avais pas lu», in *Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)*, reperibile al seguente URL <https://grm.revues.org/722> , traduzione mia.



nire evidentemente a-dialettico che, sempre con le attenzioni debite, può essere definito *differenziale*. Questa possibilità ci è data ancor più alla luce delle ultime scritture althusseriane, che paiono chiudere un cerchio aperto molti anni prima quantomeno rispetto al piano del rapporto con la dialettica, col materialismo e con le altre forme di causalità e di creazione/causazione del mondo. In termini relativi ad un differenzialismo come dispositivo definibile “ontologico”, Althusser parlerà in chiaro appunto solo nell’86, seppur per cenni. Nei Sessanta però in lui è già all’opera una idea della differenza che può apparire “ontologica” (esclusivamente nel senso poco prima suggerito), che in un certo senso preconizza – *via* Spinoza, e con un linguaggio che fa incontrare concetti marxiani, dati storici, congiunture politiche, configurazioni materiali, analisi di relazioni tra Stati, conflitti tra classi e tra frazioni di classe, etc. – alcune posizioni de-leuzeane. Tutti dati importanti per il loro ruolo differenziale, posizionale e generativo-non-dialettico nella struttura. In quanto tale, questa idea si unisce, forse ancora come non-detto, alle ispirazioni teoriche ed autoriali già menzionate.

È allora in questo senso che riteniamo utile vedere meglio come agisca la differenza appunto in Deleuze. Scopo che sarà quello del capitolo a seguire.



### La differenza in Deleuze in rapporto alla teoria di Althusser.

#### Relazione e articolazione tra scienza e ideologia

Il tema della differenza costituisce, è cosa nota, un nesso centrale nella filosofia di Deleuze; ciò essenzialmente a partire dalla lettura che egli conduce delle opere di Nietzsche e di Bergson, arrivando poi a scriverne in modo personale, ampio e specifico, nel 1968, con *Differenza e ripetizione*<sup>316</sup>.

Gli scritti dedicati a Nietzsche datano il primo 1962 (*Nietzsche et la philosophie*) e il secondo 1965 (*Nietzsche*, che è però un'antologia di testi composta ed introdotta da Deleuze). Nel 1966 vede la luce quello su Bergson (*Le bergsonisme...*) e nel 1968, come detto, la sua tesi di dottorato dedicata alla differenza.

#### 8.1 Elementi relativi alla differenza nella lettura deleuzeana di Nietzsche

Nietzsche è letto da Deleuze come teorico/profeta del singolare e del molteplice, di un divenire-attivo e di un interesse prima ancora che verso “la verità”, verso la *scelta*, verso una posizione che assume senso a partire dall'orizzonte di valore che incamera<sup>317</sup>. È una lettura che propone *in primis* di emanciparsi dall'equivoco di una volontà di potenza intesa come manifesto della prevaricazione e di una affermazione ‘dotta’ del dominio del più forte sul più debole, per lasciare anzi spazio ad un'idea di potenza come elemento *genetico* della forza, dell'affermazione *pura*, qualcosa che la abita e la muove *a positivo*, dandole così senso a partire da una

---

<sup>316</sup> Naturalmente ci riferiamo a *Differenza e ripetizione*, cit., che è la sua tesi di dottorato.

<sup>317</sup> P. VIGNOLA sintetizza efficacemente: «Deleuze trova in Nietzsche una prospettiva originale, poiché per quest'ultimo prima della verità - e dunque invece di una «buona volontà» o di una predisposizione del filosofo nel ricercare il vero - vi è l'imporsi, la “realizzazione di un senso o di un valore”. Nell'ottica nietzscheana, tanto il senso quanto il valore sono il prodotto di una lotta tra forze che travalicano il buon volere cosciente del pensatore, il quale può solamente a posteriori, genealogicamente, individuare la gerarchia – la stratificazione, direbbe Foucault - di tali forze», ID., *La lingua animale*, Macerata, Quodlibet, 2011, p. 29; il virgolettato è citato da G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di F. Sossi, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 155.

operazione selettiva innanzi al duplice possibile eterno ritorno dell'uguale. Infatti, l'eterno ritorno è da Deleuze interpretato come

l'essere del divenire, ma il divenire è duplice: divenire-attivo e divenire-reattivo [...]. Solo il divenire-attivo ha però un essere; sarebbe un controsenso che l'essere del divenire scaturisca da un divenire-reattivo, ossia da un divenire di per sé nichilistico. L'eterno ritorno [...] ci insegna che il divenire-reattivo non ha essere, ci insegna l'esistenza di un divenire-attivo<sup>318</sup>.

La volontà di potenza esprime dunque la forza come potenza affermativa, una potenza che procede per genesi continua di differenze per sé e in questo senso mostra tutta la sua alterità rispetto alla figura dialettica della negazione<sup>319</sup>. Allora, nella lettura deleuzeana la volontà di potenza non ha nulla a che vedere con la volontà di potere, poiché, come ben nota anche Angelucci, lo scopo della volontà di potenza è altro: «la volontà non può desiderare la potenza come suo obiettivo, se è vero che non riconosce alcun fine esterno e precostituito»<sup>320</sup>. Il fine dunque non è il “potere”, il comando, lo Stato, ma pura espressione di una potenza che muove un flusso antropico e sociale e che, innanzi alla morte di ogni “dio”, diventa squisitamente a-finalistico. Privo di totem. Privo di feticci. E tuttavia produttivo. Ne consegue che in questo divenire produttivo per differenza, si mostrano, “emergono”, gli enti di per sé, liberi e singolari quand'anche se sempre in bilico tra singolarità radicale e prospettivismo storico in cui collocare – inevitabilmente – la loro esistenza.

Nel testo in esame Deleuze sostiene dunque che nella filosofia nietzscheana, filosofia della forza, della non-contraddizione, della genesi (in sostanza, una ontologia che si dispiega nei moti concreti della storia e della società), la figura del negativo si configura sempre come una *vis* soltanto reattiva, imbrigliata in una dialettica-di-risposta che la determina e la spinge a re-

---

<sup>318</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002, p. 99.

<sup>319</sup> Scrive Deleuze: «L'affermazione e la negazione [...] non hanno un rapporto univoco. La negazione *si oppone* all'affermazione, ma l'affermazione *differisce* dalla negazione», ID., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 216, trad. mia, citato in «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze», sous la direction de R. Sasso et A. Villani, *Les Cahiers de Noesis*, n° 3, Nice-Paris, printemps 2003, p. 116.

<sup>320</sup> D. ANGELUCCI, «La vita come divenire innocente: Nietzsche, Deleuze, Welles», in *Fata Morgana. Quadriestrale di cinema e visioni*, n° 0, 2006, p. 153.

plicare, a reagire. Per divenire liberamente positiva, produttiva, affermativa, questa deve trasformarsi nella forza attiva della *differenza*:

in origine c'è la differenza tra forze attive e reattive. Azione e reazione non stanno in un rapporto di successione, bensì di coesistenza nell'origine [...]. Il negativo è già interamente dalla parte della reazione. Inversamente, solo la forza attiva si afferma, afferma la propria differenza, facendone un oggetto di godimento. [...] La forza reattiva, anche quando obbedisce, è già posseduta dallo spirito del negativo e limita la forza attiva ponendole dei vincoli e delle restrizioni parziali<sup>321</sup>.

È chiaro che siamo innanzi a quel *coté* interpretativo che legge Nietzsche secondo uno sguardo progressista, *gauchiste*, dunque di spinta verso processi positivi, liberatori, rivoluzionari, che rompono un sistema di referenze e di valori dominanti utili alla tenuta in vita di una intera idea di mondo, e dei potenti – sul piano sociale, simbolico, economico e culturale – che di questo mondo hanno in mano le redini. A questi aspetti va poi affiancato, come già prima brevemente accennato, il tema dell'eterno ritorno che, unito a quello della volontà di potenza, nella lettura nietzscheana di Deleuze fa da dispositivo della produzione di differenza. Dunque, a quanto detto poc'anzi aggiungiamo che Deleuze concepisce l'eterno ritorno come una specie di teoria del tutto, una sorta di cosmologia all'interno della quale vige il processo del puro divenire, «senza Fine, né fini», a-teleologico, mai fermo. È un divenire preso come macchina cinetica e come matrice del movimento, che in realtà mai diviene “qualcosa” ma sempre diviene, e così mostra il flusso del reale, la storia che sempre già ci troviamo innanzi, come quel treno – per usare la metafora althusseriana – che sempre passa e su cui ci accade di salire<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 83

<sup>322</sup> È questo un altro punto di contatto con Althusser, autore che sul tema mostra una posizione in fondo mai variata. Così infatti scrive nei suoi ultimi testi: «Un filosofo idealista è come un uomo che sa in anticipo *sia* da dove parte il treno su cui monta *sia* dove il treno va: qual è la stazione di partenza e la stazione di destinazione [...]. Il materialista, al contrario, è un uomo che prende il treno *in corsa* (il corso del mondo, il corso della storia, il corso della propria vita), ma senza sapere da dove viene il treno né dove va. Egli monta su un treno a caso, quello che gli capita, e vi scopre le installazioni *fattuali* del vagone e da quali compagni è *fattualmente* circondato, quali sono le conversazioni e le idee dei suoi compagni di viaggio e quale linguaggio determinato dal loro contesto sociale essi parlano», L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 141-142.

Ecco, in questa idea di processo del reale, l'unica cosa che può "individuare" momentaneamente il divenire affinché esso possa essere concettualizzato e determinato non è l'essere parmenideo, bensì è *l'essere del divenire stesso*, ossia il mero ritornare come ritorno eterno, continuo: «Ritornare è il proprio dell'affermazione e riprodursi è il proprio della differenza. Ritornare è l'essere del divenire, l'uno del molteplice, la necessità del caso: l'essere della differenza come tale»<sup>323</sup>, afferma Deleuze. Cioè un ritornare preso come puro dispositivo cinetico che non va confuso con gli enti ed eventi che presenta, i quali sono sempre generati per differenza: è il ritornare *quod talis*, che – chiedendo concessione a Nietzsche – ci appare poi quasi come un dispositivo di natura trascendentale incastonato nell'affermazione. Così, la relazione tra differenza, volontà di potenza ed eterno ritorno si attesta in quel luogo che – con una nostra lettura, forse ardita ma non incomprensibile, se pensiamo a ciò che Deleuze e Guattari scriveranno sul tema – rimanda al desiderio: desiderare come l'affermarsi della pulsione libidinale, come sostenere il ripetersi di un piacere, di un sogno di trasformazione, di un tentativo o di un successo, di un progetto, di un moto rivoluzionario: il ritornare dell'oggetto *ics* dell'affermazione desiderante come attività da cogliere in senso non più reattivo bensì positivo e produttivo: «L'eterno ritorno diverrebbe contraddittorio, se fosse il ritorno delle forze reattive»<sup>324</sup>.

Il replicarsi e il riproporsi del divenire, della trasformazione, della possibilità, insomma è l'eterno ritornare, e in quanto tale esso diventa affermativo/positivo come dispositivo anzitutto differenziante. Non è reattivo, né potenzialmente reazionario come un semplice negativo. E può sembrare paradossale che un "eterno ritorno dell'uguale" produca la differenza: infatti esso la produce solo quando viene assunto come macchina cinetica che replica il flusso della produzione/affermazione di singolarità. In questo senso è possibile usare il verbo "desiderare", perché nelle spinte dell'eterno ritorno positivo c'è un flusso che accoglie e assume il ritornare come atto selettivo di senso; il ritornare eterno di ciò che si considera radicalmente sincero, trasformativo, emancipatorio e moralmente libero<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 215.

<sup>324</sup> ID., *ivi*, p. 111.

<sup>325</sup> Una interpretazione che introduce il tema del desiderio e unisce posizioni deleuzeoguattariane a quelle nietzscheane può apparire poco ortodossa solo a chi conosce poco gli autori, poiché in essi, certo con le loro differenze semantiche, dimora una concezione del desiderio di fatto analoga, fondata su quella dell'affermazione nietzscheana, ossia di qualcosa di produttivo e positivo e non di puramente reattivo perché derivato da una mancanza. Le letture di Nietzsche – quantomeno a far data dalla c. d. "*Nietzsche renaissance*" che ha vita in

## 8.2 Bergson in Deleuze: durata, singolarità e divenire differenziale

Anche le influenze bergsoniane, come detto, in Deleuze giocano un ruolo importante. Un ruolo che appare in fondo continuativo, giacché l'impegno deleuzeano su Bergson prende avvio nel 1947 attraverso lo studio analitico di *Materia e memoria* (opera oggetto della preparazione effettuata da Deleuze per ottenere l'*agrégation*), e la sua presenza si dispiega – talvolta in misura più visibile, talaltra minima, mai però assente – nell'intera opera deleuzeana, tornando esplicitamente centrale nei testi dedicati al cinema<sup>326</sup>.

Come abbrivio, diciamo che Bergson, a differenza di Nietzsche, tratta la differenza in modo più esplicito e tematicamente individuato. Deleuze trae ispirazione dal modo in cui questo tema viene svolto dal Nobel francese. Nella critica italiana ci pare sia stato Pier Aldo Rovatti, meglio di altri, a cogliere in tale autore l'appoggio teorico e la corroborazione del pensiero differenziale deleuzeano. È infatti con una sorta di dichiarazione di paternità di pensiero che Rovatti, introducendo la più importante opera di Deleuze dedicata a Bergson, dà avvio alle sue tesi:

Se Deleuze è conosciuto come il filosofo della differenza (accanto a Derrida, ma in modo più pregnante, più filosoficamente decisivo), è proprio da Bergson che gli arriva questo stile di pensiero, perché è in Bergson che Deleuze ritrova e valorizza la differenza, la sua andatura, le sue caratteristiche. [...] La differenza è lo stile della realtà come processo. E la durata è propriamente differenziazione, contro ogni filosofia dell'identità, qui e ora, perduta o ritrovata che sia. [...] Non certo scollegata dalla prima, la seconda parola chiave del «bergsonismo» di Deleuze è *virtuale*. Virtuale è lo smascheramento del possibile, soprattutto è un formidabile allargamento dell'idea di realtà, della dimensione della realtà<sup>327</sup>.

---

Francia negli anni Sessanta del Novecento – non possono fermarsi alla lettera del filosofo di Rocken, ciò anzitutto perché essa stessa offre una gran quantità di interpretazioni e torsioni possibili. Nondimeno, un testo interessante, che individua anche un eccesso di benevolenza verso Nietzsche da parte dei filosofi cosiddetti postmoderni, è quello di JAN REHMANN, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, trad. it. di S. Azzarà, Roma, Odradek, 2009.

<sup>326</sup> Soprattutto, sin dai primi capitoli, in G. DELEUZE, *Cinéma 1. L'image-mouvement* (1983); ma anche in *Cinéma 2. L'image-temps* (1985).

<sup>327</sup> PIER ALDO ROVATTI, «Un tema percorre tutta l'opera di Bergson», introduzione a G. DELEUZE, *Il bergsoni-*

È certo che nella teoria della differenza Rovatti colga correttamente una qualità che resta centrale nel corso dell'intera opera di Deleuze; nondimeno, tale nozione viene da Deleuze affiancata e articolata da e con altri elementi – primi fra tutti i concetti che gli derivano dallo studio di Spinoza – i quali anch'essi, se consideriamo poi l'importante incontro con Guattari, caratterizzano spiccatamente la sua filosofia. Potremmo qui citare i concetti di immanenza assoluta, di empirismo trascendentale, di virtuale/attuale, di territorializzazione e deterritorializzazione, di piano di consistenza, di apparato di cattura, di linea di fuga, di spazio liscio e striato, di macchina desiderante, di rizoma. Anche se paiono nozioni che in senso stretto (e specifico) non hanno molto a che fare con la differenza, in realtà esse sempre si sviluppano in uno spazio che prevede una concezione del divenire da intendere inevitabilmente come *divenire differenziale*. Un divenire come *dif-ferire*, come farsi portatori ed ostensori di un radicale *nuovo e altro*. E un divenire/differire che poi va colto sempre come un flusso che produce ed afferma delle singolarità. Ogni singolarità come differenza da ogni altra anche laddove assimilabile per generalità.

Un elemento importante segnalato da Rovatti è l'interpretazione di questa differenza come congegno che informa la temporalità e dà vita al mutamento secondo una cinetica di variazioni che è utilizzata da Deleuze come tratto *specifico* caratterizzante il suo bergsonismo in quanto *antisoggettivismo*. In virtù di questo aspetto, il legame pensabile tra Spinoza, Nietzsche, Bergson e Althusser è attuato inconsapevolmente proprio da Deleuze stesso. Leggiamo questo passo:

Bergson è per Deleuze il filosofo della differenza: differenze di grado, differenze di natura, processo di differenziazione. Differenza è la parola che condensa il carattere della temporalità e il movimento della realtà: quella anche che ci fa subito uscire dalle illusioni del soggettivismo. [...] La differenziazione come produzione incessante di diversità e novità è appunto quel «canto», il tema (lirico) che attraversa tutta l'opera di Bergson facendone una filosofia del futuro: del futuro come apertura del presente<sup>328</sup>.

Degni di attenzione sono i passi sul soggettivismo e sull'identità, che in un certo senso desituano anche lo stesso Rovatti dalla sua posizione preminentemente fenomenologica. Il diveni-

---

*smo e altri saggi*, a c. di P. A. Rovatti e D. Borca, Torino, Einaudi, 2001.

<sup>328</sup> *Ibidem*.



re differenziale in Bergson-Deleuze viene correttamente visto non come la proiezione di una funzione soggettiva sulla realtà, una “movimentazione” ed un rischiaramento del reale fondati su un qualche atto di intenzionalità della coscienza, bensì come struttura cinetica del divenire del reale stesso: una qualità immanente alla realtà che attiva il mutamento continuo del suo essere, il quale appare così sempre collocato in una contingenza che possiamo definire a-identitaria. L'identità è vista come il frutto di una logica della rappresentazione, ossia di quel ri-presentare che dipinge la realtà operando un *freezing* su di essa, sul concreto storico-sociale dotato dei suoi flussi (flussi del capitale, del desiderio, degli affetti, del conflitto...) e delle sue surdeterminazioni, trasformando l'evento (che è sempre un incontro/scontro, di posizioni come di condizioni) in un ente sempre identico a se stesso. Una posizione, quest'ultima, in cui non è difficile rinvenire quella trasfigurazione teorica di una collocazione politica dalle caratteristiche conservatrici, in cui un potere sancisce una volta per tutte l'esistente come dato incontrovertibile e infinitamente replicabile, descrivibile, rappresentabile appunto. Si tratta quindi di una logica del reale che tiene fuori ogni scarto, ogni eccezione, ogni incomprendibilità ed ogni incompatibilità; che concepisce dicotomicamente il mondo: il bene contro il male, il buono contro il cattivo, il giusto contro l'errore, il sano contro il folle, l'acquiescente contro il ribelle. È la politica che si fa (come peraltro sempre è) orizzonte morale.

Questi aspetti (lo segnaliamo invero a più riprese) non impediscono di proiettarci su quelle tesi tardo-althusseriane legate proprio alla presenza del contingente e al rischio che esso comporta per il potere (aspetti su cui meglio torneremo nell'analisi del materialismo aleatorio), contenuti o controllati o tentatamente neutralizzati proprio attraverso i processi di soggettivazione che si fondano, in Althusser, sul meccanismo dell'interpellazione ideologica.

Rovatti sottolinea infine come in Deleuze quell'idea del “tutto” in quanto luogo di una molteplicità sempre diveniente e differenziale sia inserita in un campo di natura inevitabilmente *multitemporale, eterogenea*, una realtà in cui cioè si manifestano le diverse durate, irriducibili in modo complessivo e indiscriminato al battito dell'orologio, cioè a dire al «regime di Chronos» (con questa formula si esprime Deleuze, in *Cinema 2*):

Deleuze pensa [...] che il mondo della differenza o della differenziazione, e cioè semplicemente la realtà in cui viviamo, sia un mondo unitario, mondo della e delle molteplicità, mondo delle durate diverse e perfino eterogenee, e

in tal senso mondo dove accade incessantemente il nuovo, ma non mondo duale in cui si affrontino il bianco e il nero, il positivo e il negativo<sup>329</sup>.

Anche questa idea di una realtà multitemporale, dai ritmi diversi, dalle durate e dagli svolgimenti diversi, in cui «accade incessantemente il nuovo», ci riporta ad Althusser, in particolare, alla questione della non-contemporaneità implicata nella concezione del tutto complesso a dominante con la quale Althusser legge Marx, da noi ampiamente trattata alcuni capitoli addietro.

Allora possiamo dire, tentando una prima e non definitiva sintesi, che sul tema della differenza di origine bergsoniana la posizione deleuzeana è quella di: 1. una opposizione radicale all'approccio rappresentativo nel senso poc'anzi descritto, così come 2. ad ogni approccio di natura dialettico-hegeliana (temporalmente univoca, causalmente necessitata, metafisicamente onnipotente e prescrittiva), ed anche 3. ad ogni approccio intenzionante di stampo fenomenologico. Quest'ultima posizione, anch'essa in comune con Althusser, ci è mostrata da Deleuze ancor meglio nei suoi poco prima citati testi sul cinema. Per esempio, in *Cinema 1*, leggiamo che è proprio grazie a Bergson che viene introdotta una

rottura con tutta la tradizione filosofica, che poneva la luce piuttosto dalla parte dello spirito, e faceva della coscienza un fascio luminoso che traeva le cose dalla loro nativa oscurità. La fenomenologia partecipava ancora pienamente di questa tradizione antica; solo che, invece di fare una luce d'interno, l'apriva sull'esterno, un po' come se l'intenzionalità della coscienza fosse il raggio di una lampada elettrica<sup>330</sup>.

Dunque, ogni possibile riduzione fenomenologica che si fonda su atti di coscienza intesi come atti di rischiaramento e di “messa in luce” (di messa in vita, di messa in esistenza) delle cose, facendole emergere dalla oscurità del non-essere e dell'*insensato* in cui si trovano, è condivisibilmente vista da Deleuze come una posizione di riduzione coscienziale, squisitamente fenomenologica e che viene incrinata proprio dal bergsonismo. Egli prosegue infatti con una tesi che, giunti a questo punto, assume un valore centrale anche nel nostro lavoro: rispetto ad

---

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> G. DELEUZE, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, trad. it. di J. P. Manganaro, Milano, Ubulibri, 2010<sup>7</sup>, p. 79.

una ipotetica luce intenzionante di una coscienza umana staccata dalle cose, che in tal modo illumina il non-essere e il non-senso innalzandolo allo stadio di essere sensato ed esistente,

per Bergson è tutto l'opposto. Sono le cose ad essere luminose per se stesse, senza che nulla le rischiarì. [...] Ogni coscienza è qualche cosa, si confonde con la cosa [...] Non è la coscienza ad essere luce, è piuttosto l'insieme delle immagini, o la luce, ad essere coscienza, immanente alla materia. [...] La nostra coscienza di fatto [...] sarà solamente l'opacità senza la quale la luce, propagandosi sempre, non sarebbe mai stata rilevata<sup>331</sup>.

La visione di una coincidenza tra sapere e materia, di immanenza reciproca tra conoscenza ed oggetto, di indiscernibilità tra ragione ed estensione, tra “sostanza” e modi, possiamo dire echeggi già viste posizioni spinoziane, considerate, lo sappiamo bene, indubitabilmente importanti tanto da Althusser quanto da Deleuze. Dunque anche in questo contesto pare che il ruolo di Spinoza possa essere quello di un *medium* tra i due autori. Ma per descrivere meglio la concezione deleuzeana della differenza dobbiamo approdare ad alcuni luoghi, importanti per il nostro lavoro, presenti nel citato testo del 1968, cioè a dire *Differenza e ripetizione*. Vi dedichiamo allora il paragrafo seguente.

### 8.3 Sulla differenza (e la ripetizione) in Deleuze

*Differenza e ripetizione* aborda la trattazione della tematica con una riflessione prioritaria sul noto problema del *cominciamento del pensiero*, coinvolgendo in questa il piano dei presupposti (soggettivi ed oggettivi) che in tale cominciamento agiscono in modo automatico e/o irriflesso e sono chiamati in causa nell'analisi della questione.

È un campo che potremmo identificare, *mutatis mutandis* e con tutte le cautele necessarie (differenze ce ne sono, e le vedremo), col campo dell'*ideologico* di cui si occupa Althusser. Non tanto con l'ideologia nel suo essere macchina strutturata di connessioni soggettivanti, quanto proprio con l'elemento, il *milieu* ideologico in cui sempre siamo immersi.

A dispetto, ma anche a corredo, di una interpretazione che vede in *Differenza e ripetizione* la prima grande opera dell'autore in cui è attuata la costruzione di una propria metafisica, pensiamo che il valore di questo approccio sui presupposti, che poi significa una indagine

---

<sup>331</sup> ID., *ivi*, pp. 79-80.

sull'immagine del pensiero, sul piano di senso, su di un piano di immanenza qui definito *ante litteram*, contenga un valore ancor prima politico piuttosto che teoretico.

Cerchiamo dunque di comprendere meglio.

### 8.3.1 *Choc, cominciamento e coupure épistémologique*

Come affermazione di partenza, diciamo intanto che in Deleuze la differenza si esprime attraverso l'espressione di variazioni di intensità che si "staccano" dal piano del virtuale e producono enti-eventi; la nascita del nuovo si coglie quindi, dal lato soggettivo, fondamentale attraverso una esperienza di *noochoc*: di *choc* del pensiero. Il *noochoc* si esprime attuando un compito duplice e circolare, ossia svolgendo il ruolo di creatore del pensiero che pensa e del soggetto che lo porta, perché si fa *choc* che, partendo dalla violenza dei dati inauditi di una sensibilità ancora inaudita, costringe il pensiero a pensare. Questo aspetto va chiarito, perché essendo noi coinvolti in continui atti di pensiero e in continui incontri/scontri, potremmo credere di poter parlare di *noochoc* descrivendone semplicemente la "fenomenologia" o la cinetica sempre in atto. In realtà, appare invece necessario andare *ab ovo* del processo per cogliere l'atto primissimo del pensiero stesso, cosa che poi porta alla plausibile conseguenza di individuare anche l'atto primo – l'atto di nascita – del soggetto come ciò che pensa e sa di pensare.

Può sembrare un tema hegeliano, per alcuni versi anche heideggeriano, un tema che non esce dal problema dell'origine, ma le cose stanno un po' diversamente.

È noto quanto la filosofia di Deleuze abbia inteso fare piazza pulita di tutte quelle incrozzazioni metafisiche e spiritualistiche che hanno caratterizzato la filosofia rappresentativa, da Platone a Descartes, da Hegel allo stesso Heidegger. L'impostazione della questione che qui è in esame si poggia su di un assunto prioritario, un assunto che civetta con la scepri scettica e che viene correttamente riconosciuto da Deleuze come un impegno assunto da tutti i filosofi ma realizzato effettivamente da pochi, ossia quello di analizzare il "cominciamento": l'inizio del pensiero e così anche quello del soggetto che pensa. Orbene, Deleuze afferma che questa individuazione non può essere possibile se non liberandosi da tutti i presupposti in cui stiamo immersi e coi quali ragioniamo, inferiamo, interpretiamo, diamo fiducia alle nostre facoltà intellettive, deduciamo "naturalmente" nel nostro quotidiano, rapportandoci al nostro quotidiano. Un impegno che appare effettivamente ambizioso, poiché incarna il tentativo di uscire, se vogliamo parlare in termini althusseriani, appunto da quell'ideologico già menzionato, inteso come elemento dal quale, sin da quando veniamo al mondo, siamo costantemente avvolti.

Questo compito prevede una particolare facoltà (che peraltro offre il fianco a non implausibili critiche di contraddittorietà), cioè a dire quella di *riconoscere i presupposti* purtuttavia risiedendo interamente *in essi*. Ciò appare simile al problema che una certa lettura critica ritiene di individuare nella teoria althusseriana del passaggio marxiano dalla fase umanistico-idealistica a quella scientifica, passaggio altrimenti detto – con una formula che Althusser, cosa già segnalata, mutua da Bachelard – della “rottura epistemologica”.

Come notano Sibertin-Blanc e Legrand, Balibar ha mostrato in modo chiaro che il concetto di ideologia da parte di Marx viene usato in modo molto frequente proprio in quegli scritti che appartengono alla sua fase di transizione e poi della *coupure* (1845-1846), per mostrarsi se non in forma residuale dal 1847 al 1852, scomparire del tutto successivamente, e ricomparire solo dal 1870 ma solo «sotto la penna di Engels», spesso in concomitanza col concetto di «visione del mondo»<sup>332</sup>. Ciò porta a individuare una utilizzazione in forma scientifica (diciamo meglio: un uso critico atto a delimitare e separare la conoscenza ideologica dalla scienza) di tale concetto (quello di ideologia) in un Marx che in realtà, proprio secondo l’uso althusseriano della nozione di *coupure*, è ancora inquinato da rimasugli prescientifici e non ancora del tutto post-ideologici. Questo apre ad un problema di valenza categoriale, poiché lo stesso uso critico-scientifico della nozione di ideologia in Marx parrebbe quindi ancora un uso ideologico, o quantomeno parzialmente ideologico. Con la strana capriola successiva, rinvenibile nel *Capitale*, per mezzo della quale Marx usa una categoria ideologico-feuerbachiana – quella di feticismo (ciò è detto espressamente per bocca di Althusser<sup>333</sup>) – in quella che sarebbe invece la sua fase scientifica, mentre appunto prima del *Capitale* aveva utilizzato una categoria con una valenza discriminante/scientifica (chiariamolo ancora: quella di ideologia) nella sua fase ancora quasi-ideologica.

---

<sup>332</sup> S. LEGRAND e G. SIBERTIN-BLANC fanno riferimento ad E. BALIBAR, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, in particolare a «Le relève de l’idéalisme», cfr. ID., «Idéologie I : Dédoublément (pratiques théoriques et existence historique)», reperibile all’URL <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM1e.6-seance.pdf>

<sup>333</sup> La teoria marxiana del feticismo o «mistificazione oggettiva», scrive Althusser, è una teoria «feuerbachiana al cento per cento». E ancora, riferendosi ai critici delle interpretazioni terzinternazionaliste-economiciste che assumono piuttosto la posizione operaista (che Althusser chiarisce sia da intendersi «nel senso nobile del termine»), sostiene che «la [...] teoria del feticismo serve da base a tutti gli ‘interpreti’ “umanisti, oppure “religiosi”, del pensiero di Marx», L. ALTHUSSER, «Marx dans ses limites», in *Écrits philosophiques et politiques, Tome 1*, cit., tutti a p. 487, trad. mia.

Seguendo le suggestioni balibariane, ciò sembra effettivamente uno strano posizionamento concettuale, che pare poi potersi dire in conseguenza dello stesso giudizio althusseriano sulla teoria del feticismo unito ad altre valutazioni dell'opera di Marx (come quelle sull'approccio ancora idealistico-evoluzionista che Marx assume nei riguardi del processo storico-rivoluzionario<sup>334</sup>). Epperò, un tale scenario può essere letto anche come un elemento di ambiguità che può mettere in conflitto *Althusser con Althusser*, giacché appunto Althusser, in alcuni suoi luoghi non assurti alla notorietà come gli scritti degli anni '60 ma non di secondaria importanza (anzi-tutto il citato *Marx nei suoi limiti*), individua anch'egli, in alcuni pezzi di teoria marxiana della maturità (soprattutto in quella del feticismo, già riferita), scorie dal sapore dialettico-umanistico-feuerbachiano<sup>335</sup> pur avendo, negli scritti precedenti, costruito un'intera teoria volta a mo-

---

<sup>334</sup> Scrive Althusser che nella teoria di Marx «i modi di produzione [...] sono allineati in una lista continua e una serie obbligata e [...] “progressiva” [...], come gli Ideologi dell'inizio del secolo [secondo cui]: c'è stata anzitutto la selvaggità, poi la barbarie, poi la “civilizzazione”. Allo stesso modo Marx presentava come successione “progressiva” la serie ordinata: comunismo primitivo, schiavismo, servilismo [feudalesimo], capitalismo e comunismo. Apparentemente nessuna società poteva “prendere il treno in corsa”, ma ognuna doveva percorrere la serie obbligata dei modi di produzione regolamentari [...]. È nel medesimo spirito evoluzionista e idealista che Marx concepiva troppo spesso il problema della “transizione”, cioè: a quale condizione si può operare il passaggio da un modo di produzione ad un altro?», ID., *ivi*, p. 392, trad. mia [N. B. il testo originale riporta il termine “révolutionnisme”, alquanto inconsueto in francese, termine che ho interpretato come errore di battitura e tradotto con “evoluzionismo”, essendo questo il più coerente con il discorso fatto da Althusser nel passo citato].

<sup>335</sup> È necessario fare una lunga annotazione che fondi le nostre affermazioni e chiarisca meglio questo aspetto. Considerando che la trattazione fatta da Marx della teoria del feticismo è incardinata sulla teoria del valore (che ne fa da presupposto), ciò porta Marx, secondo Althusser, ad assumere in modo implicito le categorie ideologiche del diritto borghese. Così scrive Althusser: «Il rapporto di un soggetto di diritto alla cosa che egli detiene, e di cui detiene anche la proprietà, è trasparente perché immediato. [...] L'ideologia del diritto afferma che [...] tale trasparenza si estende a tutti i rapporti giuridici, [...] il rapporto del soggetto di diritto alle cose, essendo un rapporto di proprietà, è allo stesso tempo un rapporto che implica il diritto di alienare e quindi di vendere e di comprare le “cose” (merci) [...], [ciò] fa apparire il rapporto immediato e trasparente del soggetto alla cosa come un rapporto sociale. Il diritto riconosce così che i rapporti sociali degli uomini tra loro sono identici ai rapporti sociali del commercio delle merci (cose) tra loro, poiché non ne sono che l'inverso» (L. ALTHUSSER, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques, Tome 1*, cit., p. 488, trad. mia). Dunque questa inversione appare un semplice reciproco, fondato comunque sul diritto borghese e sulla sua ideologia che innerva la relazione uomo-cose (merci). È su questa base che poco oltre Althusser produce una critica decisa a Marx: «Il paradosso è che Marx oppone i rapporti tra gli uomini ai rapporti tra le cose, mentre la realtà stessa del diritto enuncia questi rapporti nella loro unità» (*ibidem*, trad. mia). È poi vero

strare la particolarità ed originalità del dispositivo logico-causale usato da Marx nel *Capitale*, dispositivo di fatto del tutto differente tanto da quello umanistico, quanto da quello *à la Hegel*, ad esso non riducibile neanche per rovesciamento.

Restando sul filo di una ipotetica scoperchiatura della contraddizione, tali luoghi allora, posti di fronte ad altre precedenti e più note tesi althusseriane, possono facilmente essere colti, da parte degli appassionati dei pentimenti e dei ripensamenti, come punti di “incoerenza” o di autocorrezione (se non di autonegazione). Nondimeno, tale giudizio – per quanto, *possibile*, se si resta alla lettera – non tiene conto dell’elemento fondamentale dato sempre dal *quadro teorico*, con la *dominanza teorica* che in esso emerge come vettore principale che muove ogni volta il discorso althusseriano; il quale poi non va mai derubricato dal suo scopo di essere sempre una forma ben posizionata – anche se espressa in modi diversi nell’arco della sua intera opera – di *lotta di classe nella teoria*, e che dunque espone una problematica in cui Althusser ogni volta vede perimetrato il proprio ragionamento alla luce del peso specifico che assume il componente cardine che centra la problematica stessa.

Allora, una lettura che individua i limiti in Marx non diventa una *negazione* delle scoperte di Marx e delle sue innovazioni analitiche, bensì assume il compito di parlare di Marx, e di spiegare Marx, tenendo insieme il positivo della sua opera matura *con* e *nonostante* i limiti o le influenze in questa di un pensiero forse mai estirpato sino alla più piccola cellula<sup>336</sup>, influenze

---

che Althusser pone il tema di una giusta attenzione alla lettura di Marx, ma la conclusione non appare direttamente, cosicché le ambiguità marxiane restano fondate, poiché la mistificazione ideologica e i suoi effetti di apparenza da Marx non vengono colti: «In verità, analizzando più da vicino il testo di Marx, ci si rende conto che non è tanto in questione questa unità, quanto il fatto che essa sia apparente: i rapporti degli uomini tra loro appaiono agli stessi come dei rapporti tra cose. Ma questa apparenza, di cui Marx constata che una volta smontata teoricamente essa continua a sussistere, fa altrettanto parte della realtà dei rapporti sociali che l’altra apparenza: quella dell’immediatezza e della trasparenza dei rapporti tra gli uomini e le “loro cose” o i “loro prodotti”[...]. Fintanto che si resta presi nel sistema concettuale dell’opposizione persona/cosa, che sono due categorie fondamentali del diritto e dell’ideologia giuridica, si può tanto difendere la posizione di Marx quanto quella contraria, o al tempo stesso prendere in carico le due posizioni come rifiutarle» (ivi, pp. 488-489, trad. mia). Dunque, seguendo il ragionamento althusseriano, bisognerebbe fondare la teoria del fetichismo sulle cause concrete della mistificazione, in modo che più che apparire una sorta di prolungamento critico della teoria del valore, e più in specifico della opposizione giuridico-borghese tra persone e cose, essa possa rientrare in un più ampio ragionamento sull’ideologia e sui suoi meccanismi di produzione di apparenze.

<sup>336</sup> Peraltro, l’intera storia del pensiero, ancor più di quello filosofico, è storia di interpretazioni, correzioni, am-

forse “inconscie” e forse mai definitivamente superate, ma *non lasciate egemoni* nella propria teoria e nelle novità della propria teoria. Casomai appunto talmente ridislocate e affiancate ad altri concetti nella struttura teorica, in una diretta emersione dalla pratica, tali da assumere nuove valenze o al peggio diventare uno sfondo da cui, di tanto in tanto, possa riemergere un “aroma”, un possibile rimando a posizioni di colore dialettico-hegeliano, ma che non diviene il *focus* della novità scientifica marxiana.

Il punto sta sempre nella corretta contestualizzazione del testo althusseriano, che non si sgancia mai dal presente di una congiuntura in atto, la quale può essere sì economico-materiale, ma anche politica, e ancor più cultural-intellettuale. I passaggi “fasici” della ricerca althusseriana sono il segno di una motilità intellettuale e di una *dynamis* filosofica che non si ferma a tesi sostenute una volta per tutte; per quanto, perché ciò va anche chiarito, sarebbe in ogni caso erroneo vedere in essa momenti di verticale taglio e definitiva separazione a scapito di una unità di fondo che muove l’intera sua impresa nel corpo generale della filosofia politica marxista, un lavoro che si articola attraverso l’impegno (riuscito o meno) del voler dare al marxismo una “filosofia” (nel senso più alto del termine) che lo liberasse da tutte le letture ideologiche (idealismo, economicismo, umanismo, storicismo, determinismo, empirismo, positivismo...) dalle quali nel corso degli anni era ed è stato afflitto. Questo sforzo ha indubbiamente mostrato eccessi e torsioni non da tutti ben accolte, ma ciò nei suoi scritti autocritici Althusser lo ha anche riconosciuto, spiegando peraltro il motore eminentemente *politico*, o di *difesa politica* nel campo della teoria, di tali torsioni. L’osservazione fatta da Legrand e Sibertin-Blanc non è però peregrina, così come i rilievi filologici fatti da Balibar relativi a Marx, e se questo ci fa rivolgere il nostro sguardo appunto a Marx, allo stesso tempo ci descrive un Althusser che risponde a quello che abbiamo appena scritto. Ma prima d’ogni altra cosa, ci descrive un Althusser sempre preoccupato di scoprire e denunciare ogni presenza di antropologismo e di soggettivismo (tra i peggiori rimasugli idealistici, a suo giudizio) in una teoria che tuttavia non ha (o non avrebbe)

---

pliamenti, ripensamenti, adeguazioni, integrazioni, avanzamenti da, liberazioni da, critiche a, rifiuti di. Non si può pensare che un pensiero nasca *ex abrupto*, come una sorta di *fiat lux* in una *tabula rasa* culturale, intellettuale e sociale. Per cui, la questione delle influenze rimane in fondo anche una questione scolastica, giacché il senso della valutazione dell’opera di un autore non sta nel suo saper dire cose “radicalmente” nuove, ma nel suo sapersi articolare e proiettare in avanti a partire da un quadro specifico e da un dibattito su un tema specifico, che se è stato già effettuato, evidentemente non è stato chiuso. Quando Platone lasciava dunque comprendere che pensare non è mai pensare, ma sempre ri-pensare, al di là di ogni ricorso ad un piano metafisico, aveva inevitabilmente ragione.



più nulla di soggettivistico e di antropologista. È perciò in questo senso che parliamo di un certo “doppio posizionamento” di prima lettura, tale da poter indurre (ponendosi fuori dallo spirito althusseriano) a vedere contraddizioni o poca chiarezza sul piano analitico.

In base alle questioni poste nel paragrafo precedente, possiamo dire che il tema della *coupure* appare come uno strumento funzionale ad individuare, nel senso più generale, ogni passaggio da una fase ideologica ad una fase scientifica di ogni teoria. E allora diventa uno strumento che, attraverso l’analisi dell’opera di Marx, si fa dispositivo estendibile ad altro per osservare differenze di natura e di dominio nelle teorie prese nella loro molteplicità. Resta invero un elemento che potrebbe indurre ad una domanda sensata, ossia se attraverso tale individuazione possa darsi una tecnica che permette di liberare da ogni influenza ideologica una qualsivoglia argomentazione teorica. Ce lo domandiamo anche relativamente allo stesso Althusser. Vediamo come possiamo rispondere.

### 8.3.2 *Sull’azione dell’ideologico nelle tesi althusseriane: la necessità di approdare alla scienza*

Alla luce dell’ipotesi suesposta pensiamo che non solo sia plausibile, ma sia financo ingenuo domandarsi se anche in Althusser vengano determinazioni di carattere ideologico, ossia chiedersi quanto – nella sua teoria – pesino ed agiscano le sovrastrutture e il campo strutturato dell’ideologia. Perché mai infatti il suo pensiero dovrebbe esserne immune? E come potrebbe esserlo? Cercheremo qui di seguito di descriverne le implicazioni e di mostrare gli elementi di qualificazione specifici relativi a tale discorso.

In un articolo del 1976<sup>337</sup> De Ipola lascia emergere il fatto che tale presenza (quella dell’ideologia) non sia necessariamente negativa quando ne contesta la concezione althusseriana che pare prevedere un soggetto sempre agito, non protagonista, non consapevole, per il quale viga esclusivamente una rappresentazione deformante del mondo e in cui, tuttavia, appunto per effetto ideologico egli creda di essere nella chiarezza del vedere e nell’autodeterminazione delle sue scelte ed azioni<sup>338</sup>. Al di là delle semplificazioni circa l’assenza reale di possibilità d’espressione soggettiva indotte dalla lettura critica di tale studioso (non riteniamo che Althus-

---

<sup>337</sup> E. DE IPOLA, E. TRÈVES, «Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie», in *L'Homme et la société*, Paris, 1976. n° 41-42.

<sup>338</sup> Cfr. *ivi*, *passim*.

ser veda l'ideologia come un potere assoluto ed inespugnabile, agente su tutto senza possibilità di scamparvi, e ne parleremo), sarebbe evidentemente erroneo pensare che questo campo in Althusser stesso non abbia peso (in forma diversa, su una nozione lessicalmente diversa ma per alcuni versi assimilabile, Deleuze si domanda dei «presupposti dell'immagine del pensiero»; lo vedremo meglio poco avanti). Possiamo però aggiungere una seconda importante risposta dicendo che lo sforzo di *individuare i meccanismi* per mezzo dei quali opera un campo che ti fa pensare ed agire così come pensi ed agisci, apre evidentemente alla possibilità di una *fuoriuscita* da esso attraverso l'ingresso in un ordine di concetti che possiede i crismi della scienza (e insieme, dell'energia critico-politica) come passaggio ad un genere di conoscenza che si emancipi appunto da quello ideologico. È in fondo questa la grande utopia althusseriana, che ha attraversato di fatto, con le trasformazioni categoriali del caso, l'intera sua opera. Allora, scorgere questi meccanismi farebbe da pista per una possibilità di risposta mai del tutto piena e supinamente adeguata alla pur esistente interpellazione messa in atto dalla (sur)codificazione generale attuata dal capitale, poiché è chiaro che conoscere i processi che producono soggettivazione-inquanto-assoggettamento offre al contempo uno spazio di consapevolezza che permette di spostarsi, nella risposta alla voce del comando, anche sul piano della soggettivazione-come-azione-politica. E questo starebbe a significare la possibilità di un "voltarsi" all'interpellazione non necessariamente totale e pienamente rassicurante per un potere in essere che non avrebbe da temere nulla dai (suoi) soggetti, acconciati per ciò che ad esso servono. Dunque è in questa possibile linea di fuga che pare rinvenibile il gioco positivo della separazione summenzionata, cioè a dire l'idea di un possibile dominio in cui la teoria si faccia Teoria, ripulendosi dalle forme ideologiche che l'hanno pur generata, e si metta al servizio delle classi oppresse. Una utopia forte, e invero tutta politica nel suo procedere col dispositivo linguistico filosofico.

Se questo avviene, non avviene – seguendo la prospettiva althusseriana – per accadere spontaneo, ma per un accadere consapevole, politicamente e "scientemente" acquisito nella lotta teorica, in base alla consapevolezza del meccanismo dell'azione d'assoggettamento attuata dall'ideologia e in base al posizionarsi, al demarcarsi, al «prendere posizione»: azione, questa, massimamente consapevole, soggettiva e conflittuale. Dunque, in forma indiretta è di fatto Althusser stesso che pone le condizioni per pensare una controinterpellazione, o una interpellazione-d'attivazione-politica che arrivi non dalla voce del Soggetto-del-capitale, bensì da quella del soggetto-della-rivoluzione. Tutto questo, nella nostra lettura, ha molto a che vedere con le spinte deterritorializzanti e decodificanti, espressive, destrutturanti, socialmente libidinali, che se non escono tutte e subito dalla struttura, per qualche pezzo certamente escono. Potremmo

pensare per esempio a quelle althusseriane «isole di comunismo» sottratte «ai rapporti mercantili», che sono parola chiara e spirito vivo, secondo il loro lessico specifico, anche di molta produzione deleuzeo-guattariana.

È chiaro che le innovazioni althusseriane introdotte dalla sua lettura di Marx descrivono lo sforzo di purificare il marxismo da distorsioni ideologiche, dunque di aprire ad una visione che mostri la scienza marxista facendosi ad un tempo essa stessa *scienza*, ma al contempo si propongono di coadiuvare le tesi marxiane nel loro impegno di descrivere ciò che sino ad allora era indescrivibile. Ed ogni atto di svelamento è sempre un inizio di trasformazione. In questo quadro, e considerando il principale “scandalo” althusseriano agli occhi dei marxisti storicisti (che è quello di aver rotto l’unitarietà dell’opera di Marx), è cosa nota come queste innovazioni siano state oggetto di critiche e di accuse: anzitutto, di essere azioni con le quali si è voluto far dire a Marx, attraverso un eccesso di teoricismo e di speculativismo, cose che Marx in realtà non avrebbe mai detto<sup>339</sup>. Sono accuse superficiali, che ignorano senza imbarazzo la tipicità della lettura althusseriana, della quale si possono dire molte cose ma non che abbia puntato a mettere in bocca a Marx tesi da lui mai pronunciate. Perché le tesi althusseriane sono state sempre rivendicate da Althusser medesimo. Forse anzi le tesi pronunciate da Marx diventano con Althusser più intelligibili, giacché se ne svela la problematica che ad esse è sottesa, se ne individuano le lacune, se ne comprendono le differenze da quanto le precedeva. E ciò senza pensare poi che tali disvelamenti siano essi stessi privi di lacune e di problematicità. In questo senso, l’idea per esempio di lettura sintomale dovrebbe essere presa anche come idea generale di contestualizzazione-testuale-nella-problematica: forse il tentativo di contestualizzazione più ambizioso in un significato ben meno tecnico e specificamente settoriale di quello solitamente usato, lasciando cioè perdere Freud e la psicanalisi e tutto quello che la regge come espediente ispiratore, poiché in fondo un espediente ispiratore fa da lancio, da innesco, ma poi resta dietro; e poiché nessun testo nasce da un contesto privo di condizionamenti che lo disegnano, lo costruiscono e lo rendono urgente o necessario, epperò lo avviano anche alla sua propria specificità.

---

<sup>339</sup> Sullo speculativismo come accusa contro Althusser prodotta nella scena italiana quasi fin da subito da esponenti dello storicismo marxista legati alle posizioni politiche egemoni nel PCI di quegli anni, cfr. almeno G. VACCA «*Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico*», in *Angelus Novus*, Dedalus, nn. 12-13, 1968, pp. 24-46.

Quest'ordine di obiezioni esterne e di problemi interni rimanda al tema dell'«ideologismo» come elemento e sintomo in essere mentre si analizza l'ideologia come causa. Un circolo dal quale, *stricto logici sensu*, non si potrebbe uscire. Potremmo allora dire, ancora, che torna il tema prima indicato della necessità di individuare i presupposti del pensiero per riuscire a liberarsene. Tuttavia, oltre a quanto sinora detto va anche chiarito che la possibile obiezione secondo cui Althusser assume il compito di mostrare una fase filosofica ed una scientifica nella teoria di Marx pur stando *egli stesso* immerso nell'ideologico, tratta Althusser secondo un approccio speculativista: anzi, trasforma Althusser stesso in uno speculativista, perché è un approccio che si dimentica del campo *politico* e degli spazi di indeterminatezza che pur sempre questo offre e nei quali sempre Althusser scrive, che sono “vuoti” non di ineluttabile inazione o assenza di qualsivoglia condizione di possibilità all'azione (come in sostanza – pur noi qui sintetizzando – pensa A. Negri<sup>340</sup>), bensì vuoti come spazi che invece offrono *possibilità d'azione*, dunque, come già suggerito, appunto di produzione politica. E vivaddio, anche teorica.

È per questo che non si può considerare la nozione di «rottura epistemologica» in Althusser (usiamo spesso il termine “rottura”, come è divenuto costume nel dibattito italiano relativo, traducendo non troppo correttamente il termine *coupure*, che a rigore significa “taglio”, “linea di demarcazione”, “separazione netta”, etc.) come una nozione che individua una sorta di fase *puntuale*, un *istante* nello sviluppo storico o teorico che definisce il passaggio netto dalla prima alla seconda fase. E perciò il termine “rottura”, qui più che altrove, va forse proprio rimpiazzato con quello più corretto di *taglio/demarcazione*, e tuttavia appare comunque un termine che si presta a comprensibili fraintendimenti, poiché evoca appunto un elemento puntuale, verticale e singolare, un evento definito che fa da confine tra un prima ed un poi, tra una serie precedente ed una successiva dalla natura eterogenea alla prima. Però ora ci pare utile invitare a non confondere *rupture* con *coupure*, poiché, come anche Macherey ci segnala, la prima viene (e avviene) di fatto prima della seconda: ogni *rupture* sta alle spalle della *coupure*, perché è essenzialmente un *atto di decisione politica che rifiuta il compromesso e la fusione*, prima ancora d'essere azione meramente teorica<sup>341</sup>. Conseguentemente, parlando della *coupure* è opportuno,

---

<sup>340</sup> Cfr. A. NEGRI, *Pour Althusser. Note sur l'évolution de la pensée du dernière Althusser*, cit., p. 77.

<sup>341</sup> Si chiede retoricamente P. Macherey: «Perché rompere in vista di rendere manifesti dei tagli/delle demarcazioni [*coupures*]? Per dissipare l'illusione fusionale della continuità così come la sviluppa per esempio il discorso dell'universale che la filosofia tiene sempre più spesso al fine di sottrarre alla vista ciò ch'essa fa in realtà: vale a dire, occupare delle posizioni di dominazione all'interno di ciò che lo stesso Kant chiama *Kam-*

ancor più se ci riferiamo alla scienza e al suo *modus operandi* (ma anche alla concezione della scienza in Althusser), parlare di un *percorso* produttivo, e questo senza negare i passaggi, i salti, gli avanzamenti che comunque sono presenti e molteplici. Tratteremo meglio questo tema tra pochi righe, qui diciamo che è in tal senso, allora, che torna in gioco la necessità di scorgere, e comprendere e “sciogliere”, i presupposti teleologici, idealistici ed unificanti che lavorano ed agiscono prima d’ogni pensiero e d’ogni pratica. Capire l’ideologico per dominare l’ideologia in cui la scienza pur nasce.

Rispetto a quest’ultimo punto va certamente ribadito che, come sappiamo, ad Althusser non interessa alcun “cominciamento” (tantomeno alcuna ricomprensione in una unità) per come viene trattato tanto dall’idealismo hegeliano quanto da ogni filosofia dell’origine, poiché, se è vero che si sta da sempre immersi nell’ideologico, è anche vero che a questo, nel suo progetto, fa da controcanto il dominio scientifico come dominio emancipatorio grazie al quale, e su determinati territori, *ci si libera asintoticamente*, per sezioni e settori di sapere, dall’ideologia. Si badi che non è qui tanto all’opera un credito fideistico nelle strutture teoriche della “scienza”, una illusione di assenza di qualsivoglia pressione politico-ideologica che spinge ed agisce anche in essa, quanto la capacità di riconoscere la specificità del metodo sperimentale delle scienze nella loro prassi, che sta alla base di quello scientifico e che, nelle sue pratiche, nei suoi progressi e nelle sue acquisizioni, mostra infine una natura che è *di fatto* e *nei fatti* non solo a-soggettivistica ed a-finalistica, ma anche anti-ideologica e ciò perché – come Althusser ben aveva compreso<sup>342</sup> – il suo regime simbolico/linguistico articola un discorso che non ha in sé alcun «soggetto presente in persona» se non nelle prime fasi dell’intuizione di un problema, il quale, quando risolto in ipotesi e poi verificato sperimentalmente, come già esplicitato si fa questione e verità a-soggettiva, e la catena simbolica che ne offre il teorema, la presentazione, la spiegazione o la soluzione, acquista valenza universale, non localistica e non temporale.

---

*pfplatz* [campo di battaglia]. [...] Dietro il taglio [*coupure*] c’è dunque la rottura [*rupture*], cioè a dire la volontà di finirla con le attitudini di compromesso che sacrificano tutto al bisogno di unità [...]. Riconoscere la necessità di questa rottura implica trarre le conseguenze del fatto che ci sono dappertutto contraddizioni, tensioni, che c’è lotta, conflitto; e che alcuna pratica se ne sottrae, compresa l’attività della conoscenza scientifica» (P. MACHEREY, «Althusser et le concept de philosophie spontanée des savants», 21/05/2008, contributo prodotto nell’ambito del *Group d’études ‘La philosophie au sens large’*, coordinato da Macherey stesso presso l’*Université de Lille*, reperibile all’URL: <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/21-05-2008.pdf>, p. 10, traduzione mia.

<sup>342</sup> Lo abbiamo qui già mostrato, nell’analisi delle *Trois notes*.

Il tema non è senza importanza e va meglio delineato senza troppo ingenui entusiasmi. Vi dedichiamo di seguito un approfondimento quantomeno in relazione alla sua valenza nel pensiero althusseriano.

#### 8.4 *La scienza in Althusser: genesi, ruolo e valenza politica*

Premettiamo intanto la necessità di non mettere mai da parte quella consapevolezza riguardo al fatto che il tema della scienza non si può liquidare in pochi righe, così come neanche si può pensare di isolarne la natura e la specificità astraendo queste ultime dal quadro storico-sociale in cui essa via via si sviluppa, combatte, si impone ed anche – quando diviene un sistema di dogmi perdendo la natura di scienza *reale* – stringe alleanze con l'ideologia dominante e istituisce elementi di alleanza tra acquisizioni scientifiche e posizioni che si danno nella filosofia e nella politica<sup>343</sup>. Ci concentreremo sul significato che assume in Althusser per quel tanto che appare sufficiente al nostro lavoro.

Come detto anche poc'anzi, Althusser ha a cuore un obiettivo: quello di separare ideologia e scienza sul piano conoscitivo per farle giocare insieme sul piano emancipativo, ciò affinché nulla di negativamente ideologico possa restare nella filosofia marxista. Sappiamo che parlare di “filosofia marxista” significa parlare dell'intero sforzo teorico althusseriano in quanto tale. Sappiamo anche che l'impalcatura della “filosofia marxista”, quantomeno nelle posizioni sostenute negli anni '60 e nei primi anni dei '70, è da Althusser ritenuta esprimibile nella forma del materialismo dialettico, concezione che a quel tempo egli ancora considera (seppur mai senza attenzione critica) la via adeguata per approdare ad una scienza della storia, che dunque sia sociale e politica. Va poi inteso che la scienza in Althusser è sempre un processo *produttivo*; per meglio dire: un processo di produzione nel conflitto tra ideologia e no, tra materia e concet-

---

<sup>343</sup> A. PARDI sintetizza questo processo in tali termini: «La scienza è una fabbrica dove gli antagonismi producono sapere, e il conflitto ammassa apparati di dominio concettuale. Allo scopo di stabilizzare un potere, si stabilisce un'alleanza tra generalità scientifiche e totalizzazioni filosofiche. Le une si appoggiano alla enorme capacità di dominio delle altre, impiantando una catena concettuale che lega la conoscenza. Un sistema di soggettivazione prende piede e s'impone, un apparato “ideologico”», ID., *Campo di battaglia. Teoria, produzione e conflitto in Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2008, p. 30. L'autore tuttavia non si preoccupa di chiarire la differenza tra *quel* tipo di “scienza”, che si fa sistema dogmatico-ideologico, e la scienza come dinamica emancipatoria, non ideologizzata, posta sempre nel flusso della ricerca e della verifica, dunque *realmente tale* e realmente libera.

to, tra presupposti e nozioni oggettive. Ed è disciplina che va difesa da ogni concezione reificante che tenda a trasformarla in una te(le)ologia finalistica in cui solo si replichi il processo di rispecchiamento e la catena di equivalenze soggetto=oggetto=Verità che stanno alla base di ogni misconoscenza fondata sul soggettivismo come illusione indotta dall'ideologia.

Questa illusione si esplica con la produzione delle inferenze ed equivalenze viste prima, ed è ad un tempo ideologica e speculativista, a suo modo metafisica nel senso di dogmatica. Ebbene, non è evidentemente questa la “scienza” che Althusser vuole difendere. La difesa della scienza per Althusser è un compito da assumere quando questa è realmente tale, senza comitati a suo controllo, facendosi porta per la demistificazione affinché i suoi effetti producano liberamente conoscenze nude, svestite, che si facciano sapere e diritti al servizio delle masse.

Uno dei rivestimenti più tenaci, invisibili e negativi è la concezione della scienza in termini positivistic. In *Éléments d'autocritique* Althusser – nonostante (o forse proprio in virtù del)la riconsiderazione critica della sua concezione della filosofia come mera «teoria della pratica teorica» – mai si lascia tentare da una cultura di denigrazione della scienza o ancor peggio di interpretazione di questa in termini positivisti. Per questo afferma che il compito dei marxisti è sempre quello di

difendere [...] la parola “scienza” [...] contro tutti gli idealisti soggettivisti borghesi e contro i marxisti piccolo-borghesi [...] i quali, entrambi, alla sua semplice enunciazione gridano al “positivismo”, [...] ciò perché la sola rappresentazione che possono o vogliono farsi della pratica e della storia di una scienza, *a fortiori* della scienza marxista, è la rappresentazione positivista classica, borghese<sup>344</sup>.

Se pensiamo, come già visto, che nella medesima opera l'autore dichiara che il suo errore è stato quello di un «eccesso di teoricismo» *nei confronti della pratica*, ci è facile comprendere che questo passo sulla difesa della scienza si rivolga ad una scienza appunto nella sua dimensione *pratica*, che poi vuol dire *reale*, attiva, sperimentale, libera, produttiva e mobile: una scienza vista nella sua dinamica effettuale, nel suo processo concreto di ipotesi e verifiche sempre aperto e mai articolato secondo l'opposizione dogmatica e lissenkyana di una “scienza proletaria” che vada a combattere e a sostituire una “scienza borghese” (un dogma incorruttibile che si sostituisce ad un altro dogma). Questo aiuta anche a capire l'affermazione secondo cui

---

<sup>344</sup> L. ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, cit., p. 36, trad. mia.

«nel loro principio, le idee vere servono sempre il popolo, le idee false servono sempre i nemici del popolo»<sup>345</sup>, giacché ci permette di comprendere come l'autore consideri la pratica scientifica, nel suo procedere materiale di comunità, alla stregua di uno spazio di verità, di un processo che porta al vero di contro al mistificato. Questa è una scienza che tale si fa perché si fa *nella sua specifica praxis*, la quale col tempo, nella sua aperta e condivisa *koiné*, via via esclude errori e rappresentazioni fallaci e/o condizionate della natura.

La scienza intesa in questi termini appare dunque un dominio che non ammette “narrazioni” di sé, che non è da confondere con le *teorie* della scienza, inevitabilmente astratte dal farsi concreto e *produttivo* dell'impresa scientifica nel suo transnazionale collettivo, poiché in queste narrazioni si cade sempre in un processo che, se pur intercetta l'elemento storico, realizza anche un rispecchiamento ideologico tra soggetto e oggetto suggellato dalla nozione (quella mistica) di Verità (con la maiuscola).

Un passaggio a tal proposito chiarificante è contenuto nella quinta lezione del corso di filosofia per non filosofi che Althusser, insieme ai suoi più stretti collaboratori, tenne all'ENS nell'anno accademico '67-'68. Leggiamolo.

Ogni Teoria della Scienza, come caso particolare subordinato alla Teoria della conoscenza, è una teoria speculare: Soggetto = Oggetto, in cui ciascun termine si riflette nell'altro. Ogni Teoria della conoscenza è quindi una teoria del riflesso speculare (Lenin, condannato da tutti i “filosofi”, non ha detto nient'altro che questo nella sua teoria del riflesso [...]) Questa relazione speculare è duplicata nella relazione speculare della Verità. Ciò in quanto (Soggetto = Oggetto) = Verità [...]. Ogni Teoria della Scienza è dunque una teoria specularmente speculare. In questo raddoppiamento della specularità, è la seconda relazione speculare a comandare la prima: in altri termini, per la filosofia la “Verità” (in senso filosofico) della prima relazione speculare (Soggetto = Oggetto) è la seconda relazione speculare, quella che definisce la relazione speculare Soggetto = Oggetto come Verità – da cui: (Soggetto = Oggetto) = Verità [...]. La Teoria della Scienza è essa stessa un caso particolare della Teoria della Conoscenza come Teoria della Verità. Ora, le scienze reali non parla-

---

<sup>345</sup> ID., «La philosophie comme arme de la révolution», in *Solitude de Machiavel ed autres textes*, cit., p. 155, trad. mia.



no mai né di una Teoria della Conoscenza, né di Soggetto e Oggetto, né soprattutto di Verità<sup>346</sup>.

Althusser è chiarissimo: la rappresentazione del sapere scientifico fatta da una teoria che voglia spiegare la natura di quest'ultimo, mette in atto una corrispondenza tra soggetto ed oggetto nella quale il corredo comprensivo del soggetto (ideologico) si riflette nella comprensione e descrizione dell'oggetto; dunque, il prodotto di questo processo è un sapere che raggruma e cristallizza una relazione speculare, la quale poi si poggia sulla nozione-garante di "Verità" (una delle più potenti nozioni che formano la *Urdoxa*) intesa come una *adaequatio intellectus et rei*. Tuttavia, nella pratica scientifica, sottolinea in ultimo Althusser, queste nozioni, sotto il suggello ultimo del concetto di Verità, semplicemente *non esistono*: non vengono usate né come indicatori comprensivi (se non per analogie utili al momento), né come concetti orientativi nella ricerca. Non c'è questo fine, né un finalismo che lo persegue. Ciò che procede è basato su un sapere di disvelamento materialista, insito nella cinetica dell'impresa scientifica, la quale si attua nella pratica stessa della ricerca, che nella scienza moderna è sempre un agire in scarto di/da ogni garante di stampo metafisico. Un sapere, appunto, che via via si fa quindi desoggettivato, deideologizzato ma anche inevitabilmente deidolizzato.

Sulla questione delle "teorie della scienza" o dell'idea de "la Scienza" come posizioni ideologiche, Althusser, sempre negli scritti per il corso del 67-68, è estremamente chiaro. La tesi 26 per esempio sintetizza efficacemente il problema:

Ogni filosofia che si presenta come una filosofia della scienza è una filosofia *ideologica* [...]. L'espressione "la scienza" non è una categoria filosofica, né un concetto scientifico, bensì una nozione ideologica. "La" scienza è una nozione ideologica. L'oggetto ch'essa designa non esiste: "la" scienza, non esiste<sup>347</sup>.

Il passo è cristallino quasi da non richiedere commento. Segnala la presenza di una posizione che riveste il ruolo tipico di mistificazione nel rispecchiamento soggetto-oggetto in ogni teoria che parli di una qualche forma unica, univoca ed universale di "scienza" *tout court*. Que-

---

<sup>346</sup> ID., *Cours de philosophie pour scientifiques*, 5ème cours, « *Du côté de la philosophie* », dattiloscritto originale depositato presso la Biblioteca dell'ENS, pp. 71-72, reperibile anche all'URL: [https://archive.org/details/ENS01\\_Ms0169](https://archive.org/details/ENS01_Ms0169), traduzione mia.

<sup>347</sup> ID., *ivi*, 2ème cours, tesi 26, p. 27, trad. mia.

sto non perché si debba relativizzare e regionalizzare il sapere scientifico, ma perché lo si deve comprendere nella sua pratica e nella sua produzione continue senza produrre proiezioni generali sul tutto naturale e storico a partire da una specifica e settoriale pratica di essa. Per meglio capire, è utile ricordare la definizione che Althusser, alla tesi 10 del medesimo corso, dà di una “proposizione ideologica”: «Una proposizione ideologica è una proposizione che, pur essendo sintomo di una realtà differente da quella a cui si rivolge, è falsa in quanto verte sull’oggetto cui si rivolge»<sup>348</sup>. Azzardando una duplice via di contro ad una ipotesi univoca e consueta, riteniamo che le possibili interpretazioni di questo passo siano che:

1) le verità deideologizzate dei saperi scientifici nelle loro pratiche chiamano all’espressione e alla designazione, cioè ad atti linguistici che ne diventano un sintomo; tuttavia, il rivestimento ideologico che avvolge il soggetto lo porta in ogni caso ad individuare e a designare un oggetto che resta ideologico; ma anche che

2) nonostante la proposizione sia la manifestazione (sintomatica) di una realtà – l’ideologia – che sta prima e sotto la catena significante, ossia una realtà ideologica che interpella il soggetto e determina il linguaggio e le sue tesi sui dati immediati; e dunque, nonostante appunto ne sia il sintomo, e ciò parrebbe allora indicare una strada per scoprire *la causa* di esso sintomo, tuttavia essa resta invece falsa, poiché si rivolge infine esattamente agli oggetti che enuncia, da essa “individuati” pur sempre nella mistificazione causata dall’ideologia.

Queste due letture partono da punti d’avvio diversi: uno sorgerebbe da dati *veri* e nascosti, che generano sintomi linguistici di camuffamento perché appunto nascosti, ed esso non sarebbe sufficiente a fare individuare gli stessi dati; l’altro sorgerebbe da una cappa di nebbia ideologica mostrandone i sintomi, ma non sarebbe capace di liberarsene. Anche qui, se vogliamo, si tratta di una relazione speculare soggetto=oggetto, e dunque le due letture, per quanto ci paia più chiara e proponibile la seconda, sono tra loro in fondo coerenti. Questo rinculo, o questa circolarità, è poi esattamente uno degli effetti tipici dell’ideologia. Una circolarità che viene rotta, rimanendo nel discorso sulla scienza, dalla pratica materiale e produttiva delle scienze concrete, che passo dopo passo fratturano, emendano, cancellano le tesi ideologiche seppur non si pongano in guerra con l’ideologia, bensì ed anzi *nascono sempre in essa*.

Per questo Althusser può affermare, al termine della citata tesi 26, che

---

<sup>348</sup> «Une proposition idéologique est une proposition qui tout en étant le symptôme d'une réalité différente de celle qu'elle vise, est une proposition fautive en tant qu'elle porte sur l'objet qu'elle vise», ID., ivi, tesi 10, p. 4, trad. mia.

l'espressione "la scienza" è il sintomo dell'esistenza di un oggetto differente da quello che essa designa: esistono "delle scienze". Ogni filosofia de "la" scienza, è una filosofia ideologica<sup>349</sup>.

Questo oggetto è perciò il campo delle scienze concrete, pratiche e materiali. L'individuazione di un termine univoco ed unitario è invece il sintomo della presenza di una struttura ideologica che crea il soggetto ma anche *il "Soggetto"* (la relazione è circolare, ognuno crea e/o riproduce l'altro), ed il soggetto guarda la datità che in tal modo non è creata ma solo *riconosciuta* come replica del contenuto ideologico che egli porta nella relazione speculare che fonda essa datità e il soggetto insieme, attraverso le significazioni determinate dalla struttura simbolica che regola la relazione comprensiva col mondo e, come detto, *all'interno della quale*, inevitabilmente, si installa la ricerca scientifica per poi evolvere con i suoi metodi produttivi che lasciano pian piano dietro di sé il campo ideologico<sup>350</sup>, facendosi campo in cui il "soggetto" di fatto svanisce<sup>351</sup>.

Allora: desoggettivazione, afinalismo, antirispecchiamento ideologico, pratica concreta, dinamica e cinetica delle scienze, funzione emancipatoria per il proletariato. Questo caratterizza la scienza per Althusser. E il valore politico in quanto demistificazione e disvelamento di un mondo di relazioni deideologizzate e decontestualizzate nella loro struttura di rapporti e mutue proprietà, annulla quella sorta di tensione degli individui a proiettarsi o riconoscersi o collassare, raggrumare, precipitare intorno ad un qualche *Télos*, o Soggetto, o Idea evoluzionistica e deterministica che agisce nello spazio politico-sociale come messianico ed unificante approdo da raggiungere. Questa conseguenza (ad essere onesti non priva di un certo prometeismo, che rischia di sostituire ogni 'Grande Narrazione' con una fiducia anche acritica nel campo delle scienze visto soltanto come 'neutrale') diventa potenza politica per il proletariato giacché,

---

<sup>349</sup> ID., *ivi*, cit., p. 27, trad. mia.

<sup>350</sup> Per questo riteniamo che GUATTARI, quando afferma che «non [è] il caso di aggrapparsi all'opposizione tra scienza e ideologia, soprattutto nel modo ossessivo degli althusseriani che la rendono netta, schematica, priva di un autentico rapporto con il pensiero di Marx» (F. GUATTARI, *La rivoluzione molecolare*, trad. it. B. Belletto, A. Rocchi Pullberg, A. Saisano, Torino, Einaudi, 1978, p. 178), cada anch'esso in un giudizio abbastanza schematico.

<sup>351</sup> Sappiamo che tutti questi aspetti sono anche la risposta alla tesi lacaniana introdotta nel 1965 (appena Lacan arrivò all'ENS) del "Soggetto della scienza", cui, da parte di Althusser, seguiranno le riflessioni e la presa di distanza consegnate alle *Tre note*.

come strumento di conoscenza, può permettergli, in una prospettiva ideale e pur certo ottimistica, lo svincolo dalla interpellazione totale del capitale e dalle azioni plasmative operate dal suo dominio. Tale aspetto, che riconosciamo possa apparire trattato anche da noi stessi in modo alquanto ottimistico, va così sempre compreso in quella che vorrebbe essere la sua utopica natura: una natura scevra da condizionamenti politici, da interessi di classe, di potere, d'economia d'ogni sorta. Alcuni capitoli più avanti vedremo che tale scenario va preso più opportunamente come un *desiderata* che guidi all'azione di conoscenza (di per sé sempre emancipatoria) piuttosto che come uno scenario realmente raggiunto e facilmente controllabile, giacché per esempio l'uso della scienza (anzi, meglio dire del *sapere tecnico*) nel capitalismo cognitivo odierno – che si presenta sempre più connesso alle piattaforme digitali e ai loro algoritmi – costituisce senza dubbio una (ulteriore) forma di cattura (forse la più ampia) dell'individuo e delle sue attività soggettive e di vita, oramai sussunte pienamente come attività sempre produttive di valore.

La questione della qualità emancipatoria della scienza va perciò articolata (ancora dialogando con alcune tesi deleuzeane, che incontreremo tra poche pagine) con quella dei presupposti (inconsci secondo un punto di vista, *doxastici* secondo un altro, due sguardi in realtà di natura non così differente), al fine di portare in luce quegli elementi che, pur gli scienziati pensando stiano innanzi ai loro occhi (“intuitivamente” connessi ai “fatti” poi descritti attraverso un linguaggio specialistico), in realtà già agiscono alle loro spalle, cioè già sono un complesso di concatenamenti ideologico-morali-concettuali. È questo tutto il tema della “filosofia spontanea” appunto degli scienziati, che però se è ideologicamente infiltrata, al tempo stesso orienta il lavoro attraverso una precomprensione che la *praxis* scientifica poi specifica, discrimina e – avanzando con la sua propria materia e i suoi propri motori – rende sempre meno inquinata da ideologismi esterni.

Nel corso che Althusser e collaboratori tengono all'*École Normale Supérieure* nel '67-'68 dedicato a questa filosofia “spontanea” e ai suoi rapporti con la filosofia *tout court*, si dichiara l'impegno e il compito di quest'ultima di chiarificare, rendere visibili, guidare all'analisi delle proprie pratiche e/o presupposizioni scientifiche gli scienziati, al fine di indurli a comprendere anzitutto l'esistenza di una loro forma di filosofia appunto “spontanea” (che poi si vedrà essere tutt'altro che spontanea), e dunque così di controllarla per liberarsene sinché possibile. Emblematica la seguente dichiarazione althusseriana:

Ci sono idee false sulla scienza, non solo nella testa dei filosofi ma nella testa degli stessi scienziati. Delle false “evidenze” che, lungi dall'essere dei mezzi

per progredire, sono in realtà degli «ostacoli epistemologici» (Bachelard). Bisogna criticarle e ridurle, mostrando i problemi reali che esse ricoprono sotto le soluzioni immaginarie che enunciano [...]. Ma bisogna andare più lontano: riconoscere che non è un caso se queste idee false regnano in alcuni luoghi del dominio dell'attività scientifica. Sono idee e rappresentazioni non scientifiche, ideologiche. Formano ciò che noi chiameremo provvisoriamente l'ideologia scientifica, o l'ideologia degli scienziati. Una filosofia capace di riconoscerle e criticarle può avere come effetto quello di attirare l'attenzione sull'esistenza e l'efficacia dell'ostacolo epistemologico che rappresenta questa ideologia scientifica spontanea: la rappresentazione che si fanno gli scienziati della loro propria pratica e dei loro rapporti con essa. Qui la filosofia non si sostituisce agli scienziati: essa interviene per liberare la strada, nella quale può così tracciarsi una linea giusta<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Maspero, 1974, p. 34, trad. mia. L'aggettivo con cui Althusser chiude questo passo («giuste», dunque della 'giustizia') aprirebbe ad una trattazione ampia e a suo modo determinante, non priva di punti critici così come, evidentemente, di punti di forza. Riteniamo necessario riportare un lungo passo in cui emerge la preoccupazione dell'autore di chiarire il termine, e di chiarire il perché dell'uso nel suo testo, alla luce della nozione di congiuntura: «La filosofia, in tutta la sua storia, parla sempre di Verità ed errore, del Vero e del falso, e i filosofi partono sempre alla "ricerca della Verità". [...] *Mai le proposizioni filosofiche sono state qualificate come giuste.* [Io invece] pretendo ch'esse siano dette giuste o meno. [...] Se vogliamo comprendere cosa accade nella filosofia, dobbiamo considerare che le sue proposizioni, malgrado la loro pretesa *dichiarata* di [...] adeguazione alla Verità, stanno in tutt'altro rapporto col mondo in cui intervengono: quello della *giustizia*. [...] Esse non sono definite giuste, ma noi così le definiremo [anche] per comprendere perché sono dette "vere" dai filosofi. *Giusto* è la nostra parola d'ordine per entrare nella filosofia. [...]. Quando San Tommaso distingue tra guerre giuste e guerre ingiuste, parla in nome della *giustizia*. Ma quando Lenin distingue tra guerre giuste e guerre ingiuste, parla in nome della *giustizia*: una linea giusta, un giusto discernimento del carattere delle guerre in funzione del loro significato di classe. [...] Non è la [...] giustizia (nozione ideologica sotto [...] la quale gli uomini "vivono" i loro rapporti alle loro condizioni di esistenza e alle loro lotte) che per Lenin rende giusta una guerra. Una guerra è giusta quando è conforme ad una posizione e a una linea giusta, nella congiuntura di un rapporto di forze dato: come intervento pratico conforme al senso della lotta delle classi, giusta perché *aggiustata* nel senso della lotta di classe. Ma una volta ruscata la nozione di Verità filosofica, una volta evitato lo scoglio della Giustizia, resta sempre questa piccola parola: *giusto*, e il suo corrispondente: la *giustizia*. E questa domanda: cosa distingue il "giusto" dal "vero"? [...] Dietro a questa domanda si cela una preoccupazione: non ci sarà, nella filosofia che qui si presenta, un'Autorità superiore che decide del giusto? Non è, la filosofia di cui parliamo, il Giudice o il Giudizio ultimo con cui rendere a Cesare ciò che è di Cesare? E in nome di cosa? [...]. Stiamo attenti a non cadere nella vertigine della metafora: un Giudice rinvia alla Giusti-

Questo compito presenta qui un visibile paradosso, giacché Althusser attribuisce alla filosofia – disciplina che dunque appare metodo principe e materia regina, imbattibile potere teorico capace di liberare in modo *giusto* la strada – il compito di mostrare agli scienziati queste infiltrazioni, cioè a dire di analizzare e decostruire la loro filosofia “spontanea” mostrandone il gradiente di ideologia che contiene. Tuttavia, è anche vero che la filosofia stessa è già da sempre un campo di tensioni occorse e affrontate, di demarcazioni ed avanzamenti parziali tra posizioni ideologiche; essa stessa è sempre attraversata proprio dall’ideologia che si muove nel suo *Kampfplatz* e ingaggia battaglie con altre forme di teoria o di visioni filosofiche, e ciò a dispetto appunto della pratica scientifica che si vorrebbe poi liberata da queste. La filosofia non è mai neutra e pura: ancor meno perciò essa può definirsi ‘neutrale’. Dobbiamo però dire che tale obiezione, molto plausibile, è stata in qualche modo preconizzata e quindi anticipata dallo stesso Althusser, il quale proprio nella medesima occasione si preoccupa di chiarire che tale circolarità è stata da lui stesso «deliberatamente» utilizzata. Per quale motivo? Althusser dichiara apertamente: «avete certamente notato il circolo del mio procedere: poiché io dichiaravo ‘Tesi filosofica’ [quella] proposizione attraverso la quale definivo le proposizioni filosofiche come Tesi!»<sup>353</sup>. Effettivamente la petizione di principio salta all’occhio. Ma questa consapevolezza è ciò che permette ad Althusser di affermare la possibilità di un *controllo relativo* della propria

---

zia, istituzione di Stato, che esprime ed applica un diritto *preesistente*. Nei codici del suo Diritto la giustizia di Stato iscrive, sotto la forma di un Ordine prestabilito, le regole dell’Ordine stabilito, le regole della sua riproduzione. Ora, la giustizia di cui noi parliamo non è pre-stabilita: non pre-esiste all’*aggiustamento*, ma ne è il risultato. Aggiustamento: ecco per il momento la parola essenziale. Quando, nella sua pratica, la filosofia “traccia una linea di demarcazione” per fissare praticamente ed enunciare teoricamente una posizione che è una Tesi [...], essa ha un bel da fare nel sembrare d’appellarsi a delle Verità o a delle Regole prestabilite, al Giudizio delle quali si sottomette e si conforma [...]. Quando lo fa [...], in realtà essa *aggiusta* la sua Tesi tenendo conto dell’insieme degli elementi in causa nella congiuntura esistente, politica, ideologica e teorica: tenendo conto di ciò ch’essa chiama “il Tutto”» (ivi, pp. 57-58, trad. mia). Senza dubbio, a tratti di visibile dogmatismo politico che infine articolano la questione della giustizia o meno (di una tesi, di una pratica, di un’azione sociale o politica) sempre in funzione della posizione di classe e della lotta entro le classi (col rischio implicito di dar spazio all’idea secondo la quale ogni cosa appaia “giusta” a seconda appunto della posizione di classe che si occupa), in questo passo si alternano importanti sguardi (i più teoricamente interessanti) circa la natura – noi stessi lo abbiamo spesso richiamato – sempre congiunturale e conflittuale della filosofia, quali che siano le nozioni che ogni volta essa mette in campo, ossia quali che siano le linee di demarcazione che, nell’agone storico e teorico, essa ogni volta traccia.

<sup>353</sup> Ivi, p. 56, trad. mia.

posizione filosofica (ideologica) pur all'interno del campo stesso filosofico (ideologico) per mezzo del quale arrivare alla spiegazione che ci pare la più convincente circa il lavoro, l'evoluzione, il progredire, l'esistenza e la *natura stessa* della filosofia:

[Voglio farvi] capire [...] che se è indispensabile *uscire* dalla filosofia per comprenderla, ci si deve guardare dall'illusione di poterne fornire una [...] conoscenza che possa sfuggire *radicalmente* alla filosofia: non si può arrivare ad una scienza della filosofia che sia una "metafilosofia", non si può scappare radicalmente dal *circolo* della filosofia. Ogni conoscenza *oggettiva* sulla filosofia è al tempo stesso un *posizione nella* filosofia, dunque una Tesi nella e sulla filosofia. [...] D'altronde, all'inverso, voi avete ben capito [...] che *non potevo parlare di filosofia in generale che a partire da una specifica posizione nella filosofia*: smarcandomi, prendendo le distanze in rapporto ad altre posizioni esistenti. Non c'è un discorso oggettivo sulla filosofia che non sia al tempo stesso filosofico, dunque discorso tenuto su delle posizioni *nella* filosofia<sup>354</sup>.

Questa consapevolezza porta allora l'autore a concepire il lavoro della filosofia come lavoro che, prendendo posizione e tracciando linee di demarcazione nel suo proprio dominio, assume il compito di farsi luce o filtro o taglio o lente atti ad individuare ed indicare gli inquinanti ideologici che risiedono in una disciplina, e ciò facendolo sulla base di *posizioni prese* più che sulla base di posizioni *scevre* dagli stessi inquinanti. La filosofia è sempre *nella* filosofia, ed ogni linea di demarcazione demarca filosoficamente qualcosa sempre *entro* e *con* la filosofia. Ma allora – e qui si apre un rischio – la qualità della demarcazione è data dalla sua consequenzialità con la presa di posizione, ossia con la collocazione politica entro la congiuntura determinata a partire dal giudizio di *giustizia* di una tesi (o posizione), giustizia che deriva dalla sua *adeguazione ad una idea di trasformazione sociale* che assuma un punto di vista di classe. Ma allora la libertà della scienza dove finisce? Il tema è incredibilmente delicato e pare davvero dimorare in una circolarità che annulla la valenza d'ogni sua affermazione a meno di comprenderla non più scientificamente bensì solo politicamente; ma la linea di demarcazione, e il collocarsi, quella citata *rottura* (di una rappresentazione dominante in cui pur si galleggiava) che precede la *cesura teorica*, il taglio, la separazione, la discriminazione, fondano – anche come manifestazione di una *espressione* del soggetto – quelle posizioni che inaspettatamente

---

<sup>354</sup> Ivi, p. 56, trad. mia.

via via tendono, per lavoro proprio, specifico delle pratiche scientifiche, a stagliarsi e ad oggettivarsi (desoggettivarsi) sempre meglio. E come dire che il circolo vizioso, e la presa di posizione *politica* più che scientifica, infine svaniscono, sopravanzate dalle pratiche scientifiche stesse, di ricerca, di ambito tecnico, laboratoriale e sperimentale.

Inutile dire che la battaglia tra una tale forma libera di scienza e i poteri politici e culturali in essere non veda mai tregua, ora in forme macroscopiche (Galileo *docet*), ora microscopiche. Epperò la curvatura dello spazio e la differenza di scorrimento temporale determinata dalla velocità con cui ci si sposta sono provate, nonostante le teorie che le descrivono e le formule che le sintetizzano siano nate – anche con fatica – in un ambito politico e teorico in cui vigevano un potere e uno scenario storico-culturale che potremmo, anche senza eccessive cautele, definire abbastanza meno “democratici” e/o socialmente “evoluti” dell’attuale. È come se il dominio della scienza e della sua formalizzazione se ne infischiasse dei decreti, dei ministri e dei trattati. Ed è anche questa, se vogliamo, una manifestazione di quel sopravanzamento del teorico rispetto al politico, di quel non-contemporaneo delle diverse sfere che formano una determinata configurazione storica, tanto sotto il profilo soggettivo quanto oggettivo, individuale e collettivo, relativo ed assoluto<sup>355</sup>.

---

<sup>355</sup> Senza dubbio a questi temi replicherebbe ILYA PRIGOGINE, con osservazioni ispirate al suo pensiero del non-equilibrio o a quell’idea di tempo non reversibile perché elemento intrinseco (provato dalle leggi della termodinamica) dell’evoluzione delle strutture del cosmo, dunque elemento che esiste da sé e non come mera “intuizione” (e spazializzazione) dell’uomo che guarda il cosmo. Tale forma di tempo non è però da intendersi come un *a priori*, giacché ciò rimanderebbe ad una origine e alle sue leggi, dunque ad un mutamento deterministico che da questa deriva, ma è invece un risultato del *divenire probabilistico delle strutture*. Su tale tema interessanti sono alcuni passaggi che coinvolgono Einstein e Prigogine, considerando che il primo crede a tempi diversi e reversibili a seconda della posizione d’osservazione. Per esempio, in un suo saggio Prigogine cita un passo di una lettera che Einstein scrive a Michele Besso, in cui il fisico afferma (in polemica con la meccanica quantistica e l’indeterminismo) che: «Non esiste irreversibilità nelle leggi della fisica» (cfr. I. PRIGOGINE, *Dall’essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche*, Torino, Einaudi, 1986, p. 181; circa il carteggio, cfr. A. Einstein – M. Besso, *Correspondance 1903-1955*, Paris, Hermann, 1972). Sulla questione Prigogine la pensa appunto diversamente: così infatti afferma in occasione della Cerimonia Inaugurale dell’Università dell’Insubria (30 gennaio 1999, a Villa Erba di Cernobbio): «La fisica classica è deterministica e fino al XIX secolo ha conosciuto soltanto leggi che fondavano un tempo reversibile. [Io] cerco di dimostrare che possiamo superare questa dimensione. Il mio personale atteggiamento è quello di uno studioso convinto che si deve cambiare la visione della fisica. In questa [...] riflessione il ruolo del tempo è assoluto: sono arrivato alla conclusione che non siamo noi a creare la direzione del tempo; siamo piuttosto i figli dell’evoluzione». Lo studio della instabilità dei processi dinamici aveva già portato Prigogine ad espri-



---

mersi su una discussione tra Bergson ed Einstein relativa alle forme del tempo e alla reversibilità, avanzando una tesi che permette di unire relatività temporale e temporalità assoluta/divenire universale. Scrive Prigogine che «è generalmente ammesso che [Bergson] si sia sbagliato in merito all'interpretazione della relatività ristretta [...]. Tuttavia [...] l'esistenza dei processi dinamici instabili riabilita in parte l'idea sostenuta da Bergson di un tempo universale [...]. Contrariamente a quanto sembra risultare dalla relatività ristretta, esiste un tempo universale che parte dall'osservazione di un fenomeno fisico relativistico, in questo caso la propagazione dell'onda [...]. L'introduzione di processi dinamici instabili permette [...] di riconciliare l'idea fondamentale di Einstein di tempi molteplici legati a osservatori diversi con l'esistenza di un divenire universale, sostenuta da Bergson» (I. PRIGOGINE, *Tra il tempo e l'eternità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 199). La cosa più interessante nell'ottica del nostro lavoro sono gli studi con cui Prigogine rivoluzionò la termodinamica mostrando già negli anni Sessanta del Novecento che i risultati classici erano validi solo in sistemi isolati, ossia laddove la quantità totale di energia si conserva sempre. Tuttavia, «se permettiamo a un [...] flusso di energia di entrare e/o di uscire dal sistema (cioè se lo spingiamo lontano dall'equilibrio), la quantità e la qualità degli esiti storici possibili aumentano di molto. [...] Ciò che vale per i sistemi fisici vale ancor più per i sistemi biologici» (M. DELANDA, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi, parole*, Torino, Instar Libri, 2003, pp. 2-3). Questi aspetti ci paiono però ampliabili, nel gioco della metafora, anche alla realtà politica e storica, al punto da permetterci sia di intravedere tratti di quel pensiero aleatorio antideterministico e “deviazionistico” del tardo Althusser, sia più visibili risonanze deleuzeane già colte peraltro da Deleuze stesso nel 1984 quando, a proposito delle sue affermazioni sulla possibile biforcazione e/o deviazione di un evento rispetto ad ipotetiche leggi predeterminanti, insieme a Guattari affermò appunto che «[anche] Prigožin ha parlato di questi stati» (G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino, Einaudi, 2010, p. 188). Lo stesso PRIGOGINE farà riferimenti al pensiero deleuzeano nel suo saggio *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* (ediz. it. Torino, Einaudi, 1999), scritto insieme ad ISABELLE STENGERS. Di tale testo segnaliamo un passaggio che ci riporta alla dinamica tipicamente deleuzeoguattariana posta in essere tra molecolare e molare, con tutte le implicazioni appunto sociali ch'essa può sottendere: «Per molto tempo la turbolenza è stata identificata con il disordine [...]. Tuttavia oggi sappiamo che non è così. [Un] moto turbolento sembra irregolare e caotico su scala macroscopica, [ma] su scala microscopica è [...] altamente organizzato. La molteplicità delle scale spazio-temporali corrisponde al comportamento coerente di milioni di milioni di molecole», ivi, p. 146. Pare che tale passo aggiunga un rinforzo a ciò che già affermava Deleuze in *Dialogues*: «Dov'è l'evento, in cosa consiste un evento: tutti pongono affrettatamente questo problema: “dov'è la presa della Bastiglia?”; ogni evento è una nebulizzazione di gocce» (G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, cit., p. 79, trad. mia). È in fondo grazie a questa condizione di coerenza relativa nel microscopico che Prigogine può individuare una tendenza – mostrata da quello ch'egli chiama “la freccia del tempo” – verso l'organizzazione infine anche nel macroscopico. Non in modo deterministico, come detto, ma ammettendo la presenza di biforcazioni o deviazioni evenemenziali prima indicibili, e dunque la costruzione di un *chaosmos* di tipo probabilistico eppure probabilisticamente maggioritario. La riflessione, infine, sulla relazione tra equilibrio e non-equilibrio, tra determinazione e indeterminatezza, segna Prigogine in un modo che ci rammenta la posizione althusseriana relativa alla condizione (indeterministica e a-

È però a nostro giudizio più predicabile, più adeguato al presente, diremmo anche meno pericoloso, pensare ad una liberazione dei soggetti oppressi attraverso l'emancipazione da una condizione di soggettivazione funzionalistica e teleologica che sappia sfruttare il lato positivo ed emancipativo delle scienze concrete, più che attraverso una posizione di demarcazione tracciata secondo un'idea di "giustizia" di queste individuata a partire da un'ottica di classe. Sappiamo bene che tale aggettivazione non abbia nulla a che fare con un posizione di valore (ossia morale), ma che invece dica solo ciò che – appunto nella collocazione di classe posta dai rapporti di produzione – appare più o meno "giusto" fare. Insomma, una forma diversa di enunciazione della tesi (althusseriana) della lotta di classe della teoria. Tuttavia questa lotta, se applicata alla(e) scienza(e), richiede un continuo (e per nulla assicurato) approccio che sappia restare totalmente libero e libertario, cioè che non si lasci catturare dal dogma della battaglia di classe *quod talis* o dalla struttura di potere che sta al governo e che cerca di dirigerla. Secondo questa raccomandazione ci appare allora visibile anche una risposta alla tesi secondo cui sotto l'interpellazione ideologica non c'è possibile resistenza che tenga, perché ad essa non c'è via d'uscita. Questo sbocco non è così vero che sia lo sbocco althusseriano. Ci pare anzi plausibile il contrario anche a prescindere dai temi sulla scienza, perché non è vero che Althusser ha parlato solo in termini di ineluttabilità del potere plasmatico del capitale e della sua soggettivazione di scopo. Ma vedremo meglio come la considerazione di Althusser dell'ideologia e delle sue azioni di interpellazione non possa essere ridotta ad una lettura solo negativa, ad un meccanismo di provenienza dal solo comando del capitale<sup>356</sup>.

Alla luce di quanto detto possiamo concludere che – se e in quanto pratica desoggettivante e afinalistica (senza Origine, né Fine o fini) – la scienza, nella sua manifestazione plurale e

---

teleologica) di surdeterminazione delle contraddizioni nel campo sociale e la connessione di questa con le prospettive aperte dalle riflessioni sul materialismo aleatorio: «il cammino 'storico' lungo il quale [un] sistema si evolve al crescere del parametro di controllo è caratterizzato da una successione di regioni stabili, in cui dominano le leggi deterministiche, e di regioni instabili, vicino ai punti di biforcazione [...]. Il carattere deterministico delle equazioni cinetiche con cui si può calcolare l'insieme degli stati possibili e la loro rispettiva stabilità, è inestricabilmente connesso con le fluttuazioni casuali che 'scelgono' tra i vari stati intorno ai punti di biforcazione», I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit., p. 164.

<sup>356</sup> Un'apertura, seppur minima, a tali aspetti è più visibile in *Sur la reproduction* che, per esempio, sul saggio dedicato agli AIS, saggio come sappiamo estratto dal primo ed unica parte pubblicata volontariamente da Althusser. Ne tratteremo meglio tra poche pagine.

concreta, può avviare alla conoscenza formale di quella *complessità* che nel campo sociale era stata già evidenziata con la teoria della surdeterminazione, la quale come sappiamo è sempre data nella concreta congiuntura storico-politica. Per tali motivi, se non è qui implicato il concetto assoluto ed atorico di “Verità” (metafisica, con la maiuscola), al contempo non è negata la funzione e la nozione di *verità* da intendersi come *demistificazione*. Althusser infatti parla anche di elementi che indichino “il vero”: lo abbiamo scritto poc’anzi a proposito delle *idee vere* e di chi (e a chi) servano. Allora, è necessario distinguere ogni affermazione della e sulla “Verità” (*Urdoxa*) dalle «*idee vere*» verificabili e ripetibili, intese queste come approdo di una rottura – effettuata nella concretezza del fare scientifico – di un ordine simbolico che replica l’interpellazione sul soggetto anche nel rapporto di questo con la natura.

#### 8.4.1 *Scienza, formalizzazione e razionalità immanente*

Un altro elemento che discende da queste posizioni è l’idea che la scienza, nelle sue espressioni formalizzate matematicamente relative a specifici ambiti, contenga di fatto un dispositivo di razionalità dall’aspetto immanente. Una sorta di causalità immanente e/o strutturale, concetto questo che ritorna e che, come già visto, Althusser utilizza in modo importante per la sua intera opera.

In questa idea appare chiara la qualità *produttiva* della scienza. Produttiva dei suoi stessi concetti come oggetti teorici che descrivono la natura dopo e oltre una *Darstellung* di stampo ideologico, pure necessaria a tutta prima, giacché, come detto, la scienza si installa *sempre* in uno spazio ideologico-culturale di intuizione o conoscenza supposta immediata del mondo, e in esso lavora e trasforma le datità derispecchiandone la natura supposta. Dunque, l’impresa scientifica e il suo sapere è un continuo lavoro di produzione di idee che demistificano i dati immediati e attingono ad una forma di “verità” nel senso sopra chiarito, producendo infine un sistema di razionalità immanente.

A tal proposito, per esempio, Badiou integra e meglio specifica (con un esito che a dire il vero a noi quasi pare *metafisicamente* antimetafisico) ciò che Althusser affida essenzialmente alla pratica scientifica e quindi *non sottrae mai del tutto* allo spazio ideologico (concatenamenti collettivi di enunciazione e catene significanti che li esprimono) in cui tanto noi quanto gli scienziati, con la loro “filosofia spontanea”, sono immersi. Tale operazione viene fatta nel ‘67, attraverso una recensione che Badiou dedica a *Per Marx* e a *Leggere il Capitale*, dal titolo «Le

(re)commencement du materialisme dialectique»<sup>357</sup>. In essa l'autore chiarisce che ideologia e scienza non vanno contrapposte, poiché non si riferiscono a campi esperienziali che si annullano reciprocamente, ossia che significano, seppur in modo inavvicinabile, uno la mistificazione e l'altro la verità della realtà. L'ideologia anzi, come già prima abbiamo evidenziato, fonda e struttura nella pratica un sistema di simboli e rappresentazioni che genera uno *sfondo* di conoscenza intuitiva e “naturale” (*apparentemente* naturale), appunto all'interno del quale le scienze operano relando oggetti e soggetti via via secondo una ripulitura delle nozioni immediate, comuni e culturalmente derivate (frutto di rispecchiamento e raddoppiamento)<sup>358</sup>.

Ora, va compreso che in questo processo di rappresentazione, come sintetizza efficacemente Pietro Bianchi,

l'ideologia non produce alcuna nuova conoscenza [*connaissance*], ma semmai solo un effetto di riconoscimento [*reconnaissance*]: non produce concetti, ma semmai solo nozioni. Esattamente come nell'immaginario lacaniano – su cui il concetto di ideologia pare mutuato – nel processo di conoscenza ideologica è il soggetto che si limita a ri-conoscersi nel processo di conoscenza e nel farlo si costituisce in quanto tale: come oggetto tra gli oggetti empirici del mondo; come Uno tra gli Uni<sup>359</sup>.

Vediamo che anche in questo commento emerge l'elemento del raddoppiamento e della specularità in quanto peculiari effetti ideologici. Cosa che in sostanza non riguarda la scienza.

Nello scritto summenzionato Badiou conferma la prospettiva althusseriana e rinforza l'idea secondo cui la scienza – con una sorta di *ante litteram* del pensiero deleuzeano circa la filosofia – trasforma l'intuizione/significazione oggettuale che si ha nell'ideologico, e per conseguenza *produce nuovi concetti*. Una produzione che, in quanto effetto specifico del lavoro della comunità scientifica, non può che essere inscritta in un divenire continuo. Questa *dynamis* però, nella fase della teoremizzazione per via simbolica, articola infine elementi *a sé del tutto*

---

<sup>357</sup> A. BADIOU, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», in *Critique*, n° 240, Paris, mai 1967, pp. 438-467.

<sup>358</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>359</sup> P. BIANCHI, 'La lettera tra scienza e psicoanalisi' pp. 318-319, in AA.VV. «Epistemologia della psicoanalisi tra Althusser e Lacan», dossier collettaneo pubblicato in *Scienza & Filosofia*, n° 13, 2015, pp. 280-327, reperibile anche all'URL: [http://www.scienzaefilosofia.com/category/sf\\_n-13\\_2015/](http://www.scienzaefilosofia.com/category/sf_n-13_2015/)

*immanenti*, senza più referenze esterne: “oggetti” che non sono specchio di nulla di empirico ma solo esito di formalizzazioni e creazioni possibili nella sua interna catena significativa e deduttiva<sup>360</sup>.

Alla luce di tale posizione, «la pratica scientifica – sottolinea Bianchi – si definisce [...] come pratica di assiomatizzazione che sebbene parta da un presupposto ideologico dato [...] è tuttavia in grado di metterlo sempre più a distanza fino [...] a sottrarsi completamente dalla sua influenza»<sup>361</sup>. Dunque, se per esempio io comincio a parlare delle dita delle mie mani usate come esempio empirico per metterle in corrispondenza biunivoca con i numeri e così mostrare la tecnica del conteggio che arriva fino al dieci, alla fine, nei più elevati teoremi, l'elemento empirico sparisce e ciò che resta in gioco, e su cui si fondano le relazioni, sono solo oggetti e connessioni e conseguenze del tutto interni alla struttura stessa della teoria dei numeri. Legami, dipendenze, costrizioni etc., che riguardano oggetti/concetti immanenti alla teoria e oramai molto distanti dall'empirico immediato che potrebbe facilitarne (ma anche complicarne) la comprensione. Riferendoci ancora a Badiou, l'autore, in un articolo pubblicato nei *Cahiers pour l'Analyse* del 1969 (*Marque et manque: à propose du zéro*), porta alle estreme conseguenze ciò che scriveva nel '66-'67:

Non c'è soggetto della scienza [...]. Regolatrice dei suoi passaggi, la Scienza è lo spazio puro, senza rovescio né marca o posto di ciò che essa esclude [...]. La si può definire psicosi di nessun soggetto [...]; universale a pieno diritto, delirio distribuito, basta aderirvi per non essere più nessuno [...]. La scienza [...] è ciò che è in rapporto solo con se stesso, il fuori molteplice. Nessun ordine significativo può racchiudere gli strati del suo discorso<sup>362</sup>.

In questo scritto il filosofo, se correttamente fa dissolvere il soggetto, si spinge però su di una posizione che riteniamo non appartenere in modo così radicale ad Althusser<sup>363</sup>, ossia

---

<sup>360</sup> Cfr. A. BADIOU, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», cit.

<sup>361</sup> P. BIANCHI, 'La lettera tra scienza e psicoanalisi', in AA.VV. «Epistemologia della psicoanalisi tra Althusser e Lacan», cit., p. 321.

<sup>362</sup> A. BADIOU, «Marca e mancanza», in *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, trad. it. di R. Balzarotti, Torino, Bollati Boringhieri, 1972, pp. 130-132.

<sup>363</sup> Da questo punto di vista, anche le tesi di Rancière secondo cui Althusser avrebbe tentato di rimpiazzare il 'pieno' dell'ideologia con il 'pieno' della scienza (cfr. J. RANCIÈRE, «La scène du texte», in S. LAZARUS, *Po-*

l'affermazione dell'esistenza di un dominio della scienza che appare del tutto autonomo (in questo senso abbiamo prima usato l'allusione ad una sorta di "metafisica" di ritorno in una posizione pur marcatamente antimetafisica), cioè a dire sottratto da *ogni* relazione con gli stessi processi mobili e *produttivi* (se sono *produttivi*, sono anche *storicizzati* ed *inventivi*) dell'impresa scientifica e da ogni sfondo sociale dotato delle sue significazioni ideologiche presenti e precedenti. Forse anzi va preso atto che queste costituiscono proprio il terreno di *mediazione* tra immediato e conosciuto, tra *riconoscenza* e *conoscenza*, oltre a quello di mediazione politica e comunicazione pubblica<sup>364</sup>, e senza dubbio di avvio e perfezionamento (dalla conoscenza di Primo a quella di Secondo genere... per ipotizzare forse una intuitiva conoscenza singolare anche di Terzo genere) delle stesse tesi della scienza.

Oltretutto, se è vero che l'idea di scienza in Althusser è emancipatoria poiché decentrante, antioriginaria e afinalistica, dunque derispecchiante il soggetto e quindi demistificante l'oggetto, allora è anche vero che una fusione, quantomeno di metodo, con alcune forme di interpellazione politica potenzialmente trasformativa (pensiamo ai già menzionati *sujets-militants*, di cui Althusser parla in *Sur la reproduction* come necessità per un partito antiborghese<sup>365</sup>) può diventare la strada per liberarsi da una ideologia che è puramente di comando e di dogma. Cosicché, il sapere scientifico, demistificante e ad un tempo scevro da ogni irreggimentazione che lo renda dogmatico e soggettivato da un nuovo Soggetto (il Soggetto-Partito, il Soggetto-Censura, il Soggetto-Popolo, il Soggetto-Politburo, etc.), si faccia anch'esso arma per la rivoluzione e per la diffusione di un sapere decentrato che porti verso la libertà da ogni referente che si impone come feticcio: un feticismo della forma-scienza, ancor più se collocata nella visione manichea (ideologico-dogmatica) di una scienza "borghese" contrapposta, come detto, ad una scienza "proletaria" (opposizione che già era oggetto di condanna di Althusser, nel '65, nella bella prefazione al suo *Per Marx*).

Orbene, alla luce di questi aspetti si comprende sempre meglio quello spinozismo che tanto conta e ritorna in forma indiretta e carsica nella filosofia althusseriana, su ispirazione del

---

*litique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, pp. 53, 58) ci pare troppo semplificatoria e/o dicotomica, fonte di equivoco sulla comprensione della relazione tra i due campi.

<sup>364</sup> Pensiamo alla condanna/censura intellettuale che subì Galileo, vicenda del tutto inquadrata in una problematica di carattere squisitamente politico-ideologico, che tuttavia riuscì a veicolare in ogni caso le sue scoperte.

<sup>365</sup> L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit. p. 263. Il passo è contenuto in una sezione del manoscritto che non è inserita nella citata edizione italiana *Lo Stato e i suoi apparati*.

quale Althusser può descrivere sia il passaggio dalla materia ideologica agli oggetti della scienza e alla loro conoscenza, sia il *modus operandi*, il sistema di lavoro concreto, della scienza medesima:

quando una scienza già costituita si sviluppa, essa lavora [...] su una materia prima (Generalità I) costituita sia da concetti ancora ideologici sia da “fatti” scientifici sia da concetti già elaborati scientificamente, ma appartenenti a uno stadio anteriore della scienza (una ex-Generalità III). È dunque trasformando questa Generalità I in Generalità III (conoscenza), che la scienza lavora e produce<sup>366</sup>.

Ecco: la produzione. Lavoro e produzione. E la dinamica, il divenire. E la sua forza nel movimento, la sua *kínesis*, che permette l'avanzamento insieme ad – o nonostante un – determinato contesto politico. Una sorta di peirceana semiosi infinita (poco oltre ne diamo breve descrizione) che elabora quelli che furono concetti di una già-Generalità-III poi divenuta, con l'avanzamento delle conoscenze e l'affinamento della penetrazione nelle cose attuato dalla scienza, una nuova Generalità I, un sapere acquisito, non più specialistico, diffuso, di uno stadio scientifico che ora appare precedente, che può anche sporcarsi con l'ideologico, da cui dunque ripartire per approdare ad una (nuova) Generalità III che non sarà mai quella definitiva ma costituirà sempre un *addendum* o una correzione a quella già data, un ampliamento progressivo e inesorabile dei concetti in essa contenuti. E allora, il tema della produzione si incastra con il tema del già-dato, o del già-trovato, innescandone la trasformazione nell'avanzamento della conoscenza appunto come processo produttivo. Un “eterno ritorno” che ci pare rispecchi fedelmente l'interpretazione positiva e produttiva che ne dà Deleuze, mostrata poche pagine addietro.

È per queste sue caratteristiche proprie, immanenti, produttive, creative, a-centrate e decentrate, che la scienza, nella sua specificità agente, nella sua impresa aperta, non è ciò che l'epistemologia crede di riuscire a spiegare, poiché ogni epistemologia, quando intesa come teoria della scienza *tout court*, non esce da una lettura che si incardina sulla relazione di uniformazione, di mutua riflessione, di mutuo riconoscimento tra soggetto e oggetto, anche si tratti di una comunità di ricercatori che via via guadagna posizioni indipendenti dai vincoli sociali, per

---

<sup>366</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 162.

natura *propria* della materia che studia e su cui opera. Dunque, seppur aiutando a comprenderlo, non esce mai da quel misconoscimento ideologico che ne sta a fondamento<sup>367</sup>.

### 8.5 Ripresa: immagine del pensiero e ideologia: somiglianze e differenze

Questo *excursus* ci permette di tornare a Deleuze e di meglio articolare il tema della sua critica ai presupposti, che se per alcuni versi (solo alcuni) non sono cosa diversa da quello sfondo intuitivo-ideologico su cui si innesta il lavoro della scienza nelle tesi di Althusser, per altri appaiono qualcosa di più nativo e principiale. Aspetti che portano il filosofo parigino a farne una prima differenziazione in virtù del “luogo” in cui essi paiono risiedere.

Tale differenziazione si esprime attraverso una distinzione tra presupposti *oggettivi*, la cui eliminazione risulta semplice «con un'assiomatica rigorosa»<sup>368</sup>, e presupposti *soggettivi*, più difficili da individuare perché sono quelli «avvolti cioè in un sentimento anziché in un concetto»<sup>369</sup>. Compare un riferimento anche al piano psicologico, intuitivo ed estetico appunto. Sulla scia di questa prima differenziazione, Deleuze presenta criticamente l'operazione cartesiana che porta alla formulazione del *cogito*, essendo questa mossa da buone intenzioni ma fallace nel raggiungimento di uno stadio realmente *scevro* da qualsivoglia presupposto. Secondo Deleuze, infatti, Descartes coglie la necessità di dubitare e con ciò di eliminare tutto quanto sta alle nostre spalle, tuttavia resta con qualcosa – appunto quel *cogito* supposto “puro”, come consape-

---

<sup>367</sup> A questo discorso sarebbe affiancabile uno studio sulla “epistemologia marxista”, che potrebbe essere intesa quantomeno come «una rivendicazione da parte di alcuni ricercatori marxisti del secondo dopoguerra di un'esigenza di rigore scientifico nel discorso sulla società, [...] in rottura con approcci orientati all'etica (umanesimo marxista, esistenzialismo), o alla critica (la scuola di Francoforte)» (C. LO IACONO, *Althusser in Italia. Saggio biobibliografico*, cit., p. 85). L'idea di una epistemologia marxista delle scienze sociali trae origine dalla stessa definizione marx-engelsiana del loro socialismo come “socialismo scientifico”, tuttavia resta spesso imbrigliata in posizioni riduzioniste troppo ingenua, ove si scorge un meccanicismo poco utile, che porta infine a dogmi di rispecchiamento che della pratica scientifica fanno in fondo molto poco. Non va poi dimenticato che spesso tale posizione diventa funzionale alla tesi evolucionistica dell'ineluttabilità del socialismo nel processo storico dei modi di produzione. Sui limiti di impostazione di una epistemologia materialista che diviene mera battaglia ideologica, ma anche sulle qualità che questa contiene in relazione al disvelamento dei legami tra visione scientifica e rapporti sociali e di potere, lettura utile (per quanto un po' datata) è quella di G. BARLETTA, *Per una epistemologia materialista*, Bari, Dedalo, 1976.

<sup>368</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 211.

<sup>369</sup> *Ibidem*.



volezza dell'esistenza del soggetto-che-pensa-e-dunque-è – in cui tutti i presupposti di natura oggettiva (sociali, storici, corporei, teorici, culturali, ideologici, variamente materiali) vengono inconsapevolmente sostituiti con omologhi *soggettivi*, attraverso la convinzione dell'esistenza di una (presupposta) conoscenza non fallace di cosa significhi “dubitare”, “pensare”, “io”, “essere”. Tutto ciò unito al *sentimento* (inteso anch'esso come non fallace) di un “io” empirico, indubitabile, infallibile, che è altrettanto dato come presupposto.

A detta di Deleuze, Hegel per esempio coglierà questo limite, eppure anche il suo Essere puro (e la correlata funzione del Sapere puro) rinvia al presupposto di un essere empirico concepito come privo di problematica, esistente, sensibile e affettabile dalle figure dello Spirito.

In sostanza, si tratta di approcci i quali, se tentano di liberarsi dai presupposti oggettivi (o esterni) che operano per genere e differenziazione, al tempo stesso mantengono in modo inconsapevole tutta una serie di presupposti di natura soggettiva. Anche Heidegger, nonostante l'antisoggettivismo che percorre la sua opera, a giudizio di Deleuze non evita di commettere tale errore «allorché [...] si richiama ad una comprensione *preontologica* dell'Essere»<sup>370</sup>.

Deleuze insomma mette in questione la possibilità di affermare l'individuazione di un vero, assoluto e radicale “cominciamento”, sia esso dell'«essere» come del «pensiero» (e certamente, del *pensare*). Oltretutto, tale argomentazione è condotta da Deleuze nell'ambito di una più generale critica al concetto di rappresentazione, da connettere poi al tema dell'immagine del pensiero come immagine di una razionalità concepita *ex lege* e perciò da sottoporre a critica<sup>371</sup>.

La nozione di «immagine del pensiero» non è di poca importanza nell'intera produzione teorica deleuzeana, giacché ad essa sono dedicati capitoli specifici non solo in *Differenza e ripetizione*, ma già in opere precedenti: nel citato testo su Nietzsche e in quello di due anni successivo, dedicato a Proust<sup>372</sup>. Tale nozione va dunque meglio analizzata.

Esprimendoci per intanto in forma sintetica, possiamo dire che la tematica dell'immagine del pensiero si configura come la scoperta del campo di quei presupposti che “reggono” le rap-

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 212, corsivo mio.

<sup>371</sup> Scrivono Deleuze e Guattari che «l'immagine del pensiero ritiene soltanto ciò che il pensiero rivendica di diritto», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, trad. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Torino, Einaudi, 2002, p. 27.

<sup>372</sup> Ci riferiamo al citato *Nietzsche e la filosofia*, in particolare alle pp. 154-165, e al saggio *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Torino, Einaudi, 2001, in specifico le pp. 87-94.

presentazioni e orientano la sensazione (la cessione di senso) nel rapporto continuo del pensiero col mondo. Non si tratta di una metodologia d'indagine che ha a che fare con qualcosa di estetico, o di una tecnica immaginativa che faciliti la comprensione del reale, bensì di riconoscere l'esistenza di qualcosa che sta più nel fondo come ordinamento irriflesso del nostro modo di concepire le cose, di inquadrarle, di riconoscerle fidandoci del "nostro" io. Qualcosa che sta più interno ma anche intorno rispetto alla conoscenza delle cose. Qualcosa insomma

di più profondo, [qualcosa che è] sempre presupposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto, pensare e "orientarsi nel pensiero"<sup>373</sup>.

È importante accogliere l'indicazione di Deleuze di non intendere tale nozione come un "concetto", bensì di vederla come un di *piano di immanenza* dotato di vettori di senso, che in qualche modo condiziona e permette la creazione dei concetti stessi: «il piano di immanenza non è un concetto né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che il pensiero si dà di ciò che significa pensare, fare uso del pensiero, orientarsi nel pensiero»<sup>374</sup>. È quindi in piano in cui vige una orientatività ed una idea del pensiero stesso data dai presupposti, una fusione tra affetti, percetti e (pre)concetti ancora indiscriminati, che ci rassicurano sulla nostra azione del pensare.

Va poi anche sottolineato ciò che Deleuze – con coloriture spinoziano-milleriano-althusseriane che rammentano tanto il dispositivo di causalità struttural-metonomica, quanto la nozione di determinazione in ultima istanza – chiarisce diversi anni dopo *Differenza e ripetizione* circa questa natura "prefilosofica" dell'immagine del pensiero la quale, a suo dire, non allude affatto ad enti che esisterebbero *prima* della filosofia, ma anzi ad un campo di certezze implicite che «non esiste al di fuori della filosofia, benché questa lo presupponga»<sup>375</sup>. Dunque, una causalità immanente al pensare che tuttavia non è possibile esista prima e di per sé, cioè a dire senza il pensare stesso. Uno spazio di "certezze" "che stanno *entro* la filosofia e tuttavia di essa filosofia sono *il presupposto*.

---

<sup>373</sup> G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 196.

<sup>374</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 27.

<sup>375</sup> ID., *ivi*, p. 31.

Se allarghiamo il tentativo di comprensione di tale nozione ad uno spazio transindividuale, ripulito da elementi che rimandino a presenze soggettive, è lecito tornare a domandarsi se essa abbia una qualche correlabilità con il campo dell'ideologico: non tanto come insieme delle dati apparentemente naturali in cui si è immersi, quanto come complesso previo di significazioni che chiamano, o portano i soggetti, a posizioni intuitive immediate e indubitate, a certezze percettive e rappresentative, a qualificazioni del reale come "conoscenza" che però resta priva della consapevolezza di una *ri*-conoscenza (di sé) secondo il meccanismo del raddoppiamento speculare: di nuovo, tutte determinazioni coinvolte nella nozione di ideologia definita, lo abbiamo ben visto, da Althusser. Parecchi anni dopo *Differenza e Ripetizione*, precisamente in *Mille piani*, Deleuze e Guattari fanno alcune affermazioni che inseriscono l'elemento storico-politico in modo ancora più netto, considerandolo una variabile determinante e quindi correttamente inquadrando la questione dell'immagine del pensiero in uno sfondo materialistico sia di genesi che di scopo:

Da quando la filosofia si è attribuita il ruolo di fondamento, ha sempre continuato a benedire i poteri costituiti e a ricalcare la sua dottrina delle facoltà sugli organi del potere di Stato. Il senso comune, l'unità di tutte le facoltà come centro del Cogito, è il consenso di Stato portato all'assoluto. Fu in particolare la grande operazione della «critica» kantiana, ripresa e sviluppata dall'hegelismo. Kant non ha mai smesso di criticare i cattivi usi per meglio benedire la funzione. Non c'è da stupirsi che il filosofo sia divenuto professore pubblico o funzionario di Stato. Tutto si sistema dal momento in cui la forma-Stato ispira un'immagine del pensiero. [...] Il poeta ha svolto in rapporto allo Stato imperiale arcaico il ruolo di costruttore d'immagine. Negli Stati moderni il sociologo è riuscito a sostituire il filosofo (ad esempio quando Durkheim e i suoi discepoli hanno voluto dare alla repubblica un modello laico del pensiero)<sup>376</sup>.

Vediamo bene che la relazione tra *a*) organizzazione, natura, azione e direzione di uno Stato, e *b*) immagine del pensiero che stando e dandosi in esso agisce come sfondo di presupposti, è qui definita come strettissima. La filosofia si fa portatrice di una funzione di *fondazione* del (corretto) pensare, e l'immagine del pensiero appare come direttamente ricalcata, ispirata, modellata sull'organizzazione dello Stato; dunque, di ogni regime di "verità" che da esso derivi. Allora, se pensiamo allo Stato come ad un macchina politica necessaria alla riproduzione (faci-

---

<sup>376</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit. p. 524.

litata legislativamente) della base materiale che lo sostiene, e se pensiamo che esso stesso necessita di assicurarsi sempre la propria sopravvivenza, l'immagine del pensiero storica e fisica che qui è in questione in qualche modo ci porta, fatte pur salve le differenze, alla nozione althusseriana di ideologia. E questo lo diciamo pur raccomandando, nuovamente, di non operare un appiattimento dell'una nozione sull'altra: tra pochi rigi toccheremo ancora il tema e ne definiremo meglio uguaglianze e differenze. Per intanto, riteniamo di poter affermare che tra le due proposte vi siano possibili relazioni, pur sempre a patto che si focalizzi – dunque, che non si ometta – il fatto che nello spazio dei presupposti sono da riconoscere non tanto le “datità” compiute, quanto le *correnti* che accompagnano il soggetto verso la comprensione o “rappresentazione” (vera o falsa, ciò non è ora in questione) e verso l'ordinamento del mondo. Poiché, poi, un ordinamento del mondo si poggia irrimediabilmente su certezze psicologiche, ontologiche e gnoseologiche che sempre nascondono, lo si percepisca o meno, uno spazio politico, morale, corporeo, estetico ed etico che le fonda e le indirizza.

Il campo dei presupposti, se vogliamo assimilarlo per alcuni versi al campo dell'ideologico althusseriano, presenta però una differenza di fondo: il primo è uno spazio di presupposti elementari ma di garanzia, che incanalano e definiscono uno sguardo (un rapporto col mondo) e le certezze su cui questo si può poggiare soprattutto circa l'adeguazione del pensiero all'indubitato e al vero; il campo dell'ideologico althusseriano è invece un campo più strutturato, progettato diremmo, che emerge dalle ritualità vigenti nel regime sociale – costellato di apparati ideologici in esso dislocati – in cui il soggetto opera, e che non lascia spazio alla causalità della catena significativa. Detto questo, va però anche riconosciuta la possibilità di una permutabilità delle posizioni nella catena, un loro delocalizzarsi, spiazzarsi, spiazzarci: la logica a causalità strutturale/immanente permette sempre uno scambio e/o un rinnovo di incarico tra cause ed effetti. In una relazione tra *dentro-* e *fuori-struttura* mai ferma o definita una volta per tutte.

Vi è poi anche un altro aspetto: se ciò è vero, è anche vero che – in prima lettura – in Deleuze l'elemento orientativo del vettore di senso come presignificazione nello spazio dei presupposti può apparire antropologicamente più forte e al tempo stesso meno connesso ad altre conseguenze o concatenazioni che avvengono a livello storico-politico. Tuttavia, quella di sembrare astorico è proprio una delle sue qualità, ma in fondo si tratta pur sempre di un campo trascendentale (o virtuale) che non è arbitrario, né astratto o decontestualizzato. Dunque, non lo si deve smaterializzare, tantomeno trasformare in uno spazio iperuranico che non ha relazioni e vincoli con la realtà sociale. L'immagine del pensiero, dice Deleuze, «è come un grido, mentre

i concetti sono dei canti»<sup>377</sup>, ossia è quella pre-disposizione del soggetto operata dalla potenza dell'*Urdoxa*, la quale non è una forma dello spirito, e certo orienta e pre-giudica, ti fa in qualche modo credere, “voltare verso”: appunto, disporre. Le immagini del pensiero prese nel loro complesso costituiscono un campo di assicurazione e di collocazione delle forme e delle credenze essendo esso un campo vettoriale, ancora informe, pre-razionale, di genesi materiale. Dunque, nasconde sempre un presupposto a qualsivoglia ipotetico cominciamento assoluto. Non è ancora l’armonia dei concetti, ma neppure è un insieme di presupposti ‘platonici’.

Tutto ciò detto, resta la sensazione che alcune affermazioni deleuzeoguattariane sul tema ci paiano mosse più da una preoccupazione di assimilazione politica che da una analisi obiettiva di possibili somiglianze a partire dai contenuti delle tesi sostenute.

Per esempio, sempre in *Mille piani* essi affermano che

La noologia, [...] non si confonde con l’ideologia, [la noologia] è precisamente lo studio delle immagini del pensiero e della loro storicità. [...], il pensiero ha sempre avuto una sua gravità soltanto per ridere [...], [ma esso] non chiede altro: che non lo si prenda sul serio, perché così può ancor meglio pensare al nostro posto e generare sempre nuovi funzionari [...]; meno si prende sul serio il pensiero, più si pensa conformemente a quel che vuole lo Stato [...]. La noologia si scontra con dei contro-pensieri, i cui atti sono violenti, le apparizioni discontinue, l’esistenza mobile attraverso la storia. Sono gli atti di un «pensatore privato», in opposizione al professore pubblico [...]. Distruggono le immagini. *Schopenhauer come educatore* di Nietzsche è forse la più grande critica mai lanciata contro l’immagine del pensiero e il suo rapporto con lo Stato<sup>378</sup>.

Riteniamo questo passo esemplare circa l’ambiguità dei confini che Deleuze e Guattari pongono alla loro nozione di immagine del pensiero. Quando qui viene magistralmente individuato lo scopo di «produrre funzionari» (di Stato), di «pensare al nostro posto», di essere un paradigma non colto né percepito (ossia, preso come naturale) di orientamento delle percezioni e delle riflessioni e delle verità che noi produciamo storicamente e faticamente del e nel mondo, e questo infine a ricalco e difesa dello Stato, ciò di fatto non dice nulla di molto diverso dallo scopo dell’ideologia per come descritto da Althusser, e questo anche se gli autori esordi-

---

<sup>377</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos’è la filosofia*, cit., p. 197.

<sup>378</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 524-525.

scono proprio segnalando che la noologia *non va confusa* con l'ideologia. Peraltro una segnalazione, questa, che ci pare anche poco logica, giacché l'ideologia è un sistema di soggettivazione a interpellazione-di-scopo che ha mera esistenza pratica e con la pratica si riconosce, si interpreta, si replica e si diffonde, mentre la noologia è la materia che si occupa dello studio storico (lo affermano gli stessi autori) delle differenti immagini del pensiero che su questo scenario storico si sono succedute e si succedono. Pare dunque che anche la processione delle immagini del pensiero sia eterna, evidentemente con caratterizzazioni in ciascuna fase storica di ciascuna di esse. Come l'ideologia secondo Althusser.

Centrato poi è il passo secondo cui questa processione, questa variazione che può essere oggetto della noologia, si scontri prima o poi con dei contro-pensieri, con dei contro-soggetti, con dei contro-sfondi di verità, di moralità, di esistenza, di parola anche. E questo lascia immaginare il tema, così caro ai due autori, della soggettivazione come contro-assoggettamento, cioè azione positiva e decodificante<sup>379</sup>, rivoluzionaria a suo modo, la qual cosa non è esclusa, come meglio vedremo, anche da determinate – piccole ma presenti – posizioni di Althusser. Certo, come già accennato l'ideologia in Althusser ha una sua struttura, ha un suo procedere dotato di una sua logica, che non è caotico, né casuale, né senza obiettivo. Ma i suoi contenuti sono storici e legati allo scenario sociale, e non escludono affatto la stessa idea di orientamento generale del pensiero implicata nel discorso noologico.

Che poi la critica all'ideologia si fondi essa stessa sulla consapevolezza di un "io" certo che pensa, che osserva, che analizza e che critica e scrive nel giusto, questo è un altro discorso, certamente importante e che può essere dirompente ed apparire invalidante il tutto se criticato anch'esso alla radice (peraltro, in un regresso infinito, poiché una critica è pur sempre prodotta da un criticante, e dunque tali obiezioni ci paiono di natura prettamente logicistico-scolastica). Ma se ciò vale per l'ideologia, vale anche per la noologia. Abbiamo già proposto una soluzione a questo cortocircuito nei termini di una consapevolezza del funzionamento come conoscenza del dispositivo, e dunque di una possibile posizione di osservazione attenta anche alle proprie tesi nella prospettiva di poter uscire – come seppe fare Marx (si veda qui, p. 338) – dai vincoli

---

<sup>379</sup> «'decodificazione' non significa lo stato di un flusso il cui codice sarebbe compreso (decodificato, traducibile, assimilabile), ma al contrario, in un senso più radicale, lo stato di un flusso che non è più compreso nel proprio codice, che sfugge al proprio codice. [...] Da una parte [si cessa] di autoregolarsi e [ci] si subordinano all'istanza superiore. Ma, d'altra parte, *proprio la surcodificazione* [nuova codificazione per decodifica dei vecchi codici, *NdR*] [...] *rende possibili e suscita nuovi flussi che le sfuggono*», *ivi*, p. 623.

pur determinanti della propria condizione sempre storica: diventare nietzscheani per come poco fa Nietzsche è stato citato da Deleuze e Guattari, se così vogliamo dire.

Va invero riferito un altro brano che chiarisce forse meglio la differenza (posta come natura di mera struttura, o di forma-come-funzione) che gli autori individuano tra noologia e ideologia, brano anch'esso successivo all'opera di Deleuze del 1968, ancora tratto da *Mille Piani*:

un modello noologico [...] non concerne i contenuti di pensiero (ideologia), ma la forma, la maniera o il modo, la funzione del pensiero, secondo lo spazio mentale che traccia dal punto di vista di una teoria generale del pensiero, di un pensiero del pensiero<sup>380</sup>.

La preoccupazione di distinguere tra forma e contenuto appare apprezzabile, epperò anche in questo caso forse vale di più se prendiamo a riferimento l'accezione più diffusa di "ideologia", poiché in Althusser, non solo la "forma" dell'ideologia, ossia la struttura con cui essa si forma ed agisce (aspetto in ogni caso coinvolto nell'analisi althusseriana), ma ancor più il suo scopo, la sua *funzione* e il suo fine d'orientamento sono oggetto ed effetto politico. Sono sfondi noologici determinati storicamente dai contenuti ma eterni nella struttura. Allora, sotto questo riguardo (che è centrale) essa ideologia può essere ricompresa – in forma più o meno lata, ma possibile – nella nozione deleuzeana di immagine del pensiero appunto noologicamente analizzata. E poi, se non possiamo affermare che i contenuti ideologici in Althusser siano neutri o senza valenza materiale, a rigor di logica dobbiamo sì affermare che lo studio althusseriano dell'ideologia investe ogni formazione sociale, che stia sotto ogni regime produttivo, e dunque guarda appunto alla sua struttura, alla sua forma astratta (ma determinata) in quanto dispositivo trascendentale (eterno non perché metafisicamente *a priori* ma perché sempre-già-là storico) che produce soggetti.

Rispetto all'ideologia, le deleuzeane immagini del pensiero paiono, lo abbiamo già suggerito, forse più "native", più "primigenie" (nonostante sempre storiche) e indiscusse, poiché inscritte in un sistema di coordinate, una impalcatura di mero orientamento (inconscio) del discorso, slegate da una lingua ideologico-contenutistica in senso consuetudinario, ciò ancor più relativamente alle riflessioni sui presupposti soggettivi fatte da Deleuze in *Differenza e ripetizione*. Ma quando vengono poi dallo stesso e dagli stessi (con Guattari) rilanciate nella forma di una analisi storica del pensiero come immagine-di-Stato, Stato di cui diventano supporto e

---

<sup>380</sup> Ivi, p. 693.

replica, codice e campo semantico, il tema politico e ideologico in senso althusseriano torna prepotentemente.

Ponendo allora a tema la questione della noologia, e riconoscendo la dimensione morale che ha un peso evidente in tale questione, il tentativo di Deleuze sta più nel pensare a come operare una liberazione soggettiva da questo campo, o una presa di coscienza di esso affinché nessuna nozione urdoxastica possa fare da norma primigenia ed assoluta, da principio e da garante, e si possa così concepire la nascita del reale, anche rivoluzionando un reale(ipotetico)-già-dato, scorgendo il movimento di differenziazione antireplicatoria e controdogmatica, una sorta di pensiero dell'anti-Stato, come spazio germinativo del concetto in forma "armonica", che è il vero e libero pensare nel passaggio *intensivo* (chiariremo meglio questo termine) dal virtuale all'attuale.

### 8.5.1 Immagine del pensiero e rizoma come problematica continua

La questione dell'immagine del pensiero non è relativizzabile solo a qualche capitolo di qualche testo deleuzeano ma, anche se espressa talvolta in forme differenti e sinonimiche, appare un vero e proprio cardine concettuale del pensiero deleuzeano. Per esempio, è lo stesso Deleuze ad individuare questo tema come il *nucleo teorico* di tutta *Differenza e ripetizione*. Configurandosi dunque come una indagine tesa a cogliere e a smascherare lo spazio preconcettuale e i suoi presupposti (scopo non dissimile dallo smascheramento dei non-detti dell'*ideologico*; ma anche possibile campo a *funzione trascendentale* che orienta in una prima classificazione del reale), la tematica appare appunto come

l'oggetto vero e proprio di *Differenza e ripetizione*[, che è dunque lo studio del] la natura dei postulati nell'immagine del pensiero<sup>381</sup>.

Sempre secondo l'autore, detto tema costituisce una presenza costante nelle sue più importanti opere. Emerge allora che, in una forma che non va banalizzata né semplicisticamente assimilata ad altro, anche in Deleuze è a tema quel campo che *si* presuppone (compie l'azione di presupporre logicamente) all'espressione concettuale, con le sue correnti, i suoi "significanti" immediati e/o ingenui, "naturali", incontestati, con le sue cause e i suoi effetti irriflessi, ma anche con le sue coordinate normanti spazio-temporali ed etico-morali, e tutte le sue certezze do-

---

<sup>381</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 197.



xastiche sul pensiero e sul pensare, sul vero, sul bene, sull'adeguazione tra sentimento e presenza...; in una parola: quel campo che, *mutatis mutandis*, Althusser potrebbe chiamare lo stadio germinativo di una «misconoscenza ideologica» (nesso teorico che attraversa tutta la sua filosofia). È perciò in tal senso che Deleuze afferma che operare uno studio delle «immagini del pensiero», secondo una disciplina che appunto si può «chiamare *noologia*», dovrebbe essere prioritario ad ogni studio filosofico, nel senso che tale studio «dovrebbe costituire i prolegomeni alla [stessa] filosofia»<sup>382</sup>.

---

<sup>382</sup> Questi virgolettati sono tutti in *ivi*, p. 198. Non vorremmo esagerare con le analogie, tuttavia la nozione di noologia – ancor più vista, come stiamo facendo, in confronto con quella althusseriana di ideologia – ci rimanda anche ad un'altra nozione (che non ci pare così dissimile) affrontata guardacaso proprio da Althusser nell'analisi delle tesi di JACQUES MONOD effettuata nel corso di filosofia per scienziati tenuto all'ENS nel '67-'68. Nella quarta lezione Althusser si concentra sulle tesi del biologo presentando, tra le altre, una lettura critica del concetto di *noosfera* proposto appunto da Monod in quanto sfera di tutte le produzioni intellettuali e di pensiero. Per esser più chiari, Monod introduce tale concetto come sfera (tipica dell'umano) che arriva/avviene nella biosfera dopo una serie di variazioni accidentali: «solo l'ultimo di questi accidenti [può] condurre, in seno alla biosfera, all'emergenza di un nuovo regno, la *noosfera*, il regno delle idee e della conoscenza, nato il giorno in cui le associazioni nuove, le combinazioni creatrici in un individuo, hanno potuto – trasmesse agli altri – non più morire con lui» (citato in L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), cit. p. 128, trad. mia). Dunque, si tratta della sfera tipica dell'essere umano, che tale è grazie al linguaggio, inteso correttamente da Monod – spiega qui Althusser – non spiritualisticamente bensì materialisticamente come «emergenza accidentale avente per supporto biofisiologico le risorse informazionali del sistema nervoso centrale umano» (*ibidem*, trad. mia). Ciononostante, prosegue Althusser, tale sfera di fatto è trattata da Monod in modo idealistico, come nozione cioè che diviene idealistica, perché seppur egli la radichi materialisticamente, nondimeno applica al suo interno principi trasformativi ed evolutivi desunti e traslati meccanicisticamente da quelli della biosfera, dalla sfera della vita, anzi: dei *sistemi* di vita (giacché parlare secondo Monod di “materia vivente” è un errore vitalista: «ci sono dei sistemi viventi: non c'è materia vivente», citato in *ivi*, p. 125, trad. mia). Così afferma Monod: «la *noosfera*, pur essendo immateriale, popolata solo da strutture astratte, presenta delle strette analogie con la biosfera da cui essa emerge» (citato in *ivi*, p. 128, trad. mia). L'idea di *noosfera* patisce così un meccanicismo che mal si applica secondo Althusser ai sistemi storico-sociali, sicché così scrive il filosofo: «[Monod] crede di rendere conto del contenuto dell'esistenza sociale degli uomini, *ivi* compresa la storia delle loro idee, attraverso il semplice gioco dei meccanismi bioneurologici» (*ibidem*, trad. mia). Questo accade perché tale meccanicismo esprime una «tendenza» sbagliata, quella di «imporre meccanicamente i concetti e le leggi di ciò ch'egli chiama 'biosfera' su ciò ch'egli chiama 'noosfera', imporre il contenuto del materialismo che è proprio delle specie biologiche su tutto un altro oggetto reale: le società umane. Questo è un un uso idealista del contenuto materialista di una scienza definita [...] nella sua estensione all'oggetto di un'altra scienza» (L. Althusser, *ivi*, p. 129, trad. mia). Nella nozione di *noosfera* per come la intende quindi Monod e per come la vede strutturata, articolata,

Inoltre, così come è corretto affermare che il tema dell'ideologia in fondo caratterizzi l'intera opera althusseriana, riguardo alla presenza dell'argomento della natura e dei postulati dell'immagine del pensiero nell'intero *corpus* delle opere deleuzeane è Deleuze stesso a scrivere che la problematica

[lo] ha ossessionato in *Logica del senso*, dove l'altezza, la profondità e la superficie sono le coordinate del pensiero; [...] [e la] ritroviamo poi con Felix in *Mille piani*, perché il rizoma è l'immagine del pensiero che si estende sotto quella degli alberi<sup>383</sup>.

Che il rizoma si estenda sotto gli alberi indica un dato ontologico e gnoseologico insieme: la presenza di un *campo di forze* prese come costitutive dello sguardo e della norma sul mondo. Però, attenzione: prese come costitutive, ma anche come possibile motore di rottura di un determinato regime discorsivo e logico; correnti "presupposte" che fungono da vettori di senso; un campo di relazioni e di premesse ancora reticolare, senza centro, presignificante, lì dove la

---

innervata da mutamenti e caratteri cinetici desunti da un campo affatto diverso da essa, si scorge un rispecchiamento idealistico non dissimile da quello che viene messo in opera nella creazione delle generalità ideologiche (astratte) a partire dalle pratiche empiriche umane e materiali. Tale operazione di allargamento e di proiezione astrattiva nasconde evidentemente il meccanismo del rispecchiamento tra "Soggetto" e soggetto e prende corpo sulla base di una mistificazione (fusione/confusione tra due regimi trattati secondo schemi cinetici e causativi sovrapponibili) essa stessa già effetto del campo ideologico che circonda il soggetto, campo capace, come sappiamo, di cancellare, come direbbe Marx, ogni «logica specifica dell'oggetto specifico». Segnaliamo qui che un uso idealistico di una struttura esplicativa materialistica specifica di un determinato regime può avvenire circa ogni paradigma di comprensione delle cose e del mondo, dunque può avvenire evidentemente anche per lo stesso materialismo dialettico e per ogni "dialettica della natura" che voglia farsi disinvoltamente e semplicisticamente spiegazione delle cose umane, storiche e sociali. Allora forse una *noologia*, per come la tematizza Deleuze, deve affrontare lo studio dei caratteri specifici di ogni storica *noosfera* per come questa viene intesa nella sua relazione tra presupposti e attività emergenti, tra astrazioni e singolarità concrete, tra sfondi generali e pratiche particolari, portando in luce le applicazioni idealistiche di campi concreti e determinati del sapere umano (scientifico) su sfere generali che comprendono la totalità di questi campi di sapere (e di prassi), denunciando quando la loro formazione/mutazione viene spiegata appunto attraverso leggi che vigono in determinati campi e non in modo equivalente su tutti questi. Se si fa quest'ultima operazione si cade nel principio morale, nella costrizione politica, nel dogma di Stato: in ultima analisi, nella *astrazione idealistica*, che in fondo, al di là delle differenze lessicali, non è molto dissimile da ciò che ha detto Deleuze circa le immagini del pensiero.

<sup>383</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 197.

logica del linguaggio, del *logos*, non ha ancora costruito il pensiero conclusivo, definitivamente assertivo. C'è forse qualcosa, qui, di quella sovradeterminazione freudiana che abbiamo già citato e che si riferisce alla mescolanza degli elementi dei pensieri del sogno che poi convergono nel contenuto del sogno? Sono analogie possibili, pensabili, tenendo sempre a mente la differenza tra ideologico althusseriano, strutturato dai rituali e dagli AIS, e rizoma deleuzeo-guattariano, che è acentrato, reticolare, spazio di gioco tra molteplici flussi che connettono possibili punti d'emergenza<sup>384</sup>.

Segnaliamo ora una difficoltà logica.

L'assimilazione del rizoma al campo delle immagini del pensiero mostra anche, però, la faccia decostruttiva di quest'ultimo. La sua potenza designificante, decodificante. Qualcosa che può essere rivoluzionario. Allora la nozione, a seguito del passo succitato, può apparire ambivalente, o per meglio dire dotata di una *doppia valenza*: comprensivo-genealogica, ma anche distruttivo-rivoluzionaria.

In questo passaggio la valenza pare assegnata all'azione di uno spazio di funzioni irriflesse e "sotterranee" (come la libidoeconomia guattariana) che sembrerebbero percorrere linee di fuga, decentrandosi, facendosi rete, ovunque punti di diramazione. Con un linguaggio noto agli studiosi di Deleuze e Guattari, potremmo chiamarli flussi che desegmentano il reale, appunto segmentato in serie, realtà molarì, strutturate, fissate..., realizzando così una riduzione molecolare a quel divenire/trasformare che produce *deterritorializzazione* dal codice-padrone, dal codice-norma, dalla catena significante che sta al dominio e che poi null'altro è che la codificazione generale del capitale:

Ogni rizoma comprende linee di segmentarità a partire dalle quali è stratificato, territorializzato, organizzato, significato, attribuito, ecc.; ma anche linee di deterritorializzazione per mezzo delle quali fugge incessantemente. Vi è rottu-

---

<sup>384</sup> Mettendo in campo un tentativo ipoteticamente sensato di lettura delle strutture psicologiche degli autori, in queste posizioni pare vedere ciò che gli stessi pensano della politica, ed in particolare dei *soggetti* della politica. La strutturazione althusseriana rimanda ad una idea di partito che, per quanto criticato, è visto almeno fino alla fine degli anni '70 come il principale luogo di direzione rivoluzionaria; la non-strutturazione rizomatica rimanda alla vicinanza deleuzeo-guattariana al protagonismo politico (invero, successivo ai tentativi delle forme-partito precedenti) di un movimento agerarchico, espressivo, reticolare, imprevedibile, contestatario di per sé.

ra nel rizoma ogni volta che linee segmentarie esplodono in una linea di fuga, ma la linea di fuga fa parte del rizoma<sup>385</sup>.

La doppia valenza cui noi alludiamo mostra dunque l'aspetto del campo dei presupposti o postulati dell'immagine del pensiero come contenuto irriflesso ma soggettivamente agente, attivo, "dominante" in quanto prodotto di un ordine politico-morale; e al medesimo tempo rimanda ad una regione trans-soggettiva e a-logica (che non vuol dire illogica) che può essere presa come una corrente su di un piano orizzontale che rompe le concatenazioni verticali e segmentarie che determinano lo sfondo concettuale così come i posti di comando sociale. Questo dominio è davvero trans-soggettivo, è il luogo di una

*macchina astratta* che opera la connessione di una lingua con contenuti semantici e pragmatici di enunciati, con concatenamenti collettivi di enunciazione, con tutta una micro-politica del campo sociale<sup>386</sup>.

È per questo che, anche alla luce di *Mille piani*, Deleuze ha buon diritto a dire che il tema dell'immagine del pensiero, con i suoi postulati, sia stato in fondo il tema che lo ha occupato/preoccupato nel corso della sua intera opera.

Appare insomma necessario collocarsi sul versante della comprensione politica: cogliere una reticolarità che si espande e si stende sotto le radici di ogni pensiero di stampo arborescente, cioè a dire a filiazione, a deduzione, e gerarchia, a calco di ordine sociale secondo quella grande logica del "libro" (che ha un oggetto, una sequenza, e così acquista statuto di legge), e sotto quell'idea di desiderio come mancanza che ha dominato (e domina) il pensiero occidentale almeno da Platone in poi<sup>387</sup>. Ciò significa smascherare i presupposti morali che danno esistenza e forza alla politica d'apparato, ad ogni apparato di Stato, che è una forma della descrizione del mondo secondo una immagine che non prevede eccentricità che fuoriescano dal pensiero arborescente, dal pensiero che ricalca quella gerarchia codificante come espressione di un ordine politico che si fa anche ordine assiologico. Ed ecco altri echi althusseriani, forti o deboli lo vedremo meglio, che a partire da questa idea di rizoma rimandano all'aleatorietà di un mate-

---

<sup>385</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, «Introduzione: Rizoma», in *Mille piani*, cit., pp. 42-43.

<sup>386</sup> Ivi, p. 40.

<sup>387</sup> Cfr. ivi, p. 13.

rialismo che diviene materialismo dell'incontro, e alla necessità dell'interpellazione come garanzia di automantenimento del detto ordine politico.

Allora, se l'immagine del pensiero è un campo di presupposti, di postulati che fungono anche da vettori di orientamento e di garanzia solo *apparentemente* intuitivi e neutri, essa anche può essere – intesa come rizoma da scorgere, da scardinare quando si fa regola, da scollegare come campo trascendentale – la strada per mettere in crisi un regime sociale che si dà nel sistema organigrammatico la propria organizzazione relazionale, simbolica, economica e morale.

### 8.5.2 *Choc del pensiero, Urdoxa e differenza*

Il termine *noologia* utilizzato da Deleuze ci riporta al *noochoc* poco prima menzionato: in una noologia – che è studio e discorso sul pensiero, sui pensieri, sul pensare nelle sue variazioni storiche e cioè di sfondo politico – è implicato il momento dello *choc* del pensiero stesso: del *noochoc*.

Per meglio definire ciò che al riguardo abbiamo già sommariamente detto, è necessario aggiungere alcune determinazioni che rendano il concetto maggiormente comprensibile. Il lemma peraltro già contiene un indirizzo di senso: si tratta di quel momento in cui la facoltà del pensiero subisce un colpo che la sconvolge, la scuote, la mette al cospetto del nuovo, dell'altro, e così la porta a pensare *davvero*, mossa da un “fuori” radicalmente nuovo<sup>388</sup> che induce allo *choc* in cui si *produce* pensiero, si pensa la novità, si attua appunto il pensare, si rompono i codici consuetudinari, si assume nuova base empirica, da essa si tenta la comprensione come esercizio che proviene dallo sforzo di comprendere l'inaudito. (Non è forse questo, per esempio, ciò che fece l'esplosione del Maggio parigino, che indusse a rompere la codificazione sociale e linguistica sino ad allora padrona, che impose di produrre nuovo pensiero, producendolo sotto *choc*, per tentare di capire cosa stesse avvenendo?).

Questa produzione viene attivata in risposta a qualcosa che prima investe le più corporee facoltà umane, e così obbliga il pensiero a pensare.

Così Deleuze:

---

<sup>388</sup> Per portare il pensiero a produrre *nuovo* pensiero, unica cosa che significa pensare, si tratta di sottrarlo «all'esercizio ricognitivo (di un sapere già-dato e di un oggetto già-costituito) e [di] apr[irlo] a quel che c'è ancora da pensare. Non il pensiero come dottrina, come forma dell'interiorità, ma il pensiero come forza dell'esteriorità, come rischio, come sperimentazione», R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Roma, Bulzoni, 1996, p. 13.

Tutto muove dalla sensibilità [...], è sempre attraverso una intensità che il pensiero ci giunge. Il privilegio della sensibilità come origine appare in questo, che *ciò che costringe a sentire e ciò che può essere soltanto sentito sono una sola e stessa cosa nell'incontro*, mentre le due istanze sono distinte negli altri casi. [...] Dalla sensibilità all'immaginazione, dall'immaginazione alla memoria, dalla memoria al pensiero – quando ogni facoltà disgiunta comunica all'altra la violenza che la porta al proprio limite – è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà<sup>389</sup>.

Ed è chiaro che il *noochoc* come fonte del pensiero abbia a che fare con il campo dell'immagine del pensiero data, trovata e utilizzata. Così come è altresì chiaro che il pensiero che si produce sotto *choc* sia una delle forme con cui possiamo parlare della produzione, dal lato soggettivo, della differenza. Si tratta perciò di capire in quale relazione la comprensione di questo campo (da intendersi, in sostanza, come campo di vettori d'orientamento) si collochi per l'appunto con la nascita della differenza. Indubbiamente, i termini con i quali Deleuze si riferisce a questo spazio si modificano nel tempo, ma seppur egli parli *a*) ora di immagine del pensiero, *b*) ora di piano di immanenza, *c*) ora di virtuale, *d*) ora ancora di rizoma..., fatte le debite distinzioni restano le invarianti di funzione (e di scopo) di questo insieme di pre-concetti (di *funzioni e spazio di nascita* dei concetti). Allora, emerge qui un'altra domanda: può questa nozione essere intesa come una sorta di campo trascendentale<sup>390</sup> nel medesimo modo in cui il campo determinato dal dispositivo teorico del materialismo storico (da noi definito come struttura perimetrale relante i dati storici, o paradigma a-contenutistico funzionale alla significazione d'ogni caso concreto) funge da sfondo che spiega e contestualizza la nascita delle ideologie? Se consideriamo che nel secondo – cosa spesso fatta anche in forma eccessiva – esiste la possibilità di mettere in connessione le manifestazioni del reale e di individuare tra esse possibili

---

<sup>389</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 235-236, corsivi miei.

<sup>390</sup> Non va dimenticato che quando ci riferiamo al materialismo storico intendiamo il termine “trascendentale” non in senso strettamente kantiano/husserliano, poiché scorporiamo da esso ogni idea di funzione *a priori* eterna ed atemporale. Il trascendentale nel nostro discorso, con una individuabile referenza al concetto di empirismo trascendentale deleuzeano (anche se si deve tale termine alla scuola neokantiana di Rickert), vuole avere un significato di piano-del-virtuale che: *a*) è connesso all'esperienza reale e con essa si modifica salvaguardando sempre le condizioni dell'esperienza reale nelle sue infinite variazioni, e al contempo, *b*) fornisce in ogni fase storica il *senso* e i *limiti di applicabilità* di ogni concetto (giacché ogni concetto si poggia sempre su di esso, e per mezzo del suo reticolo diventa usabile e specifico rispetto ad ogni suo concetto ‘vicino’).

rapporti di causazione<sup>391</sup> che invece nel primo appare certamente meno strutturata, forse no. Ma allora possiamo chiederci, al contrario, se può essere il materialismo storico una *chiave* plausibile per cogliere i presupposti di cui vive il primo, per denudarli, per comprenderne la nascita, esporli al sapere della scienza, della critica politica e morale, e così superarli.

A tali interrogativi non vogliamo fornire tanto facili quanto ingenui risposte, che anch'esse peccerebbero di una forma seppur controllata (ma presente) di ideologismo. Però una prima replica, in attesa di affrontare meglio la differenza, possiamo suggerirla nei termini di una risposta che invita a riconoscere nelle tesi di Deleuze, in questo concetto-(plateau)-generatore-di-concetti, qualcosa di più sorgivo, di più nativo, che riveste un ruolo di “fondo di garanzia”, che mette in crisi (e si interroga su) quei concetti e/o sentimenti o certezze di natura psicologica, morale o etica, ma anche sulle propriocezioni o sulla posizione del corpo individuale nel cosmo, poiché pure il corpo e la sua organizzazione, e l'intensità dei suoi desideri, la sua autoricognizione nello spazio, la sua certezza in quanto io empirico in cui risiede il pensiero che lo coglie, godono di caratteristiche e rifrazioni particolari determinate sempre da specifiche metafisiche e da specifiche concezioni circa una maggiore o minore scissione tra individuo, comunità umana, comunità del vivente ed universo<sup>392</sup>, perciò presentano sempre un effetto *poli-*

---

<sup>391</sup> Intendiamo ancora una volta chiarire che possiamo parlare di “causazione” solo a patto che si segua la teoria della congiuntura surdeterminata, e quindi che non si trasformi questa causazione in un astratto meccanicismo sociale.

<sup>392</sup> A segnalare la relazione tra nozione di corpo e diritto borghese che definisce e ritaglia l'individuo rispetto alla comunità, D. LE BRETON scrive che «La nozione moderna di corpo è effetto della struttura individualista del campo sociale, una conseguenza della cesura di solidarietà che confonde la persona con un collettivo e con il cosmo, attraverso una trama di corrispondenze in cui tutto si tiene», ID., *Antropologia del corpo e modernità*, Milano, Giuffré Editore, 2007, p. 14. Prosegue poi riferendosi ad uno studio di M. Leenhhardt (*Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947) descrivendo come presso i Canaci, una tribù melanesiana, «il corpo deriva i suoi caratteri dal regno vegetale. Parcella separata dell'universo, che lo circonda, esso intreccia la sua esistenza con alberi, frutti, piante. Ubbidisce alle pulsazioni del vegetale, confuso con quella *Gemeinschaft alles Lebendigen* (comunità di tutto ciò che vive) di cui [...] parlava Cassirer. *Kara* definisce nel contempo la pelle dell'individuo e la scorza dell'albero. L'unità della carne e dei muscoli (*piè*) rimanda alla polpa o al cuore dei frutti. [...] Le conchiglie terrestri o marine [...] servono a identificare le ossa simili a quelle che circondano il cranio. [...] I reni e le altre ghiandole interne al corpo portano il nome di un frutto, la cui somiglianza è vicina alla loro[ ...]. Gli intestini sono assimilati agli incroci delle liane che popolano la foresta. Il corpo appare qui come un'altra forma vegetale, o il vegetale come una estensione naturale del corpo. [...] Il legame con il vegetale non è una metafora, bensì una identità di sostanza» ivi, pp. 14-15.

tico<sup>393</sup>. Questo piano non ha nulla a che vedere con il presupposto fenomenologico, con la pre-comprensione intuitiva e “generativa” della fenomenologia o dell’ermeneutica. Quella verso di esso è una indagine che parte dal modo attraverso cui Deleuze stesso ha proceduto nella critica a Descartes. E ci permettiamo qui di dire che, restando su questo spazio e mostrando una pregevole onestà intellettuale, è lo stesso Deleuze a fornire elementi che mettono parzialmente in crisi le (sue) stesse nozioni di “differenza” e “ripetizione”, poiché anch’esse, evidentemente, presuppongono che si proceda ad una previa critica dell’immagine del pensiero. Tuttavia, il filosofo aveva contezza del problema, e ne farà riconoscimento pubblico – invero, in modo un po’ fuggevole, ma come chiarificazione importante – solo verso il finire degli anni ‘80, in occasione della prefazione all’edizione americana di *Differenza e ripetizione*, laddove appunto egli scrive che

in questo libro mi sembrava che non si potesse giungere alle potenze della differenza e della ripetizione senza mettere in questione l’immagine che ci si faceva del pensiero<sup>394</sup>.

Dunque, l’immagine del pensiero, con le sue nozioni *urdoxastiche* prese come presupposte, appare in realtà il primo obiettivo da disarticolare e da sottoporre al tribunale di una ragione radicalmente nativa, affinché appunto la generazione differenziale possa essere colta nella sua potenza e purezza.

### 8.5.3 Immagine del pensiero e materialismo storico

Ora, se seguiamo il modo in cui le semantizza Deleuze, tali nozioni urdoxastiche devono essere presenti, appunto come presupposti, come condizioni di garanzia, come vettori orientanti verso un possibile senso, anche nella elaborazione della teoria del materialismo storico e in quella dell’ideologia che da questa consegue. Chiariamo a scanso di equivoci che ci riferiamo alla *elaborazione della teoria*, alla sua produzione in quanto teoria, non al contenuto materiale

---

<sup>393</sup> Questo aspetti, affrontati a partire da A. ARTAUD, sono trattati da DELEUZE e GUATTARI almeno ne *L’anti-Edipo*, cit., in particolare nel secondo paragrafo del capitolo primo (« Il corpo senz’organi ») e nel quarto del capitolo quarto («Primo compito positivo della schizoanalisi»), e in *Mille piani*, in particolare nel *plateau* 6 («28 novembre 1947. Come farsi un corpo senz’organi?»).

<sup>394</sup> Pubblicata anche in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 248-250.



che tale teoria descrive. Se ciò è vero, questo fatto ci porrebbe innanzi ad una *petitio principii*. Ci domandiamo tuttavia se esse nozioni, in questo caso, siano considerabili in tal guisa (cioè a dire, come condizionanti, come garanzie e come sensificanti) soltanto non concependo il dispositivo esplicativo del materialismo storico come un dispositivo generale, cioè come un *paradigma conoscitivo* tecnicamente “neutro”<sup>395</sup>, una struttura relante di significazione, in cui si assegna senso (descrivendo causa, ruolo, finalità) ai casi reali, e in tal modo sempre tale struttura relante la si storicizza riguardo ai contenuti, riempiendola inevitabilmente di esemplificazioni differenti ogniqualvolta venga invocata<sup>396</sup>.

Il tema è scivoloso, poiché è il marxismo stesso che ci impedisce di fare astrazione dalla concretezza e dalla materialità della storia, dunque appunto dai casi concreti per come essi si danno; ma ricordiamo sempre che tanto per Marx, quanto per Althusser, l’oggetto di conoscenza non è un oggetto materiale, empirico, concretamente singolare: esso è sempre un oggetto *teorico*. In quanto tale, la sua comprensione necessita di una struttura “astratta” intesa come paradigma di per sé vuoto, che delimiti, formi dall’empirico, significhi e reli esso oggetto di conoscenza (che è teorico) insieme ad ogni altro da esso coinvolto o con esso in una qualche forma di rapporto. Questo processo, che è un ordinamento razionale del reale in quanto non mera singolarità, diviene allora necessario per dare significatività e comprendere la congiuntura sempre concreta e sempre specifica in cui gli eventi si manifestano nella surdeterminazione di tutte le istanze che in tale congiuntura sono in gioco. Il rischio sta nella applicazione – lo abbiamo più volte detto ma non è superfluo ribadirlo – meccanicistica, riduzionistica a poche cose anzi ad una sola (l’economia), semplificazioneistica, delle dinamiche sociali che muovono la storia e

---

<sup>395</sup> Siamo consapevoli del rischio che comporta invitare a considerare una nozione marxiana come nozione “neutra”. Ma nella nostra intenzione tale aggettivazione non coincide con “apolitica”, e ancor meno con “neutrale”. Si tratta qui di un concetto argomentabile sul piano teorico: nella concretezza, ogni fatto storico è sempre compreso e descritto all’interno di un paradigma, dunque di un’applicazione della teoria del materialismo storico a particolari contenuti dimodoché questo si possa vedere solo all’opera, un po’ come ciò che abbiamo detto a proposito della causalità strutturale/metonimica, che porta a vedere la struttura solo nella visibilità dei suoi effetti. Parlarne quindi in modo astratto/teorico implica considerare il materialismo storico (come l’ultima istanza) solo in quanto griglia strutturale, topologia di posizione delle funzioni, ossia come concetto-limite: un intelligibile mai osservabile in sé bensì sempre e solo nel suo “per sé”.

<sup>396</sup> È ancora la questione del non poter vedere alcuna causalità strutturale se non *sempre e solo nei suoi effetti*, i quali stanno sempre e solo nella congiuntura reale e a loro volta inducono retroazioni e/o nuovi effetti.

che appunto mettono in mostra una pluralità di punti causali che entrano tra loro in gioco in modo complesso e interconnesso.

Certo, non si può negare che anche dopo queste considerazioni le domande restino. Quantomeno, resta la più importante: lavorano i presupposti già nella stessa interrogazione, in questa concezione marxiana che si interroga su tutto ma pare tralasciare la domanda (come si chiedeva Deleuze) su cosa significhi “pensare”, “io”, così come quella sull’adeguazione del pensiero alla verità? È difficile non riconoscere che anche questa strada si sviluppi su una “visione”, una *Weltanschauung* che appunto *orienta*, indirizza lo sguardo, accende la sensibilità verso determinati temi, sulla base di un credito assunto come non fallace verso le strutture soggettive e le nozioni che le sostengono. Al tempo stesso, sappiamo però quanto grande sarà lo sforzo althusseriano messo in campo per rendere questa strada una strada direzionata verso una conoscenza che abbia qualità di *scienza*. Una conoscenza in cui ogni contenuto dell’ideologico che regola la relazione tra uomo e natura – perciò ogni pre-concetto, ogni presupposto acquisito come dato naturale – sia riconosciuto in quanto culturale, contestuale, politico, mistificato; quindi lavorato e trasformato allo scopo di emanciparsi dalla sua funzione di oggetto proiettivo attraverso la struttura decentrata e desoggettivata della scienza.

Si parla di trasformazione, di emancipazione, di cambiamento che sempre si mostra in atto. Dunque, assumiamo che l’eliminazione *assoluta* dei presupposti, o di un sempre-già-là in cui inevitabilmente veniamo gettati entrando nel mondo, anche in Althusser sia vista come di fatto impossibile. E non è allora a caso che Althusser può scrivere che

bisognerà pure nascere un bel giorno, da qualche parte [...]. Marx non ha scelto di nascere al pensiero e di pensare nel mondo ideologico che la storia tedesca aveva concentrato nell’insegnamento universitario<sup>397</sup>.

ma subito dopo chiarisce lo sforzo teorico marxiano, che diviene tentativo e prassi di liberazione soggettiva perché contempla appunto la *possibilità di liberarsi* da un particolare dominio ideologico attraverso un percorso di maturazione politica, una crescita della conoscenza, una forma quindi di soggettivazione non necessariamente inconsapevole e/o inconsapevolmente acquiescente.

Così infatti si esprime Althusser:

---

<sup>397</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 74.

In quel mondo Marx cresce, in esso impara a muoversi e a vivere, con esso ha “fatto i conti”, da esso si è liberato<sup>398</sup>.

E questo aspetto è ripreso dall'autore anche nei propri scritti degli anni '80, quando ci dice che il filosofo materialista vive, sta nel mondo che gli capita di abitare, il quale già si muove, e quindi egli prende un treno che trova sempre già in corsa, e ad un certo punto “ne scende”: la cosa essenziale non è che egli sappia dove si trova, ma che sappia *dove andare*<sup>399</sup>. E questa liberazione, in questi passi, corrisponde all'impegno di sapere dell'esistenza di questi oggetti che lavorano come presupposti, di trattarli per come sono e per ciò che fanno, di controllarne gli effetti, di liberarsene quanto possibile. Di sapere insomma che non hanno un punto d'origine possibile e individuabile, né un/a F/fine consolatorio/a e salvifico/a prescritto/a.

Ecco, anche qui Deleuze non pare lontano da Althusser, perché coglie questo sfondo che non è avulso da ciò che le parole althusseriane individuano, e ne coglie la presenza in quanto piano generativo ed orientante, un piano che definiamo “materialisticamente presignificante”, e senza dubbio *rassicurante* circa qualcosa che però si sposta ancor più indietro, ancor più nel fondo delle (ri)conoscenze rispecchiate che attraversano il soggetto-ideologico. Coglie le stesse facoltà del pensiero poste come autoevidenti, valori e nozioni non definiti ed assunti come certi, come connaturati all'individuo, sicurezze di riconoscenza di un io indubitabile, e la sicurezza di saper-già-da-sempre cosa significhi “pensare”, accordando così indubitabilmente il “vero” appunto col “pensiero”. È una sorta di dispositivo sfumato, che permette la messa in relazione dei concetti che poi si fanno materiali, specifici e specificati.

È in tal senso che questa immagine del pensiero è intrisa di una *doxa* che è politica, che è effetto sociale, effetto di potere, ed è elevata a verità naturale sui principi ipoteticamente più primi, incontestati, assodati, facendosi dunque *Urdoxa*. I suoi presupposti soggettivi regolano il primo divenire del pensiero, il suo farsi che replica in modo articolato le certezze di cui è fatta questa *doxa*, la quale fa tutt'uno con l'idea/rappresentazione del pensiero visto nella sua canonica “immagine”, o concezione, o rappresentazione di un luogo dotato di facoltà innate e condizioni *a priori* cui sottostare nella conoscenza.

Restando in questa certezza, che in fondo lavora come lavora la certezza rassicurante dell'ideologia, in realtà non si attua né si comprende la vera *nascita del pensiero*, che dei pre-

---

<sup>398</sup> ID., *ibidem*.

<sup>399</sup> Cfr. ID., «Ritratto di un filosofo materialista», in ID., *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 181.

supposti – se deve nascere – se ne infischia altamente, e ciò in Deleuze come in Althusser. Il vero inizio del pensare, a seguito di questa prima decostruzione, in Deleuze altro non è che l’abbattersi in un evento inatteso che corrisponde alla scoperta del reale e al suo scontro col ‘soggetto’. Per questo va compreso attraverso uno sguardo che metta da parte ogni processione dialettica e invece consenta di cogliere anzitutto l’emersione *differenziale* della novità: una novità di produzione, positiva e che, come abbiamo già scritto, *chocca* il pensiero e solo così lo costringe a pensare.

### 8.6 *Differenza e immanenza: ancora con Spinoza*

Rovatti ha ben segnalato – lo abbiamo visto prima – quanto Deleuze debba a Bergson in relazione al pensiero della differenza. Ha però sottostimato largamente Spinoza, autore che abbiamo già spesso citato ma su cui è necessario tornare in merito al tema ora in esame. Ed è necessario tornarci perché la presenza nel pensiero di Deleuze della teoria della differenza appare, senza eccessivi dubbi, come l’effetto di una interpretazione affascinante di Spinoza ibridata non solo con Nietzsche, ma ancor più con la filosofia della differenza rinvenibile appunto in Henri Bergson.

Come noto, Spinoza è considerato da Deleuze il pensatore per eccellenza di una immanenza della causa (“Dio”, la Sostanza...) che manifesta se stessa secondo una modalità che è quella *espressiva*, ma di una espressione pensata secondo la posizione dell’immanenza di contro a quella cartesiana (e leibniziana) che la vedeva come moto e manifestazione di una trascendenza divina<sup>400</sup>. Ora, qual è il significato di questa caratteristica? Fondamentalmente, ciò significa che l’esplicazione e la manifestazione della sostanza attraverso i suoi modi, che poi sono le cose del mondo, in Spinoza non si attua per differenza di specie, di numero, di ics ed ipsilon, bensì attraverso una modificazione del *grado* della sostanza medesima, che è sostanza unica: perciò, attraverso la sua *espressione dif-ferente* (che porta a visibilità cose diverse da un’unica origine) nei differenti modi che fanno le cose del mondo, e in cui essa già da sempre è situata.

Così facendo, Deleuze inserisce nella teoria di Spinoza le posizioni di Duns Scoto relative al tema della sostanza, posizioni secondo cui vi è una distinzione formale e non-numerica tra

---

<sup>400</sup> Tale il tema che percorre la sua seconda tesi di dottorato, pubblicata col titolo *Spinoza et le problème de l’expression* a Parigi dalle Éditions de Minuit nel 1968, e in Italia a Macerata per i tipi di Quodlibet nel 1999, con traduzione di Saverio Ansaldi.

gli esseri<sup>401</sup>. In tal modo, secondo Deleuze, l'ontologia spinoziana può articolare la differenza attraverso l'*espressione della potenza della sostanza unica*. L'essere è un non-diviso in parti, in specie diverse o in diversi generi, ed è anzitutto *differenza in sé*: è la singola e totale materialità della sostanza poi viva nelle sue differenti espressioni differenziali, le quali sono articolate in (e dai) diversi gradi intensivi di tale sostanza unica. Questa sostanza allora, nella sua esplicazione nei modi, si fa multipla solo "secondo grado", e in tale maniera mostra una variazione quantitativa solo nella misura e nel senso in cui è la produttività della natura (rammentiamo nuovamente il *Deus sive Natura*) ad esprimere se stessa.

È in questo concetto dell'*espressione di se stessa* che dimora la concezione spinoziana della sostanza come *causa immanente* di/a tutte le cose, una concezione che porta così a cancellare l'opposizione classica tra l'uno e i molti, in favore diciamo così del concetto di "differenziazione dell'Uno" secondo appunto una motilità immanente, che non ha nulla a che vedere con un qualche effluvio promanato da un ente metafisico. Non c'è alcuna sostanzializzazione dell'immanenza stessa (dunque, non c'è Plotino con le sue emanazioni, né Hegel con la sua fenomenologia di uno Spirito che muove tutto verso il ritorno in se stesso). Per tali ragioni è centrale riaffermare che sia per Althusser, sia per Deleuze (e Guattari), l'importanza di Spinoza si basa su questo rigore col quale egli ha reso ben chiaro che *l'immanenza è immanente solo a se stessa*:

Se ci fu qualcuno a sapere perfettamente che l'immanenza è immanente solo a se stessa, che è quindi un piano percorso dai movimenti dell'infinito, riempito dalle ordinate intensive, questi è Spinoza. Egli è per questo il principe dei filosofi, forse il solo a non aver stabilito nessun compromesso con la trascendenza, ad averla braccata dappertutto<sup>402</sup>.

Alla luce di queste argomentazioni, se torniamo al problema della causalità da noi articolato qualche capitolo addietro circa la questione della differenza (o meno) tra causalità strutturale e causalità metonimica in Althusser, con la consapevolezza della presenza del pensiero di Spinoza nelle riflessioni anche di quest'ultimo troviamo una risposta che pone un punto che ci pare ora più fermo, e ciò però proprio attraverso la lettura deleuzeana del filosofo olandese.

---

<sup>401</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. Saverio Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 35 e pp. 47-50.

<sup>402</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 37.

Ma è necessario spiegarsi meglio.

### 8.6.1 Per una dialettica tra le causalità: Spinoza e Lacan

La questione del problema relativo alla possibile dialettica tra causalità strutturale e causalità metonimica è l'effetto, come segnala K. Diefenbach<sup>403</sup>, di una influenza in Althusser sia dello spinozismo (dunque, ecco la causalità strutturale o immanente), sia delle ricerche psicanalitiche ed epistemologiche che comparivano nei *Cahiers pour l'analyse* (certamente seguite da Althusser) e dell'interpretazione hyppolitiana di Hegel che resta visibile in Lacan (da cui, il concetto di causalità metonimica)<sup>404</sup>; dal che possiamo ipotizzare che anche attraverso costui tale nozione si travasi in Althusser. Quest'ultimo infatti apprezza l'interpretazione radicalmente *antisoggettivista* con la quale Hyppolite interpreta la filosofia hegeliana. Non a caso, accoglie positivamente le note di chiusura di *Logica ed esistenza*, opera di Hyppolite in cui viene affermato come il giovane Marx di fatto distrugge il radicalismo antiumanista di Hegel proiettando in esso, in particolare nella *Fenomenologia dello Spirito*, tutta quell'antropologia speculativa di Feuerbach che porta, come coglie anche Diefenbach, alla deduzione di una alienazione da ogni movimento di oggettivazione, poi di una alienazione *umana* da ognuna di queste alienazioni, e infine della storia dell'alienazione dell'intera *soggettività umana* dall'intera storia dell'alienazione dello spirito. Scrive Althusser che «come ha ben notato Hyppolite, nulla è più estraneo al pensiero di Hegel che questa concezione antropologica della storia»<sup>405</sup>. Hyppolite legge infatti

---

<sup>403</sup> Si veda K. DIEFENBACH, «Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause», in *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, a c. di ID. et alii, London and New York, Bloomsbury Academic, 2013, pp. 168 e 170-173.

<sup>404</sup> Secondo Lacan la distanza dall'essere pieno che sempre resta nell'esperienza, dunque la sua incompletezza, la sua non-totale presenza, va ricondotta ad una mancanza che si fa costitutiva, ad una voragine (o abisso) che viene aperta da una causa la quale resta comunque sempre ritratta, invisibile, collocata in un altrove. Essa così non rappresenta un semplice non-essere, ma piuttosto una "funzione dell'impossibile" (si veda J. LACAN, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar; Book XI*, trad ingl. A. Sheridan, London, Hogarth Press and Institute, 1977, p. 129, citato anche in K. Diefenbach, op. cit., p. 168.

<sup>405</sup> Nel 1968 Althusser è invitato da Hyppolite a tenere un intervento all'interno del convegno su Hegel organizzato da quest'ultimo. Il testo della conferenza di Althusser si intitola « La relazione di Marx con Hegel », da cui è tratto questo passo. Si può vedere L. ALTHUSSER « Marx's Relation to Hegel » in ID. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, London, NLB-Verso, 1972, p. 182, traduzione mia.

la dialettica hegeliana come una dialettica dell'assenza, o della *causa assente*, ove di soggettività umana non ve n'è alcuna. Il movimento hegeliano dell'*Aufhebung*, la presenza e la determinazione del negativo, il superare mantenendo, il realizzare la totalità attraverso ogni passo che mai è pacificato o compiuto, nella lettura hyppolitiana sempre pongono una assenza, al punto che proprio grazie a questo continuo *manque à être* il movimento sempre si muove, l'essere sempre corre verso la sua piena realizzazione (realizzando l'assoluto), e così la dialettica mai si ferma.

Nella lettura hyppolitiana la dialettica di Hegel resta dunque sempre poggiata su di una determinazione forte del negativo, su di una causa assente o che resta "perduta", mancante di presenza: su una *causa ablata*. Scrive Hyppolite che in Hegel «Il Tutto è presente nella misura stessa in cui è escluso, soppresso; è presente perché manca; ed è presente come negazione nella posizione, come negatività interna»<sup>406</sup>. La negatività resta il motore che fa da base al movimento, e resta sempre nella forma di un'assenza: una assenza che tuttavia muove, spinge, ossia pesa nell'immanenza in cui agisce.

Questa posizione pare effettivamente una delle due facce della causalità che Althusser sembra far 'differentemente' giocare (ma abbiamo visto che non è proprio così) nella sua teoria. L'altra faccia è quella che mostra le già trattate influenze spinoziane che conducono piuttosto ad una idea di causalità immanente, quella che mostra se stessa solo nei suoi effetti emergenti nella congiuntura, e a questa resta interna ed internamente espressa. Come detto, una analisi che individua differenze in Althusser tra queste due forme, e che le sintetizza in tali termini, ci pare in fondo sbagliata. Riguardo a questo tema, Diefenbach per esempio ritiene che Althusser non sia in grado di operare una scelta chiara tra i due modelli. A tale riguardo, così scrive la studiosa:

Ciò a cui Althusser fa riferimento nella sezione sulla causalità strutturale in *Leggere il Capitale*, ossia la causa impossibile di Lacan e la causalità metonimica di Jacques-Alain Miller [...] mostra che egli, nel tentativo di staccare la relazione causa-effetto dai modelli meccanici e teleologici, non può decidere tra l'idea lacaniana di una causa assente e l'idea spinoziana di una causa immanente<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> J. HYPOLITE, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, edizione con testo originale a fronte, intr., trad. it. e apparato critico di S. Palazzo, Firenze-Milano, Bompiani, 2017, p. 545.

<sup>407</sup> K. DIEFENBACH, op. cit., p. 168, trad. mia. Sulla causalità metonimica in Miller si veda J. A. MILLER, « Ac-

Beninteso, lo spunto critico è certo interessante, tuttavia siamo del parere che la messa in circuito di queste due posizioni in Althusser divenga invece virtuosa e positiva; positiva nel senso che egli riesce a cogliere l'impossibilità di fondo di escludere l'uno o l'altro aspetto della causalità dalla "sua" idea di causalità, ossia da quella che, di fatto, fa intervenire la composizione delle due prospettive nella nozione di surdeterminazione, già affrontata nell'articolo del '63 e ripresa in forma differente in *Leggere il Capitale* (ma in fondo anche negli scritti sul materialismo aleatorio). Non è insomma separabile la causalità metonimica/assente (lacaniana) da quella strutturale/immanente (spinoziana), e questa non-separabilità è dovuta proprio al concetto di congiuntura, ove ogni esterno (condizioni storiche anche internazionali, elementi non immediatamente residenti nella configurazione in esame) incide sull'interno, ma ogni interno replica ad ogni esterno. In Althusser tutto è sempre colto e analizzato a partire, lo ripetiamo ancora, dalla congiuntura, al punto che potremmo dire che egli sostituisce la nozione di struttura proprio con quest'ultima. Allora, se la congiuntura offre la possibilità ad uno scenario politico nei termini di un incontro e di una presa per quanto momentanea e non necessitata delle forze, delle correnti e degli elementi che si danno nella storia materiale e in quella politica del proprio contesto, ebbene in essa vige una forma della causalità che inevitabilmente si mostra solo attraverso i suoi effetti. Questo certo può voler dire che tale causa risiede in una struttura che resta "fuori", ma al tempo stesso presenta questo fuori come una assenza logica e non ontologica, esprime cioè l'immanenza di essa stessa desumibile dalle sue manifestazioni, visibili come prodotti di essa ma anche come produttrici di successivi effetti su di essa. La causa insomma appare "esterna" perché inattuabile nella sua identificazione definita, specifica, visibile ed isolabile, ma è ben interna nelle variazioni e ridislocazioni delle istanze che essa produce nella struttura. Miller e Spinoza sono dunque da Althusser circuitati in un modo tutt'altro che "indecidibile", bensì alla luce della complessità e della molteplicità delle relazioni di causazione che vigono appunto nello scenario reale, che ripetiamo, è sempre surdeterminatamente congiunturale.

Se vogliamo, assumendo una posizione scolasticamente ingenua, è vero che in questa idea si possa individuare una circolarità, aspetto che peraltro abbiamo già messo in luce. Una circo-

---

tion de la Structure » (1964), pubblicato in *Cahiers pour l'Analyse*, n° 9, pp. 93-105, Paris, 1968, reperibile anche all'url <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/> (in particolare, il paragrafo intitolato « Science »). In relazione alla *causa ablata* in Lacan, si veda J. LACAN, *The four Fundamentals concept of Psychoanalysis. The Seminar. Book XI*, cit., pp. 20-23 e 125-129.



larità che pare di poterci far denunciare la presenza residuale di un fondo di dialettica della totalità, in cui domina la presenza di una *causa ablata* che muove tutto e riceve a sua volta dei controeffetti. La filiera Hegel-Hyppolite-Lacan, *mutatis mutandis*, sembra presentarsi al nostro cospetto. Ma si tratta di non cadere in equivoci. E dunque, oltre a non sottostimare l'ibridazione già esplicita con la causalità immanente di stampo spinoziano, sarebbe un errore sottostimare anche la qualità produttiva, positiva e *differenziale* (abbiamo avuto già modo di segnalare queste risonanze, benché si tratti di un differenzialismo da intendersi soprattutto come meccanica di comprensione storica disarticolata dalla dialettica) come fonte di risultati anche inattesi, di a-dialettici effetti creativi per struttura congiunturale e/o per soggettività militante (*sujet-militant*) da cogliere come eventi che albergano appunto in questa idea di causalità. È per tali ragioni che, inquadrando la questione sempre in una configurazione sociale e materiale specifica, potremmo parlare di una surdeterminata e contingente forma di ontologia materialista.

Il punto di interesse appare perciò l'impegno di comprendere la differenza in Deleuze attraverso la presenza delle già mostrate influenze spinoziane, le quali premono tanto in Deleuze, quanto in Althusser. Il *trait d'union* è rappresentato da questo autore. E va anche tenuto conto che il quadro significativo in cui opera la ricerca deleuzeana è quello di un empirismo che vuole essere schema di comprensione antipositivista e dinamico, senza mai staccarsi dal reale, dall'attuale dunque, per come esso si dà e si trasforma. In quest'ottica possiamo vedere ancora alcuni elementi che definiscono la nozione di differenza, inquadrandola ora in una più ampia logica che afferisce all'elemento dell'empirismo trascendentale e collocando in queste analisi anche determinati aspetti che si riferiscono, nuovamente, all'ideologia secondo Althusser.

Lo facciamo nel capitolo a seguire.



## Capitolo 9

### **Dialettica, ideologia ed empirismo trascendentale: articolare la contraddizione tra ultima istanza e rizoma**

Abbiamo poc'anzi chiarito il piano dell'immagine del pensiero individuato da Deleuze e la sua presenza come sfondo da decifrare e acquisire al fine di non cadere nella riproposizione di una *doxa* che genera l'approccio rappresentativo del reale e la sua tenuta/conservazione secondo schemi che – facendo entrare in gioco categorie althusseriane – rimandano alla presenza di una soggettivazione ideologica come effetto di una interpellazione pre-comprensiva assolutamente concepita come originaria e naturale. Abbiamo poi anche chiarito come in fondo, secondo le stesse parole deleuzeane, questa preoccupazione sia stata da egli vissuta come la preoccupazione della sua intera ricerca filosofica.

Se facciamo le dovute distinzioni, in tale posizione non ci pare erroneo individuare convergenze con la preoccupazione althusseriana – anch'essa mai abbandonata – di rinnovare la teoria dell'ideologia marxista introducendo concetti e procedimenti di analisi che portano in luce un campo nascosto allo sguardo naturale e consuetudinario, arrivando a definire in modo nuovo e interconnesso istanze, rapporti, scopi, attori e luoghi in cui l'immediato-ideologico di fatto vede la sua creazione. Non dobbiamo però commettere l'errore di parlare di un interesse althusseriano verso presupposti umani e coscienziali, magari concepiti come sorta di pre-nozioni intuitive che fungono da "origine" del pensiero-rischiante-il-mondo, anche perché questa, che apparirebbe una riduzione fenomenologica di ciò di cui tenta di scoprire la traccia, produrrebbe erronee semplificazioni non solo verso Althusser, ma anche verso lo stesso Deleuze.

Il tema dell'origine, che è premessa a quello del Fine/dei fini, sappiamo bene quanto da Althusser sia rigettato. Al contempo, diciamo tuttavia che anche in lui emerge quello sguardo sulla necessità di demistificare un'immagine ritenuta naturale (del mondo, e del modo in cui si pensa il mondo) che possiamo ora chiamare, con licenza deleuzeana, "immagine del pensiero", la quale opera in tale e talaltro modo e si poggia su tali e talaltri elementi grazie all'azione dell'ideologia che la costituisce e al tempo stesso la replica attraverso i soggetti che essa stessa definisce e modella. Dunque, in una forma che va compresa e non confusa con altro, possiamo dire che anche Althusser metta in atto uno scardinamento dei presupposti, mostrandone la ge-

nesi collocata in una complessa dinamica di rapporti, di posizioni, di voci e di comandi, agiti e reagiti sempre in un campo sociale complesso e specifico. C'è quindi, in questo sguardo, la possibilità di una denuncia di istanze che sono *politiche* e quindi, evidentemente, anche morali. Va però anche chiarito che la politicità, in Althusser, dell'analisi delle dinamiche di creazione del campo ideologico appare più immediatamente afferente alla critica dell'economia politico-sociale del capitalismo, ed è inquadrata in un discorso che vede l'ideologia come un oggetto di natura materiale, cioè a dire come inscritta nelle pratiche soggettive che operano attraverso il doppio *dedoublement* astrattivo che prima produce una astrazione per raddoppiamento del reale singolare e poi produce un allargamento di tale astrazione atto a creare l'intero campo dell'ideologia, la quale così fa percolare la sua esistenza in quanto "ambiente" o "elemento" *dell'ideologico* nelle pratiche materiali che si riflettono in esso e che al tempo stesso lo riproducono.

Attraverso poi alcuni significativi rimandi a Spinoza, nuovamente invitato al tavolo della discussione, abbiamo ri-ragionato della causalità e abbiamo posto il tema della differenza in Deleuze sulla base del concetto di differenziazione intensiva della sostanza. È però ora necessario meglio chiarire alcuni passaggi di questo processo e meglio definire le tesi deleuzeane che possono connetterci a quelle althusseriane.

### 9.1 *Empirismo trascendentale*

È cosa nota che Deleuze si opponesse alla dialettica hegeliana poiché in essa, come dice M. Hardt, «le differenze sono spinte fino al punto della contraddizione e poi sussunte all'unità»<sup>408</sup>, ciò che quindi pare una alimentazione di tensione che tuttavia termina con un depotenziamento della stessa, facendo rientrare nei ranghi la potenza delle istanze in contraddizione tra loro. Ciò permette ad Hardt di individuare la conclusiva cancellazione di ogni differenza, anche e seppur data nella stessa dialettica degli opposti. A partire da questa lettura, senza dubbio diffusa e consuetudinaria negli ambienti antidialettici, Hardt nondimeno chiarisce che

---

<sup>408</sup> M. HARDT, «Gilles Deleuze politico, filosofo della creazione», intervista a cura di R. Ciccarelli pubblicata sul quotidiano romano *Il manifesto* l'8 luglio del 2016.

potremmo anche leggere Hegel per dimostrare che il suo uso della dialettica è diverso rispetto a questa versione diffusa. Ma ciò che è importante per Deleuze è riconoscere la differenza e la molteplicità. Lui riteneva che la dialettica danneggiasse questo aspetto<sup>409</sup>.

Senza spostarci dalle nostre posizioni, riteniamo che Hardt faccia comunque buona cosa a porre un elemento di dubbio circa la lettura della dialettica hegeliana in termini di un annullamento delle differenze perché infine ricomprese in un principio unitario ed unificante; tuttavia, è pur difficile sostenere che tale processo in Hegel non sia (dialetticamente) all'opera. La dialettica hegeliana è da tempo oggetto di analisi e studi e su di essa, inutile dirlo, si è scritto moltissimo. Nondimeno, l'elemento della ricomprensione delle singolarità in una 'Totalità' che sempre esprime se stessa attraverso la processualità delle sue figure appare difficilmente contestabile. Questo va riconosciuto pur riconoscendo, al tempo stesso, che la dinamica che lì ci porta contiene comunque elementi potenzialmente rivoluzionari, di mutazione, di trasformazione, come peraltro anche Marx (ripreso oltretutto da Althusser) aveva ben rilevato. Ma la questione del "sistema", e della *dipendenza*, della conseguenza, della gerarchia, indubbiamente resta. I tentativi di superamento della dialettica hegeliana sono stati tanti; l'attenzione alla presenza di una forma di "assoluto" che si esaurisce nel singolare, che riconosce il singolare reale (non dialettico, non sistematico) nella sua *esistenza* e non nella sua ipotetica essenza, è per esempio già uno dei punti della critica kierkegaardiana<sup>410</sup>. Tra questi, quello di Deleuze appare paradossalmente il più sistematico. Ed il più empiricamente metafisico (ci si passi l'ossimoro), poiché l'autore di fatto elabora, sulla scorta delle influenze già più di una volta menzionate, appunto una metafisica (per quanto *sui generis*) ed una ontologia che si pongono, come detto, in totale opposizione tanto al dispositivo logico hegeliano, quanto ad ogni trascendenza che cancelli la specificità e il diritto di compiuta esistenza delle singolarità.

L'attenzione alla singolarità, peraltro, è mostrata da Deleuze sin già nella posizione che definisce il suo empirismo. Un empirismo che egli intende come *trascendentale*<sup>411</sup> e in cui il

---

<sup>409</sup> ID., *ibidem*.

<sup>410</sup> A proposito di questo tema e dei suoi rapporti con Deleuze, si veda C. ZALTIERI, «Ripetizione e singolarità: Kierkegaard e Deleuze», in *Rivista di Filosofia neo-Scolastica*, Milano, Vita e Pensiero, vol. 105, n° 3/4, 2013, pp. 735-748.

<sup>411</sup> S. ŽIŽEK ritiene che «il genio di Deleuze risied[ea] nella sua nozione di empirismo trascendentale», ID., *Or-*

predicato nulla ha a che vedere con una forma di trascendenza intesa nei termini di un Grande Soggetto che spiega e riassume in sé ogni forma di realtà empirica. D'altronde, come già espresso in nota, va anche rammentato che la nozione di empirismo trascendentale, in questi specifici termini, non è di conio deleuzeano bensì neokantiano: a rigor di testi, viene usata tal quale da Deleuze poche volte: non di rado in *Differenza e ripetizione*, molti anni dopo nel suo ultimo scritto, *L'immanenza: una vita...*<sup>412</sup>; poi, in forma anche differentemente articolata, tanto nei testi su Hume e Kant, nonché in *Logica del senso*<sup>413</sup>, testo che appare appunto come una sorta di rifondazione del trascendentale stesso.

Per comprenderla, a fronte di una presenza non troppo ricorrente di vere e proprie definizioni date da Deleuze, può esserci d'aiuto una prima sintesi (non priva di imprecisioni, come vedremo) che ne propone Žižek, il quale afferma che

in contrasto con la nozione standard di trascendentale inteso come il reticolo concettuale-formale che struttura il grande flusso di dati empirici, il "trascendentale" deleuzeano è infinitamente più ricco della realtà – esso è l'infinito campo potenziale di virtualità fuori dal quale la realtà viene attualizzata. Il termine "trascendentale" è qui usato nel senso strettamente filosofico delle condizioni *a priori* della possibilità della nostra esperienza della realtà costituita. L'accoppiamento paradossale di due opposti (trascendentale + empirico) punta verso un campo di esperienza che sia oltre (o piuttosto, al di sotto de) l'esperienza della realtà costituita o percepita. Restiamo qui entro il campo della coscienza: Deleuze definisce il campo dell'empirismo trascendentale come «una pura e a-soggettiva corrente di coscienza, una coscienza impersonale e preriflessiva, una durata qualitativa della coscienza senza sé»<sup>414</sup>.

È molto corretta l'indicazione žižekiana del sopravanzamento del trascendentale deleuzeano di ogni insieme possibile di dati empirici; al tempo stesso, se cogliamo correttamente la con-

---

*gans without bodies: Deleuze and consequences*, London, Routledge, 2004, p. 4, trad. mia.

<sup>412</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 99-100 e 232; ID., *L'immanenza: una vita...*, trad. it. F. Polidori, pubblicato in *aut-aut*, n° 271-272, Firenze, 1996, pp. 4-7.

<sup>413</sup> Cfr. P. MONTEBELLO, «Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze», in *TRÓPOS. Trascendentalità e traduzione*, Roma, Aracne, ottobre 2013, pp. 35-44.

<sup>414</sup> S. ŽIŽEK, *Organs without bodies*, cit., pp. 4-5, trad. mia. La citazione che in questo passo Žižek fa di Deleuze è tratta da *L'immanenza: una vita...*, cit.

cezione di Deleuze, dobbiamo riconoscere che Žižek commette almeno due errori: l'errore di definire il trascendentale deleuzeano come qualcosa che va *strettamente* inteso nei termini di un *a priori*, e quello di attribuire a tale campo la caratteristica di restare ancorato al campo della coscienza (impersonale), cosa questa che è invece esattamente il punto di critica che avanza Deleuze all'idea sartriana di arrivare ad una coscienza impersonale (che non abbia più bisogno dell'Io come presupposto) per arrestarsi però lì nel percorso di riforma.

Rispetto al primo aspetto, va chiarito che in Deleuze non si può parlare di un trascendentale come di un vero e proprio *a priori*, poiché esso è sempre connesso al campo materiale degli enti concreti, costituendo una sorta di spazio di esistenza generale non-individuale come flusso-del-possibile immerso negli oggetti e quindi legato all'immanenza dell'esperienza continua, la quale resta pur sempre inferiore nella sua totalità alla potenzialità comprensiva del primo; in riferimento al secondo, non è corretto affermare che si rimanga nello spazio della coscienza (anche sartrianamente intesa, ossia impersonale e non più legata all'ego come sua premessa), infatti in *Logica del senso* Deleuze spiega come il suo tentativo fosse anzi quello di

determinare un campo trascendentale impersonale e pre-individuale che non assomigli ai campi empirici corrispondenti e che non si confonda tuttavia con una profondità indifferenziata. *Questo campo non può essere determinato come quello di una coscienza*: malgrado il tentativo di Sartre, non si può conservare la coscienza come ambito rifiutando allo stesso tempo la forma della persona e il punto di vista dell'individuazione<sup>415</sup>.

Questo passo è indirettamente corroborato dallo stesso autore nel già citato *L'immanenza: una vita...*, articolo che si apre proprio con la tematica del campo trascendentale messa in connessione ai temi dell'immanenza e della singolarità. Ivi Deleuze scrive che «un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica)»<sup>416</sup>, dunque non ha a che vedere con alcun coglimento di alcun ente, né ad alcuna coscienza che colga tale ente entro i limiti e le funzioni che ad essa stessa appartengono. Tuttavia, si tratta pur sempre di una forma di empirismo, la quale chiede evidentemente di essere definita:

---

<sup>415</sup> G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Edition de Minuit, 1969, p. 124, trad. mia, corsivo mio.

<sup>416</sup> ID., *L'immanenza: una vita...*, cit.

si parlerà di empirismo trascendentale [...] in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta. È piuttosto, per quanto due sensazioni possano essere vicine, il passaggio dall'una all'altra come divenire, come aumento o diminuzione di potenza (quantità virtuale)<sup>417</sup>.

Diremmo, quindi, che il campo trascendentale deleuzeano coincide in fondo con la stessa nozione deleuzeana di *virtuale* (che tratteremo in modo più approfondito nel capitolo 10). Relativamente agli eventi che riguardano e coinvolgono l'«umano», esso appare come un puro flusso a-personale ed a-coscienziale, vivo e mobile di per sé, che muove e trasforma le potenze del sentire nella loro evoluzione e nel loro divenire, costituendo così il senziente come il sentito.

Come detto, questa corrente è un campo di/(in) “potenza” che fibrilla al di là del soggetto e dell'oggetto, che “spiega” gli eventi e il vivente, e li incontra e li specifica, ma non va confuso con alcun trascendente né con alcuna coscienza universale. In virtù di esso, e per cosa esso è e cosa *non* è, *una* vita – la vita individuale *quod talis* nella sua singolarità, cioè senza elementi caratteriali o di riconoscibilità soggettiva e tuttavia comunque particolare e concreta – non può che risiedere sempre sul (e nel) suo piano di immanenza in quanto, appunto, campo *trascendentale*:

La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero "trascendenti". Al contrario, finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a una velocità infinita diffusa ovunque, non c'è niente che la possa rivelare.[...] Essa infatti si manifesta solo riflettendosi su un soggetto che la rinvia a degli oggetti. [...] In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto<sup>418</sup>.

In questa immanenza non opzionabile, pura ed assoluta, si muove, si svolge e diviene la vita del vivente, inevitabilmente e irrimediabilmente connessa ad essa al di là di ogni specifica-

---

<sup>417</sup> *Ibidem*.

<sup>418</sup> *Ibidem*.



zione soggettivante. L'immanenza assoluta è ciò che fa da sfondo, da base, da luogo e campo virtuale del vivente, non è perciò essa a travasarsi in questo, ma è questo che non può che essere sempre in essa:

L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, "a" qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. In Spinoza l'immanenza non è "alla" sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza<sup>419</sup>.

Sulla base di questi elementi va anche riconosciuto che nella nozione deleuzeana di empirismo trascendentale agiscono le tesi di Simondon e di Bergson; ciò ci permette di meglio comprendere la natura di un campo che contiene, sotto forma di flusso senza soggetto, tutta la potenza-possibilità di ogni attualizzazione delle forme di vita. Va poi ricordato che questo processo avviene essendo tale campo già da sempre immerso nel piano empirico, per quanto contenga appunto un virtuale a-individuato ed impersonale (l'eventuale "a priori" è solo una nozione logica, non ontologica); perciò mai alludendo ad una sorta di "coscienza" che poi si concretizza nelle cose, e neppure di prioritario "Io penso" regolativo ed eterno desunto dall'esperienza empirica. In ossequio a tali posizioni, Zourabichvili può affermare che «il torto di Kant è quello di avere "ricalcato il trascendentale sull'empirico", donandogli la forma di un soggetto cosciente correlata a quella di un oggetto»<sup>420</sup>.

Una seconda definizione, che ci sembra a questo punto adeguata ed affiancabile a quella deleuzeana, ci è data dal già citato Montebello:

Il trascendentale pre-personale e pre-individuale non ha più niente di familiare con la coscienza egologica. Più precisamente, non designa più la condizione di possibilità di una conoscenza *a priori* [...], concerne la genesi concreta di esistenze concrete, [...] fa segno verso la realtà pre-individuale, pre-personale che genera individualità fisiche, biologiche, psicologiche. Il mondo recupera una potenza genetica fuori dal soggetto. Il soggetto non è più fonte delle genesi, ma è egli stesso debitore di una genesi<sup>421</sup>.

---

<sup>419</sup> *Ibidem*.

<sup>420</sup> F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 34, traduzione mia.

<sup>421</sup> P. MONTEBELLO, «Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze», in *TRÓPOS. Transcendentalità e traduzione*, cit.

Un passo condivisibile che va letto insieme ai successivi riferimenti alla presenza delle già suggerite influenze simondoniane nel trascendentale deleuzeano, passi nei quali per esempio leggiamo, a conferma delle nostre affermazioni, che «la lettura di Simondon [...] è il vero dispositivo che fa scattare il rinnovamento del trascendentale, come Deleuze afferma in nota ad una pagina di *Logica del senso*»<sup>422</sup>. Ed in modo anzi più chiaro, segnaliamo qui che nella serie 16 appunto di *Logica del senso* Deleuze sintetizza in cinque punti quanto di fatto deve a Simondon, facendo espliciti riferimenti a nozioni e concetti di inequivocabile provenienza simondoniana, quali quello di singolarità preindividuali organizzate in sistemi metastabili, di elemento paradossale che lascia “risuonare” tra loro le serie delle singolarità, di condizioni topologiche e cronologiche, di organizzazione del senso e di statuto o *status* di problematica (concetto quest’ultimo in cui, poi, anche la presenza di Althusser non va misconosciuta)<sup>423</sup>.

Il trascendentale di Deleuze è perciò, come già detto, uno spazio che può essere accomunato a quello del virtuale e che, nella sua vastità che prevede la sensazione (l’assegnazione di senso) di ogni possibile, sempre sopravanza tutte le varie attualizzazioni. La sua derivazione e la sua espressione sono tutt’uno nell’insieme dei dati empirici. Si spinge così «*al di sotto*» dell’esperienza dei dati concreti per come ci appaiono strutturati dall’*Io penso* solo perché ne costituisce il loro germe e la loro cornice “energetica” come un sempre-possibile. Ma il riferimento žižekiano va preso fortemente come metafora, poiché ben sappiamo quanto la filosofia di Deleuze voglia essere una filosofia, di fatto, *della superficie*: dell’attuale, del contingente, della singolarità che sempre si svolge differenziandosi sul piano d’immanenza. Esso è, per così dire, una sorta di carta geografica impersonale, infinita e già pronta per ogni evento. Un campo di energie e di forze a-soggettive eterogenee che si concludono o “segmentano” momentaneamente convergendo in un possibile oggetto/evento per differenziazione individuativa dell’energetico “a monte” ma pur sempre in moto. Dunque, anche le categorie di orientamento/disloca-

---

<sup>422</sup> *Ibidem*.

<sup>423</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Logique du sens*, cit., serie 16esima. Ancora P. MONTEBELLO, nel suo *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, riassume cinque punti simondoniani individuabili in *Differenza e Ripetizione* ed altrettanti in *Logica del senso*. Rispetto alla prima opera, questi sono: 1. problematica di (un) sistema, 2. realtà del virtuale, 3. invenzione e attualizzazione, 4. condizioni spazio-temporali e 5. emergenza di una coscienza elementare nel sistema; rispetto alla seconda: 1.1. energia potenziale, 2.1. risonanza interna delle serie, 3.1. superficie topologica delle membrane, 4.1. organizzazione del senso e 5.1. statuto/status della/di problematica. Cfr. ID., op. qui citata, l’intero capitolo quarto titolato «L’influence de Simondon : cinq points».

zione di questo “*a propri*” sono connesse all’esperienza empirica sempre in atto, per ogni cosa che avviene proprio quando avviene. Questo significa che esse modificano la loro intensità. Da ciò deriva che se la qualificazione žižekiana vuole alludere ad un piano di virtualità nei termini detti, è solo in questo senso che il suo riferimento allo «stare al di sotto» può essere accolto, e tuttavia, purché sempre si intenda questa separazione di carattere logico, o meglio, metaforico (il ricorso, vogliamo dire, ad una “immagine del pensiero”).

Sulla scia di questi rilievi va tenuto in conto un interessante contrappunto, che dimora nella lettura di Panagiotis dell’empirismo in Deleuze come derivazione di quello humeano (del quale, come sappiamo, Deleuze è stato un attento lettore). Lo studioso greco afferma, *ça va sans dire*, che nella concezione deleuzeana dell’empirismo non si deve cercare una realtà nascosta o sotterranea, profonda e “più vera” (in questo senso, raccoglie correttamente la posizione spinoziana e ancor prima scotiana della negazione di ogni dualità dell’essere assunta evidentemente da Deleuze), bensì che proprio la derivazione humeana permetta di parlare di un piano di immanenza del tutto bastante a se stesso:

In Hume [a differenza di Locke] abbiamo più a che fare con una moltitudine di singolarità sensoriali che sono strutturate in tendenze regolari attraverso l’intervento dell’immaginazione come facoltà specifica. In Deleuze questo empirismo si traduce con la preoccupazione di restare in superficie. La superficie non è una cosiddetta illusione fenomenica, opposta ad un’altra “sostanza profonda”. Al contrario, è su questa superficie, su questo *piano di immanenza*, che tutto si produce. Le intensità, le dinamiche, le alternative, sono sempre prodotte su questo piano, e non altrove<sup>424</sup>.

Non a caso, parlando dell’inizio del pensiero – dell’evento (scontro/incontro) che, come già visto, emerge nell’esplicazione della differenza e porta le facoltà umane ancora disgiunte a

---

<sup>424</sup> «Chez Hume, nous avons davantage affaire à une multitude de singularités sensorielles qui sont structurées en tendances régulières à travers l’intervention de l’imagination comme faculté spécifique. Chez Deleuze cet empirisme se traduit par le souci de rester à la surface. La surface n’est pas une soi-disant illusion phénoménale, opposée à une autre « substance plus profonde ». Au contraire, c’est sur cette surface, sur ce plan d’immanence que tout se produit. Les intensités, les dynamiques, les alternatives sont toujours produites sur ce plan, et non ailleurs», S. PANAGIOTIS, *Lignes de fuite, minorités et machines de guerre : repenser la politique deleuzienne*, articolo reperibile all’url <http://revueperiode.net/lignes-de-fuite-minorites-et-machines-de-guerres-repenser-la-politique-deleuzienne/>, traduzione mia.

far violenza l'una all'altra oltrepassando il proprio campo e costringendo il pensiero a pensare<sup>425</sup> – Deleuze stesso scrive, lo rammentiamo, che tutto è innescato da quell'atto che avviene *sul piano di immanenza del tutto-sensibile*, della datità cui lo stesso soggetto (nascente) è già da sempre immanente. Un atto che, attraverso una intensità, crea nello stesso tempo i due poli della sensibilità (la facoltà umana del sentire e il sentito oggettuale) senza ricorrere ad alcuna idea di duplicità veritativa dell'essere, a verità ontologiche più “profonde” o a reminiscenze di forme ideali. Anzi: lasciando spazio alla creazione differenziale. Così, nell'atto in cui si produce questo *choc* vi è sempre

una libera figura della differenza [che risveglia] la facoltà, e la [risveglia] come il differente di questa differenza: come la differenza nell'intensità, la disparità nel fantasma, la dissomiglianza nella forma del tempo, il differenziale nel pensiero. *L'opposizione, la somiglianza, l'identità e persino l'analogia non sono se non effetti prodotti da queste presentazioni della differenza, anziché essere le condizioni che subordinano a sé la differenza e ne fanno qualcosa di rappresentato*<sup>426</sup>.

Ogni facoltà conoscitiva, per quanto riguarda il *suo proprio conoscere* e gli oggetti del *suo proprio conoscere*, funge da «differente della differenza», ossia da alterità che è tale perché pone infine il sentito come oggetto da sé sentito, come oggetto costituito in relazione alla facoltà ch'essa possiede di sentirlo. Quindi l'idea poco sopra descritta, o accezione, o concezione del trascendentale come flusso o campo-potenza infinito ancora pre-concettuale e al tempo stesso attuale e materiale o connesso in modo intrinseco al materiale e che poi dispone e delimita (individua, ma non limita) ogni cosa empirica e/o concettuale e/o sentimentale (nel senso dei sentiti, nel senso estetico), è qualcosa che in sostanza sostituisce le condizioni dell'espe-

---

<sup>425</sup> «C'è un acefalo nel pensiero, come un amnesico nella memoria, un afasico nel linguaggio, un agnosico nella sensibilità. [...] Il pensare non è innato, ma *deve essere generato nel pensiero*», G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 239-240, corsivo mio.

<sup>426</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 236. È plausibile che con la locuzione «differente di questa differenza» Deleuze esprima ciò che Heidegger dice con formula simile, ossia il “differente della differenza” come oggetto su cui si è attardata la metafisica occidentale che ha concentrato il suo sguardo sull'ente e non sull'essere, né sulla differenza tra i due, né ancora sulla differenza in sé. Nel passo deleuzeano citato tuttavia l'accezione non è negativa, bensì indica il prodotto conoscitivo della fase generativa del processo differenziale.

rienza *possibile* (quelle secondo Kant) con quelle appunto dell'esperienza *concreta e reale*, cioè a dire quella che *già* si sta facendo o si può fare anche al di là delle ipotetiche sue non-possibilità. Quella insomma che *sempre si fa, si sente e si esperisce in vari modi*, poiché dai vari modi della sensibilità si attiva la non-sensibilità del pensiero e dunque anche il possibile non-senso. In questo senso l'esperienza è allora davvero un flusso, è ciò che avviene di continuo, sempre in atto, inevitabilmente empirica, che non è definita come possibile o meno, giusta o fallace, attraverso schemi di giudizio che poggiano sulla sola base dalle categorie *a priori* di spazio e tempo in virtù delle quali il senso comune categorizza e sistema la sua esperienza del mondo. Deleuze infatti raccomanda sia di non confondere la forma trascendentale di una facoltà con il suo esercizio separato e trascendente, sia di concepire il campo del trascendentale secondo una idea *superiore* di empirismo:

La forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto, superiore o trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente, e la faccia nascere al mondo. Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione. Questo spiega perché il trascendentale dal canto suo va fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni, poiché, contrariamente a quanto poteva supporre Kant, l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche ordinarie così come appaiono nella determinazione del senso comune<sup>427</sup>.

C'è una esperienza in atto che è sempre più ampia, e il suo campo trascendentale si la sostiene dal di sotto, ma la abbraccia senza lasciarne fuori nulla, ne costituisce il suo reticolo senza limite, generativo e iperinclusivo, come una sorta di flusso che rammenta quello del desiderio che sta sotto ogni individuazione sociale ed ogni passione politica. Se pensiamo per esempio anche a quanto è in esame ancora in *Logica del senso*, in particolare a tutte le analisi del paradosso<sup>428</sup>, possiamo comprendere in quali termini venga da Deleuze concepita l'esperienza possibile, la quale conosce evidentemente la logica come l'illogica, il flusso lineare come il

---

<sup>427</sup> Ivi, p. 232.

flusso schizoide. Ed è in questo quadro che appare chiaro l'impianto materialista che qualifica il trascendentale deleuzeano. Empirista e materialista. Al punto da tenere dentro ogni possibile esperienza della realtà che si dà sempre nella sua materialità e/o ad essa rimanda, vista ogni volta come il prodotto di uno scontro-incontro che è sempre *materiale*, nel quale si sperimentano variazioni intensive di una corrente "primigenia" (ma che non indietreggia mai sino ad una ipotetica "Origine") ed a-soggettiva, che poi si esplica e si specifica nella singolarità, cioè a dire attraverso la differenza che sempre costituisce un evento.

## 9.2 Ontologia della differenza e surdeterminazione: ripresa e conclusione

Alla luce di questi diversi aspetti possiamo avviarci a chiudere il discorso ora in essere tornando al compito che lo aveva aperto, che era quello di leggere e comprendere la differenza in Deleuze al fine di poter verificare quanto di essa si possa scorgere, *ante litteram* e con le dovute adeguazioni, nelle posizioni di Althusser.

La differenza deleuzeana necessita di potenze che la attualizzino. La filosofia, come ci dicono Deleuze e Guattari, è una disciplina che smonta, rimonta e *inventa* i concetti – quasi il lavoro di un *bricoleur* dell'intelletto, ma un *bricoleur* produttivo, inventivo, non un incollatore di pezzi sempre già dati e mai ridisegnati, ridefiniti, ricollocati. Il suo scopo sta in questa creazione/invenzione, la quale sempre chiede una qualche forma di "personaggio" possibile, una sorta di immaginaria personificazione, quindi anche di contestualizzazione<sup>429</sup>, che presti ai concetti la voce di cui necessitano e li faccia giocare nella scena del *theatrum philosophicum* in cui sempre, vicendevolmente e trasformativamente, essi compaiono nella storia<sup>430</sup>.

---

<sup>428</sup> In particolare le serie: uno, due, undici, dodici, tredici e quattordici. Cfr. G. DELEUZE, *Logique du sens*, cit; in ed. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, Universale Economica, 2005.

<sup>429</sup> «Per noi è semplicemente giunta l'ora di chiedere che cos'è la filosofia [...]: la filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti. Ma [è] [...] necessario anche che [tale risposta] stabilis[ca] un'ora, un'occasione, le circostanze, i paesaggi e i personaggi, *le condizioni e le incognite della questione*. [Bisogna] essere in grado di porla 'tra amici', come una confidenza o una prova di fiducia, oppure lanciarla come sfida al nemico[...]. E' l'ora in cui si dice: "era questo, ma non so se l'ho detto bene, se sono stato abbastanza convincente". E ci si accorge che poco importa averlo detto bene [...], perché [...] i concetti, lo vedremo, hanno bisogno di personaggi concettuali che contribuiscano alla loro definizione», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. X, corsivo mio.

<sup>430</sup> Anche questo aspetto ci pare assimilabile alle tesi althusseriane che affermano essere la filosofia una batta-

Ed è interessante porre la domanda duplice, ossia quella che cerca di rispondere al dilematico quesito sul “come inizia un concetto”, ma anche sul “cosa sia mai questo inizio”. Anzi, forse questo secondo corno è più importante del primo, perché indaga l’inizio in sé eppure sempre *in situ*, sempre contestuale, mai smaterializzato; per quanto poi, ed ecco l’inevitabile paradosso, ogni inizio debba individuare necessariamente qualcosa che inizia, per comprendere anche esso stesso. E allora potremmo dire che ogni inizio è differenziazione della differenza, la quale si iscrive su di uno sfondo che, quando viene riempito di contenuti, sempre resta impregnato da un orientamento alla sistemazione, alla categorizzazione, alla significazione (dell’essere, del mondo, del soggetto, dell’oggetto, del dentro, del fuori, della verità, della menzogna...), la quale denuncia la potenza del regime rappresentativo e della sua immagine del pensiero, così come quella del campo ideologico e dei suoi scopi politico-sociali. Ossia: entra in gioco inevitabilmente l’ideologia. È per questo che la messa in questione di tale sfondo (è lo stesso problema althusseriano, espresso con altre parole) appare per Deleuze così importante. Nel suo caso – poiché la sua proposta appare più di quella di Althusser una proposta che crea una filosofia dotata di una sua metafisica particolare – tale messa in questione, smontata la dialettica, criticata la precomprensione fenomenologica, ci lascia con la pura differenza: con la differenza in sé e con la sua differenziazione. Chiaro dunque che tale modello incrina il modello dell’identità che fonda il regime rappresentativo e su cui, col concorso di un *common sense* che anche Althusser pone sotto sguardo critico, si poggia la supposta adeguazione del pensiero al vero. In questo ultimo modello infatti si presume che il pensiero sia una sorta di luogo unitario (e di garanzia) che raccoglie tutte le sue facoltà (queste sono, in fondo, le posizioni di Kant), e sia il correlato dal lato soggettivo dell’oggetto esperito. Due poli che non possono variare o sfilacciarsi mentre pongono in essere soggetto e mondo. Ma anche due identità necessarie affinché si tenga il percorso di conoscenza. Deleuze su questo è invece criticamente molto chiaro, quando scrive che la “rettitudine” del pensiero

è suppost[a] naturalmente [...], perché [il pensiero] non è una facoltà come le altre, ma, riferita a un soggetto, [è] l’unità di tutte le altre facoltà che sono sol-

---

glia (“lotta di classe”) nel campo della teoria, nel quale essa non trova mai uno spazio libero e bell’è pronto, bensì entra con forza e determinazione per conquistare un posto tra le altre visioni del mondo e gli altri ordini di discorso, mai incondizionati, mai disinteressati o neutri, né neutrali. Ne abbiamo già parlato alcune pagine addietro.

tanto i suoi modi, e che esso orienta sulla forma dello Stesso nel modello del riconoscimento<sup>431</sup>.

Viene qui sottoposta ad esame critico la nozione centrale di identità. Seguendo tale schema, ci domandiamo se questa “identità”, o in altri termini la creazione e la ripetizione dello stesso e il riconoscimento di garanzia che ne consegue, non siano forse il principale effetto, sempre *mutatis mutandis*, del processo di interpellazione ideologica di cui ci parla Althusser, poiché si tratta di una creazione di un soggetto *che si individua, identificato ed identificabile* (ciò che poi, sul piano politico ed economico, significa *riconoscibile, affidabile, sfruttabile*), il quale si volta obbedendo alla parola del comando, cioè a dire all’intimazione di un regime di segni e di un ordine discorsivo specifici dell’ordine produttivo che gli sta intorno, e così costituisce ad un tempo se stesso come identico e il comando stesso come esistente, riconosciuto e potente.

Crediamo di poter dire che queste analogie, fatte salve le chiare differenze semantiche, siano tutt’altro che azzardate. Certo, come detto il vettore *politico* che orienta il linguaggio althusseriano è più immediatamente visibile rispetto al linguaggio di Deleuze, ma sarebbe erroneo pensare che la filosofia di quest’ultimo non contenga una dimensione profondamente politica. La differenza come dispositivo antidialettico è una scelta critica che contiene una forza politica profonda. Almeno quanto quella che sceglie l’identità ma dimostrando, di questa, il gradiente di conservazione che prevede, contiene e riproduce. La critica al pensiero dell’identità, al regime rappresentativo, è condotta da Deleuze sotto il prisma non della “pura” metafisica, bensì sotto quello della politica e della critica all’ordine morale che questa impone. Deleuze sostiene, per esempio, che la filosofia classica, che è quella della rappresentazione, sia stata la filosofia delle *icone*, e che sia stato Platone a dare il via a questo modello, rifuggendo dal “diabolico” e dall’indeterminato che invece caratterizzano il *chaosmos* del reale in cui si esprime il *simulacro* come mezzo di individuazione che appunto simula la realtà mantenendo al tempo stesso un rapporto con l’indeterminatezza, con la *non-identità*, col flusso dei processi continui di soggettivazione. Platone, introducendo le idee e l’iperuranio in cui esse dimorano, definisce il mondo sensibile come copia. In tal modo, tutto rientra in quei ranghi che devono assurgere a modello perfetto. E in tal senso la realtà empirica – pur essendo mondo di copie – sarà tanto più vera, buona, bella e soprattutto *adeguata*, quanto più si ispirerà e tenterà di avvicinarsi alla perfezione incorruttibile ed eterna dell’Idea.

---

<sup>431</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 175.



È a fronte di tale riduzionismo che Deleuze fa un'affermazione che mostra dunque lo spirito *politico* della sua filosofia, poiché, come detto, individua nella metafisica dell'Idea platonica una scelta di natura essenzialmente *morale*, il che significa porre un modello atto ad escludere e delegittimare l'eccedenza, il *deforme*, il fuori-stampo: tutte quelle variazioni di norma etica, indecifrabili, 'cattive', imprevedibili e quindi incontrollabili: pericolose al fine della conservazione dell'ordine sociale. Variazioni che corrispondono a forme *altre* di soggettività. A forme altre, dotate di reazione ed obbedienza parziali, al processo interpellativo dell'ideologia. Così dunque la morale diventa alleata della politica, e al tempo stesso una sua ri-produzione.

Leggiamo Deleuze al proposito:

si dichiara in lui [in Platone] una motivazione morale in tutta la sua purezza, e la volontà di eliminare i simulacri o i fantasmi non ha altra motivazione se non morale. Ciò che si condanna nel simulacro, è lo stato delle differenze libere oceaniche, delle distribuzioni nomadi, delle anarchie incoronate, il demoniaco che contesta *e* la nozione di modello, *e* la nozione di copia<sup>432</sup>.

Nella metafisica platonica vengono quindi individuate motivazioni prefilosofiche, o extra-filosofiche, le quali portano alla ipostatizzazione di presupposti che, seppur in questo caso mossi dalla volontà di squarciare il velo di Maya di una *doxa* che avvolge gli uomini e li tiene in caverna facendo loro conoscere solo ombre, di fatto tendono a divenire a loro volta una *doxa* dei principi primi: appunto una *Urdoxa*<sup>433</sup> che ipostatizza una immagine del pensiero e tutta una logica a filiazione, una logica arborescente e gerarchica, che da essa deriva. Se invece pensiamo al concetto di simulacro, opposto a quello di icona che funziona nel sistema appena descritto, possiamo aprire lo sguardo e identificare una realtà più fantasmatica, materiale, "affettiva" e mobile rispetto a quella che ci offre la rappresentazione reificante. Una realtà di non-identità che *simula* delle 'identità' inesistenti, e dunque più facile da demistificare. Una realtà materialisticamente aleatoria, fatta di correnti e di variazioni, di profondità e di intensità, di dislocazioni sullo scenario reticolare del piano sociopolitico, tanto in essere, quanto a venire.

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 341.

<sup>433</sup> Già Nietzsche, che ci pare evidente ispiratore di queste pagine, a proposito delle idee incorruttibili scriveva: «Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ah, troppo umane», F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere*, VI, 3, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e sgg., p. 331.

È dunque lecito pensare che questa, *avec d'autres mots*, sia una forma di riconoscimento della possibile esistenza di spazi che anche Althusser, almeno dal 1980<sup>434</sup> (ma con germi e riferimenti possibili anche nel manoscritto del '69), individua come sottratti al dominio dei rapporti mercantili e alla ineluttabilità dell'ultima istanza economica come loro programma operativo. Ora, è chiaro che tra i due autori differenze ce ne siano, e una indagine scientifica non può azzerarle, ma l'interesse per la singolarità e per una comprensione non-rappresentativa, non ipostatizzata, non cosificata del reale mostrato da Deleuze, non si pone in antitesi con la critica al campo ideologico (che è sempre astrattivo-rappresentativo, anche quando sia preso come naturale ed immediato) e con l'apertura alla molteplicità della relazione causale implicata dalla contraddizione surdeterminata, ossia dalla surdeterminazione sociale althusserianamente concepita. Vedremo anzi che questo elemento risulta ancor più presente nella proposta ultima della filosofia di Althusser, come sappiamo, quella del materialismo dell'incontro. Qui basti circoscrivere la differenza deleuzeana e cogliere corrispondenze possibili con il "differenzialismo" della surdeterminazione e poi dell'aleatorio althusseriani. E allora, va aggiunto ancora che la nozione di differenza è impossibile da comprendere se, nuovamente, si omette l'ispirazione spinoziana. Afferma Deleuze che «la differenza non è il dato stesso, ma ciò per cui il dato è dato»<sup>435</sup>, insomma è la sua potenza affermativa prima che essa divenga (illusoriamente) visibile come ente determinato o come oggetto individuato. Ed è per ciò che l'empirismo trascendentale di Deleuze diventa una ontologia *materialista*, la quale esprime una forza immanente di variazioni di una sostanza-intensità: variazioni che ci riportano, neanche a dirlo, a quella già descritta filosofia dell'*espressione* come filosofia secondo cui Deleuze legge appunto l'*Etica* di Spinoza.

### 9.2.1 Nominare la differenza nell'immanenza

Effettivamente, se ci riferiamo alla differenza per come è stata poco prima definita, si tratta di qualcosa che, a rigor di logica, non si può "dire", non si può identificare in un punto preciso cui collocare un particolare significante, ciò perché "dire" la differenza significa dirne un polo del suo processo, il che corrisponde a fermare questo processo, ossia a cadere inevitabilmente nell'ordine dell'identico. Peraltro, questo dire è ancor prima un *pensare*. E già come sola

---

<sup>434</sup> Rimandiamo nuovamente alla nostra nota n° 42 del primo capitolo.

<sup>435</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 293.

produzione di pensiero basterebbe a farci cadere nell'identità, giacché sempre sarebbe qualcosa che si iscrive nell'ordine della fissazione, nell'ordine dell'identico, e quindi l'apparizione di un pensiero determinato che pensi *la* differenza coincide con la negazione *del* pensiero inteso come attività e facoltà sempre in moto<sup>436</sup>. E parliamo di pensiero sempre in moto perché, lo abbiamo già segnalato, un pensiero, quando pensa, quando c'è, pensa sempre il nuovo, e pensa sempre sotto *choc*.

Non è casuale la domanda che Deleuze si pone, ossia di come possa il pensiero evitare

di spingersi tanto oltre, e di pensare ciò che più si oppone al pensiero [...]. Infatti, nell'ordine dell'identico sono impegnate tutte le forze della riflessione, pur senza avere il minimo pensiero; nell'ordine del differente [...] si ha viceversa il più alto pensiero, pur non potendolo pensare<sup>437</sup>.

Questo passaggio mostra almeno due elementi: 1. la critica alla fissazione rappresentativa come fissazione che ferma il pensiero; 2. la presenza di una forza (come potenza affermativa) che determina essendo indeterminabile, qualcosa che resta causa senza esserlo, uno spazio (un *delta*) puramente differenziale che resta sempre "esterno" alla datità ma immanente alla sua insorgenza, perché la datità è indagata sotto il regime riflessivo dell'identità. Appare qui evidente la questione spinoziana della causalità immanente della sostanza, che viene convocata a mo' di dispositivo generativo pur essendo visibile solo nei suoi modi. Ed anche qui torna Althusser, quando ci spiega che la struttura e la sua causalità appaiono visibili nella congiuntura solo ed

---

<sup>436</sup> Deleuze, nel corso della sua opera, definisce il pensiero in modi diversi a seconda del discorso che sta conducendo: pensiero minoritario, pensiero rizomatico, pensiero nomade, etc. Ciò che ci pare interessante all'interno del discorso sulla relazione tra immanenza ed eternità messe in circuitazione per comprendere la causalità (lo vedremo meglio poche pagine oltre), è quanto egli dice rispetto alla relazione tra cinema e pensiero. Deleuze sostiene che in questa relazione si attui un circuito di significazioni a partire dal fatto che i meccanismi cognitivi umani sono visti come omogenei ed omocinetici a quelli dal cinema, poiché quest'ultimo, nel suo automatismo e nella sua induzione alla riflessione da parte di chi lo osserva, ricalca il movimento – mai fermo – del pensiero stesso. Così il cinema appare su di uno schermo: schermo che però è il cervello. (In realtà, in Deleuze il cinema non si "osserva", ma si *fa*, viene fatto dai poli che sono entrambi in gioco, quello cinematografico e quello umano, secondo una meccanica che mostra la presenza di un *automa spirituale* tanto nell'uno, quanto nell'altro). Cfr. G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, cit., pp. 238, 294-295, 289 (almeno), e M. DE GREGORIO, *Dall'immagine alla vita. Introduzione alla cinefilosofia di Gilles Deleuze*, Roma, Aracne, 2012, tutto il cap. V.

<sup>437</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 293.

inevitabilmente nei loro effetti. E torna ancora una volta anche l'elemento della mobilità, intrinseco alla nozione della surdeterminazione delle contraddizioni. Dunque: se è possibile porsi nel mondo delle identità, delle identificazioni, si deve aver sempre presente – a questo punto diremmo althusserianamente e deleuzeanamente – che queste rappresentano sempre delle *territorializzazioni parziali* di correnti in mobilità, ancor più se ci si riferisce ad una formazione sociale (pensiamo per esempio ai suoi movimenti nella politica, e alle loro variazioni, alle loro differenti concentrazioni, ai loro spostamenti di significato e di scopo, etc.) e ai rapporti di mutua relazionalità vigenti tra i differenti livelli della sovrastruttura e dell'infrastruttura.

A scopo di spunto critico, su questi aspetti segnaliamo per esempio la già citata Diefenbach, che afferma che

ciò che collega Althusser e Deleuze è la tesi che il pensiero dell'immanenza non può essere ottenuto mettendolo *semplicemente in contrasto* con la trascendenza; piuttosto, il problema consiste in come le questioni quasi-trasendenti – circa l'evento, l'eccesso dell'essere, la differenza tra ripetizione riproduttiva e produttiva, in una parola, circa il *nuovo* – può essere pensato in modo immanente<sup>438</sup>.

Si tratta di un rilievo condivisibile, perché è del tutto vero che il pensiero dell'immanenza non si può esaurire semplicemente nei termini dell'*altro* della trascendenza (nozione questa che poi può apparire tanto l'effetto dell'astrazione ideologica, quanto la causa stessa della nozione di immanenza), bensì richiede un'analisi materialista dei suoi flussi e della sua presenza come piano infinito (“trascendentale” nel senso spiegato) di possibile infinita autorealizzazione<sup>439</sup>. Sul piano materialistico-sociale basti qui richiamare ai flussi economici in relazione al capitale, a quelli che creano o disfano gruppi per la politica, alle correnti del desiderio come motore individuale e collettivo per i moti affettivi e trasformativi sul piano personale e sociale, etc.; flussi che attivano ma al tempo stesso realizzano le variazioni senza chiedere interventi esterni né anelare ad una qualche ricomposizione di un possibile “Uno”. Si tratta indubbiamente di un materialismo in cui Deleuze fa risuonare maggiormente il corpo (inteso peraltro non solo come

---

<sup>438</sup> K. DIEFENBACH, op. cit., p. 167, trad. mia, corsivo mio.

<sup>439</sup> In questo discorso potrebbe entrare a pieno titolo anche una riflessione per es. sulla stessa vita, biologicamente intesa. Su suoi meccanismi di produzione e di espansione, di replicazione e di produzione, che non necessitano di riferimenti trascendenti per essere giustificati come esistenti ed agenti.

insieme di funzioni sensibili e biologiche, ma come insieme di intensità e strutture *politicamente* “organizzate”, ossia dotate di organi-nelle-loro-funzioni), là dove Althusser fa invece risuonare maggiormente la struttura complessa della formazione sociale. Ma sarebbe in ogni caso sbagliato pensare all’assenza di quel piano performativo, prassico in senso stretto, che muove il corpo e lo caratterizza, e in questo agire, in questo «muovere le sue labbra alla preghiera», esprime esattamente l’ideologia all’opera così come abbiamo già mostrato negli importanti riferimenti althusseriani a Blaise Pascal.

Dunque, di nuovo, vi sono certi autori che più di altri tornano a mostrare la loro influenza; tuttavia, va anche affermato che limitarsi a vederla non è sufficiente per cogliere in maniera adeguata il modo in cui essa viene messa in gioco, soprattutto in Althusser. Infatti, la risposta alle domande contenute in questo passo è affidabile solo ad una nozione di causalità che sia insieme strutturale e immanente, dove è necessario inserire anche un altro referente, poiché *insieme* allo spinozismo gioca un ruolo anche la metonimia lacaniano-milleriana. Per cui, va riconosciuto un *manque*, una “esternità” che genera effetti nella congiuntura, *ed insieme* una presenza del tutto interna al campo degli effetti congiunturali medesimi. Questo intreccio, prese poi le debite misure, in Althusser pare infine assegnare un peso maggiore alla dimensione interna, cioè alla causalità immanente. Però è anche vero che per parlare per esempio di interpellazione si deve pur porre una “esternità”<sup>440</sup>. La nozione di esternità serve sul piano logico. C’è allora il Soggetto che comanda il soggetto, e che attiva il meccanismo di mutuo riconoscimento. O anche, la riproduzione psicologico-ideologica della forza-lavoro come atto che si realizza in un *fuori* dal processo di produzione immediato di merci. Un “fuori” che chiaramente è pur sempre un *dentro* al sistema di produzione *globale* (ossia, di merci materiali come immateriali), e al tempo stesso resta al di fuori dalla riconoscibilità immediata e dalle leggi economiche che permettono di individuare e perimetrare più facilmente la catena meccanica che produce merci materiali da immettere sul mercato.

Questi tratti sono in fondo quelli di un approccio teorico-epistemologico che in Althusser, se escludiamo gli ultimi scritti, non è mai venuto meno. E dunque, la sua autocritica dei primi anni ‘70, come già dicevamo, va letta essenzialmente come una *riproblematizzazione sotto il*

---

<sup>440</sup> La questione dell’esternità è sempre stata tenuta in conto da Althusser, tanto contro la filosofia hegeliana quanto contro la filosofia *tout-court*. La critica si è sempre rivolta ad ogni idea di riuscire a tenere dentro di essa, e a spiegare con essa, ogni variazione, ogni realtà, prescindendo dal piano concreto-prassico, ossia dalle pratiche. Cfr. L. ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, cit., ed. it. *Sulla filosofia*, cit., pp. 64-65.

*prisma della politica (problematica) in atto*, delle sue tesi precedenti. È per questo che la «teoria della pratica teorica» (il sostantivo iniziale dice tutto) viene sostituita con la «lotta di classe nella teoria» (ed anche qui, il sostantivo iniziale dice tutto)<sup>441</sup>. Si tratta di un materialismo che, nonostante le apparenze (forse visibili anche per colpa dello stesso Althusser), in realtà ricorre meno di quanto sembri alla nozione di “ultima istanza” presa in modo aproblematico, ed incorpora campi che non sono spiegabili così semplicemente ricorrendo (altrettanto semplicemente) alla sola dinamica in essere nell’infrastruttura poi proiettata nella(e) sovrastruttura(e).

### 9.3 *Esiste un residuo di hegelismo in Althusser?*

Alla luce di queste riflessioni, possiamo dare credito alle posizioni che affermano l’esistenza in Althusser di una idea di movimento che conserva, nonostante tutto, qualcosa di hegeliano-laciano? Se teniamo nel conto che meritano alcune riflessioni di Warren Montag, e pur consapevoli che la questione non è ben definita né tantomeno definitiva, dovremmo convenire che questa presenza in qualche modo può essere rinvenuta. Ma come sempre, si tratta di combattere contro l’equivoco. In una intervista rilasciata recentemente per una testata on-line in lingua inglese, Montag individua un movimento “hegeliano” che permane nella lettura sintomale althusseriana, e attraverso questa analogia afferma la possibilità positiva di pensare, e dunque *non negare*, il conflitto. Ne riportiamo un ampio stralcio.

C’è qualcosa di irriducibilmente hegeliano nella lettura di Marx che fa Althusser [...]. Questo è altrettanto – se non maggiormente – vero per Balibar e Macherey e la loro lettura di testi filosofici e letterari. Potremmo riassumere questa eredità hegeliana nell’idea che questi testi sono intelligibili, cioè diventano gli oggetti di una conoscenza adeguata, solo sulla base di contraddizioni che possono essere intese come la loro causa immanente. Ma la “contraddizione”, parola che Macherey evita sistematicamente di utilizzare in *Per una teoria della produzione letteraria*, non può essere intesa in senso formale (lo stesso Hegel respingeva con veemenza l’idea di una “dialettica formale” come imposizione di un unico modello a qualsiasi contenuto), come se possedesse una sola struttura invariante. Macherey aveva proposto di sostituire “contraddizio-

---

<sup>441</sup> Dunque è un’autocritica che, a nostro parere, non incrina l’unità dell’opera né costituisce un vero e proprio suo disconoscimento, ma fa anzi da arricchimento della proposta teorica, certo con le inevitabili adeguazioni determinante dal nuovo punto di vista.

ne” con “conflitto” o “disordine”, il che si può intendere come una rielaborazione del concetto. [...] I paradossi dell’attuale contro-offensiva anti-Althusser e anti-Macherey, che contrappone una lettura “di superficie” alla [althusseriana] “lettura sintomale” (intesa come operazione che sarebbe volta a rivelare elementi nascosti, che necessariamente svaluterebbe la superficie in favore di ciò che essa tiene celato) [denunciano una posizione secondi cui] l’ordine precede il disordine, così come l’essenziale precede e definisce l’inessenziale. Ciò che è incongruente con tale struttura non è pertanto nascosto nel testo, bensì negato dal metodo stesso e respinto in quanto “epifenomenico”. Il conflitto è messo al bando, e con esso ogni possibilità di spiegare il testo se non come realizzazione di una forma pre-esistente. [...] Quello che ho chiamato il peculiare hegelismo di Althusser e Macherey ha reso ai miei occhi ogni testo filosofico – è il caso di Hegel – leggibile e davvero prezioso, in quanto non più espressione di una dottrina, bensì luogo di un conflitto. Per me è stato estremamente liberatorio leggere *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* di Althusser: i testi filosofici presentano tendenze antagonistiche, e leggere significa tracciare linee di demarcazione che servono a delineare tali antagonismi<sup>442</sup>.

Effettivamente, operare una lettura sintomale [si scorge un riferimento al profondo, al nascosto, che come detto pare appartenere più ad un Althusser (in quello del ‘65, meno in quello del ‘69-’70) che a Deleuze] ci spinge a scoprire e a portare in luce un piano non visibile e tuttavia determinante, un luogo profondo che vive al di sotto del visibile, del detto. È questo un luogo di atti mancati che denuncia la presenza di una dimensione *conflittuale, non pacificata*, inconscia, libidinale anche, a partire dalla quale scorgere sintomi in chiaro, effetti di superficie, lacune e *manque à être* che, correttamente interpretati, danno al testo una nuova luce; qualcosa che, in un certo senso, salva appunto quell’hegeliana “potenza del negativo” (e quella lacaniana mancanza come “causa impossibile”) che muoverebbe e trasformerebbe il visibile. È però anche vero che più che un’*altra* realtà, Montag correttamente invita a vedere un *campo di conflitti* che si muovono sotto l’immediatezza. Una alterità insomma che è contenuta, che non è realmente altro. Questo suggerimento diciamo che non ci pare facilmente rigettabile. Dobbiamo

---

<sup>442</sup> W. MONTAG, *Althusser, Spinoza and Revolution in Philosophy*, reperibile all’url: <http://salvage.zone/online-exclusive/althusser-spinoza-and-revolution-in-philosophy-an-interview-with-warren-montag/>, traduzione mia.

però confessare che Montag tende a confondere qui e là l'immanenza hegeliana (anche quando non ne vede una finale trascendenza nella ricomposizione del tutto fenomenico nelle "figure" dello Spirito) con quella spinoziana, la quale resta invece immanente a se stessa in ogni momento come causa interna o espressione "del divino" insita nelle cose: la già più volte menzionata causa intransitiva e non separata dalle cose stesse. È questo infatti il significato poco discutibile delle parole dello stesso Spinoza, quando scrive che «Dio è la causa immanente e *non transitiva* di tutte le cose»<sup>443</sup>. E se vi è eternità o dualità, non-detto, vuoto, mancanza, soggetto profondo, motore invisibile etc., abbiamo ben visto come Althusser ricomprenda questa mancanza, questa eternità, questa alterità apparente attraverso appunto la composizione delle due prospettive di causalità: hegelolacanianismo e spinozismo, causalità metonimica e causalità strutturale. Una ibridazione che, come spesso da noi affermato, riteniamo tanto interessante quanto opportuna.

Dunque, alla luce delle ipotesi di Montag non va affatto sottovalutata la soluzione althusseriana adottata in relazione alla questione della causalità, perché Althusser guarda senza esclusioni ai due modelli lasciandoli saggiamente interagire sino a fondersi e certamente sostenersi l'un l'altro. Se diamo il giusto peso a questo approccio, su cui ci siamo volutamente soffermati a lungo, si apre la possibilità per una risposta nuova. Unire esterno ed interno, strutturale ed immanente, hegelolacanianismo *à la Hyppolite*<sup>444</sup> e spinozismo, ci fa vedere una inattesa forma di materialismo che è "dialettico" in un senso assolutamente nuovo. È in fondo per questo che la lettura sintomale, se può essere accusata di teoricismo psicanalitico, al tempo stesso parla di qualcosa che appare altrove *solo apparentemente*, essendo i vuoti di senso e i non-detti del tutto interni ai detti. È un motore che produce più differenze di intensità, gradi diversi di individuazione e specificazione del concetto, e così genera concetti definiti. La dialettica pare rimanere hegeliana ma si fa differenziale, non necessariamente espressione di una qualche potenza del negativo sintomale; essa non ha più legami con la nota triade, non assume la derivazione d'ogni contenuto come realizzazione dello spirito che ne aveva già posto il germe, bensì pone il suo rapporto, che è ad un tempo uno sguardo di conoscenza e una descrizione della realtà, con l'immanenza della potenza delle espressioni intensive (quante variazioni "intensive" si danno,

---

<sup>443</sup> B. SPINOZA, *Etica*, cit., I parte, proposizione 18, corsivo mio.

<sup>444</sup> Riteniamo che, se c'è la possibilità di vedere una qualche traccia di hegelismo in Althusser, questo va riconosciuto esclusivamente nella sua variante hyppolito-lacanianiana. A quest'ultima abbiamo già dato trattazione poc'anzi.



per es., di un medesimo compito, o impegno, o concezione della militanza in una fase rivoluzionaria, da parte delle diverse componenti – sociali come individuali – che la realizzano? E quante in una relazione amorosa?); espressioni intensive che, variando sul piano di immanenza, generano, lasciano diciamo così “percolare”, nel *delta* differenziale, il nuovo essere o un nuovo essere dell’essere (politicamente, per es. un nuovo ordine sociale o un nuovo ordine politico nel vecchio ordine sociale, come sua fase di transito). Torna la possibilità di vedere la teoria della surdeterminazione come leggibile in tali termini. Anche il ripetuto riferimento al differenziale come chiave per definire e comprendere le discipline, che Althusser fa nelle *Tre note*, se è vero che serve per una conoscenza specifica fatta appunto attraverso la differenziazione delle discipline, non ci permette di ignorare il peso, sul piano epistemico, che l’autore riconosce in un certo senso più alla capacità di cogliere le *diseguaglianze* che le uguaglianze.

Ora, se tutto questo è vero, una obiezione possibile è altrettanto lecita, nel senso che non è concesso fare equiparazioni azzardate quando l’accezione data da Althusser nelle *Tre note* (soprattutto nella prima) al differenziale non ha immediatamente molto a che vedere con il *delta differenziale* che costituisce lo spazio germinativo in Deleuze. Appare più un metodo di discernimento (e di definizione) inscritto nel campo della gnoseologia piuttosto che in quello dell’ontologia. Al tempo stesso però, l’idea che esista una sensibilità – a dispetto di tutti coloro i quali hanno visto fallacemente in Althusser un uniformante pensiero d’apparato – nei confronti della singolarità, dell’emersione del contingente, cosa che poi va affiancata alla riflessione su tali aspetti che meglio si farà comprensibile con i tardi scritti, ci permette con buona certezza di cogliere un punto di contatto tra i due filosofi che non ci pare affatto sottovalutabile. E questo punto di contatto, che salva quel divenire e quel differenzialismo che si manifestano entro correnti di eventi *sempre dimoranti nella congiuntura*, è tale a partire, evidentemente, dal rifiuto comune di ogni Origine e di ogni Fine, un rifiuto comune di ogni teleologica filosofia del soggetto e della storia.

Peraltro, a segnare il fatto che liberarsi di Hegel non è mai troppo facile, questa visione radicalmente antisoggettivista potremmo individuarla come un elemento che non solo non discosta i due autori, ma neppure li discosta da Hegel medesimo<sup>445</sup>, fatto salvo, beninteso, ogni di-

---

<sup>445</sup> Soprattutto, dallo Hegel delle *Lezioni sulla Filosofia della Storia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, postume), intesa come storia della Ragione che nella sua evoluzione procede all’inveramento dell’Assoluto, che qui si fa Spirito del Mondo. Ciò fa dire al filosofo che «La ragione governa il mondo e [...] quindi anche la storia universale procede razionalmente» (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della sto-*

scorso critico sulla trascendenza e sulla ricomposizione nell'Uno, cosa più volte da noi sottolineata. Va sempre tenuto in conto che tanto la concezione della causalità che emerge in Althusser a seguito delle diverse influenze che la fondano, quanto la nostra idea di parlare di una post-dialettica differenziale in tale autore, sono la conseguenza, va ribadito, di una totale riconsiderazione delle strutture tradizionali della logica fatta a partire dalla lettura di Marx e dalle risonanze spinoziane in questa: soprattutto, della relazione lineare e transitiva di causalità per come ci è stata mostrata da parte di ogni filosofia avente come modello la causalità cartesiana e il metodo dialettico astrattivo-idealistico.

Andrebbe rammentato al proposito anche lo stesso Marx, quando ci raccomanda,

di contro all'impostazione hegeliana che costringe la realtà in una macchinosa rigidità processuale del concetto puro[ di] concepire [sempre] la *logica specifica dell'oggetto specifico*<sup>446</sup>,

e quindi di adeguare lo strumento conoscitivo alla natura e all'oggetto da comprendere, ed adeguarlo anche sotto il profilo delle modalità deduttive, inferenziali o connettive: verticali, orizzontali, a filiazione, a fratellanza..., rizomatiche o meno esse siano; e ciò vale ancor più se tale oggetto è una concreta e storica formazione sociale. Questo ci porta ad assumere che non vada mai sottovalutata l'importanza di riconoscere una specificità al campo sociale tale da richiedere una logica che sia più ampia e ricca di quella classica che contempla una semplice relazione causa-effetto. Il campo sociale offre, e lo abbiamo ampiamente argomentato, variazioni e variabili molteplici, uno sfondo di aleatorietà e di imprevedibilità (della tenuta della sua organizzazione e del potere a suo comando), azioni e reazioni non univoche, complessità causali e modificazioni "a dominanza" dei pesi specifici presenti in una struttura (che in Althusser va sempre intesa, giova ripeterlo, come insieme di *infra + supra*), avanzamenti, retrocessioni, non-contemporaneità tra piano materiale e piano intellettuale, flussi sociali ed economici, intensità "libidinali", raggruppamenti momentanei e/o possibili segmentazioni, condensazioni e rarefazioni di interessi nello scenario della congiuntura determinata. E va capito che *soltanto in tale congiuntura* si attuano territorializzazioni da un lato (nuove codificazioni, strutturazioni di

---

ria, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941, p. 14), o ancora, che «[il] fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso» (ivi, p. 61).

<sup>446</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 103.

luoghi di potere, elementi di codice significante che organizzano il reale), che riflettono deterritorializzazioni “anarchiche” da un altro: rotture, tensioni e raggrumazioni che si stagliano sempre sopra lo sfondo di un trascendentale come spazio non limitato di un “possibile” da intendere come un *attuale* del tutto empirico e sempre storicamente materialistico, e quindi inquadrare sempre in un *sistema di relazioni e di rapporti sociali* (tra classi, e tra ruoli in esse) che fa da istanza ultima, la quale sì non si può vedere *mai* nella sua purezza bensì solo nei suoi effetti, e nondimeno ciò non significa ch’essa non sia presente.

### 9.3.1 Ancora una nota sull’economico: surdeterminazione, metonimia causale e ridisegno/avanzamento del capitale dei/sui propri limiti

A tale proposito, la dimensione dell’economico come campo strutturale che si muove *per differenziazioni e produzioni differenziali* (anche, per esempio, nella creazione di idee sociali quale quella di “lavoro astratto” come sintesi immateriale di rapporti determinati) è trattata da Deleuze attraverso un chiaro elogio ad Althusser. Anzitutto, Deleuze chiarisce che «l’Idea sociale [in senso marxista] esprime un sistema di nessi molteplici [...] o di rapporti differenziali tra elementi differenziali»<sup>447</sup>, ma ancor più specificamente descrive il campo economico come

costituito da una [...] molteplicità sociale, ossia dalla varietà di questi rapporti differenziali. E tale varietà di rapporti [...] s’incarna nei lavori concreti differenziati che caratterizzano una determinata società, nelle relazioni reali di tale società (giuridiche, politiche, ideologiche), nei termini attuali di codeste relazioni (ad esempio, capitalista-salariato). Pertanto, Althusser e i suoi collaboratori colgono profondamente nel segno quando mostrano nel *Capitale* la presenza di una vera struttura, e ricusano le interpretazioni storicistiche del marxismo, in quanto tale struttura non agisce affatto in modo transitivo e secondo l’ordine della successione nel tempo, ma incarnando le sue varietà in società diverse e rendendo conto, volta per volta in ciascuna, della simultaneità di tutte le relazioni e di tutti i termini che ne costituiscono l’attualità<sup>448</sup>.

Pur senza giustapporre le due cose, riteniamo che in questo passo non potrebbe esserci spiegazione più chiara, seppur con qualche semplificazione che allude in modo poco discrimi-

---

<sup>447</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 241.

<sup>448</sup> Ivi, pp. 241-241.

nato ad uno 'strutturalismo' in Althusser, delle tesi sulla surdeterminazione, o se si preferisce della teoria althusseriana della formazione sociale come un dato sempre congiunturale e sempre sottoposto ad una sovradeterminazione delle contraddizioni. Sicché, in questo quadro, la nozione di determinazione in ultima istanza (piano dell'economia) viene anche da Deleuze mobilitata e concepita come il "virtuale" dell'attuale nella congiuntura, tant'è che il filosofo chiarisce ulteriormente che

[per le ragioni suesposte] l'"economico" non è mai propriamente dato, ma designa una virtualità differenziale da interpretare, sempre ricoperta dalle sue forme di attualizzazione, un tema, una "problematica" sempre ricoperta dai casi di soluzione<sup>449</sup>.

E fa bene Deleuze a fare riferimento alla nozione althusseriana di «problematica», poiché in essa coglie perfettamente una concettualizzazione necessaria, intesa come configurazione nascosta e determinante di un gioco ogni volta singolare, specifico e differente, che per essere decifrato richiede di portare nuove datità all'analisi, nuove questioni, nuove posizioni teoriche, nuove configurazioni tra gli attori sociali, nuove dominanze nella sfera plurale delle sovrastrutture e conseguenti spostamenti di peso specifico tra gli elementi della struttura a seconda della fase di congiuntura, il tutto all'interno di un sistema di relazioni tra parti sempre in conflitto. L'organizzazione socioeconomica non è insomma ignorabile o derubricabile, epperò abbiamo oramai ben appreso che la sua considerazione va sempre articolata secondo reciprocità con *ogni altro prodotto sociale* (materiale ed ideologico) che caratterizza la formazione sociale stessa, dunque con ogni elemento in cui la differenziazione della struttura procede e appunto si attualizza, la quale formazione è sempre storica e determinata. Questa determinazione, nello scenario pur generale del capitalismo come uniformante ordine planetario, costituisce comunque una certa qual forma della singolarità. Una singolarità che, torniamo a dire, è stata anche attenzione di Althusser. E allora, emerge la possibile corrispondenza tra le coppie: *a)* surdeterminazione (tutto complesso surdeterminato) e differenzialismo dell'attualizzazione del virtuale; e *b)* congiuntura e singolarità; cosa che mette, anche in questo caso, in una relazione teoricamente produttiva Althusser e Deleuze.

La determinazione in ultima istanza è stata da noi definita come concetto-limite poiché assume il ruolo di modello o griglia o "nozione prima" che orienta la comprensione del reale che

---

<sup>449</sup> Ivi, p. 241. Al termine di questo passo Deleuze rimanda il lettore ad alcune pagine (citate) di *Lire le Capital*.

su di esso si sviluppa, spiegandone così le variazioni. Ma il reale sociale non è però che l'*unico modo* per vedere all'opera l'ultima istanza economica. Cioè a dire, non c'è possibilità di ricorrere a questa nozione *se non osservando i suoi effetti*. Ed i suoi effetti sono sì la risposta a questo "fuori" (la struttura come causa *à la Lacan-Miller*), ma al tempo stesso sono l'espressione di un "dentro" anch'esso causale. Sicché a loro volta inducono altri effetti e variazioni che modificano la stessa dislocazione dei pesi che occupano i posti sulla griglia (o spazio topologico) della struttura sociale nella totalità delle sue istanze. Per questo affermiamo che in questo quadro nasce la differenza come inatteso effetto del gioco delle determinazioni in un campo di potenze collocate sullo spazio di un virtuale che contiene *ogni possibile dato attuale* (dunque anche eventi che mettono *in crisi* lo stesso dispositivo di potere), anche come imprevisto, come contingente, come un aleatorio che però è sempre *di specifica congiuntura*. Non si è più costretti così a parlare di sviluppo; non necessariamente ogni figura è "la scienza" di quella precedente. Non c'è teleologia, ma emersione delle differenze, intensione, espressione, rottura dei codici e novità possibili di significazione. Forse quindi la questione più vera, per una filosofia politica che voglia essere emancipatoria, sta nel comprendere il modo in cui il capitale medesimo riarticola sempre se stesso facendolo sempre nella sua stessa immanenza, ossia dentro la totalità degli eventi che si attualizzano sul suo piano attraverso il gioco (immanente) delle correnti differenziali che lo percorrono, e mai fuori di esso. Così, essendo sempre entro di sé, il capitale-Proteo coglie e sposta in avanti, ogni volta, i limiti di codificazione da esso stesso generati.

È esattamente questo ciò che intendono Deleuze e Guattari, quando dichiarano ciò che conservano di Marx ma soprattutto ciò di cui, della sua critica all'economia politica e della sua analisi materialistica, *tengono maggiormente in conto*:

Noi non crediamo ad una filosofia politica che non sia incentrata sull'analisi del capitalismo e dei suoi sviluppi. Ciò che ci interessa di più in Marx è l'analisi del capitalismo come sistema immanente che non cessa di oltrepassare i propri limiti, e che li ritrova sempre su scala ingrandita, perché il limite è il capitale stesso<sup>450</sup>.

---

<sup>450</sup> «Nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements. Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le capital lui même». ID., *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 226, traduzione mia.

È dunque lo stesso capitalismo ad essere limite immanente a se stesso, e certo la locuzione può apparire un vizioso circolo linguistico, ma le strutture interdipendenti del capitale e le loro modalità operative non possono essere fissate una volta per tutte innanzi alla necessità ineludibile – appunto del capitale – di valorizzare sempre, di ottenere profitto, di estrarre plusvalore, di avere guadagno ad ogni fine ciclo. Perciò, la codificazione è sempre una cattura *parziale e momentanea*, un sistema di codici che rende necessaria la sua esistenza ogni volta nelle forme necessarie dato il contesto (storico, sociale, culturale, ideologico, materiale...), e la sua necessità è quindi «eterna come l'inconscio» (Althusser, a proposito dell'ideologia) però si modella e si rimorfizza sempre nello spazio del reale storico (la «variazione di dominanza», sempre Althusser). È secondo queste nozioni – e queste equivalenze di fondo – che appunto affermiamo che questo quadro, in cui si staglia una variabilità che emerge secondo una possibile lettura differenziale, possa corrispondere a buon diritto alla “geografia” della surdeterminazione althusseriana, seppur quest'ultima sia qui da noi ora volutamente espressa (per segnalare i punti di contatto nel contenuto) con un lessico evidentemente deleuzeano. E perciò, una apparenza di “dialettica” che forse emerge nei resti di un approccio causale composito in Althusser e in una certa interpretazione della lettura sintomale per come ci ha mostrato Montag<sup>451</sup>, infine si ibrida – nella sua ristrutturazione complessiva del dispositivo logico e delle armi ch'esso usa – con un differenzialismo che sostiene anche la proposta del materialismo dell'incontro. C'è quindi, a nostro giudizio, una sorta di *fil rouge* che unisce fasi lontane del pensiero althusseriano (financo inframmezzate da una pubblica autocritica) che secondo molti suoi lettori sono inavvicinabili. Una ipotetica “dialettica” (residui hegeliani solo nel senso già detto) che è inevitabilmente *post-dialettica* (ne è segnale anche quel materialismo appunto dialettico poi abbandonato). Certo, un *post* lascia sempre pensare a ciò di cui è *post*. D'altra parte, Althusser, soprattutto quando conduce la sua critica a coloro che credono di poter vedere la differenza epistemica tra Marx ed Hegel solo nel modo in cui viene utilizzata la dialettica (ossia, rovesciata nel secondo e coi pie-

---

<sup>451</sup> Se volessimo proporre la presenza, sempre ed evidentemente *sui generis*, di uno sfondo dialettico-differenziale rinvenibile anche altrove, non potremmo per esempio ignorare la concezione della filosofia in rapporto alla politica che caratterizza Althusser, di cui abbiamo già parlato e che qui riprendiamo: quella di stabilire di fatto una *partigianeria* appunto nel fare filosofia, ossia di mettere in atto interventi teorici di attacco o di difesa dagli attacchi borghesi (come il filosofo ribadirà nelle prime pagine di *Elementi di autocritica*), atti a forzare la contesa con altre posizioni e in tal modo pensare e porre la propria *differenza* come «*differenza conflittuale*», L. ALTHUSSER, «È semplice essere marxisti in filosofia?» (discussione di Amiens), in ID., *Freud e Lacan*, cit., p. 126.

di in terra nel primo) – essendo, tale critica, volta invece a dichiarare una radicale differenza presente nella dialettica marxiana non riducibile alla sola eliminazione del guscio mistico dal nocciolo razionale – sempre si riferisce a questo dispositivo (quello dialettico) utilizzando passi di Marx o sue sintesi che *d’emblée* ne danno tutt’altro che un giudizio negativo.

### 9.3.2 *Articolazione della contraddizione nel rapporto tra dialettica e nuova causalità*

Per meglio definire questi giudizi, potremmo fare riferimento anche ad alcuni passi dei tardi scritti althusseriani, al breve saggio intitolato *Sul pensiero marxista* (1982), nel quale l’autore fa un *résumé* delle tesi del *Manifesto* marx-engelsiano chiarendo che tutta la storia del marxismo *che a questa opera seguirà* è storia del *malinteso* di queste tesi. Althusser infatti descrive, sulla base di quelle parole, l’avanzamento della storia come effetto della *potenza della negazione*, e lo fa attraverso un linguaggio dai toni in certa misura alquanto hegeliani: «è attraverso la negazione che la storia avanza. Se essa si fa è per il ‘lato cattivo’, attraverso la classe negativa, la dominata»<sup>452</sup>; e ancora:

è sufficiente a questo scopo che la classe negativa s’unisca a partire dalla sua condizione negativa, che si costituisca da classe in sé (negativa di fatto) a classe per sé (negativa di diritto). Attraverso questa negazione corrode e rompe l’intero sistema di dominio della classe dominante<sup>453</sup>.

Pare qui nuovamente all’esame quella posizione marxiana che dovrebbe essere – vista la data di composizione del *Manifesto*<sup>454</sup> – già superata da Marx secondo la tesi della rottura epistemologica. Dunque, si specifica ancor meglio che la rottura epistemologica si riferisce ai temi dell’origine e del soggetto umano come agente della storia, ma non è in relazione con il dispositivo dialettico come lente che spiega la processualità storica (cosa in fondo plausibile e possibile, giacché di umanistico-soggettivistico la dialettica hegeliana ha in realtà ben poco). Purtroppo, lo scopo di Althusser è quello di mostrare l’equivoco interpretativo mettendo in campo l’idea dell’evoluzione di tali modelli del divenire storico determinata dallo scontro con i fatti,

---

<sup>452</sup> L. ALTHUSSER, «Sul pensiero marxista», in *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 30.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> Sappiamo che il *Manifesto* viene scritto tra il 1847 e l’inizio del 1848 e pubblicato poco prima della fine del mese di febbraio del ’48 stesso.

dallo scontro con la realtà materiale che mai si può del tutto prevedere, del tutto inserire in un meccanismo cinetico dialetticamente rigoroso, onnicomprensivo ed onnipredittivo. Non a caso egli così prosegue, spiegando quale unica possibile “filosofia” sia all’opera nel divenire storico:

vi è sì una filosofia all’opera nella storia, *ma una filosofia senza filosofia, senza concetto né contraddizione*, [che] che agisce a livello della necessità dei fatti positivi e non al livello del negativo o del principi del concetto, che se ne fotte della contraddizione e della Fine della Storia [...], che essa è pratica, che in essa regna il primato della pratica e dell’associazione egli uomini sulla teoria e sull’autonomia egoista stirneriana dell’individuo, in breve, che vi è del vero nel *Manifesto* ma che lì è falso poiché invertito, e che per raggiungere la verità *si deve pensare in altro modo*<sup>455</sup>.

Dunque, il modello della contraddizione che si evincerebbe dal *Manifesto* va a suo parere articolato in un processo di comprensione che impedisca di cadere nella pur possibile equivocazione dell’intero processo storico. E il processo produttivo di storia, di reale, è da intendersi secondo una *pura positività* e non (più) come reazione al negativo della dialettica storica intesa secondo il paradigma hegeliano. Althusser chiarisce che le tesi del *Manifesto* esprimono un *vero*, ma tale *vero* è scritto in modo rovesciato. Ciò ci induce a cogliere una sorta di contraddizione con le sue tesi principali (molto critiche) relative alla tematica del rovesciamento della dialettica, di cui abbiamo già parlato e su cui torniamo tra poco con un breve passo. Resta confermata la necessità di una lettura che sia *radicalmente altra* da quella dialettica *à la Hegel*, un “altro” che nei testi raccolti in *Per Marx* meglio veniva presentato come qualcosa che con il tema del rovesciamento non aveva nulla a che fare<sup>456</sup>. Tuttavia, anche alla luce di queste sue tarde pagine, si nota non di rado un rapporto spesso ambivalente di Althusser con i passi marxiani che contengono ancora una risonanza hegeliana, giacché egli non di rado ne mostra quelli che a suo giudizio sono elementi di ambiguità o, se vogliamo essere più precisi, elementi di *non consapevolezza* (non tanto politica, quanto essenzialmente filosofica) di aver introdotto

---

<sup>455</sup> L. ALTHUSSER, «Sul pensiero marxista», in *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 36.

<sup>456</sup> Cfr. almeno i due articoli di ALTHUSSER già qui spesso menzionati: «Contraddizione e surdeterminazione», e «Sulla dialettica materialista», contenuti in ID., *Per Marx*, cit.



una batteria di concetti *del tutto nuova* ed una modalità di indagine che con la dialettica hegeliana, così già ci diceva Althusser, non hanno in realtà *più nulla a che spartire*.

Riprendiamo brevemente l'articolo «Contraddizione e surdeterminazione», già analizzato e di parecchio precedente al passo ora visto. Tra l'altro, vi leggiamo che

Marx arriva a dire che «*la dialettica nelle mani di Hegel soggiace a una mistificazione*», inoltre ci parla del suo «*lato mistificatore*» e della sua «*forma mistificata*», e oppone precisamente a questa «*forma mistificata*» (*mystifizirte Form*) della dialettica hegeliana, la *forma razionale* (*rationelle Gestalt*) della propria dialettica<sup>457</sup>.

Ecco, qui va segnalato come Althusser parli ancora di una dialettica *di* Marx, cioè a dire di una dialettica (che dunque c'è ancora) *propria* di Marx, specifica, non hegeliana ma pur presente come dialettica. Non è quindi a caso che Althusser poco oltre definisca il guscio mistico come «*la forma mistificata* della dialettica stessa, ossia non un elemento [...] esterno alla dialettica (come il “sistema”), bensì un elemento *interno, consustanziale alla dialettica hegeliana*»<sup>458</sup>. Questo rilievo lo porta ad affermare che Marx, così come aveva liberato la dialettica da un apparato esterno, ossia dal «Sistema» hegeliano, avrebbe dovuto liberarla anche da questo secondo guscio, più interno, immanente, che le «*aderisce addosso*»<sup>459</sup> come una pelle. Tale liberazione corrisponderebbe ad una vera e propria *snaturazione*, ad una radicale trasformazione che non si può fermare solo al cosa mantenendo il come, agli oggetti tra loro in relazione rovesciata mantenendo il metodo. Perché spellarsi significa *mutare* il proprio corpo e liberarlo dal perimetro che lo avvolge. Abbattere il proprio confine che trattiene la trasformazione. E se è vero che l'operazione di liberazione da questa pelle così aderente non è affatto indolore, è vero anche che la soluzione viene individuata in una nuova logica che conserva la dimensione dell'immanenza seppur rendendola scevra da qualsivoglia sostanzialismo del principio che realizza se stesso. In tal modo dunque si ricorre nuovamente al principio di causalità immanente implementato (come ampiamente mostrato) nella dialettica marxiana attraverso Spinoza. E si tratta di una logica che implementa altresì il campo del differenziale, poiché tale campo, come

---

<sup>457</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., p. 74.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

emersione di forze e di intensità variabili che creano un mondo, è una forma dell'espressione della sostanza appunto già in Spinoza.

Questa presenza, per ciò che riguarda l'aspetto della causalità immanente – lo abbiamo più volte sottolineato – è maggiore in *Contraddizione*, mentre nell'articolo di poco successivo dedicato alla dialettica materialista<sup>460</sup> si manifesta una presenza spinoziana più relativa alla deviazione teorica, ispirata con grande probabilità dalla questione della differenza dei gradi di conoscenza (cosa che Althusser stesso riconosce nella discussione tenuta ad Amiens). Ma il punto a nostro avviso resta lo sforzo di mostrare, tanto in *Contraddizione* quanto in *Sulla dialettica materialista*, una forma di processione, o anzi meglio, di *emersione* del reale, che tenga salvo il principio di causalità surdeterminata e al tempo stesso ammetta la contingenza e l'aleatorietà di specifica congiuntura determinata dal flusso del reale stesso (che è sempre senza origine né fine), cosa che può essere letta come una creazione differenziale secondo una concordanza e una fusione di forze sociali, ideologiche e materiali<sup>461</sup>. Quella positiva concordanza e fusione che Althusser, nei tardi scritti, definirà «presa» e poi «tenuta», ciò evidentemente nel discorso sull'aleatorio come attributo primo di ogni materialismo radicale.

---

<sup>460</sup> Parliamo evidentemente del già citato «*Sulla dialettica materialista. La disuguaglianza delle origini*», anch'esso contenuto, come detto, in *Per Marx*.

<sup>461</sup> Di aspetti relativi a questo incontro e a questa concordanza di risultato tra diverse forze nell'analisi della rivoluzione russa, *Contradiction et surdétermination*, per esempio, ne mostra diversi.

### Unitarietà e differenza degli Apparati Ideologici di Stato.

#### Scuola, desiderio e *mauvais-sujets*

##### 10.1 *Dal campo unitario dell'ideologia ai luoghi di diffusione ideologica: la necessità degli AIS*

Ritorniamo ora al tema dell'ideologia e al suo ruolo nel sistema capitalistico.

Come abbiamo già mostrato, nelle *Trois notes* Althusser affronta la questione dell'ideologia in relazione alla formazione dei differenti tipi di discorso; in particolare, l'indagine più ampia è dedicata alla natura del discorso dell'inconscio e a quella del discorso ideologico, con la relativa formazione e collocazione del loro *soggetto specifico* come effetto del campo ideologico medesimo. Quest'ultimo è presentato come ciò che si manifesta organizzando i discorsi (la loro sintassi e i loro contenuti) e soggettivando gli individui attraverso un meccanismo che Althusser denomina "interpellazione". L'organizzazione discorsiva delle stesse TN è implementata d'altronde su di uno sfondo di carattere essenzialmente psicanalitico, con lo scopo, poi non raggiunto, di attuare un compito che forgerebbe una sorta di *clavis universalis* per la comprensione (e identificazione) dell'intera realtà: l'elaborazione di una «Teoria Generale del Significante» articolata con la Teoria del Materialismo Storico inteso come griglia di comprensione della realtà nelle sue variazioni storiche e regionali. Un'articolazione che tuttavia, seppur mossa da nobili intenzioni, risente ancora di una semplificazione che dimora in una concezione troppo generica del materialismo storico e della relazione che in essa ha l'ideologia con il reale materiale, arrivando a far valere il suo contenuto piuttosto in termini di una genericità teorica destinata non di rado all'inefficacia quando messa alla prova dei moti storico-sociali reali. Tale articolazione difetta infatti di una declinazione precisa delle *forme* e dei *luoghi* nei quali appunto l'ideologia si diffonde creando soggetti *ad hoc*. Ma questa diffusione è una necessità per il comando ideologico stesso, sicché la conoscenza e la declinazione delle diverse forme dei luoghi nei quali ciò accade divengono necessarie nel momento in cui ci si collochi sul piano della politica come configurazione reale delle istituzioni e dell'indagine delle strutture "periferiche" del potere agenti in una struttura sociale concreta.

Il passaggio dalla riflessione generale alla misura particolare – con gli adeguamenti e le specificazioni del caso – di una teoria che si fonda sul meccanismo dell'interpellazione iniziata con le *Trois Notes* è il tema che percorre di fatto tutto il manoscritto intitolato *Sur la reproduction*, cui abbiamo già fatto riferimento. Come già detto, in questo studio, mai dato alle stampe da Althusser, il punto centrale è il tentativo di armare il marxismo di una adeguata e articolata teoria dello Stato, di come esso possa prodursi, tenersi e riprodursi, cosa di cui da più parti lo stesso marxismo è stato giudicato carente o eccessivamente semplificatorio (se per esempio ci riferiamo alla sola definizione dello Stato come «comitato d'affari» del capitale, o alla sola topica dicotomica della struttura-sovrastuttura).

La comprensione della tecnica con cui si attua la diffusione e la replicazione dei processi di soggettivazione messi in opera dall'ideologia, per Althusser viene ora mossa anche dalle dinamiche politiche che si svolgono innanzi ai suoi occhi, a partire, evidentemente (al di là dei giudizi al proposito) dal Maggio parigino o da quanto del Maggio egli potesse avere appreso dalla stampa e dei suoi collaboratori. Il bisogno di cogliere nel profondo e di chiarire le modalità ed i luoghi di produzione dell'ideologia dominante e di ogni tentativo di resistenza (possibile) ad essa, porta l'autore ad una analisi che si disloca tra le istanze statali e/o parastatali decentrate e non immediatamente riconoscibili come *luoghi di produzione di soggettività orientata*. Secondo questo impianto, viene così introdotta la nozione di «Apparato Ideologico di Stato» (AIS): una istituzione statale o una struttura statale (che insiste su di uno Stato, dunque non solamente o necessariamente pubblica) presa nella sua terminazione territoriale, dotata di una identità specifica, la quale specializza riti e linguaggi che si declinano in essa, e che svolge una funzione tanto determinata «in ultima istanza» dallo Stato di cui è espressione, quanto dall'apparato politico-ideologico generale che tiene insieme i diversi Apparati Ideologici di Stato in un unico scenario di comune scopo.

La funzione di un AIS, come detto, è la produzione di soggetti che assicurino il mantenimento e la riproduzione del sistema produttivo e dell'assetto politico dominante che esso esprime, e ciò pur attraverso le sue proprie ritualità.

Althusser definisce un Apparato Ideologico di Stato in tali termini:

*un sistema di istituzioni, di organizzazioni, e di pratiche corrispondenti, definite. Nelle istituzioni, organizzazioni e pratiche di questo sistema viene realiz-*

*zata in tutto o in parte (in generale una combinazione tipica di alcuni elementi) l'ideologia di stato*<sup>462</sup>.

L'unità, la coincidenza anche, che si realizza tra un'istituzione o organizzazione e le pratiche specifiche e specializzate che in essa vigono, è la qualità più importante di un AIS. Questo perché, lo abbiamo detto molte volte, l'ideologia in Althusser ha una esistenza materiale, ossia esiste, vive, si rende visibile e tangibile – dunque, si fa efficace – solo nelle pratiche, nei comportamenti, nelle azioni quotidiane siano esse di ritualità professionale o corredo di azioni abituali e irriflesse tipiche di un determinato ambiente. La combinazione di pratiche e di luoghi individuabili nei quali tali pratiche e riti specifici si rendono riconoscibili (nel linguaggio, nell'organizzazione ed uso del tempo, nella esecuzione di compiti o impegni lavorativi, nel regime discorsivo, nel rapporto gerarchico previsto dagli organigrammi, negli stili e costumi relazionali, nelle posizioni di potere formali o informali, nel pensare e nel discutere insieme, nei sistemi di premi e punizioni, etc.), permette la realizzazione di una sezione di quell'ideologia dominante che mantiene in esistenza uno intero assetto statale. Ciò detto, si tratta pur sempre di comprendere che gli apparati, come “luoghi” che nascono e si esplicano secondo un compito o un obiettivo o una missione o una funzione, di per sé parrebbero non essere affatto un tutt'uno con l'ideologia. Dunque, sul piano del meccanismo anche gli AIS in sostanza *fungono da Träger* dell'ideologia medesima (così come accade per l'individuo/soggetto).

Scrive infatti Althusser che

*l'ideologia realizzata in un AIS assicura la sua unità di sistema, sulla base di un «ancoraggio» alle funzioni materiali, proprie ad ogni AIS, che non sono riducibili a questa ideologia ma che le servono da «supporto»*<sup>463</sup>.

Vediamo quindi che vi è la necessità di una dimensione *unitaria* del campo ideologico, il che significa una dimensione che però prevede *differenti sezioni* di ideologia *ad hoc*, con differenti liturgie e pratiche in ciascuna di queste, le quali vanno infine a convergere nella finalità ultima del loro insieme, cosa che si realizza attraverso il concerto di questi apparati che – cia-

---

<sup>462</sup> L. ALTHUSSER, *Lo stato e i suoi apparati*, cit., p. 82, tutto il passo è corsivato dallo stesso Althusser.

<sup>463</sup> *Ibidem*. Anche qui il corsivo è di Althusser.

scuno a suo modo – dell’ideologia diffondono la voce e lo scopo per mezzo delle funzioni materiali e *specifiche* che in essi sono attive<sup>464</sup>.

Riteniamo importante qui una riflessione in risposta a possibili critiche che – alla luce della teoria della dislocazione materiale, visibile e regionale degli AIS – si potrebbero fare circa l’abbandono da parte di Althusser di cosiddette posizioni di ispirazione strutturalista. Per meglio esser comprensibili, parliamo specificamente di strutturalismo nel senso della presenza di strutture latenti, profonde, non contingenti, nelle quali conta la posizione (ruolo o funzione) occupata dalle parti e il rapporto tra queste, e che, in quanto strutture causali, determinano ogni evento di superficie rendendolo inevitabilmente un loro epifenomeno o un loro sintomo<sup>465</sup>.

La teoria degli AIS, attraverso una articolazione ed esplicazione empirica della presenza di apparati individuabili e perimetrabili, con la sua attenzione posta ai rituali visibili, materiali e concreti (elementi “di superficie”, per così dire), pare fare piazza pulita di ogni referente nascosto, “originario”, latente, *strutturale* appunto<sup>466</sup>. Riteniamo però che tale interpretazione – pur meritando la dovuta attenzione perché, deleuzeanamente, ci invita a guardare con occhio nuovo una *non deficitaria* superficie *consistente* e una concatenazione di pratiche ad essa immanenti viste nei loro flussi e nei loro incontri – rischi tuttavia di restare vittima di una interpretazione in fondo erronea dello “strutturalismo” presente nell’Althusser degli scritti precedenti ad *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*<sup>467</sup>, o per meglio dire possa in parte sostenersi se isolata e riferita ad alcune sezioni di *Lire le Capital*<sup>468</sup>, ma non sia legittima se allargata ad altre opere. La

---

<sup>464</sup> Va qui detto che non è difficile denunciare una possibile contraddizione tra molteplicità degli apparati e unitarietà ideologica, poiché appunto ogni apparato in fondo esercita il suo ruolo attraverso un proprio sistema semantico-sintattico capace anzi anche di ridisegnare quello più generale; ma tale contraddizione si scioglie quando comprendiamo che l’unità è di fatto una unità appunto di scopo, di risultati, e non di metodo o di contenuto.

<sup>465</sup> Basti pensare alla teoria della lettura sintomale proposta in *Lire le Capital*.

<sup>466</sup> Panagiotis pone questa distinzione e individua nell’althusseriana teoria degli AIS appunto un abbandono «autocritico» delle posizioni strutturaliste/“latentiste” presenti in *Lire le Capital*. Cfr. S. PANAGIOTIS, <http://revueperiode.net/enseignement-superieur-et-classes-sociales-production-et-reproduction/>, par. 1.1.

<sup>467</sup> Come definito molte pagine addietro, per tale opera abbiamo usato, ed useremo, anche l’acronimo “IAIS”.

<sup>468</sup> Per es., la *Prefazione*: «Dal Capitale alla filosofia di Marx»; poi i parr. II, IV, V, VI de «L’oggetto del Capitale», ma meno il par. IX dello stesso saggio (nell’edizione Feltrinelli da noi citata), ove Althusser fa risuonare la presenza di Spinoza e il concetto di surdeterminazione come chiave per comprendere quello di causalità

concezione della causalità strutturale althusseriana, e ne abbiamo parlato a dovere, va letta sempre in accoppiata con quella metonimica; dunque, il gioco dell'assenza e della presenza, dell'esternità e dell'internità della struttura-come-causa-ed-effetto, deve restare molto chiaro. Althusser non ha mai ridotto il suo tentativo di spiegazione causale degli eventi di una formazione sociale (ma anche dello stesso accadere storico più generale) a determinanti invisibili di strutture latenti, indicibili, profonde al punto da restare un ineffabile motore originario e nascosto del tutto, ma casomai, anche con gli scritti della sua ultima produzione, ha introdotto una dimensione di aleatorietà come struttura dell'incontro, ossia di una unica "necessità" che è quella della contingenza (sembra un gioco di parole ma non lo è, lo capiremo meglio a seguire) e solo di essa, la quale evidentemente non ricorre in ogni caso all'invisibile mano dell'*Origine* degli eventi della storia. Nella teoria althusseriana una causa non esiste mai *in sé e per sé*; non si staglia mai, lì chiara e individuabile, come un motore pronto a muovere, su nessuna scena da cui generare la creazione del reale, ma è visibile (inducibile) sempre e solo nei suoi effetti, i quali sono eventi e concrezioni particolari resi visibili sempre *nella e dalla* specificazione congiunturale (tant'è che – siamo costretti a ricorrevi ancora – *Contradiction et surdétermination* è un saggio che arriva a posizioni teoriche innovative proprio sulla base di osservazioni che anzitutto sono specifiche e storiche).

Diciamo allora che questa osservazione assume maggior senso se letta come invito a vedere un possibile spostamento dello sguardo althusseriano verso una composizione e articolazione concreta, appunto empirica e di superficie, dei luoghi in cui si recepisce, si interpreta e si diffonde l'ideologia coi suoi rituali. Dunque, l'ideologia appare ora più adeguatamente un *campo connesso di macchine soggettivanti* che è del tutto immanente appunto allo spazio/tempo-divita dell'individuo, ciò senza ricorrere né a profondità particolarmente abissali e inattingibili, né a trascendenze metafisiche prime e, guarda caso, poi anche ultime. Si tratta allora di un campo di articolazione diffusiva che si unisce alla quotidiana replicazione ideologica attuata dalle strutture linguistiche, dai comportamenti e dalle referenze dell'immaginario prodotti peraltro anch'essi da precedenti strutture-apparato, il quale al medesimo tempo lavora per una unità ideologica di fondo che riunisce la divisione del lavoro e dei ruoli e che caratterizza sempre quel *milieu* particolare dell'ideologia dominante in ogni fase storica.

---

strutturale.

La questione dell'ideologia come campo unitario (*Soggetto*, con la maiuscola, e l'uso di tale termine da parte di Althusser non può che essere criticamente metaforico) che interpella gli individui soggettivandoli *ad hoc* (rendendoli *soggetti*, con la minuscola) può aprire ad obiezioni relative all'individuazione di due regimi che paiono differenti tanto sul piano cronologico, quanto su quello logico; obiezioni secondo cui vi è una contraddizione tra l'affermazione di un'azione di soggettivazione da parte dell'ideologia – che «è eterna» e dunque pone l'esistenza di sempre-già-soggetti – e l'esistenza di individui che appunto devono pur esistere *prima*, e così vengono *poi* da questa *soggettivati*. Questo circolo vizioso lascia intendere che, prima di questa azione, tali individui evidentemente “soggetti” ancora non siano, e dunque che la tesi dell'eternità dell'ideologia non tiene. Obiezioni che in sostanza affermano che l'azione di soggettivazione debba rivolgersi a chi tale azione ancora non l'ha subita e dunque ne è rimasto sino a quel momento libero (altrimenti perché soggettivarlo?). Alcuni tentano di risolvere la questione con la dimensione della corporeità come luogo sì di investimento politico, ma che in quanto corpo “puro” esiste sempre prima appunto di ogni investimento<sup>469</sup>; altri, come Judith Butler, rinvergono nella teoria althusseriana appunto tale circolarità come circuito difficile da disinnescare, giacché la teoria dell'interpellazione mostrerebbe la necessità di una prioritaria «teoria della coscienza», essendo la coscienza in qualche modo presupposta all'atto di interpellazione, poiché quest'ultima si fonda sulla chiamata, quindi sull'ascolto, sulla *decifrazione* della parola, sulla comprensione che *esiste un destinatario* per questa parola, sul voltarsi infine a questa parola in quanto parola di comando, in tal modo mostrando anche una desiderata sottomissione per «senso di colpa» e una «necessità di esistenza sociale» capace di generare il mutuo riconoscimento dominante-dominato<sup>470</sup>.

La questione dell'esistenza di doppi domini e di circolarità che paiono logiche ma assumono valenza ontologica è stata avanzata, a prima vista, non senza ragione. Si tratta tuttavia di obiezioni che a nostro parere restano non di rado vittime di un eccessivo scolasticismo, accom-

---

<sup>469</sup> Un problema che si pone per esempio F. TOTO in «L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat'» comparso nel 2012 sulla rivista on-line *Consecutio Rerum*: <http://www.consecutio.org/2012/02/l'individuo-concreto-il-soggetto-note-per-una-rilettura-di-'ideologie-et-appareils-ideologiques-d'etat'/>.

<sup>470</sup> Cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 11. Sul tema del riconoscimento sociale dice qualcosa anche Althusser nell'intervista rilasciata a Fernanda Navarro, e quindi pensare che Butler sia *del tutto* in errore è forse un po' superficiale. Certo, Althusser non allude ad alcuna 'coscienza'. Ne parliamo meglio poco oltre.



pagnato non raramente da una ingenuità che rischia di far incistare la questione in un puro nominalismo terminologico (individuo o soggetto? chi prima e chi dopo? etc.) che non contempla convergenze semantiche in termini seppur diversi<sup>471</sup>, e in un ontologismo criptometafisico orientato alla mera ricerca dell'*a priori*. Soprattutto, nel caso di Butler il piano linguistico (non che questo fosse assente in quell'Althusser ancora sotto influenza lacaniana, tant'è che il filosofo lo utilizza come esempio-principe) pare essere l'*unico* criterio con cui Althusser individua e descrive la soggettivazione per interpellazione. Epperò, se – come invece sarebbe giusto – si inserisce tale teoria pur specifica nella più ampia teorizzazione althusseriana relativa alla concezione dell'ideologia, si comprende che la sola riduzione linguistica diventa fallace poiché mette da parte tutto il piano *performativo* delle azioni concrete a funzione ideologica, le quali non sono necessariamente ed esclusivamente linguistiche<sup>472</sup> ma anche (e forse soprattutto) prassiche e corporee. Questo aspetto va tenuto in conto al fine di non banalizzare o specializzare eccessivamente la tesi althusseriana; poi, certo va anche riconosciuto che i più importanti apparati attraverso i quali viene diffusa l'ideologia (famiglia, scuola, luoghi di preghiera e apparato informativo) agiscono indubbiamente soprattutto attraverso il piano della parola. Ma “soprattutto” non significa *esclusivamente*. Si tratta dunque di evitare di cadere nell'errore di pensare ad una parola “pura”, perché questa, ancor più in ogni apparato che la vede come *medium* prevalente, è sempre integrata o accompagnata da liturgie e *savoir-faire* specifici che si esplicano attraverso l'azione e la gerarchizzazione di posizioni trasmesse e replicate in modi più vari e appunto prassici che non la sola parola<sup>473</sup>. Perciò, in termini più precisi, è necessario comprendere in quali modi il campo dell'ideologico si innervi nel sociale diffuso, ossia si dirami dal

---

<sup>471</sup> Ed è una riduzione ingenua nonostante Althusser si dichiari vicino al nominalismo (che gli sarebbe stato insegnato da Spinoza e da Marx) e lo definisca «la via maestra verso il materialismo, [...] una via che sbocca in se stessa soltanto; e io non conosco forma più profonda di materialismo del nominalismo», L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 229.

<sup>472</sup> Cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 11; il passo seguente è ancora più chiaro: «La teoria dell'interpellazione di Althusser continua a influenzare il dibattito contemporaneo relativo alla formazione del soggetto, offrendo una spiegazione di come il soggetto arrivi all'esistenza attraverso il linguaggio ed entro i suoi termini», *ivi*, p. 102.

<sup>473</sup> Pensiamo al *setting* di un'aula scolastica, o a quello di una chiesa o di un luogo lavorativo; alla ubicazione della cattedra o dell'ufficio del caporeparto o del caposettore, etc. Modalità che implementano, ma anche diffondono, l'accettazione di una configurazione piramidale delle relazioni e delle funzioni, che si fa microcosmo esemplificativo del più ampio macrocosmo sociale, e su questo è modellato.

centro alla periferia per mezzo di strutture organizzate (linguisticamente, ma anche materialmente, topologicamente e temporalmente) facendosi così pluralità interpellativa specificata e replicata per mezzo di una variabilità, di una non-unicità sintattico-semantica, che agisce e controlla anche il corpo, piuttosto che il contrario.

Questo intento di descrivere la funzione dell'ideologia e del meccanismo interpellativo come parte determinante della struttura-complessiva, con le sue componenti trattate in modo pressoché paritario, in Althusser si mette all'opera *anche* grazie alla presenza dei moti studenteschi, e ciò non solo al fine di oltrepassare ed aggiornare una fase della sua riflessione che proprio in quel periodo l'autore iniziava a riconoscere come troppo teorica. Ma non è solo questo il suo intento. Se rammentiamo infatti il già menzionato tentativo di dare al marxismo una soddisfacente teoria dello Stato che superasse l'approccio meramente descrittivo individuato nella topica marxiana e nelle principali teorie che su di essa si sono fondate e che hanno preso in prestito diverse affermazioni (molto sintetiche) del *Manifesto* di Marx ed Engels, dobbiamo riconoscere anche un altro importante scopo: quello di far convergere nello sfondo comprensivo almeno le seguenti due istanze: *a*) la presa di coscienza (teorica ma anche politica) della condizione congiunturale, che mostra sempre fasi nuove della lotta di classe nel loro intreccio tra *infra* e *supra*, e *b*) una mai abbandonata pulsione alla ricerca e alla produzione finalizzata ad una sempre maggiore precisazione e a un sempre maggior completamento del marxismo appunto sotto il profilo della detta teoria dello Stato come teoria liberata da ogni residuo ideologico o deterministico, e in grado di spiegare la complessità non-lineare di ogni struttura sociale e dei sistemi ch'essa adopera affinché possa restare in vita. Una complessità che presenta componenti che vanno allora prese sempre nelle loro mutue relazioni<sup>474</sup>.

Purtuttavia va tenuto presente che lo stesso Althusser chiude questo tentativo, consegnato alla pubblicazione di IAIS (e non dell'intero manoscritto di cui tali pagine fanno parte), con la consapevolezza che anch'esso resti un tentativo sì ampiamente articolato, ma pur sempre poggiato su di una argomentazione da egli stesso definita ancora *astratta*<sup>475</sup>. L'astrattezza viene da

---

<sup>474</sup> Benché si tratti di un apparentamento che sarebbe da studiare in modo approfondito, segnaliamo, o ribadiamo, che il primato della relazione tra gli enti, il primato della modulazione di energie che via via, trasduttivamente, producono individuazione piuttosto che quello, contrario, del primato degli enti sulla relazione che da questi viene "condizionata", orienta anche l'intero lavoro di Simondon, e conseguentemente altresì quello di Deleuze.

<sup>475</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Ideologia e apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, cit., p. 120.

Althusser individuata nel proposito di voler pensare alla possibilità di una teoria generale della riproduzione dello Stato e del suo sistema produttivo e quindi politico, senza tenere nella visione d'insieme un punto fermo che deastrattizzi ogni argomentazione generica sugli AIS, ossia quello che ci ricorda che tali processi sono sempre *processi che si verificano in una condizione di antagonismo tra classi*. Dunque, all'interno di una lotta delle classi.

Confessiamo che ci pare, questa, una strana autocorrezione, poiché in effetti il tema della lotta delle classi è sempre stato un faro-guida nella ricerca althusseriana. Allora forse il pericolo che emerge qui, affidato in modo nascosto ad un'affermazione consegnataci con tali parole, era il sentimento di cadere in una lettura teorica che fosse invisibile alle organizzazioni politiche di massa e che dimenticasse la politica concreta e sempre situata nella congiuntura storica e conflittuale. Riflessione e presa di coscienza che, come già visto, saranno oggetto di superamento autocritico da qui a pochi anni.

Queste nostre sono ipotesi che chiedono di essere sostenute. Vediamo dunque meglio questi aspetti, relativi all'astrazione e all'astrattezza presunte.

### *10.2 Astrazione e concretezza nella lotta di classe di congiuntura*

Affermiamo fin da subito che la qualificazione di astrazione che Althusser assegna alla sua ricerca sugli AIS ci pare ingenerosa o quantomeno ambigua, poiché quella ricerca si qualifica anzi proprio come un tentativo di *uscire* da ogni astrazione, tale che porta l'autore a mettere sotto esame la *diffusione concreta* dell'ideologia per mezzo di *apparati anch'essi concreti*, capillarmente diffusi nella formazione sociale e implementati su elementi materiali sia linguistici in senso diffuso sia di istituzione specifica, e quindi anche prassici e rituali. Oltretutto, non si comprende come possa l'ideologia in quanto strumento riproduttivo essere colta in termini *astratti* attraverso lo studio di apparati di Stato non ricondotti ad un antagonismo tra classi, quasi alludendo al fatto che questi possano cioè scomparire in uno Stato nel quale, in via ipotetica, sia scomparso appunto ogni antagonismo di questo tipo. Ciò peraltro, come seconda conseguenza, porterebbe ad affermare che in una società in cui siano scomparsi gli antagonismi di classe ma in cui viga pur sempre ancora uno Stato, l'ideologia sarebbe assente. Il che è evidentemente insostenibile.

È forse più chiara l'affermazione, pur sempre althusseriana (a conferma di alcune ondivaghezze mai del tutto assenti nel suo pensiero), secondo cui

il *processo d'insieme* della realizzazione della riproduzione dei rapporti di produzione resta [...] astratto fino a quando non ci si ponga dal punto di vista della lotta di classe. Porsi dal punto di vista della riproduzione è dunque, in ultima istanza, porsi dal punto di vista della lotta delle classi<sup>476</sup>

Resta il fatto che individuare nella trattazione di IAIS un'assenza di tale presa di posizione, non ci convince. Nondimeno, accogliamo il richiamo (che ci pare poi anche pleonastico) al fatto che si tratti di comprendere il processo *complessivo* del circolo riproduttivo attraverso la collocazione dello sguardo analitico dal punto di vista della lotta di classe; ossia, di osservare e procedere alla comprensione attraverso una *presa di posizione* che riconosca appunto anzitutto la lotta delle classi (e quindi la presenza di strumenti di scopo che in questa vengono messi in campo) come motore della storia.

Come detto, la nostra idea è che questa precisazione, che fa parte di un *addendum* scritto da Althusser esattamente un anno dopo la chiusura di IAIS<sup>477</sup>, denunci una preoccupazione di natura chiaramente politica, che a tratti rischia di banalizzare le pagine che invece vuole chiarire: la preoccupazione di cadere in un eccesso “teoricista” e poco concretamente militante. La soluzione però rischia di diventare, per converso, inutilmente politicista, anche perché ribadisce una collocazione che non ci pare sia mai stata abbandonata o sottovalutata da Althusser. In termini più diretti potremmo dire che questa precisazione espone ad un pericolo di collassamento il ragionamento teorico precedente – tutt'altro che “astratto” – sulla pur necessaria consapevolezza della presenza della lotta delle classi, e in tal modo non aggiunge granché a quella teoria dello Stato cui, nelle pagine precedenti, Althusser si proponeva di fornire elementi di novità e di ampliamento analitico che non si limitassero semplicemente, e consuetudinariamente, a riconoscere la presenza di un antagonismo di classe e tra classi come motore della storia.

Fatte queste noterelle critiche va comunque significato che le argomentazioni di Althusser, anche qui, appaiono come detto talvolta ondegianti; diciamo allora che i nostri rilievi sono legittimi pur, in ogni caso, invitando con essi a non cadere mai in facili quanto fallaci dicotomizzazioni e giudizi definitivi sulle tesi di IAIS. Leggiamo infatti ancora un passo di questo *Post Scriptum*:

lo Stato e i suoi apparati non hanno senso che dal punto di vista della lotta

---

<sup>476</sup> Ivi, p. 121.

<sup>477</sup> È il «*Post Scriptum*» (già incontrato), in ivi, pp. 120-123.

delle classi, come apparato della lotta delle classi che assicura l'oppressione di classe e garantisce le condizioni dello sfruttamento e della sua riproduzione. Ma non c'è lotta delle classi senza classi antagoniste [...]. L'ideologia della classe dominante non diventa dominante per grazia del cielo e neppure per virtù della semplice presa di potere dello Stato. È con la creazione degli AIS [...] che questa ideologia diventa dominante [...] [ma essa] non avviene però da sola [...] [bensì è] *la posta di una ininterrotta e durissima lotta di classe*: prima contro le vecchie classi dominanti e le loro posizioni [...] negli AIS, poi contro la classe sfruttata<sup>478</sup>.

Allora, se si vuole fare un rilievo positivo a questo *addendum* si deve suggerire, leggendolo quasi sintomalmente, ch'esso non sia tanto da intendere come un atto (autocritico) di riconoscimento di una eccessiva "astrazione" delle precedenti tesi sugli AIS, quanto più come una integrazione che, spostandosi qui sul piano più diretto della politica, pur evocando la categoria della lotta delle classi nondimeno lascia emergere un nucleo concettuale che, ci arrischiamo a dire, lega Althusser a Deleuze-Guattari in relazione alla ineluttabilità o meno della risposta alla interpellazione ideologica, e allora alla *possibilità di farsi soggetto politico positivo/produttivo*.

Cioè a dire: se si introduce il criterio di posizione (peraltro innegabile) della lotta delle classi come fonte dell'ideologia e come spazio conflittuale attraverso la cui evoluzione (e/o risoluzione) si mettono in atto gli AIS e le loro parole di soggettivazione necessarie al mantenimento dello *status quo*, si lascia anche spazio alla pensabilità di una lotta nella quale l'individuo assoggettando *non necessariamente risponde alla parola di comando con quell'obbedienza che pare ineluttabile* nelle pagine precedenti che proprio questo *addendum* vuole integrare. Il paradosso positivo sta dunque nel fatto che tale *Post Scriptum* apre alla possibilità di giocare il tema di una *resistenza* alla interpellazione attraverso il criterio stesso di una *genealogia antagonista* dell'ideologia già individuata nel manoscritto del '69, da lui non pubblicato ma da cui, giova ripeterlo, l'articolo sugli AIS è tratto. Pensiamo cioè che esso sostenga l'idea che si possa (im)mettere una *resistenza* nell'agone della lotta politica contro la classe che vuole diventare dominante. E non è a caso che questa aggiunta segua infatti ad una prova senza dubbio molto ricca e articolata, ben lontana da possibili accuse di astrattismo teorico, mostrata a compimento di un periodo al quale essa si rapporta come la risposta con cui un filosofo *engagé* si rapporta ad una congiuntura sociale non ordinaria: una congiuntura – come già rilevato – evidenziata dai

---

<sup>478</sup> Ivi, p. 122, corsivo mio.

moti di rivolta del *Mai étudiants* ma anche del loro travaso e connessione, molto maggiore in Italia, con le lotte degli operai dell'anno successivo.

Althusser ha avuto dubbi sull'efficacia e sulla direzione di tali lotte, ma non sulla loro importanza e valenza (simbolica, culturale, sociale); questo egli lo ha scritto in modo chiaro nella sua autobiografia e non è opportuno dimenticarlo né sottovalutarlo. I giudizi sostanzialmente poco positivi sui fatti del Maggio pronunciati da Althusser (in relazione ai quali non va dimenticato che il filosofo più che osservarli e/o viverli in prima persona ne abbia letto e sentito parlare, giacché in quel periodo si trovava in ricovero ospedaliero per uno dei suoi non infrequenti problemi di natura psicologico-psichiatrica<sup>479</sup>) non negano, neanche nei suoi più tardi ripensamenti su quell'epoca, il fatto che quei moti abbiano posto in essere una forma di lotta tra le classi le quali, se non erano immediatamente economiche, erano certamente classi *politiche*<sup>480</sup>, unite ad un tentativo di resistenza alla parola del potere delle istituzioni formative borghesi, eminenze di molti AIS, dunque un tentativo di rottura del codice ideologico dominante, che è difficile da contestare. Va perciò preso con la giusta importanza il fatto che tale giudizio, pronunciato nella fase specifica, alla luce delle condizioni rammentate e secondo una lettura dominata ancora dalla presenza dall'idea del partito come unica avanguardia cosciente per ogni moto rivoluzionario, negli anni a venire si apra come detto a parziali rettifiche e a considerazioni più opportune in relazione al significato – in termini di fratellanza militante, di connessione sentimentale, di sogno di trasformazione, di memoria che resta nella storia – di quelle contestazioni<sup>481</sup>. Questo lo possiamo leggere soprattutto nella citata autobiografia. Anzi, vale la pena ri-

---

<sup>479</sup> «[...] un anno e più dopo la fondazione dell'UJCM-L ricevetti un invito da Paul Laurent a fargli visita, ma in quel momento stavo per entrare in ospedale psichiatrico e non potei andare. Me ne sono sempre rammaricato perché, da lontano, Paul Laurent mi è sempre sembrato un tipo interessante, in ogni caso calmo e lucido. Eravamo alla vigilia del Maggio '68. Mentre andavo in macchina all'ospedale, vidi dei gruppi che sfilavano sotto una bandiera rossa. Le cose erano cominciate», L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 370.

<sup>480</sup> Diciamo classi *politiche* piuttosto che classi “sociali” per non ridurre la presenza di differenti classi in lotta alla sola loro differenza di *status* sociale ed economico, poiché – come noto – nella storia del movimento operaio molti teorici e dirigenti al suo interno non appartenevano alla classe del proletariato e/o del sottoproletariato poco istruito.

<sup>481</sup> Gli anni a venire ci danno materiale per osservare questo percorso. Nell'immediato, la posizione di Althusser – come più volte detto – fu più fredda, diffidente, partitista. Per questo fu oggetto di critiche: le più note sono quelle di Rancière, il quale rammenta che se la scommessa althusseriana fu quella di tentare una «trasformazione *politica* nel PCF attraverso un lavoro teorico di restaurazione del pensiero di Marx» (J.

portare un passo di tale opera in cui Althusser, non senza un afflato ad un tempo politico ed emotivo, dichiara che

Il movimento di Maggio, in cui gli operai in sciopero e gli studenti in rivolta si erano per un attimo sfiorati (il 13 nel grande corteo che attraversò Parigi), si sparse a poco a poco. Gli operai, una volta ottenute le loro rivendicazioni essenziali a Grenelle, ripresero pian piano, talvolta con riluttanza, il lavoro. Gli studenti impiegarono più tempo ad accettare l'idea della loro sconfitta, ma finirono, evacuati l'Odeon e la Sorbona, con l'arrendersi. Era un grande sogno che finiva. Tuttavia, non svanì dalla memoria. Rimase e rimarrà sempre il ricordo di quel mese di maggio in cui tutti erano per strada, in cui regnava una vera fratellanza, in cui chiunque poteva parlare con chiunque, come se lo conoscesse dall'eternità, in cui tutti credevano che "la fantasia fosse al potere" e che sotto i selciati si potesse trovare la dolcezza della sabbia<sup>482</sup>.

---

RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*, Paris, La fabrique, 2012, p. 62, trad. mia), aggiunge poi che nella sua ottica «non c'erano sbocchi politici al di fuori del partito (perché esso era *il partito della classe operaia*)» (ID., *ibidem*). Sviluppa così un ragionamento secondo il quale la funzione dell'althusserismo alla fine degli anni '60 fu quella di captare una parte della rivolta studentesca a beneficio del PCF, ma soprattutto, quella di offrire una confortevole "base" ai suoi intellettuali: «gli intellettuali del Partito godono, dopo Althusser, di tutta la considerazione dei loro pari» (ivi, p. 65). Per tentare di riuscire nell'impresa esso ha messo in opera «un particolare meccanismo d'annullamento teorico e politico» (ivi, p. 174) col quale tentava di azzerare la valenza politica (ma su questo punto diremo meglio) del Maggio, operando una negazione del significato di quella rivolta antiautoritaria ed una squalificazione generale di quell'esperienza (attraverso la formula stantia dell'«ideologia piccolo-borghese») che metteva in questione i dispositivi del sapere stesso (cfr. ivi, p. 84). Con evidente ironia Rancière scrive «nel febbraio del 1968, attraverso la voce di Althusser, e davanti al *parterre* dei membri della Società Francese di Filosofia, Lenin faceva il suo ingresso alla Sorbona. Il 13 maggio seguente, migliaia di studenti vi facevano un ingresso un po' meno rispettoso, per piantarvi le bandiere della loro rivolta» (ivi, p. 59, trad. mia). Nella lettura rancièrana l'althusserismo agisce come una «polizia teorica» (p. 87), che non fa altro che consacrare la divisione del lavoro tra specialisti e popolo sotto la copertura di un antagonismo tra Scienza e Ideologia, in tal modo "neutralizzando" il luogo stesso (l'apparato) di produzione di quel discorso (cfr. p. 197). Si opererebbe così una difesa dello statuto degli intellettuali e, per conseguenza, dell'ordine e dell'autorità in generale. Tuttavia, i fatti del Maggio obbligavano gli intellettuali «a mettere in conto, nei loro discorsi, il luogo da cui parla[vano] [...] e ad investire [tale] discorso in una pratica mirante a trasformare i rapporti di potere [...]. Tutto lo sforzo di Althusser fu, al contrario, quello di cacciar via dai suoi discorsi gli effetti di potere che [pur] lo costringevano» (ivi, p. 197, trad. mia).

<sup>482</sup> L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 371.

Tutto ciò detto, e senza obliare la forza e la bellezza di queste parole, va poi anche rammentato il significato *non necessariamente negativo* della categoria di astrazione in Althusser, poiché, se nel *Post Scriptum* oggetto d'analisi questa pare essere individuata a partire da uno sguardo latamente autocritico da cui segue l'invito a «non fermarsi» ad essa ed anzi ad uscire da essa (ammesso fosse così presente, ma noi, come detto, non lo crediamo), nelle sue opere più note tale categoria ha sempre assunto una *concretezza* che la poneva come *categoria politica*, imponendo di parlar di sé in termini di *astrazione concreta o determinata* (ancor più nella fase della «lotta di classe nella teoria», che è la fase in cui viene scritto il manoscritto e l'articolo sugli AIS). Tale significato è sostenuto non solo negli scritti che compongono *Per Marx e Leggere il Capitale*, ma anche, con un capitolo specifico dedicato proprio all'astrazione in *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, di recente pubblicazione anche in traduzione italiana e che vogliamo qui brevemente commentare.

In questo saggio viene chiarito che quando si vuole parlare di «astrazione» e di «astratto» (di fatto, si riprende la concezione dell'ideologia come generalizzazione globale di generalizzazioni parziali, ossia come rappresentazione globale del rapporto immaginario che hanno gli individui singolari verso le loro condizioni di esistenza), non si deve mai omettere di tenere in considerazione l'*attività pratica*, che sta nel lavoro come nel conflitto e nella lotta:

è [...] necessario risalire [...] all'esperienza pratica della grandi masse umane che lavorano, soffrono e lottano e che fanno la storia, anche quando la subiscono. Dobbiamo [...] distinguere se, in quell'esperienza pratica, è possibile trovare qualcosa che assomigli all'*astrazione* o all'*astratto*<sup>483</sup>.

Questa operazione permette di individuare la presenza di astrazioni necessarie e determinate che nulla hanno a che vedere con le «cattive astrazioni» che ci inducono a «scivolare nei sogni», i quali «sono talvolta interessati, intesi cioè a distogliere le persone dalla realtà, ingannarle su di essa»<sup>484</sup>. Le astrazioni della conoscenza pratica sono l'obiettivo o il traguardo di una serie di concatenazioni che sono sì pratiche ma anche logiche, dunque razionali, essendo atte ad isolare parti del reale globale prese come elementi di attenzione o d'individuazione o d'indagine specifica, il che quindi significa operare su di una sezione di totalità esperienziale divenuta oggetto di conoscenza al fine di agire poi sulla totalità madre per modificarla. È una

---

<sup>483</sup> ID., *Filosofia per non filosofi*, a c. di G. M. Goshgarian, trad. it. di G. Cangioli, Bari, Dedalo, 2015, p. 53.

<sup>484</sup> Ivi, tutte a p. 54.



sorta di conoscenza *pour découpage*, che potremmo definire sineddotico-metonimica e che, dalla generalità di conoscenza desunta con l'astrazione determinata, rilancia all'azione di trasformazione conseguente.

Secondo le parole di Althusser, dunque,

*ogni pratica specifica (il lavoro, la ricerca scientifica, la medicina, la lotta politica) fa astrazione di tutto il resto della realtà per consacrarsi alla trasformazione di una parte di essa. [...] L'astratto si contrappone al concreto, così come la parte separata dal tutto si contrappone al tutto*<sup>485</sup>.

Dev'essere sempre chiaro – meglio ribadirlo – che tale separazione non nega la concretezza della cosa separata, esattamente come un taglio di carne, che possiamo dire faccia “astrazione” dell'intero animale affinché possa essere lavorato, non perde la sua concretezza<sup>486</sup>.

Prosegue poi Althusser dicendo che in tal modo funziona anche la più importante operazione di astrazione che viene messa in atto dagli esseri umani, cioè a dire il *linguaggio*, giacché esso produce suoni particolari (che sono *concreti*) secondo una particolare collaborazione tra colonna d'aria emessa dai polmoni, laringe, lingua, denti, muscoli delle guance e labbra, al fine di generare un elemento concreto che *significa* una parte di realtà comunque *astratta* dalla totalità e designata secondo un codice comune<sup>487</sup>. Il linguaggio cioè isola una parte del reale e così lo nomina, lo astrae dal resto del reale e tuttavia non lo rende privo di concretezza. Anzi, è attraverso il linguaggio che possiamo rapportarci al reale nella relazione comunitaria, e comunicare di esso e su di esso, e correlativamente pensare e articolare la sua trasformazione. Sicché è secondo elementi fisici, pratici, collettivi e collettivamente “normativi” che «*l'astrazione del linguaggio [non serve a designare elementi astratti, bensì] serve a designare il concreto più concreto tra le cose*»<sup>488</sup>.

Lo spazio comune del riconoscimento funge da quinta significante in cui risuona il codice condiviso che appunto permette la conoscenza collettiva degli atti di appropriazione del reale attraverso la sua designazione, o il lavoro empirico dell'uomo sulla materia come atto a suo

---

<sup>485</sup> Ivi, pp. 54-55.

<sup>486</sup> Cfr. ivi, p. 55.

<sup>487</sup> Cfr. ivi, pp. 56-60.

<sup>488</sup> Ivi, p. 60.

modo di *designazione* che porta all'«appropriazione del concreto» per trasformazione<sup>489</sup>. Tutto ciò va però sempre presentato senza cadere in un fallace credito verso l'empirismo ingenuo, cioè a dire quell'empirismo che pensa di poter «trovare la verità nella immediata realtà»<sup>490</sup>, sostenendo per esempio che «la conoscenza derivi dalla sua semplice vista o estrazione»<sup>491</sup>. Al contrario, pur partendo dal fatto che nella conoscenza “immediata” noi «intratteniamo sempre dei rapporti *pratici* con le cose»<sup>492</sup>, è centrale comprendere che sempre mettiamo all'opera delle stratificazioni e sedimentazioni di azioni, utilizzazioni, abitudini e rappresentazioni mentali da queste derivanti. Ciò allora vuole dire che noi, nella nostra “lavorazione” delle cose,

abbiamo sempre in mente delle idee, in cui il sapere e l'ideologia si fondono in modo indistinguibile, e tale rapporto ideologico influenza il nostro lavoro, la nostra ricerca e la nostra scoperta, avendo da sempre «inquadrato» la nostra conoscenza<sup>493</sup>.

È sulla base di queste premesse che Althusser può ribadire che la conoscenza deve anzitutto essere vista come attività *pratica*; e quindi, a maggior ragione, l'individuazione di una trattazione “astratta” (che pare impolitica, e soprattutto non materialista) degli AIS ci pare proprio ingenerosa, perché in fondo preoccupata da (e di) altro. Attività pratiche sono anche il linguaggio e lo sfondo del linguaggio, pur quando quest'ultimo non appaia più come tale; parlare e/o comunicare con un codice comune è un'attività che è intrisa delle ritualità che danno corpo fi-

---

<sup>489</sup> Cfr. *ivi*, p. 61-62. Riguardo all'appropriazione che segue alla designazione attraverso il lavoro, ossia attraverso il corpo attivo (senza linguaggio verbale), Althusser parla più precisamente del lavoro *dell'operaio* al suo «pezzo» (cfr. *op. cit.*, p. 61, primo capoverso). Si tratta di una affermazione che induce a fraintendimenti; è più corretto, quantomeno all'interno di un impianto teorico marxista, parlare di appropriazione solo nella manifattura artigianale, come produzione immediata del proprio lavoro in un regime di non separazione tra lavoratore, strumenti del proprio lavoro e prodotto del proprio lavoro, cioè a dire in un regime non ancora coinvolto da rapporti di produzione capitalistici, solo nel quale si può parlare – con tutto il suo significato storico e politico – della presenza di una (nuova) tipologia di lavoratore identificabile col termine di “operaio”.

<sup>490</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>491</sup> *Ibidem*.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

sico all'ideologia, e che dunque permettono a quest'ultima di essere colta come condizione che accomuna ogni forma di conoscenza che si acquisisce attraverso la prassi: questo è il senso dell'affermazione secondo cui «*porre l'accento sulla conoscenza pratica significa anche evidenziare tale condizione comune a ogni conoscenza, che è l'ideologia*»<sup>494</sup>.

Perciò, ogni atto astrattivo non solo è un atto concreto che isola un concreto e parla di un concreto, ma è anche l'unico modo in cui – attraverso gli accumuli delle pratiche e il campo ideologico che se ne sviluppa – ci è permesso di rapportarci al mondo preso volta per volta in una sua singolarità come oggetto specifico di indagine specifica. Una singolarità che è astrazione di una totalità nella misura in cui tale astrazione fa da via per approdare, infine, all'«oggetto di conoscenza» il quale, come già segnalato, è l'oggetto teorico implicato nella nuova pratica teorica introdotta da Marx e che, nella conoscenza critica e nel discorso di questa, emerge dall'empirico immediato essendo quest'ultimo inevitabilmente incrostato di nozioni ideologiche. È allora già in questa pratica che viene innestata, nel suo svolgersi materiale, la funzione dell'«astrazione determinata», ancor meglio teoricamente chiarita da Althusser. Per cui, a scanso di ogni possibile equivoco idealistizzante, tale oggetto di conoscenza va sempre ricondotto, nella sua genealogia, alla presa in esame del rapporto produttivo, essendo in realtà esso stesso frutto di una attività produttiva nel senso di una costruzione della conoscenza scientifica in quanto, come già visto, lavoro, cioè *processo di produzione*<sup>495</sup>, e ricondotto al campo empirico da cui sorge sempre come concetto figlio di un vasto e articolato sedimento di pratiche materiali e sociali.

---

<sup>494</sup> Ivi, p. 70.

<sup>495</sup> Nota correttamente A. PARDI che «Marx fa reagire il concetto storico di “modo di produzione” sulle categorie ideologiche che qualificavano tradizionalmente la “produzione”. Spostandole in un oggetto completamente diverso, le introduce in un processo conoscitivo che ne mette in risalto la natura composita ed avversativa. Da semplice applicazione di forza umana in vista del “bisogno”, da generica attività soggettiva che accumula ricchezza [...], il lavoro diviene componente di una relazione sociale che funziona per produrre accumulazione, plusvalore, capitale. Se il procedimento ideologico verteva sul riconoscimento delle manifestazioni empiriche di una forma sovrastorica, il metodo marxiano parte direttamente dalle relazioni antagonistiche che costituiscono un insieme. L'«astrazione determinata» si oppone alla sovrapposizione d'azioni aventi contenuti e funzioni eterogenee, giustificata dalla loro comune partecipazione ad un'essenza generale, presente ovunque ma propria a nessuno: la specie “Uomo”. Tale categoria [...] non solo non coglie tutti i fenomeni di cui intende dare conoscenza, ma le sfugge la loro stessa complessità, che solo un approccio centrato sulla struttura produttiva che qualifica il lavoro come attività sociale può riuscire a rendere», ID., *Campo di battaglia*, cit., p. 112.

La questione del codice comune assume evidentemente la sua importanza politica in relazione al processo di appropriazione e trasformazione del concreto che passa non solo per la parola, ma anche per l'esperienza corporea. Come il caso di colui il quale, col corpo e attraverso il corpo, in un sistema sociale di produzione diretta dei propri manufatti produca un oggetto e dunque lo renda concreto. Un simile atto difetta ancora di un riconoscimento collettivo d'esistenza finché manca la dimensione comunicativa, che si fa atto pubblico su di esso. Può così essere riconosciuto da terzi per accordo di comunità o, più ampiamente e più formalmente, attraverso l'ingresso dell'elemento della proprietà definito con un codice che parla la *lingua del diritto*: «l'atto di appropriazione corporea [...] ha bisogno [...] di essere avvalorato da una consacrazione che passi attraverso un linguaggio particolare, *il linguaggio del diritto*»<sup>496</sup>; tale linguaggio via via sancisce e definisce, nel dominio formale, la separazione dei produttori dai prodotti del proprio lavoro e incardina legislativamente la replicazione della produzione alienata di merci, sancendo così *ex lege* i diversi interessi delle classi che contribuiscono al suo ruolo storico e al suo dominio ideologico ed economico: una fase estrema, potremmo dire, di astrazione in questo caso alienata.

Dunque, vediamo bene che nella questione dell'astrazione mai scompare l'elemento dell'antagonismo di classe e della produzione sociale, ossia della prassi. Si rifletta poi sul fatto che queste argomentazioni sono successive al saggio del '69-'70, tuttavia riprendono alcuni temi che compaiono negli scritti degli anni '60 al punto da rendere l'annotazione sulla necessità di non fare "astrazione" che lo stesso Althusser indirizza nel 1970 al suo *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*, effettivamente poco necessaria quando non, in determinati passi, addirittura equivoca e fuorviante. Torniamo perciò al saggio sugli AIS il quale, se è vero che potrebbe essere visto come linguisticamente "teoricista", ribadiamo ci paia difficile poterlo definire un'operazione compiuta assumendo un punto di vista "astratto".

### 10.3 Logica e circolarità in IAIS: per una teoria surdeterminata dell'ideologia

Affinché il processo ideologico d'insieme deputato alla riproduzione delle condizioni di produzione risulti comprensibile nella sua articolazione concreta potremmo dire che ogni apparato ideologico di Stato interpella gli individui attraverso un flusso di oggettivazioni le quali sono rese nel suo linguaggio tecnico-specifico, nelle sue liturgie e nelle sue pratiche in quanto

---

<sup>496</sup> L. ALTHUSSER, *Filosofia per non filosofi*, cit., p. 61.

sistemi che divengono semiotico-simbolici e così producono generalizzazioni attraverso il soggetto che le agisce. Non ultime, vi sono poi le prassi d'ambito meno osservate e/o isolate, ossia acquisite sino ad esser considerate naturali e neutre, e che insieme al piano performativo/corporeo sono il punto d'origine d'ogni effetto doxastico, irriflesso, diffuso ed irriconoscibile dell'ideologia.

Questa rete di apparati riveste un ruolo necessario perché, grazie ad ogni sua specifica componente (dalla famiglia al più ampio collettivo politico, passando per i luoghi di lavoro, scolastici e di studio, di incontro associato etc.), opera come una orchestra formata da molti membri ognuno con un suo spartito, e funge da supporto e *medium* concreto dell'ideologia generale che grazie ad essa si incarna e si estende nella concreta formazione sociale. Una sorta di orchestra dell'ideologico diretta dal potere in essere, perché appunto

questo concerto è dominato da una partitura unica, turbata occasionalmente da contraddizioni [...]: la partitura dell'ideologia della classe attualmente dominante<sup>497</sup>.

Il tema della direzione e della promanazione dell'ideologia sui suoi soggetti-*Träger* è uno dei cardini della riflessione althusseriana, aspetto che in IAIS Althusser travasa direttamente della prima delle *Tre note*. Ed è un tema che offre elementi di discussione a partire da una pur ipotizzabile presenza di una petizione di principio, che lascia poi anche ammettere l'individuazione di un processo trasmissivo e lineare: la petizione di principio potrebbe essere individuata – lo abbiamo già segnalato – in un circolo vizioso che assume l'individuo come un sempre-già-soggetto, ossia come un individuo che non può che essere consustanzialmente soggetto storico, soggettivato dal contesto, dall'ideologia in cui è nato; e tuttavia, la teoria dell'interpellazione prevederebbe, a rigor di logica, un processo trasmissivo che cada su di un individuo ancora non soggettivato, un pre-soggetto su cui appunto operare l'azione di interpellazione, ossia a cui indirizzare quella parola di comando che lo rende soggetto assoggettandolo a sé. Se tali rilievi hanno fondamento, parrebbe qui vedere una necessità di esistenza previa e separata: quella dell'emittente e quella del ricevente: l'ideologia – eterna perché onnistorica – come Soggetto dunque che già esiste, e la sua trasmissione negli individui-*Träger* a fini riproduttivi attraverso gli AIS.

---

<sup>497</sup> ID., «Ideologia e Apparati Ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, cit., p. 92.

Ora, queste circolarità e trasmissività (elementi che già di per sé sono tra loro in contraddizione) sarebbe però possibile individuarle, o ipotizzarle, solo operando una lettura ingenua delle parole di Althusser. L'apparenza di obiezione possibile resta scolastica, logicista per così dire, perché omette un altro elemento centrale della "logica" althusseriana che presiede alla circolazione dell'ideologia e alla sua diffusione nel campo sociale, ossia si dimentica della causalità metonimico-strutturale-immanente che pone un "fuori" come punto d'origine solo al fine di una descrizione per l'appunto logica, essendo l'esistenza di questo fuori reale solo negli effetti concreti del suo agire nel campo in cui cade. E quindi l'immanenza dell'ideologia sta nella sua diffusione attraverso le azioni ed i rituali senza che questa possa essere concepita come un'altrità che *trasmette* il suo comando nello spazio relazionale in cui discende. È in tal senso che non è possibile osservare uno spazio *pre-ideologico*, uno spazio non ancora sottoposto ad una interpellazione ideologica che dovrà poi investirlo, poiché gli esseri umani, da quando sono "gettati nel mondo", trovano sempre un già-là ideologizzato in cui effetti e cause sempre sono in mutuo condizionamento<sup>498</sup>, perciò vivono e crescono in uno spazio concreto e prassico sem-

---

<sup>498</sup> Il concetto del già-là come campo di relazioni (culturali, ideologiche, materiali) che preesiste al soggetto, ci riporta ad alcuni passi delle conferenze althusseriane su psicanalisi e scienze umane relativi alla precedenza della cultura non solo sul biologico, ma anche sulla cultura stessa (si veda qui, pag. 134). Tali tesi ci rammentano, tra le altre, alcune posizioni heideggeriane circa il nostro essere gettati nel mondo e nel linguaggio che vi troviamo, che costituisce un *già-là a-soggettivo ed a-teleologico* che ci preesiste e dunque ci ospita fin dalla nascita. Per esempio, ne *In cammino verso il linguaggio* Heidegger dice «Il linguaggio fa parte in ogni caso di ciò che l'uomo ritrova nella sua più immediata vicinanza. Dappertutto ci si fa incontro il linguaggio. Per questo non è meraviglia se l'uomo, non appena prende, riflettendo, visione di ciò che è, subito s'imbatte anche nel linguaggio [...]. Il linguaggio parla» (M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, pp. 27-29). Per quanto attiene al nostro lavoro e all'approccio che lo fonda, siamo del parere che la posizione heideggeriana vada ripulita da ogni aroma trascendentista che resta pur nell'antisoggettivismo. Nel senso che incontrare il linguaggio "che parla" significa incontrare in realtà un mondo di relazioni materiali e pratiche che ne spiegano se non la natura profonda (non ci addentriamo in questo terreno poiché non è lo scopo della nostra ricerca, basti però dire che occorrerebbe quantomeno interloquire con le posizioni innatiste *à la Chomsky*), certamente la sua intelligibilità secondo le catene (o le concatenazioni di enunciazione collettive, per parlare con Deleuze-Guattari) che mettono insieme i significanti. E dunque, appunto, secondo l'idea che la cultura preceda sempre la "natura" dell'essere umano. Nondimeno, gli aspetti di negazione di ogni soggettivismo sono ciò che porterà Althusser ad apprezzare Heidegger nei suoi ultimi scritti, collocandolo tra coloro i quali hanno dato vita ad una corrente sotterranea e misconosciuta di materialismo dell'incontro.

pre avvolto dall'ideologia. Sicché l'ideologia appare sì onnistoria dunque eterna<sup>499</sup>, ma eterna non in senso trascendente, bensì sempre e solo in senso strettamente immanente e congiunturale: intrisa nel soggetto e posta in essere al tempo stesso dallo stesso soggetto. Questo carattere di una ideologia che interpella nei e coi rituali “qualcosa” (qualcuno) che di fatto è da sempre già interpellato poiché trovato sempre già soggetto, fa cogliere proprio in quest'ultima categoria, neanche a dirlo intesa materialisticamente, il cuore della pratica di replicazione ideologica:

non vi è ideologia che per dei soggetti concreti, e questa destinazione dell'ideologia non è possibile che per opera del soggetto: cioè *per opera della categoria di soggetto* e del suo funzionamento<sup>500</sup>.

Ma allora non c'è scampo? Allora ogni interpellazione ideologica non aggiunge mai nulla di nuovo al soggetto-già-interpellato e dunque non lo trasforma né può trasformarlo né può per esempio solo sfiorarlo e magari essere da esso schivata, o parzialmente schivata? Noi riteniamo che non sia così, e cercheremo di mostrarlo.

Potremmo poi anche affermare, facendo tutti i distinguo del caso, che è questa la stessa concezione dello spazio del virtuale deleuzeano, il quale potrebbe essere visto come un campo causale delle cose solo in quanto connesso alle stesse cose, quindi non un campo che preesiste come causa in senso aristotelico bensì come dimensione che attualizza ciò che è già nella sua fattualità, luogo di una forza genealogica ma non cronologica, forza differenziante di ogni possibilità non ricalcata sul limite della realtà, attualizzazione della differenza, e dunque sempre innervato con questa e compresente ad essa. Questo campo, connettendo la proposta di analisi che ne facciamo con le specifiche precedentemente viste della teoria althusseriana, si concretizzerebbe in una differenziazione che è giocata attraverso la relazione (sociale, biologica, politica, economica) che crea segmenti da flussi continui attraverso una espressione “energetica” che attiva un processo metastatico misurandosi con la variazione imprevista, con l'ambiente, con i modi di ricezione di una intensità; dunque, mai scritta una volta per tutte come programma pre-inserito nella trasformazione del vivente. (Ciò sarebbe più prossimo allo sguardo di Hegel, ma oramai ben sappiamo che Hegel è stato allontanato sin che possibile). Qui domina, in forme diverse e ad un tempo comuni, una logica piena di tanti punti di determinazione, di polarizzazione, che mostra azioni e reazioni, dipendenze e precedenze, territorializzazioni e deterritorializ-

---

<sup>499</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Ideologia e apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, cit., p. 98.

<sup>500</sup> Ivi, pp. 107-108.

zazioni, flussi che realizzano le cause ma che trasformano le cause stesse e da queste ne vengono influenzati. Una ideologia che si trasmette col soggetto che essa crea eppure che ha già trovato. E questo può avvenire perché l'ideologia esiste sempre e mai si ferma. Un apparente insanabile paradosso che per essere compreso richiede, come fa Alice, di attraversare lo specchio della rappresentazione per scorgere – e ancora Deleuze ci viene in soccorso – le dinamiche di superficie più che di profondità o di una arborescente gerarchia logico-causale meramente e linearmente trasmissiva.

### 10.3.1 Approfondimento: differenza tra virtuale e possibile in Deleuze

Visti gli snodi concettuali appena incontrati e le relative analogie proposte, va qui fatto un approfondimento allo scopo di salvarci dal frequente equivoco che interpreta il virtuale deleuziano alla stregua della nozione aristotelica di “potenza”. Si tratta di un errore che domanda allo studioso una breve spiegazione, a chiarimento delle due prospettive.

In Aristotele, la potenza è la *condizione di possibilità* di un evento, il quale, già sussistendo, lascia indurre l'esistenza di tale condizione appunto come sua “altra” natura, e/o fase potenziale:

L'atto è il sussistere della cosa, ma non nel senso in cui la diciamo essere in potenza [...]. L'atto sta alla potenza come chi costruisce sta a chi può costruire [...], chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e come ciò che è ricavato dalla materia sta alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato<sup>501</sup>.

A seguito di tale definizione non bisogna però commettere falli di inversione (ontologica e logica) che porterebbero a pensare l'atto come qualcosa di *successivo* alla potenza. Al contrario, Aristotele afferma che

l'atto è anteriore alla potenza [...] secondo la nozione [...], mentre secondo il tempo in un senso è anteriore e in un altro non è anteriore. [...] L'atto [*enérgeia*] è anteriore alla potenza [...] anche per la sostanza. [...] Le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine delle forme [*eidei*] e della sostanza sono prime [...]. Tutto ciò che diviene procede verso un princi-

---

<sup>501</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, libro IX.6, 1048 a30-b4, trad. di E. Berti, Bari, Laterza 2018<sup>3</sup>.



pio, ossia verso il fine [*télos*]: [...] ciò-in-vista-di-cui è un principio, e il divenire [*génésis*] ha luogo in vista del fine. E il fine è l'atto, e in forza di questo si acquista anche la potenza. [...] Gli animali non vedono allo scopo di possedere la vista, ma possiedono la vista allo scopo di vedere<sup>502</sup>.

Nella metafisica aristotelica il possibile come potenza di un ente reale è allora ciò che si realizza nel reale in atto, il quale precede il "primo" perché già sempre in atto, e il "primo" da esso atto può essere desunto, dunque da esso inferenzialmente discende pur essendo il suo stadio potenziale. Possiamo dire che nella teoria classica la potenza resta concepibile come una sorta di *differenza di grado* del reale-attuale stesso, coincidendo *in toto* con esso nel momento in cui siamo innanzi alla sua fattualità.

In Deleuze, invece, bisogna basarsi sulla differenza tra le coppie virtuale-attuale e possibile-reale, e aver chiaro che, nella sua prospettiva, *il virtuale nulla ha a che vedere col possibile*. Deleuze ne propone la definizione utilizzando una formula proustiana che compare in «Le Temps Retrouvé» (parte del monumentale *À la recherche du temps perdu*) e che si riferisce alla "risonanza" tra passato e presente, secondo la quale, quando essa accade, siamo presi in un evento che è «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto»<sup>503</sup>. Non a caso, ancora con riferimenti a Proust, così Deleuze definisce il virtuale in *Differenza e ripetizione*:

Il virtuale non si oppone al reale, ma [...] all'attuale. *Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale*. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: «Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti», e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una parte nel virtuale, e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva<sup>504</sup>.

Dunque, il virtuale dimora nel reale ad uno stadio di (ancora) inattualità, e di esso reale costituisce parte integrante in quanto campo di forze del suo divenire.

---

<sup>502</sup> Ivi, libro IX.8, 1049 b4-1050 b8.

<sup>503</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 56.

<sup>504</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 336.

Circa la relazione tra virtualità e attualità e la differenza tra virtuale e possibile, ne *Il bergsonismo* compare un passo che qui è molto utile riportare. Leggiamolo per poi analizzarlo:

Il virtuale [...] non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o di potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella confusione fra virtuale e possibile. Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve creare, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, non assomiglia alla virtualità che incarna. La differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva<sup>505</sup>.

La prima affermazione pone già chiara la differenza con Aristotele e con l'idea di realizzazione della potenza: il virtuale non si realizza, bensì *si attua*. La realizzazione di un ente in potenza secondo la concezione classica resta limitata alla somiglianza col reale stesso. Cioè ne fa da calco immateriale, calco ancora irreali. Pensiamo infatti al processo del possibile. Consuetudinariamente noi intendiamo il reale come l'immagine concreta, empirica, del possibile che in lui si realizza. Per capirci, se noi produciamo una ipotesi di qualcosa di possibile da realizzare, per esempio che tra un anno andremo in Patagonia e scaleremo il Cerro Torre, immaginiamo questa possibilità esattamente con i criteri, con gli scenari e con le immagini che fanno calco del reale, del mondo che conosciamo, degli oggetti che conosciamo seppur variamente composti e/o disposti tra loro; solo, spostiamo temporalmente la configurazione di tali concatenamenti del reale, di tali connessioni di enti e/o eventi possibili, in una fase posteriore alla nostra esistenza nell'atto in cui la immaginiamo ed ipotizziamo come possibile. La differenza tra un reale e il suo possibile è perciò il fatto che di esso può essere predicata, come mera "cosa in più", appunto la sua esistenza reale quando realizzata.

Oltre alla somiglianza vi è poi un altro aspetto, che è quello della limitazione, in base al quale non tutti i possibili arrivano sempre a realizzarsi; ciò sta a dire che lo stadio di realizzazione implica la presenza di una limitazione eventuale ad essa stessa, secondo cui certi possibi-

---

<sup>505</sup> ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

li vengono per così dire “respinti” e non realizzati (voler volare come esseri umani senza artifici ed artefatti tecnologici trova limitazione nella sua realizzazione, etc.), mentre altri possono invece fluire nella realizzazione.

Orbene, il virtuale per come concepito da Deleuze, al contrario, non deve realizzarsi ma *attualizzarsi*; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza col reale conosciuto e la limitazione o meno nel divenirvi, bensì quelle del flusso trasformativo attraverso la *differenza* e la *creazione*. Per cui, in questa azione di creazione positiva (come di fatto abbiamo letto sopra), «l'attuale non deve [necessariamente] somigliare alla virtualità che incarna». L'elemento fondante sta dunque nella creazione differenziale, nella differenza positiva e produttiva.

Tale questione è notoriamente l'oggetto fondante di *Differenza e ripetizione*, opera da cui traiamo ancora un brano che si riferisce al virtuale ed in cui è sottolineata proprio la presenza di uno scarto tra creazione positiva ed opposizione negativa (il punto problematico che si ripresenta con continuità nella filosofia deleuzeana volta ad uscire dal sistema incentrato sull'idea di negazione-della-negazione) e tra esistente e possibile:

il [...] pericolo è di confondere il virtuale con il possibile, dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è quindi una «realizzazione». Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione. Sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece della stessa esistenza. Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o del niente. Che differenza può esserci tra l'esistente e il non esistente, se il non esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità? L'esistenza è *lo stesso* del concetto, ma fuori del concetto<sup>506</sup>.

Il passo è chiaro e definisce in modo efficace la diversità tra il possibile e il virtuale. Tali aspetti sono per esempio tenuti in conto anche da Pierre Lévy, studioso che ha dedicato una bella ricerca proprio al problema del virtuale e alla differenza di questo dal possibile. Ad esempio, nel passo seguente Lévy si concentra sull'aspetto principe che caratterizza la relazione in

---

<sup>506</sup> ID., *Differenza e ripetizione*, cit., p. 340.

essere tra possibile e reale, cogliendo che tale relazione è di natura *meramente logica* ed è molto diversa da quella, creativa ed *ontologica*, che intercorre tra virtuale ed attuale:

Il possibile è già interamente costituito, ma rimane nel limbo. Si realizzerà senza cambiare nulla della sua determinazione e della sua natura; è un reale fantasmatico, latente. Il possibile è esattamente come il reale: gli manca solo l'esistenza. La realizzazione di un possibile non è una creazione, nel senso pieno del termine, poiché la creazione comporta anche la produzione innovativa di una forma o di un'idea. La differenza tra possibile e reale è dunque puramente logica<sup>507</sup>.

La differenza è dunque il motore di creazione del passaggio materiale dal virtuale all'attuale, ed è differenza appunto ontologica, attualizzazione variabile di un fase mobile di tendenze, di forze e flussi; un processo di trasformazione che mette *in atto* una nascita non-calco grafica del reale a partire dalla fase di campo energetico potenziale che rappresenta il virtuale (e che resta sempre *immanente* all'attuale stesso, poiché questo sempre può modificarsi, ricrearsi, sempre divenire). Il possibile è, di fatto, staticamente concepito: solo ancora deficitario di realtà-calco; il virtuale è invece un campo fibrillante, problematico, rizomaticamente attraversato da flussi e tensioni che possono divenire anche ciò che non è (ipoteticamente) già "programmato" in esso. Anzi, secondo Deleuze la realizzazione del virtuale non è mai esecuzione pedissequa di un supposto listato programmatico prescritto. Il virtuale, potremmo dire, è una fabbrica molecolare attiva e generativa.

C'è allora novità differenziale negli enti in atto, ma che resta sempre connessa a quel virtuale; e c'è una aleatorietà che si dà mentre si fa l'attuale; c'è logica del possibile incontro, con la sua possibile tenuta o meno. C'è creatività, emerge nuova soggettività: dunque, c'è *politica*.

Questi aspetti ci portano, come suggerito alcune pagine addietro, a vedere ancora analogie plausibili tra deleuzismo ed althusserismo laddove si sappiano intendere le caratteristiche del virtuale come qualcosa che evoca, certo in forme linguistiche nuove, la qualità concettuale della surdeterminazione causale althusseriana, anch'essa aperta, nell'attualizzazione, a configurazioni realizzative non immediatamente prevedibili o considerabili come pure immagini-calco di un "possibile" precedente e totalmente previsto. Ed infine, a tutto ciò va affiancato anche ogni legittimo rimando alle tarde pagine di Althusser, più volte chiarito come dedicate al materiali-

---

<sup>507</sup> P. LÉVY, *Il virtuale*, trad. it di M. Colò e M. Di Sopra, Milano, Raffaello Cortina, 1997, pp. 6-7.

smo aleatorio e/o dell'incontro, il quale può esserci come non esserci, tenersi come crollare, trasformare uno scenario come lasciarlo intatto nella sostanza dei rapporti di dominio.

Sotto il profilo politico riteniamo tuttavia che tali riflessioni ci permettano di parlare dei movimenti sociali e studenteschi (che meglio tratteremo tra alcuni paragrafi) individuando appunto nel campo del virtuale quello spazio energetico che *può soggettivarsi politicamente* («si può considerare l'uomo come la prima macchina virtuale del pianeta»<sup>508</sup>), pronto a manifestarsi attraverso l'espressione di una potenza "desiderante" e materiale in grado di produrre varie concatenazioni collettive o configurazioni di lotta o di realtà militante. Un campo che dunque, dalla sua virtualità come energia di pensiero, di corpi, di *libido* in quanto investimento sociale e politico, si può aprire a realizzazioni variabili, molteplici, creative appunto, e al tempo stesso sempre intimamente connesse ad un reale congiunturale che ora le prende e le limita, ora le rilancia e le rigenera.

#### *10.4 Riarticolare l'ideologico (e lo Stato) dopo Marx ed Engels: unitarietà e pluralità degli AIS*

Tornando ora alla tematica dell'ideologia nello (e per lo) Stato che Althusser vuole mostrare in concreto attraverso l'analisi degli AIS, e riconnettendo le ultime trattazioni alla questione della tenuta o della possibile rivolta nel seno di esso Stato, affermiamo che la scommessa althusseriana stia *sia* nella ridefinizione della teoria dell'ideologia (anche per come questa fu descritta dallo stesso Marx), *sia* – benché in modo più inconscio, o quantomeno indiretto – nella non-elusione della connessione tra energie generative e realizzazioni concrete, tra machiavelliane «occasioni» ed empiriche configurazioni: tra ciò che qui vogliamo ora denominare, con lessico deleuzeano, la relazione tra campo virtuale e campo attuale<sup>509</sup>.

Relativamente alla teoria marxiana, non possiamo negare che esista una chiave di lettura che permette di scorgere un certo determinismo ed un possibile riduzionismo effettivamente semplificatorio sul piano delle dinamiche sociali. Tuttavia, è anche vero che spesso la lettura

---

<sup>508</sup> P. BELLINI, «L'immaginario e la virtualizzazione del reale. Percorsi bachelardiani», in *HELIOPOLIS. Culture, civiltà, politica*, anno X, numero 1 - 2012, p. 17.

<sup>509</sup> DELEUZE e GUATTARI scrivono in *L'anti-Oedipe* che «non c'è [...] da una parte, una produzione sociale di realtà, e dall'altra, una produzione desiderante di fantasma» (ed. it. cit, p. 31), e ciò ci pare in altre forme la posizione althusseriana che appunto non slega la produzione materiale della configurazione sociale con quella ideologica e fantasmatica necessaria alla prima.

delle pagine marxiane ha subito torsioni e appunto riduzioni che hanno azzerato anche la cautela e la stessa ricchezza dell'articolazione linguistica usata dal trevirese, ed usata certo non senza consapevolezza.

Leggiamo per esempio un celebre passo della marx-engelsiana *Ideologia tedesca*:

Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini *reali*, operanti, *così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono* [...]. 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 [...]. All'opposto di quanto succede nella filosofia tedesca, che scende dal cielo sulla terra, [...] [da parte nostra] non si parte da quel che gli uomini affermano, fantasticano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini [...] che si formano nel cervello [...] sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, [...] legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse *non hanno storia*, non hanno sviluppo, ma *gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero*<sup>510</sup>.

Sarebbe disonesto non rilevare il peso che il tema del rovesciamento mostra in questo brano, epperò ci preme indirizzare lo sguardo anche all'attenzione verso la *processualità* che gli autori richiamano. E certo non si tratta di una attenzione senza importanza.

Questa processualità è una forma dell'assenza di storia del campo delle idealità, unita tuttavia alla sua concezione come espressione della storicità dei suoi contenuti. Può sembrare un ossimoro, forse un paradosso, ma si tratta di un elemento-chiave: le idee, prese come campo ideologico, «non hanno storia» nel senso – come Althusser ci dice – che appunto sono *a-storiche*, ossia *eterne nella forma di campo sovrastrutturale* che sempre esiste, che sempre è un *già-*

---

<sup>510</sup> K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 13, corsivi miei.

lità. Ma anche la preoccupazione di mostrare la loro natura come espressione “sublimata” delle pratiche materiali inscritte in determinati rapporti sociali indica, senza ingenui semplificazioni, che se si opera il rovesciamento dell’idealismo hegeliano (ma anche della filosofia della sinistra hegeliana), va nondimeno chiarito che la concatenazione ideale ed immaginaria, frutto delle condizioni materiali di esistenza, modifica i suoi contenuti sulla base appunto della *processualità* del mutamento di queste condizioni materiali. Si parla qui sì di sublimazione, però sfugge il fatto che in queste specifiche condizioni concrete in cui il soggetto vive e significa il mondo, esiste sempre un processo che già “ideologizza” la realtà. La quale perciò è sempre simbolica, infusa di ideologia, informata di cultura in base alla *relazione di questa con la processualità del mutamento materiale* in cui inevitabilmente si danno le pratiche di produzione e diffusione ideologica stessa.

È perciò per non avallare ingenuità deterministiche che Althusser mostra la preoccupazione di descrivere l’articolazione reale dello spazio dell’ideologico *con* le variazioni e le concretizzazioni reali dell’ideologia come pratica materiale in essere nei suoi vari ambiti. Ed è questo che porta Althusser a chiarire che appunto è necessario non parlare al singolare di *un* apparato, o *un* sistema, isolabile semplicemente e semplicemente individuabile, attraverso cui lo Stato promulga e diffonde la sua ideologia, bensì della necessità di scorgere una *rete* di apparati o luoghi plurali ed anche apparentemente differenti tra loro, nei quali sia messa in atto, coi rituali di ognuno di essi, tale replicazione ideologica nel modo adeguato a ciascun diverso apparato.

Questa pluralità di istanze attraverso le quali l’ideologia dominante si diffonde e produce effetti senza che tale processo (che è sempre, come sappiamo, di produzione/riproduzione) appaia immediatamente decifrabile, è il livello nel quale rinvenire una sorta di “cuscinetto”, o spazio mediano del livello sovrastrutturale globale (Althusser parla di «incastramento») che insiste tra Stato centrale ed apparati specifici, i quali ultimi sono dagli individui quotidianamente frequentati e concepiti come strutture ovvie in quanto parte di una organizzazione social-istituzionale trovata, addirittura fruiti con costanza per molti anni come è il caso della scuola o dei *media*, pur nella loro odierna varietà. Questa zona di incastramento è il punto da cui Althusser prende avvio, o il punto di vista nel quale gli preme collocarsi in un’ottica di elaborazione di una teoria marxista dello Stato adeguata ed ampliata rispetto a quella sino ad allora preminente. Per questo egli afferma che sarà

a partire da questa situazione singolare dell’«incastramento» dell’ideologia tra apparato... e Stato, che provoca il passaggio dal singolare (l’apparato di Stato)

al plurale (*gli* Apparati ideologici di Stato), che presentiamo la nostra spiegazione<sup>511</sup>.

Dunque, il tema della comprensione delle articolazioni materiali dei luoghi di azione e diffusione ideologica diventa la posizione di analisi concreta delle macchine concrete attraverso le quali l'ideologia si propaga e soprattutto procede nella sua azione di soggettivazione assoggettante. Pare scorgere in questo approccio una posizione duplice che ancora rammenta altre presenze: un approccio differenzialista, specificista, materialmente e concretamente attento alle differenziazioni dell'apparecchiatura ideologica nello Stato, e una posizione monista che spiega le differenziazioni come estrinsecazioni, particolari e determinate in base al loro ambito di azione, dell'ideologia in quanto realtà *unitaria*. Un monismo presentato, per così dire, attraverso le sue esistenze nei suoi modi. Ma l'analisi degli apparati mostra la sua importanza appunto nel quadro di una concreta e necessaria adeguazione marxista della teoria dello Stato. Poiché con gli AIS viene anzitutto messa in luce la qualità non-violenta dell'azione di formazione del soggetto.

Non vi è, nell'azione degli AIS e a differenza delle tesi classiche, azione repressiva, violenza e imposizione del comando con la forza, con le conseguenti misure internive qualora non si obbedisse. Gli AIS agiscono secondo un metodo che mescola sempre azione e reazione *nella mutua relazione*, chiamata e risposta, proposta e replica. Agiscono con catene significanti tanto linguistiche quanto di prassi soggettiva, nelle quali dimora l'alfabeto del sistema produttivo codificato nel campo ideologico che questo prevede ed ingloba. Ogni AIS è parte di una orchestra, ma suona la "sua" musica. La dimensione monista sta allora, seguendo le tesi di Althusser, nell'unitarietà ideologica del «tutto strutturato a dominante» di cui ciascuno di essi è parte, o per meglio dire *espressione* e *articolazione*; e sta evidentemente nello scopo ultimo della rete degli AIS, che è quello, lo abbiamo detto fin troppe volte, della produzione e riproduzione di soggetti adeguati a riprodurre a loro volta un sistema di relazioni e di rapporti di potere atto a garantire il mantenimento in vita dello Stato. A tale produzione/riproduzione si procede attraverso espressioni e metodi che non hanno nulla di violento e di immediatamente repressivo, bensì appunto di produttivo, di *costruttivo*, di plasmatico. Al proposito, nulla di più cristallino di questo passaggio, che Althusser introduce chiarendo la necessità di riprendere ed adeguare la teoria marxista classica dello Stato:

---

<sup>511</sup> L. ALTHUSSER, *Lo stato e i suoi apparati*, cit., pp. 82-83.



Diremmo che bisogna distinguere il potere di Stato [...] e l'apparato di Stato [...]. Ma aggiungeremo che l'apparato di Stato comprende due corpi: il corpo delle istituzioni che rappresentano l'apparato repressivo di Stato [...] e il corpo delle istituzioni che rappresentano gli apparati ideologici di Stato<sup>512</sup>.

La distinzione è necessaria e pone un punto teorico-politico importante, giacché la rete degli AIS non è mai stata vista – né solitamente viene considerata – come *un insieme* che ha la configurazione di un *corpo unitario* formato da apparati di Stato. Non è la qualificazione dell'appartenenza che riveste una novità: sappiamo tutti che una scuola pubblica è “di Stato”, e siamo in grado di individuare in un partito una forza organizzata perfettamente legittima e “di Stato”. È la qualificazione di apparato membro di un corpo unitario che costituisce una novità. E ancor più la costituisce laddove prevede in sé *anche* apparati che, a tutta prima, appaiono (e formalmente sono) del tutto *privi* del loro essere “di Stato”: mezzi di comunicazione dell'impresa giornalistica privata, scuole private e/o confessionali, organizzazioni sindacali, etc. Dunque, tutto ciò che costituisce la rete degli apparati ideologici “di Stato” non necessariamente coincide con la loro possibile qualificazione di *istituzione pubblica implementata e tenuta in funzione dallo Stato politico*: non è questo l'elemento che li colloca nel regime della statualità. La loro statualità è invece desumibile dalla loro *funzione nella struttura*: dalla loro posizione e dal loro ruolo. Non è la proprietà o il soggetto giuridico che fanno la differenza. E la loro pluralità resta poi una possibile fonte di frattura, di dichiarazione della presenza di conflitti ideologici e di contraddizioni nella rete della costruzione e replicazione ideologica a finalità di soggettivazione assoggettata: incrinature nelle quali potersi sempre insinuare.

Questi elementi sono una ulteriore prova (lo abbiamo già segnalato parlando della temporalità) di una dimensione molto più reale e sostanziale che formale, individuata da Althusser nei rapporti sociali e produttivi e nelle conseguenze di questi. La sussunzione è appunto vista come *sussunzione reale* poiché tutto il campo del sociale e dell'ideologico materiale in esso dislocato, appare mosso verso questo obiettivo:

[dei] nostri apparati ideologici di Stato [...] poco importa se le istituzioni che li realizzano sono ‘pubbliche’ o ‘private’: quello che importa è il loro funzio-

---

<sup>512</sup> ID., «Ideologia e apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, cit., p. 85.

namento. Delle istituzioni private possono ‘funzionare’ perfettamente come apparati ideologici di Stato<sup>513</sup>.

Perciò ogni istanza che produca e replichi soggettivazione, che “insegni” *savoir-faire*, che educi e inviti a stili comportamentali e linguistici, che induca convinzioni e credenze, che costruisca corpi ed abitudini nella materialità delle azioni quotidiane, è a pieno titolo collocabile nel corpo articolato ma unitario degli apparati ideologici, che sono “di Stato” perché specifici di uno Stato e rivolti alla sua conservazione.

Althusser poi individua, evidentemente, anche la presenza della politica e dell’apparato repressivo – cose queste schiettamente ed inequivocabilmente “di Stato” – come agenti di repressione e/o di costrizione violenta e/o di imposizione d’ordine specificamente finalizzati alla possibilità di esistenza e di azione dei diversi apparati ideologici:

L’apparato di Stato contribuisce non solo in gran parte a riprodursi ([...] dinastie di uomini politici, dinastie di militari), ma [...] soprattutto assicura con la repressione (dalla forza fisica più brutale ai semplici [...] divieti amministrativi [...]) le condizioni politiche dell’esercizio degli apparati ideologici di Stato<sup>514</sup>.

Vi è dunque un’azione concertata che coinvolge e lega insieme l’elemento più generale della cultura (dell’ideologia *stricto sensu*) e della politica, riassorbite – senza negare le determinazioni specifiche e le contraddizioni in cui esse si muovono – in una unitarietà di fine, un monismo di codice-a-tema pur nelle sue variabili d’ambito. La codificazione delle varietà singolari che si danno nel mondo coincide così con la significazione in un campo trascendentale che norma e definisce cosa sia appunto “normale”, ovvero sia per l’appunto ciò che sia adeguazione alla norma; ma non necessariamente questa è norma scritta, oggetto giuridico, prodotto del diritto: essa è anche norma quotidiana, *habitus*, comportamento e pratiche, orientamenti di pensiero, riproposizioni di stili e tecniche regionali, tutti elementi che sono l’alfabeto proposto ma anche rilanciato dai e negli AIS. Questa idea materiale di “norma” prevede così un esercito di riproduttori di se stessa. Dalla normalità così pensata, cioè a dire come esercito di riproduttori, come schiera di soggetti orientati, affidabili e controllabili, si definisce per opposizione l’anor-

---

<sup>513</sup> Ivi, p. 82.

<sup>514</sup> Ivi, p. 87.

malità, che è ciò che resta ai margini e offre un elevato gradiente di rischio sociale, o meglio, di rischio *per* l'organizzazione sociale (ed economica), e dunque si presenta come una condizione da controllare, da "riparare" o isolare nei luoghi della 'riforma' istituzionale della soggettività pericolosa<sup>515</sup>.

La questione della pluralità nell'unitarietà è il segno – anche questo come altri – di una attenzione costituente nella teoria althusseriana verso l'articolazione, la differenziazione materiale, lo *status* reale e concreto delle cose nelle variabili forme in cui si danno pur essendo sensate da uno sfondo che le ricomprende. Uno sfondo che però non si fa mai ragione ultima né causa ontologica. Il percorso di significazione è sempre mobile; le variabili concrete sono sempre attive anche nella rimodulazione del senso possibile o plausibile attribuito dalla infrastruttura. Come già riportato, cioè, «l'ora dell'ultima istanza non suona mai». Ma l'unitarietà della struttura nel suo complesso (più volte da noi indicata come unione surdeterminata di *infra* + *supra*) appare nondimeno riducibile, o spiegabile, in termini di obiettivo. E sotto questo aspetto l'articolo del '69-'70 pare mostrare un elemento di contraddizione, o per meglio dire di difficoltà di coerenza se messo a confronto con la nota posizione afinalistica dell'autore.

L'elemento della soggettivazione-di-scopo, se così ci è concesso chiamarla, è quanto si consuma nell'azione di interpellazione descritta da Althusser, pur essa non potendo fare a meno dell'articolazione concreta e materiale del comando ideologico negli apparati ideologici diffusi e regionali. Lo scopo, pur nella più forte antiteleologia althusseriana, diventa qui una sorta di *télos*, di traguardo concreto e materiale sempre da rinnovare, il quale però, dettaglio non secondario, non è trasformativo, non è una sorta di mondo "altro" da raggiungere, bensì è conservativo (nella misura in cui si possa parlare di "conservazione" quando si parla di un insieme socia-

---

<sup>515</sup> Riguardo a questo tema, Foucault unisce il potere giudiziario, senza dubbio d'apparato di Stato (in questo caso, repressivo), a quello medico-psichiatrico, dotato di un regime discorsivo che anch'esso può rientrare a pieno titolo nell'idea althusseriana di apparato di Stato, che pare non immediatamente repressivo bensì votato alla "normalizzazione" e conseguentemente alla definizione del soggetto "anormale", da perimetrare e/o da sottrarre allo stesso potere giudiziario perché incapace di intendere e di volere, ossia non passibile di "repressione" ai sensi del diritto e del sistema sanzionatorio pensato per l'uomo consapevole, tuttavia istituzione anch'essa non meno repressiva di quegli elementi pulsionali e psichici considerati pericolosi per la tenuta sociale, da gestire e controllare (neutralizzare) attraverso la medicalizzazione, la farmacologizzazione ma, ancor prima e ancor più, attraverso l'internamento (dunque, l'esclusione). Cfr. M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, lezioni dell'8 gennaio e del 15 gennaio 1975, trad. it. V. Marchetti e A. Salomoni, Milano, Feltrinelli, 2010<sup>2</sup>, *passim*.

le comunque congiunturale). L'ideologia, poggiandosi a tutta prima sull'immagine del pensiero e sulla sua *Urdoxa*, mette poi in atto procedure strutturate che producono, o tentano di produrre (soprattutto, di riprodurre) soggetti-*ad-hoc* al fine di avere sempre a disposizione un insieme sociale affidabile che assicuri la tenuta in vita del sistema e dei suoi processi di valorizzazione, che li domicilia, li rende "uomini e donne", che definisce i contenuti del loro inconscio: siano essi professionisti, studenti e studiosi, impiegati, operai, scrittori e lettori, politici e sindacalisti, inoccupati o militari, semplici membri di una qualche famiglia (ad iniziare da quella naturale).

Il compito è gravoso, e per uscire da una possibile *Darstellung* che rischi di farsi metafisica, Althusser comprende bene l'urgenza di materializzare ed articolare *nella lettura politica* quanto aveva già descritto nel '66 forse rincorrendo allora troppo una ispirazione linguistico-psicanalitica. Ora l'interpellazione è ben chiarita in termini di pratiche e liturgie d'ambito; ma soprattutto, vede esposta la sua azione in apparati specifici, che si interfacciano col lato politico del potere pur essendo essi altra cosa dall'azione repressiva e legiferante della politica.

Soffermiamoci ora con maggior respiro su quello scolastico, poiché esso apre ad una serie non banale di considerazioni in merito ai processi *non univoci* di soggettivazione politica.

### 10.5 AIS scolastico e flusso del desiderio: insinuarsi nelle fessurazioni d'apparato

Quando Althusser enumera gli AIS, ne individua otto: AIS religioso, scolastico, familiare, giuridico, politico, sindacale, dell'informazione e culturale.

Pur prendendo quello religioso come esempio più adeguato per descrivere il processo interpellativo di mutuo riconoscimento tra Soggetto e soggetto, il filosofo afferma tuttavia che il più importante tra gli AIS è quello scolastico. In tale affermazione c'è, in filigrana, tutta la sensibilità e l'attenzione (al di là dei giudizi specifici) che Althusser mostrava verso i processi sociali in atto in quel periodo o poco prima, la cui emersione è avvenuta anzitutto nelle scuole e nelle università. Althusser chiarisce: se è vero che nelle formazioni sociali precapitalistiche l'apparato ideologico dominante che concentrava il maggior numero di funzioni (dal potere derivante dalle funzioni religiose a quello formativo, informativo, biblioconservativo, etc.) era la Chiesa<sup>516</sup>, nel periodo ad egli contemporaneo tale ruolo è riconosciuto all'apparato scolastico, cui è stata conferita una «posizione *dominante* nelle formazioni capitalistiche mature»<sup>517</sup> dopo

---

<sup>516</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Ideologia e apparati...», in *Freud e Lacan*, cit., p. 89.

<sup>517</sup> Ivi, p. 90.

un lungo periodo di lotta tra le classi e interna alle stesse classi dominanti, per arrivare alla sostituzione della vecchia primazia religiosa con quella del sistema scolastico.

La dominanza di tale posizione sta nella pratica della formazione tecnica specifica, che allarga e replica sempre più la divisione tra lavoro manuale ed intellettuale e insegna *savoir-faire* attraverso i quali si incamera e interiorizza la parola del comando e la reazione d'obbedienza. Peraltro, Althusser si premura di chiarire che tale ruolo ora centrale dell'apparato scolastico può certamente apparire meno forte innanzi al ruolo dell'apparato politico, che pare rivestire invece la funzione principe nel sistema di produzione e controllo ideologico. Tuttavia, la questione è posta appunto nel quadro di quella già menzionata prova di ampliamento ed aggiornamento della teoria marxista dello Stato, e quindi entra qui perfettamente in gioco il tema della formazione dei soggetti e della loro gestione (da essi non percepita né riconosciuta) attraverso una struttura che costituisca, disloci ed operi per mezzo di apparati di Stato a natura non necessariamente repressiva, si tratti di repressione della polizia, o di sentenze dei giudici.

Questo aspetto inerisce tanto alla costruzione del soggetto per interpellazione, quanto alla creazione dello spazio dell'immaginario, istanza che invero non è mai stata sufficientemente sviluppata da Althusser, forse anzi troppo semplicemente considerata come nozione puramente da importare dall'opera lacaniana. Ma tale importazione è tuttavia adeguata ad elementi prassici e materiali che in Lacan appaiono deficitari, poiché se è vero che la riscrittura della metapsicologia freudiana operata da Lacan porta alle associazioni a) io/immaginario, b) super-io/simbolico e c) inconscio (o il *ça*, a partire dal 1923)/reale; e se è altrettanto vero che il simbolico, schematizzando, è "la legge", la parola d(ell)'ordine, mentre il reale è tutto ciò che *resiste* alla simbolizzazione, all'iscrizione nella legge del simbolico, possiamo altrettanto dire che Lacan conserva una visione troppo astratta, cioè fissa o meglio "umanista" dell'uomo, il quale così appare staccato dai rapporti sociali e dalle pratiche materiali che in questi si danno.

Abbiamo già trattato questi aspetti in uno spostamento d'analisi oscillante tra Lacan e Althusser, ma ne riteniamo doveroso un breve supplemento.

### 10.5.1 *Su simbolico e immaginario in Althusser e relazione col desiderio*

Se accogliamo l'associazione tripartita suesposta, e se rammentiamo le parole di Deleuze sul tema scritte in *Che cos'è lo strutturalismo* e da noi già menzionate, dobbiamo anche dire che in Althusser le istanze dell'immaginario e del simbolico appaiono più fuse e mobili, in un certo senso anche ciò a conferma della presenza di una rincorsa e/o variabilità causale imma-

nente e surdeterminata. Un io, dominio dell'espressione dell'immaginario quotidiano, è anche sempre espressione di un campo simbolico ove appunto la legge dell'ideologico produce i suoi effetti e regola la relazione col mondo. In un io c'è sempre un super-io che definisce la norma, appunto la liturgia dei *savoir-faire*, rendendo così la presenza dell'ideologia più diffusa, poiché se è vero che essa interpella, che essa pone la parola di comando, chiama e ottiene risposta come fosse il poliziotto che grida il suo "ehi tu, là!" e osserva compiaciuto il voltarsi dell'assoggettando, è anche vero che, costituendo in tal modo il soggetto, al tempo stesso è appunto attraverso il soggetto, vivo e portatore dell'immaginario quotidiano, che l'ideologia viene replicata e diffusa, infine sancita, dunque da un lato eternizzata nella sua forma generale e dall'altro concretizzata nella sua esistenza materiale.

Va poi rilevato che non solo è in essere questo duplice rapporto tra simbolico e immaginario (temi da Althusser, come detto, poco sviluppati): evidentemente, è in essere anche il rapporto di questa fusione con la resistenza all'iscrizione nella legge, nella norma di quel simbolico a cui ogni inconscio, ogni realissimo *Es* con il suo lavoro onirico che dispone la materia del sogno, le sue censure e cesure, gli atti nevrotici, le denegazioni etc., tenta di resistere per mezzo di flussi a-centrati e polidirezionali, che procedono in quanto flussi di un desiderio inteso appunto come macchina produttiva. Deleuze e Guattari porranno questa resistenza nei termini di una visione che spiega l'inconscio secondo un approccio schizoanalitico tale che denunci il ricorso al paradigma di una organizzazione legiferante che infine sempre cade nella triangolazione edipica (la quale resta il cuore della rappresentazione freudiana dell'inconscio). E qui però si apre una contraddizione appunto non sviluppata da Althusser, giacché nella prima delle *Tre Note* Althusser pur definisce l'inconscio, lo abbiamo visto, come una macchina la cui benzina è il campo ideologico. Quindi, il motore-inconscio lavora e produce con l'ideologia, con contenuti ideologici, con condizionamenti e instradamenti ideologici. Potremmo risolvere tale contraddizione aggiungendo che, d'accordo, la lettura althusseriana di questo tema risale sino ad una sorta di processo di alimentazione, fissando il carburante, ma non dice nulla sul processo specifico di produzione. D'altronde, è chiaro che ogni individuo non può essere isolato dal contesto sociale e dalla congiuntura che vige in questo, e dunque non possiamo pensare che il suo inconscio sia del tutto indipendente da tali aspetti materiali: come scrivono financo<sup>518</sup> Deleuze

---

<sup>518</sup> Il termine, qui usato evidentemente in modo ironico, allude a chi ritiene che i due filosofi siano stati poco interessati agli scenari materiali e *congiunturali* della politica nei suoi *specifici rapporti di produzione*, a partire per es. dalle relazioni tra i termini rispetto ad una supposta primazia dei termini – in difesa di una singola-

e Guattari, «prima dell'essere, c'è la politica. La pratica non viene dopo l'installazione dei termini e dei loro rapporti, ma partecipa attivamente al tracciato delle linee, affronta i loro stessi pericoli e le loro stesse variazioni»<sup>519</sup>. Purtroppo, se è vero che il campo dell'ideologico storico è benzina per il motore dell'inconscio (ricordiamo però che il ragionamento fatto al proposito da Althusser è ricco di circolarità logiche), al tempo stesso la generazione e la macchina specifica della produzione inconscia chiedono di porsi dal punto di vista della relazione immanente che il flusso del desiderio intrattiene con il reale da un lato, e con la congiuntura dall'altro, con l'interno e con l'esterno (assumendo ora, per comodità d'espressione, la presenza di questa separazione possibile). E ci teniamo a chiarire che parlare di desiderio, qui nelle nostre intenzioni e referenze, significa usare l'accezione che ne danno Deleuze e Guattari, come prima detto, in quanto *macchina produttiva*, definizione questa che anch'essa va chiarita nei termini di una lettura che introduce una interpretazione contraria proprio ad ogni riduzione edipica delle

---

rità 'pura', di un 'atto puro' – sulle relazioni, che invece li legano tra loro ed anche alla storia (posizione che a nostro giudizio pare emergere in qualche passo del pur importante libro di R. RONCHI, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano, Feltrinelli, 2015). Riteniamo che coloro i quali interpretano in tal modo l'interesse deleuziano per la singolarità, possano facilmente cadere in errore.

<sup>519</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., ottavo plateau, «1874. Tre novelle o “che cosa è accaduto?”», terza novella. Questo passo mostra come, anche per tali autori, viga il *primato della relazione sugli enti relativi*, il primato della configurazione politica e sociale (per quanto, sempre in essa risiedendo ed agendo, essa stessa possa modificare i pesi specifici e le posizioni relative di questi relati). Nulla di diverso dalle posizioni althusseriane se depurate da quell'eccesso di strutturalismo che non di rado vi è stato visto, e che vi è stato attribuito (con importanti *distinguo*) anche dallo stesso Althusser, quando per es. nella lettera a Mauricio Malamud scrive di avere «“flirtato” con l'ideologia strutturalista», anche se poi aggiunge: «non solo perché era di moda, [ma] anche perché si trovavano nel *Capitale* alcune formule, compiute, che ne autorizzavano quasi l'impiego», L. ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, ed. it. *Sulla filosofia*, cit., pp. 82-83. Va segnalato che a tali accuse, attraverso un argomentare anche *politicamente* fondato, Althusser aveva replicato anche in *Éléments d'autocritique*, laddove afferma che più che strutturalista, attraverso la nozione di causa assente dalla struttura egli fu in realtà squisitamente spinozista (cfr. almeno tutto il capitolo dal titolo «Structuralisme?»). In quell'opera vi sono alcuni passi in cui l'autore pare riconoscere di avere, in *Lire le Capital*, quantomeno «passato la misura consentita» nell'espressione di questo flirt con la terminologia strutturalista, aggiungendo però che tale giudizio di oltrepassamento deriva dalla reazione dei critici verso i suoi scritti, giacché costoro, a suo dire, non furono in grado di riconoscerne «l'ironia o la parodia» visto che, conclude, in realtà egli aveva in testa «un tutt'altro Personaggio, [piuttosto] che l'autore anonimo dei temi strutturalisti e il loro modo» (ID., p. 57 dell'opera qui citata, ed. originale francese cit., trad. mia).

dinamiche e dei contenuti dell'inconscio, o ad ogni presenza di un *manque à être* in quanto vuoto/lacuna da colmare con il desiderio di ciò che in esso resta “negato” e che va recuperato, perché di fatto «il desiderio non è la rappresentazione di un oggetto assente o mancante, ma un'attività di produzione, una sperimentazione incessante, un montaggio sperimentale»<sup>520</sup>, e in questo senso il suo modello non va più individuato in una scena ‘teatrale’ (l'infinitamente variata rappresentazione della storia di Edipo), bensì in quel luogo produttivo per eccellenza che è la fabbrica<sup>521</sup>. Essere fabbrica significa produrre *a positivo*, attivare le macchine e i loro accoppiamenti, produrre oggetti reali in quanto tali e non in quanto sintomi o fantasmi; e dunque «se [è vero che] il desiderio produce, esso produce qualcosa di reale [...]. Il desiderio è l'insieme di sintesi passive che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione. Il reale ne deriva, è il risultato di tali sintesi [...], l'essere oggettivo del desiderio è il Reale stesso»<sup>522</sup>, aspetto questo che permette agli autori non solo di affermare, collocati in un immanente piano materialistico, che «il desiderio è una macchina»<sup>523</sup>, ma che parlare ora di inconscio significa parlare di *macchine desideranti*, giacché «le macchine desideranti costituiscono la vita *non-edipica* dell'inconscio»<sup>524</sup>.

La concezione della mancanza, di un oggetto desiderato perché non c'è, di un rivolgersi a qualcosa che vorremmo avere ma non abbiamo, sarebbe in fondo meno pericolosa anche procedendo ad una lettura del tema secondo una impostazione che assume una parte della teoria althusseriana: quando qualcosa non c'è, lo Stato o chi per esso procede ad elargirla al fine di soddisfare e controllare le masse; o se vogliamo, al fine di gestire quello strato (di massa) dell'economia libidinale come espressione di un desiderio insoddisfatto. Il punto di controllo dunque potrebbe vedersi nel processo di soggettivazione non-repressiva per interpellazione, che è un

---

<sup>520</sup> F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 50, trad. mia. Qui ogni interpretazione latamente lacaniana e certamente hegel-hyppolitiana (la quale a sua volta non può dirsi priva di temi hegel-kojeviani) del negativo come mancanza-di-mancanza e del desiderio-di-desiderio come meccanismo che fonda la dialettica servo-padrone, è del tutto cancellata.

<sup>521</sup> Cfr. ID., *ibidem*.

<sup>522</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipe*, Paris, Minuit (1972), edizione ampliata 1973, p. 34, trad. mia. Va qui chiarito che nella teoria dei due autori il desiderio è produttivo tanto di elementi schizoidi quanto di elementi paranoidei, caratteristiche che ne rappresentano i suoi due poli (cfr. *ivi*, pp. 439 e sgg.).

<sup>523</sup> *Ibidem*, trad. mia.

<sup>524</sup> *Ivi*, p. 468, trad. mia, corsivo mio.



processo di controllo ideologico di genere plasmativo e, nei luoghi della specializzazione lavorativa o mansionaria assume la forma anche di un processo meritocratico e/o gratificante. Ma la gratificazione per interpellazione è poi un elemento centrale appunto in quest'ultima, poiché per e con essa viene a realizzarsi quella operazione di riconoscimento sociale e di costituzione in soggetto che tanto è, anch'essa, un desiderio di emersione all'esistenza intersoggettiva da parte dell'individuo. Evidentemente: di un individuo *già* storico, *già* acculturato della cultura in cui è nato, *già* inserito nel paradigma giuridico che lo riconosce: e dunque, *già* soggetto. Ma forse ancora un soggetto-di-coscienza, citando con licenza Butler, ossia un soggetto in cui l'operazione di interpellazione presuppone l'esistenza di una "coscienza" che non riesce a disinnescare la legge e l'obbedienza ad essa<sup>525</sup>, o quantomeno di un *io* certo e di una immagine del pensiero diffusa per come questo si rapporti alle cose. Elementi che conducono alla posizione di uno stare al mondo indubitevoli delle strutture elementari del cervello (e dell'io): fiduciosi di poche ma importanti certezze "naturali" sul conoscere e sul pensare (percettive, cognitive, comunicative, emotive...), grazie alle quali il soggetto possa così sentire il comando, riconoscerlo in quanto tale, decodificarne il contenuto, voltarsi ad esso e riconoscerne la fonte, che è la parola dello Stato per via dell'ideologia, assurgendo ad un tempo egli stesso al campo del soggetto intersoggettivo.

In questo ricco quadro si configurerebbe una elargizione di contenuti per un *manque* desiderante, da colmare sotto forma di ritorno al soggetto di enti del processo astrattivo che l'ideologia effettua mistificando la natura del rapporto del soggetto stesso alle cose e alle sue condizioni materiali d'esistenza. L'operazione di colmaggio della vacanza autoeffettuata dal soggetto vacante<sup>526</sup> interpellato in soggetto ideologico investito della funzione riproduttiva, è quanto di più spesso realizzato dal potere: dal *panem et circenses* dell'antica civiltà romana, al toyotismo postfordista della qualità totale che coinvolge gli operai. Ogni organizzazione statale, quale che sia l'accezione (antica, moderna, postmoderna...) che vogliamo dare a questo aggettivo, necessita di un campo ideologico che orienti e gestisca il flusso inconscio/desiderante delle masse. Che lo soddisfi quel tanto che basta, senza spegnerlo ma al tempo stesso rendendolo innocuo

---

<sup>525</sup> Cfr. almeno le pp. 103, 107, 109, 123 di J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit.

<sup>526</sup> Diciamo autoeffettuata perché è vero che si tratta di un atto dell'ideologia, ma l'ideologia ha esistenza materiale, ed esiste solo negli uomini che la assorbono, la praticano, la replicano e così sempre ne rinnovano la diffusione.

sul piano della distruzione<sup>527</sup> ed utile su quello della riproduzione. L'idea pare essere quella di una neutralizzazione della potenza transindividuale autonoma concepita come esito della produttività del desiderio visto come prima lo abbiamo visto. Ma ben prima di tali tesi, già Marx coglieva il potenziale del sapere transindividuale generalizzato, «sapere scientifico oggettivato» nelle macchine come concretizzazione di un *general intellect* tecnico-scientifico (ma anche comunicativo) messo a valorizzazione al di là dell'azione immediatamente fisica dell'operaio<sup>528</sup>, poiché grazie alle macchine non è necessario spendere energie fisiche, quanto piuttosto energie derivanti da quel sapere generale che si manifesta nell'uomo rendendolo così inevitabilmente *individuo sociale*, al punto da permettere a Marx di affermare che «è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza»<sup>529</sup> nel capitalismo industriale. Una neutralizzazione già individuata (per quanto in germe) da Foucault ne *La società punitiva*<sup>530</sup> e replicata, come accennavamo prima, nel modello postfordista/toyotista della produzione di automobili, che destò interesse sociologico per il suo sistema di coinvolgimento (appunto gratificante) del lavoratore alla rifinitura della progettazione o a piccole variazioni del prodotto, che una volta realizzato sarebbe stato così sentito più "proprio", dunque meno alienato.

Epperò, questa idea della mancanza come fonte del desiderio, di una riduzione del desiderio a reazione dialettica, a negazione-della-negazione che restituisce la gratificazione, ad un colmaggio del vuoto, è una interpretazione che resta condizionata, determinata dal non-essere, e che perde il contatto con la dimensione produttiva e creativa liberamente per sé delle macchine desideranti, che sono ben altro dalla struttura e dalla sua gerarchia, tale che possa unirsi a quella reattiva/contestativa in modo positivo e generativo.

---

<sup>527</sup> Beninteso, non necessariamente la distruzione è aborrita dal potere: esistono battaglie tra frazioni di classe dominante tutt'altro che innocue e trasformazioni sociali innescate proprio dal potere della borghesia coi suoi conflitti interni. Diciamo che, in linea di massima, se assumiamo la separazione (semplificata) data dal binomio capitale-lavoro, il capitale e la politica che ne permette le azioni tendono a preferire una affidabile collettività di esecutori come insieme umano che si contrapponga all'eventualità di un processo rivoluzionario volto alla loro distruzione.

<sup>528</sup> Cfr. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, volume secondo, pp. citt.

<sup>529</sup> *Ibidem*.

<sup>530</sup> M. FOUCAULT, *Résumé des courses 1970-1982*, trad. it. cit., ed. cit., pp. 25-40 (in particolare, p. 37).

Pensiamo alla

macchina riproduttiva della vespa e dell'orchidea: l'orchidea mima la vespa per attrarla, questa rispondendo alla seduzione si immerge nel fiore per poi uscirne carica del polline che depositerà nell'apparato riproduttivo di qualche altra orchidea-mimo. Il desiderio di tutto ciò altro non è che il *potenziale energetico*. Evidente [...] la presa di distanza di Deleuze e Guattari [dalla] tradizione filosofica - che affonda le radici in Platone e trova nel Novecento significativi momenti di rilancio e riproblematizzazione in Kojève e Lacan - che definisce il desiderio in relazione a un'assenza, a una lacuna<sup>531</sup>.

Un elemento della creatività, dell'energetica che si unisce alla reattività ma non ne resta determinata, è storicamente rinvenibile nelle generazioni più giovani, studentesche soprattutto. E dunque, tornando al tema precedente, l'*apparato scolastico* (ancor più quando accoppiato a quello della famiglia) è visto come determinante perché contiene questi due poli colti proprio dal lato dei suoi fruitori. Prevede la possibilità di creazione di soggetti che si possano soggettivare politicamente così come il controllo degli stessi. È evidentemente in questo senso che diventa un apparato ideologico di Stato centrale nel capitalismo moderno e contemporaneo.

### *10.5.2 Interpellazioni multiple e "cattivo soggetto": dalla scuola come luogo di riproduzione all'espressione soggettiva e politica*

L'intera questione dell'ideologia nei termini posti da Althusser si configura come una netta emancipazione da ogni riduzionismo giuridico dei rapporti di proprietà, ed anche da ogni idea sviluppatista attivata dalla supposta primazia delle forze produttive. Pensiamo per es. alla posizione della Terza Internazionale, che riteneva possibile il passaggio ad una società socialista a seguito appunto dello sviluppo delle forze produttive le quali avrebbero innescato la contraddizione e trascinato con sé il mutamento dei rapporti di produzione. Su questo punto Althusser è certamente critico: il maggiore interesse nel suo sguardo analitico è rivolto ai rapporti di produzione<sup>532</sup>, dunque alle *relazioni* tra gli attori (e le parti) della struttura complessa implicate in

---

<sup>531</sup> M. GUARESCHI, «Deleuze e Guattari...», in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit. p. 13.

<sup>532</sup> L. ALTHUSSER, in *Sur la reproduction*, cit., p. 44, trad. mia, scrive che «sulla base e nei limiti delle Forze Produttive esistenti, sono i rapporti di Produzione che giocano il ruolo determinante. Questa Tesi, che non sempre è stata riconosciuta dai marxisti, è commentata da parte dell'intero *Capitale* e da parte di tutta l'opera di

questi, ed evidentemente ai *modi* della loro riproduzione. La conseguenza di questa attenzione gli farà scrivere che «i rapporti di produzione determinano radicalmente *tutti* i rapporti apparentemente “*tecnici*” della divisione e dell’organizzazione del lavoro»<sup>533</sup>. Vediamo come tutto ciò inerisce alla scuola e alla soggettività.

#### A/ Scuola

È nell’ottica suesposta che va compreso il ruolo dell’AIS scolastico, che vede la presenza di un insegnamento eminentemente tecnico via via che si salga di classe e di grado. E ancor prima, accogliendo la lettura althusseriana, un insegnamento che è soggettivazione di natura comportamentale-psicologico-morale, infusione di contenuti atti a far acquisire al discente una suddivisione gerarchica dei gruppi umani, un legittimo giudizio sui compiti e sulle prestazioni, una relazione di subordinazione, l’idea del “dovere” come bene sociale, etc. (Esprimeremo nondimeno alcune osservazioni su tale posizione, individuando non solo e non necessariamente elementi negativi nell’istituzione scolastica).

Anzitutto, va chiarito che Althusser non concepisce la divisione in classi sulla base della ricchezza materiale privatamente posseduta o sui soli rapporti di proprietà, bensì sulla base del ruolo di determinate figure sociali, dotate di determinate funzioni, facoltà decisionali, organizzative etc. In questo senso, un amministratore delegato o un ingegnere capo possono perfettamente rappresentare degli emissari o dei simboli della classe capitalista e padronale, molto più, per. es., di un ricco latifondista o di un membro della grande borghesia che non si interessino delle loro proprietà materiali o delle relazioni gerarchiche pur in essere con i loro dipendenti. E dunque, l’istruzione conta proprio come replicazione di una divisione di classe.

Se pensiamo all’istruzione tecnica, o meglio all’ideologia tecnicistica, l’apparato scolastico che Althusser aveva sotto gli occhi si presentava come il luogo in cui, più d’ogni altro, questa si propagava e riproduceva la divisione tra lavoro manuale, esecutivo, intellettuale e dirigenziale. Ciò che dice Althusser al proposito è inequivoco: ogni divisione tecnica del sapere

---

Lenin e di Mao». Sempre in questo manoscritto l’autore sviluppa poi un’appendice, intitolata proprio «Sul primato dei rapporti di produzione sulle forze produttive» (pp. 243-252). A conferma dell’antieconomicismo di Althusser, vediamo dunque qui una critica neanche troppo indiretta alla posizione stalinista-terzinternazionalista che teorizzava l’impossibilità di una rivoluzione finché le forze produttive non avessero raggiunto un determinato e *necessario* livello/grado di sviluppo.

<sup>533</sup> Ivi., p. 58, trad. mia.

nasconde, anzi *maschera*, una divisione di classe che prevede la collocazione su posti di lavoro – dai più umili e manuali ai più decisionali e dirigenziali – che rispecchia l'appartenenza di classe di chi a tali percorsi di studio già approda e può approdare:

La divisione in classi sociali è perciò presente nella divisione, nell'organizzazione e nella direzione del processo di produzione, attraverso la distribuzione di posti di lavoro in funzione dell'appartenenza di classe (con la corrispondente "formazione" scolastica più o meno "corta" o lunga) degli individui che li occupano<sup>534</sup>.

Tali tesi si discostano in modo visibile dalle affermazioni sostenute da Althusser nel 1964 nell'articolo «Problèmes étudiants», comparso in *La nouvelle critique*, laddove egli, dopo aver affermato che gli studenti (ancor più se comunisti) devono conoscere scientificamente il capitalismo, ricorda che per domandare ciò che gli studenti domandavano (un «salario studentesco», la messa in discussione del «rapporto maestro-allievo» in quanto replica del rapporto capitalistico, etc.) era necessario riconoscere il meccanismo di funzionamento delle università. L'università è il luogo di diffusione del sapere, ossia della possibilità dell'emancipazione; va perciò riconosciuta la sua *valenza nel sapere critico* e la distorsione possibile del principale esito della formazione che si ottiene in essa, che è quello di una formazione per divisione *tecnica* del lavoro, vista quest'ultima non in modo negativo anzi ritenuta positiva dal PCF (cui Althusser era iscritto e cui si rivolgeva considerandolo ancora *unico* soggetto politico capace della trasformazione), poiché preparazione alle esigenze professionali di una società moderna e proiettata al futuro. La differenza tra divisione tecnica e divisione *sociale* del lavoro mostra perciò la differenza tra percorso *scientifico* del sapere e sua concretizzazione *ideologica*, il che replica dunque ed inevitabilmente la divisione sociale in classi<sup>535</sup>.

Nel 1969 i giudizi sono molto meno articolati e positivi: ora quando si parla di scuola ed università si deve vedere in esse una riproduzione di soggetti connotati da condizioni che già ne dichiarano un'appartenenza di classe, dunque di potere (o non-potere) e di ruolo sociale; riproduzione dislocata e variata che però, presa nell'insieme delle specializzazioni e degli apparati, non mette in crisi *apparentemente mai* (questi corsivi meritano la giusta attenzione) lo scopo ultimo della forza-lavoro complessivamente intesa, che come sappiamo è quello della ripro-

---

<sup>534</sup> Ivi, cit., p. 61, trad. mia.

<sup>535</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Problèmes étudiants», in *La nouvelle critique*, n° 152, Paris, janvier 1964.

duzione del sistema produttivo e dei suoi rapporti. Dunque, divisione tecnica e divisione sociale del lavoro appaiono qui come due facce della stessa medaglia.

Considerando la presenza della famiglia, dei luoghi di culto e delle scuole (rese d'obbligo sino all'adolescenza), ci troviamo innanzi ad un reticolo territorialmente diffusissimo di apparati ideologici. L'ideologia ora non è più solo misconoscenza della realtà operata secondo una rappresentazione immaginaria e mistificata del proprio rapporto alle condizioni materiali di esistenza, ma diventa *in modo specifico, concreto, articolato, reticolare e di superficie*, una tecnica di *riproduzione del sistema sociale*. Gli AIS a questo servono: a implementare sul territorio *presidii concreti* di riproduzione specifica di forza-lavoro specifica atta a tale scopo, quand'anche tale impiego sia ancora di là da venire.

Per esempio, a scuola, scrive Althusser,

si apprende [...] a «parlare bene [la lingua nazionale]», a «scrivere bene», cioè a dire, di fatto (per i futuri capitalisti e i loro servitori) a «comandare bene», ossia (soluzione ideale) a «parlar bene» agli operai per intimidirli o per iniziarli, in breve, per «arruolarli». È a questo che serve, tra le altre cose, l'insegnamento letterario nelle secondarie e nelle superiori<sup>536</sup>.

Un insegnamento che perciò mostra il suo funzionale tecnicismo anche quando si tratta di materie umanistiche, di buone competenze linguistiche piegate alla interiorizzazione dell'ordine discorsivo del capitale e dei suoi vari ruoli di comando, siano essi apicali come intermedi. Riprodurre forza-lavoro orientata e disponibile al sistema che la impiega esige quindi, ancor più della riproduzione meramente corporea, la riproduzione della sua qualificazione, della sua competenza linguistica e della sua disponibilità sia sottomissoria, sia complice col capitalista. E così, tale riproduzione della forza-lavoro è

una riproduzione della sua sottomissione [alle] regole [...] dell'ordine stabilito, [...] una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante per gli operai, e una riproduzione della capacità a saper maneggiare l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione, al fine che questi assicurino «attraverso la parola» il dominio della classe dominante<sup>537</sup>.

---

<sup>536</sup> L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit., p. 78, trad. mia.

<sup>537</sup> *Ibidem*, trad. mia. Traduco «par la parole» con «attraverso la parola» indicando la forma appunto non-violenta.

Non possiamo negare che questi passi, schiettamente privi di ogni compromesso, appaiano anche pregiudiziali, incapaci forse di scorgere tutti gli aspetti che possono risiedere nell'esperienza scolastica; diremmo: facili da attaccare come passi dal sapore eccessivamente funzionalista, che rischia di cadere in un ineluttabile e inatteso determinismo che sottovaluta la variazione aleatoria che può emergere dall'incontro tra disciplinarismo e macchine desideranti in quanto corpi soggettivi e insiemi collettivi. Infatti la scuola, sistema certo gerarchico, rituale e appunto disciplinare ma che ha a che fare con soggetti non internati per "evasione" dalla disciplina bensì avviati ad essa come "diritto universale all'istruzione" (e non è un dettaglio da poco), vede in essa non solo una pratica di plasmazione di soggetti utili (necessari) alla riproduzione del sistema, ma anche una potenziale pluralità e variabilità degli esiti del suo lavoro in quanto agenzia riproduttiva; sicché, il risultato di tale lavoro non è sempre certo e corrispondente a quanto previsto. Ciò sta a significare che, se è vero che nella scuola è all'opera la più diffusa tecnica con cui formare e propagare le soggettività necessarie alla replicazione della divisione di classe che è certo materiale ma si fa ideologica essa stessa (divisione culturale, di immaginario, di competenze intellettive, di aspirazioni, di desiderio...), è anche vero che non tutto, quando il sapere raggiunge una diffusione ed una qualità che possono farsi punto-critico, è sempre così corrispondente a ciò che si riteneva progettabile/controllabile a monte. Questo ci induce a riconoscere che una certa aleatorietà, come *status* causativo di un materialismo della contingenza e dell'incontro, è implicata anche nelle aule scolastiche, tra i corpi e i pensieri che collidono e che incrociano – anche grazie allo stesso sapere che affrontano – altre significazioni possibili del reale, volte al superamento di un determinato dominio del significante-padrone. E peraltro, riconoscere che una fuoriuscita dai panni già trovati nel mondo in cui si è nati (imposti o cuciti morbidamente sugli assoggettandi) non sia una cosa impossibile, è un aspetto di quelle possibili svolte del soggetto già menzionate; e di tale aspetto, di tali possibilità di uscire dai propri ipotetici panni eterni, Althusser non è affatto inconsapevole (nella nostra trattazione lo abbiamo già segnalato).

## B/ Soggetti

Riprendiamo dunque il tema dell'interpellazione in soggetto.

In *Sur la reproduction* Althusser parla, seppur per brevi cenni, di diverse forme di soggettivazione possibili che si innestano sul già-soggetto-ideologico meglio specificandolo o decli-

---

ta della "repressione" e/o dell'uso (oculato) dell'ideologia dominante da parte di tali agenti.

nandolo temporalmente verso una particolare direzione di soggettivazione. Questo evidentemente accade per mezzo dell'attraversamento, o della residenza, o della chiamata, di specifici ambienti, connessi a pratiche, interessi, saperi, linguaggi, tecniche, appuntamenti politici e luoghi di frequentazione a scopo particolare (si tratta di fatto delle diverse materializzazioni possibili e reali del concetto di Apparato Ideologico di Stato). Emergono così passi in cui ci si riferisce al *sujet sexuel*, al *sujet familial*, e poi ancora: *religieux*, *moral*, *scolaire*, *juridique*, *politique*, *electeur*, *militant*, e non ultimo, ciò che noi abbiamo voluto chiamare l'altersoggetto: il *mauvais-sujet*<sup>538</sup>.

È intanto interessante notare come il soggetto di fatto si presenti come un (non)soggetto-molteplice, territorializzato a seconda dell'ambito, del ruolo, dei diversi momenti di una stessa giornata vissuti dal medesimo individuo [e ci viene qui in mente la nozione deleuzeoguattariana di soggetto come "impacchettamento" dei flussi e delle determinazioni variabili connesse al continuo divenire dell'esperienza reale espressa in *Anti Edipo*<sup>539</sup>, o quella dei medesimi autori espressa in *Mille piani* secondo cui un soggetto non è la condizione del linguaggio o la causa di un enunciato, poiché non esiste "il" soggetto, bensì esistono solo concatenamenti collettivi di enunciazione, e la soggettivazione non è che una di questi concatenamenti, che designa una tipica formalizzazione di un regime di segni, e tale movimento non è qualcosa che caratterizza l'ideologia, giacché questa "soggettivazione" come forma e regime di segni rinvia a un concatenamento già esistente, che è l'organizzazione di potere già funzionante nell'economia<sup>540</sup>], e dunque, paradossalmente, come un soggetto-dissolto ma poi sempre, in qualche luogo e per qualche scopo, parzialmente ricomposto. È perciò vero che il soggetto così fatto dall'ideologia «'cammina da solo', senza il poliziotto al culo»<sup>541</sup>, ossia procede nella certezza di essere chiaro a se stesso e chiara essendo la sua relazione con il mondo, autonoma e soprattutto *libera*; ma al tempo stesso il poliziotto è impacchettato nella sua testa (Butler, per es., lascia alludere a questi

---

<sup>538</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit., tutto il capitolo «De l'ideologie » e le «Notes sur les AIE». Alcune menzioni anche nei capp. 14 e 18 di ID., *Être marxiste en philosophie*, a c. di G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2015.

<sup>539</sup> «Il desiderio [...] manca di soggetto fisso; non c'è soggetto fisso che per la repressione», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 29.

<sup>540</sup> Cfr. la nostra trattazione effettuata al par. 2.2.4.

<sup>541</sup> L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit., p. 233, trad. mia.



aspetti, che ricordano alcune tesi di Boal<sup>542</sup>), poiché non si capisce per quale motivo alla interpellazione/ingiunzione egli si volti e riconosca la legge, che chiama e identifica proprio “lui” anche se *non pronuncia affatto il suo nome*, restando dunque una interpellazione *di forma*, data in “modo-struttura”, generale, vuota di specificità individuale e tuttavia capace di agire, di *intimare*, di far nascere il dubbio ch’essa si rivolga *proprio a noi*. In questo senso possiamo dire che il soggetto *esiste già* come individuo preparato ad essere un *disponibile supporto ideologico*, ma al tempo stesso presenta una identità tutt’altro che definita e definitiva, giacché le interpellazioni sono sempre molteplici e definiscono molteplici posizioni soggettive, anche variate nel tempo, nell’occasione e nell’ambito psichico e corporeo di un medesimo individuo-soggetto. Ma questo è anche un elemento di forza, una linea di fuga potenziale, giacché alcune di queste posizioni possono certamente presentare sorprese.

Il tema è un tema importante, perché ci permette di eliminare le letture (e le accuse) di mero funzionalismo nella teoria althusseriana dell’ideologia. Certo, sarebbe anche disonesto non vedere la possibilità di una simile lettura, perché buona parte delle parole di Althusser sul tema questo forse lo consentono; però nei testi althusseriani, sparso qui e là, c’è sempre qualche passo che rilancia verso una mobilità di pensiero che mai permette di identificare in modo ferreo una posizione (che fosse tale, si farebbe dogma), ancor più se tale posizione rischia appunto di divenire astrattamente deterministica. Pensiamo per esempio al citato tema del *mauvais-sujet*. Leggiamo questo breve passo e cerchiamo di riconnetterci al tema sulla scuola.

Scrive Althusser che,

preso in [un] quadruplice sistema di interpellazione in soggetto, di assoggettamento al Soggetto, di riconoscimento universale e di garanzia assoluta, i soggetti «procedono», «camminano da soli» nell’immensa maggioranza dei casi, ad eccezione dei «cattivi soggetti» [*mauvais sujets*], che provocano all’occasione l’intervento di questo o di quest’altro distaccamento dell’apparato (repressivo) di Stato. Ma la stragrande maggioranza dei (buoni) soggetti ben camminano del tutto «da soli», ossia secondo l’ideologia<sup>543</sup>.

---

<sup>542</sup> È il tema spesso usato dal pensiero anarchico del “*le flic dans la tête*”. Lo affronterà anche AUGUSTO BOAL nel suo progetto di teatro popolare di liberazione. Cfr. almeno i suoi *Il teatro degli oppressi*, Molfetta, La meridiana, 2011, e *Il poliziotto e la maschera*, Molfetta, La meridiana, 2014.

<sup>543</sup> L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit., pp. 310-311, trad. mia.

Pochi riferimenti al cattivo-soggetto e alla necessità di intervento degli apparati repressivi lasciano in ogni caso utili indizi a comprendere come, per Althusser, il gioco tra interpellante ed interpellato sia tutt'altro che ad esito certo ed assoluto. Il cattivo soggetto è qui colui che non marcia tranquillamente e “da solo” nella sua cristallina capacità di leggere il mondo, nella sua supposta libertà di replicazione ideologica, nel suo autoriconoscimento come soggetto innanzi al Soggetto (Legge, Parola di Dio, Famiglia, Padrone, Morale, Borsa, Mercato...), nella sua risposta alla chiamata/intimazione, nella sua quotidiana procedura “naturale” di incarnazione dell'ideologia. È qui colui che non assicura d'essere pacificamente una mera occorrenza fisica di quel *soggetto giuridico* del diritto borghese che su di esso si esercita e lo fonda come soggetto-di-diritto, mentre la sovrastruttura ideologico-culturale lo fonda come soggetto-di-fatto. È colui, insomma, che alla interpellazione non sempre si volta, non sempre risponde, non sempre dà certezza d'obbedienza; o è colui che risponde in modo parziale, o da quel comando tenta la fuga, o ne rompe la certezza d'efficacia, offrendo così materiale visibilità al *pericolo* per la tenuta dell'insieme. Il *mauvais-sujet* del '69 è una prima forma di quell'aleatoria contingenza intesa come chiave per comprendere la fragilità dello Stato e il bisogno continuo dell'ideologia, posizione contenuta tra i righe scritti quasi 15 anni dopo ma appunto certo, in quegli anni, non emersa dal nulla. E non conta il fatto che «la stragrande maggioranza», come Althusser scrive, risponda all'interpellazione ideologica secondo obbedienza ai suoi dettami: sotto il profilo logico (che però si fa materiale, perciò sociale e politico, perché mostra l'esistenza di una *possibilità*), se anche un solo caso rompe lo schema, ciò incrina la relazione di causazione ineluttabile, ciò significa che lo schema non è un modello matematico privo di fughe e deviazioni impreviste: anche un solo cigno nero impedisce di affermare che tutti i cigni sono bianchi.

A valle di tali considerazioni può essere lecito chiedersi: l'intervento degli apparati repressivi rompe la teoria della soggettivazione morbida e inaggirabile per via ideologica? Per dare una risposta sensata bisogna distinguere due piani: il piano della presenza dell'ideologia come *struttura generale*, che già disegna un mondo immaginario e simbolico in cui ogni individuo quando nasce si trova, qui come altrove, a qualunque latitudine, e dunque ne resta preso (nelle sue grandi linee di decifrazione e interlocuzione con il mondo, nel suo primo rapporto con la famiglia che disegna schizzi di comportamento e di morale, nelle ritualità e nelle norme sociali che incontra etc.); ed un piano di maggiore e tuttavia ben mistificata *pressione costringitiva*, di “soggettivazione del (già)soggetto” in quanto *soggettivazione seconda*, soggettivazione ancor

più specifica e pronta ad imporsi ricorrendo anche agli apparati che detengono l'uso della violenza, e che traduce nella varietà degli apparati lo scopo riproduttivo più generale di un dispositivo globale di produzione sociale e detenzione di potere economico<sup>544</sup>.

È vero che gli AIS operano anzitutto con l'ideologia morbida, con la replicazione di una realtà che infine appare come una «morbida macchina»<sup>545</sup>; ma è anche vero che *non tutti* gli AIS operano con la *medesima* morbidezza e con la *medesima linearità* tanto nella loro proposta, quanto nei loro risultati pensati come assicurati e inevitabili. Althusser di questo era conscio, anche se lo renderà più chiaro negli scritti degli anni '80, laddove, come abbiamo già riportato, individuerà dinamiche umane e di aggregazione particolare come «isole di comunismo», e rifletterà nuovamente sui fatti del Maggio con uno sguardo differente da quello dei giudizi troppo ingenerosi espressi nel coevo<sup>546</sup>. Ma ne era conscio anche prima: cos'è, se non questo, la sua lettura dell'opera di Bertolazzi *El nost Milan*<sup>547</sup>, messa in scena altrettanto magistralmente da Strehler con la compagnia del Piccolo Teatro di Milano, se non l'individuazione di uno strumento che appartiene, seppur in forma *sui generis*, all'ambito dei *media*, dei mezzi espressivi e rappresentativi che si rivolgono alla società, in questo caso il teatro come esperienza culturale ed intellettuale razionalmente costruita, in cui si mostra il sottoproletariato e lo sfruttamento capitalistico senza alcun catartico sentimentalismo, ma col quale si innesca però

---

<sup>544</sup> Ne parliamo meglio tra poche pagine, anche in nota.

<sup>545</sup> Molto efficace la narrazione letteraria della “morbidezza” delle azioni di potere consegnateci da W. BURROUGHS ne *La morbida macchina*, che noi possediamo in edizione SugarCo, 1994.

<sup>546</sup> Riaffermiamo quanto abbiamo già detto: tali giudizi sono pronunciati da Althusser non tanto in relazione ai contenuti delle contestazioni, al protagonismo inaspettato dei giovani e alla fase politica che esso introduceva, ossia al riconoscimento in ogni caso di quanto stava avvenendo e di quello che questo significava in termini di potenzialità di rottura e di svecchiamento di un sistema di potere classista, ma in merito alla direzione di queste lotte (e al loro esito), che lui vedeva ancora come compito eseguibile solo da una realtà politica (nel suo caso, il PCF) organizzata e strutturata. In questo senso, Rancière lo accuserà di esprimersi come il teorico dell'ordine, dei maestri di accademia, dei politici di partito che invitano gli studenti a convergere sulla causa operaia e sindacale. Un difensore del partito e dei suoi burocrati dotati del “Sapere” e un difensore del “Teorico” contro il piano della pratica della rivolta. Questo significava produrre tesi che facilmente (ed inevitabilmente) venivano acquisite ed usate dalla destra reazionaria e legalista contro i movimenti sociali. Cfr. J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*, cit.

<sup>547</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Il “Piccolo”, Bertolazzi e Brecht. Note su un teatro materialista», in *Per Marx*, cit., p. 109 e sgg.

una riflessione, un flusso di pensieri che diventa a suo modo una forma di soggettivazione che permette di vedere lo sfruttamento sociale e può condurre alla presa di coscienza politica?

Allora, diremo che questa azione di soggettivazione del già-soggetto può avvenire sia per pressione atta al controllo del “cattivo soggetto”, così come per incontro di una forza di uscita, di una linea di fuga destrutturante, desimbolizzante. Una lettura che colga solo ortodossia in Althusser non lo affermerebbe; tuttavia vi sono stati, vi sono e si presume vi saranno ancora, casi reali, fasi storiche, congiunture appunto, in cui le coagulazioni collettive per via di desiderio, le territorializzazioni di nuove concatenazioni per via d’immaginario contro un campo simbolico che assumeva il ruolo di legge universale, si sono potute e si possono mostrare nella loro fase di forza, di dirompente o anche «disperata vitalità»<sup>548</sup>, senza esito certo ma, quando avvengono, sempre critiche, materiali e per questo ineludibili.

Crediamo perciò che quando si parla di soggettivazione per interpellazione si debba anche affermare la possibilità di una sua variabilità, inevitabilmente determinata dal piano storico a cui essa stessa è sempre innervata. E l’immanenza del farsi dell’interpellazione non va misconosciuta. Prima abbiamo parlato di superficie. La declinazione empirica e concreta degli AIS come luoghi della realizzazione e della riproduzione materiale dell’ideologia sostiene tale posizione. (Non bisogna scavare. Tutto è esposto nei gesti, nelle pratiche). La concezione dell’ultima istanza come concetto-limite da leggere sempre nel paradigma surdeterminato di una causalità struttural-metonimica, anch’essa la sostiene. E allora va colta anche la modalità in cui si produce aggregazione ideologica in direzione di una *controsoggettivazione*, *avverso* il comando ideologico stesso che disegna lo scenario confinale – ma non a tenuta stagna – degli eventi sociali.

Potremmo parlare di un altro luogo da cui proviene l’interpellazione? Potremmo farlo, ma non per fornire altre topiche che rischiano di cadere nella sociologia spicciola, bensì salvaguardando *in primis* la novità analitica che risiede nella possibilità di individuare questi altri luoghi come fonti capaci di fornire una replica pericolosa, non prevista appunto dal potere del grande Soggetto, che sempre acconcia la tecnica riproduttiva del capitale ma non riesce a controllare tutto. Ed è talmente non prevista, incapace di progettare *ogni esito* che può darsi nello spazio

---

<sup>548</sup> «‘Dio mio, ma allora cos’ha lei all’attivo?’ / Io? – [un balbettio, nefando / non ho preso l’Optalidon, mi trema la voce di ragazzo malato] – / Io? Una disperata vitalità», P. P. PASOLINI, *Una disperata vitalità*, dalla raccolta «*Poesia in forma di rosa*», Milano, Garzanti, nuova ed. 2015.

soggettivo, da richiedere il ritorno all'opzione più nota e riconoscibile dell'intervento degli apparati di Stato: quella repressiva con la violenza (opzione, peraltro, mai dismessa).

Questa azione spesso viene invocata per sedare e controllare proprio i movimenti studenteschi, i quali emergono da un luogo, da un AIS, che dunque offre *più* di un'unica direzione d'uscita ai suoi soggetti. La consapevolezza dell'importanza di tale AIS abbiamo detto che è da Althusser dichiarata. Ciò ci informa di fatto della sua considerazione in quanto apparato dagli esiti non assoluti, ma potenzialmente ambivalenti. Questa consapevolezza, a nostro giudizio, mostra un ponte (forse inconscio, forse non approfondito a dovere) tra le posizioni da egli sostenute sull'università del '64 prima riportate, quelle poi su scuola ed istruzione del '69-'70, e le affermazioni "liminali" sulle micro-sottrazioni possibili dal capitalismo, espresse – foss'anche per pochi cenni – in diverse occasioni nel corso degli anni '80.

La questione della specializzazione degli AIS appare centrale perché centrale è la necessità di adattare liturgie, linguaggio e pratiche agli ambiti specifici in cui essi operano, in tal modo definendo peraltro tali stessi ambiti. Questi ultimi prevedono soggetti diversi che ne siano i frequentatori, ossia diversi soggetti-*Träger* su cui indirizzare l'ideologia affinché se ne facciano portatori efficaci (efficaci *riproduttori*). Tuttavia, la scuola e l'università aprono più di altri apparati ideologici a risultati anche incerti, essendo in esse in gioco soggettività molto più potenzialmente pluriverse e reattive/creative che in altri AIS. Soggettività in fase di formazione, di crescita e di scoperta, dunque da un lato certamente facili da implementare nel sistema dei compiti sociali previsti, ma dall'altro connesse in modo potente al principio di negazione dell'autorità, alla presa di coscienza critica delle macchine riproduttive, alla espressione di forze libidinali che si aggregano potendo diventare anche un campo di azione *designificante* e *destrutturante*, di natura collettiva e infine politica.

Si tratta di fatto di una duplice individuazione, che può essere inquadrata sia in una lettura relativa alle forme dell'espressione libidinale, sia in una problematica che individui l'esistenza di incrinature: fessure o fessurazioni conquistabili, divaricabili, "esplosibili". Sono aspetti importanti, che vanno meglio compresi: lo facciamo nel paragrafo a seguire.

### *10.5.3 Desiderio come S/soggetto controinterpellante: verso l'interstizio*

Il tema del marxismo come teoria emancipatoria (posizione evidentemente sostenuta anche da Althusser) ha investito positivamente la riflessione sulle problematiche della scuola anche quando si è articolato esclusivamente in senso critico. Ciò ha modificato parte dell'operato

sia *nella* scuola, sia *della* scuola (cosa, quest'ultima, che Althusser non è stato molto incline a sostenere, quantomeno in IAIS), attraverso la nascita di iniziative e progetti di formazione critica e in generale antiautoritaria in parziale risposta proprio alle rivendicazioni dei movimenti di contestazione che pur sempre in essa hanno avuto genesi, inducendo la società ad interrogarsi sui propri paradigmi (politici, educativi e morali) e il sistema formativo a modulare la sua azione nel senso predetto<sup>549</sup>. Inutile dire che quegli elementi relativi ad una azione di soggettivazione *ad hoc* non vengono in tal modo affatto eliminati. Sarebbe infatti quantomeno ingenuo pensare che tale istituzione/AIS possa riformarsi a tal punto da divenire – pur restando *entro* lo Stato, osservandone le leggi ed attuandone le *sue* riforme – un elemento socialmente ed economicamente critico e pericoloso *eo ipso* per la tenuta della struttura e del potere apicale che in essa pur agisce. Tuttavia, come dicevamo, l'attenzione althusseriana alla scuola denota un'altrettanta consapevolezza della sua potenziale configurazione come “fabbrica” di *mauvais sujets*. In questo senso, a dispetto di posizioni che spesso misconoscono tale dato o lo sottovalutano, in Althusser la connessione *possibile e auspicabile* sul piano della lotta politica tra *a*) scuola come fabbrica anche di pensiero/movimento sociale antagonista e *b*) fabbrica consuetudinariamente intesa come dominio di residenza (e di lotta) del movimento operaio, ha trovato presenza nei suoi scritti e maggior peso rispetto al tema delle sole rivendicazioni studentesche. A tal proposito, non eviteremo mai di ricordare come, nell'autobiografia, Althusser parli chiaro circa gli errori del PCF (e in tal modo, indirettamente, anche di quelli contenuti in alcune sue posizioni di allora) in relazione alla incapacità di questo di farsi attore affiancato al movimento

---

<sup>549</sup> Una riflessione sul tema è per esempio al centro delle analisi condotte da F. CAMBI in *Libertà da... L'eredità del marxismo pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Si tratta di un saggio di utile lettura che, a partire dall'assunzione del significato storico e politico del 1989 e dalla crisi dei socialismi reali, si sviluppa attraverso una ricostruzione delle linee guida di un marxismo inteso – soprattutto in ambito pedagogico – come orizzonte metateorico che sappia leggere le altre teorie, quindi come lente critica degli apparati scolastici e come discriminazione tra ideologia meccanicistica e scienza sociale dialettico-surdeterminata (cfr. pp. 44-45 e 72-73). Tale interpretazione è infine ibridata con una concezione (che per alcuni versi si avvicina ad aspetti dal sapore ermeneutico-fenomenologico) del marxismo come *sensu* e *vettore* di libertà e cittadinanza quando espresso nella pedagogia (cfr. pp. 79-106), idea sulla base della quale (a prescindere dai nostri giudizi) assumere la valenza della critica al sistema formativo nella sua potenzialità positiva, criticamente costruttiva, emancipatoria e soggettivamente responsabilizzante. Manca una lettura rivoluzionaria in senso pieno, ma non sono assenti riferimenti alle lotte antiautoritarie/antiborghesi che hanno reso visibili le influenze marxiste (ma anche libertarie) nei movimenti studenteschi e nella loro critica alle istituzioni formative.

del *Mai étudiants*, ossia di farsi intelligentemente coprotagonista nella fase, anziché superiormente distante e diffidente<sup>550</sup>.

Così, quando parliamo del soggetto-sbagliato/sfuggito/incontrollato/pericoloso/*mauvais*, non affermiamo qui che egli sia immune da ogni azione plasmatica dell'ideologia in cui dimora (come potrebbe?), né affermiamo che parte delle sue pratiche non realizzino, anche in forma inconscia o misconosciuta, elementi tipici delle liturgie utili alla replicazione del potere in essere. Tuttavia, di tali espressioni ne affermiamo la differenza di grado, la solo parziale obbedienza, il potenziale di fratturazione; ossia: una variabilità di fatto *intensiva* che può essere frutto di un'altrettanta variabilità formativa e/o autoformativa in senso critico. Va poi riconosciuto, come abbiamo anche già suggerito, che ogni variabilità intensiva contiene il potere di trasformarsi in misura estensiva, massa agente, numericamente importante. Una sorta di dimostrazione in contromano della prima legge della dialettica<sup>551</sup>: in questa, la quantità si trasforma in qua-

---

<sup>550</sup> Riportiamo all'uopo un criticissimo tardo passo althusseriano che, nell'economia del nostro discorso, val la pena leggere: «Il Partito era letteralmente scavalcato dagli studenti, al punto - è risaputo - che nel Maggio '68 soltanto un pugno, ripeto: soltanto un pugno [...] di studenti comunisti parteciparono all'immensa rivolta della Sorbona. [...] Gli operai, salvo rare eccezioni, non andarono alla Sorbona, perché il Partito, il solo che ne avesse l'autorità, non era andato a chiederglielo. La parola d'ordine, in effetti, sarebbe potuta risultare giusta se il Partito non avesse diffidato come della peste della rivolta « estremista » delle masse studentesche e avesse colto l'occasione, la « fortuna » secondo l'espressione di Machiavelli, di scatenare e di sostenere con tutta la forza del suo potere e delle sue organizzazioni [...] un movimento di massa poderoso, capace di trascinare non soltanto la classe operaia, ma larghe fasce della piccola borghesia. [...] Nel maggio-giugno 1968, molti operai di molte fabbriche credevano nella rivoluzione effettiva, l'aspettavano, e per farla aspettavano soltanto una parola d'ordine del Partito. Si sa che cosa successe. Il Partito, come sempre dopo aver perso parecchi treni e terrorizzato dai movimenti di massa - capiva che questi ultimi erano in mano degli estremisti (ma di chi era la colpa?) -, fece di tutto per impedire che, nei violentissimi scontri, i gruppi studenteschi si unissero all'ardore delle masse operaie impegnate allora nel più lungo sciopero di massa della storia mondiale, e arrivò perfino a organizzare cortei separati. Il Partito organizzò in realtà la disfatta del movimento di massa costringendo la CGT (che in verità non aveva bisogno d'essere forzata, dati i loro legami organici) a sedersi al tavolo pacifico delle trattative economiche. [...] Per timore delle masse, per timore di perderne il controllo (questa permanente ossessione del primato dell'organizzazione sui movimenti popolari), e di sicuro anche per conformarsi [...] ai timori dell'URSS [...], il Partito fece tutto il possibile - e l'esperienza provò che la sua forza d'organizzazione e di inquadramento politico e ideologico non era allora una parola vana - per spezzare il movimento popolare e convogliarlo verso semplici trattative economiche», L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., pp. 241-243.

<sup>551</sup> Si veda di F. ENGELS il già citato *Dialettica della natura*, ma più in generale, sulla dialettica, anche ID., *Anti-*

lità (ma anche il viceversa); nell'altra la qualità, sempre singolare, produce nelle connessioni quantità critica che può divenire attrice storica. La consapevolezza da parte delle masse studentesche della natura del sistema formativo in quanto istituzione del capitale/apparato istruttivo d'impresa, è cosa d'altronde visibile e verificabile attraverso le azioni di occupazione e di autogestione che si rinnovano e ripropongono ad ogni anno scolastico ed accademico, per quanto esse pur non siano, da molto tempo, capaci di dar vita a movimenti realmente di massa come invece accadde nel biennio '68-'69 in Francia e in Italia<sup>552</sup>. Queste correnti di protagonismo collettivo possono nondimeno essere lette come flussi di soggettivazione politica che replicano, *pur stando nell'apparato*, in modo critico e non obbediente all'interpellazione ideologica che si manifesta proprio nell'apparato e grazie all'apparato<sup>553</sup>. L'impiego (già menzionato) di azioni

---

*Dühring*, a c. di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1971, prima sezione, cap. XII.

<sup>552</sup> Ad onor di cronaca, per quanto riguarda la scena italiana dopo il movimento studentesco del '68 vanno rammentati almeno il movimento del '77, che ha visto una partecipazione studentesca connessa in buona misura a quella giovane-operaia, di ambito extraparlamentare di sinistra, un movimento meno legato a rivendicazioni d'ambito scolastico-universitario bensì più connesso al campo delle libertà individuali, della controcultura, del diritto alla casa e agli spazi di aggregazione alternativa, della lotta alla repressione politica, in aperta contestazione con i partiti e i sindacati storici della sinistra, che avevano ridotto l'esperienza del '68 e ancor più la propria in atto a mera contestazione "estremistica" [si vedano almeno N. BALESTRINI, P. MORONI, *L'orda d'oro (1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale)*, Milano, SugarCo, 1988 (III ed. Feltrinelli, 2003); S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Settantasette. La rivoluzione che viene*, Roma, Castelvechi, 1997, nuova ed. ivi, DeriveApprodi, 2004]; e successivamente il movimento universitario cosiddetto della "Pantera", comparso nell'inverno nel 1989/90 contro la riforma dell'allora ministro Ruberti (si veda M. ARCIDIACONO, F. BATTISTI, S. DI LORETO, C. MARTINEZ, A. PORTELLI, E. SPANDRI, *L'aeroplano e le stelle. Storia orale di una realtà studentesca prima e dopo la Pantera*, Roma, Manifestolibri, 1995). Quest'ultimo, sempre a doveroso onor di cronaca, non è tuttavia paragonabile, per numeri, contenuti e risultati durevoli, tanto negli aspetti concreti quanto nell'immaginario politico e culturale, ai due movimenti precedenti.

<sup>553</sup> È importante segnalare che, nella teoria di Althusser, l'ideologia non viene *prodotta* nell'apparato ideologico, bensì in esso *si realizza*. Gli AIS non sono intesi come «istituzioni che "producono" le ideologie corrispondenti, ma [...] [come luogo di quegli] *elementi di una Ideologia (l'Ideologia di Stato) che "si realizzano in" o "esistono in" istituzioni corrispondenti, e nelle loro pratiche*» (L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, cit., p. 113, trad. mia). Althusser è tuttavia conscio che ciascun AIS possa, nella sua specificità linguistica e liturgica, anche *produrre* elementi ideologici, ossia sottosezioni di ideologia che meglio orientino i soggetti coinvolti ad una buona disposizione psicologica verso l'ideologia generale (di Stato) riconosciuta come cosa "naturale"; infatti, così precisa poco oltre: «Bisogna distinguere tra gli elementi determinati dell'ideologia di



politico-amministrative (ammende, bocciature, espulsioni, denunce) ma ancor più poliziesco-repressive (sgomberi attuati dalle Forze di Polizia, cariche e dispersione dei cortei, violenze di Corpi di Stato sui manifestanti) sono d'altra parte il segno dell'esistenza di un mai dismesso ricorso ad azioni di controllo e repressione dei comportamenti "indisciplinati" attraverso il dominio e l'esercizio di una violenza statualmente legittima. E questo mostra, da un lato, l'esercizio della forza-di-Stato quando necessaria, ossia quando l'interpellazione dell'ideologia-di-Stato non ottiene gli effetti previsti con la sicurezza sperata, e dall'altro, la possibilità d'esistenza di elementi di fragilità insiti in questo particolare apparato ideologico, il quale dunque tanto si mostra necessario, quanto da tenere sotto tutela.

Peraltro, la cosa più pericolosa per la struttura produttiva e per il potere politico ad essa connesso è la già storicamente vista possibilità di un *travaso all'esterno* delle dinamiche critico-conflittuali che nascono all'interno di tale apparato; cosa che può apparire in grado di coinvolgere altri soggetti più determinanti nel sistema immediato di riproduzione sociale poiché direttamente impiegati nella produzione di merci materiali. In questo senso, una possibile unità di scopo dei luoghi della "fluida" soggettivazione politica per via intellettuale con i luoghi della produzione materiale di merci per azione della forza-lavoro classicamente intesa, era per Althusser divenuta (lo abbiamo già riportato) una scommessa importante; anzi: da facilitare nella sua realizzazione di contro ad ogni eccessiva diffidenza di natura iperpartitista<sup>554</sup>. Dunque vale la pena meglio analizzare i luoghi, la cinetica e le forme di quel "movimento" politico visto come possibile spazio di una soggettivazione non-d'obbedienza, capace di farsi rottura del codice dominante.

---

Stato che si realizzano in ed esistono in un Apparato determinato, e le sue pratiche, da una parte; e l'ideologia che è "prodotta", in seno a tale Apparato, dalle sue pratiche. Per marcare questa distinzione nel linguaggio, chiameremo la prima ideologia, l'*Ideologia Primaria*, e la seconda, sottoprodotto della pratica in cui è realizzata l'Ideologia Primaria, l'*ideologia secondaria*, subordinata» (ivi, p. 114, trad. mia). Questa consapevolezza impone allo studioso di Althusser di non sottovalutare l'aspetto specifico di tale apparato *anche* come creatore di una ideologia "propria" che faccia da rinforzo a quella primaria, cosa che dunque, indirettamente, mostra la percezione di una debolezza possibile nel meccanismo di interpellazione generale che può essere, se ben sfruttata, una testa d'ariete contro il medesimo meccanismo.

<sup>554</sup> Per una lettura contemporanea opposta della fase storica dei movimenti sociali italiani qui più direttamente in causa e della connessione dei moti studenteschi con quelli del movimento operaio, si vedano R. MORDENTI, *La grande rimozione. Il '68-77: frammenti di una storia impossibile*, Roma, Bordeaux Edizioni, 2018; G. CAMBONI, D. SAMSA, *PCI e movimento degli studenti. 1968-1973*, Bari, De Donato, 1975.



**Macchina desiderante, soggettività politica, scodificazione  
e controsoggettivazione**

*11.1 Concepire la connessione al campo sociale: rapporti e relazioni tra macchina desiderante e ideologia*

Secondo una lettura che si lasci politicamente ispirare dalle tesi deleuzeoguattariane, si può affermare che le controsoggettivazioni possibili che possono prendere vita nel sistema scolastico ed allargarsi ad un più ampio corpo sociale esprimono in forma materiale la presenza di flussi collettivi di natura essenzialmente “libidinale”, che danno vita via via a concatenamenti (inter)soggettivi e a un ridisegno complessivo dell’ordine significante che assurge a ordine simbolico come ordine-della-Legge.

Inutile dire che tale attributo (“libidinale”) vada qui ripulito da ogni stretta significazione sessuale (se non pansessualista) incastrata nella triangolazione edipico-familista cui ricorre Freud, ed inquadrato nella più ampia rilettura di tale topica che i due autori ne danno a cominciare da *Anti-Edipo* al fine di introdurre una nuova concezione del desiderio (l’inconscio come «macchina desiderante») cui prima abbiamo già dedicato alcune pagine. Riprendendo e allargando quello spazio, va aggiunto che tale concezione – che sta alla base dell’intero sviluppo dell’opera dei due studiosi – è fondata su un assunto quasi postulativo: «Non c’è che del desiderio e del sociale, e niente altro»<sup>555</sup>. La stessa produzione materiale, la stessa produzione sociale, va intesa dunque come produzione del (e che procede dal) desiderio:

*la produzione sociale è unicamente la produzione desiderante stessa entro condizioni determinate. [...] Il campo sociale è immediatamente percorso dal desiderio, che ne è il prodotto storicamente determinato e [...] la libido non ha bisogno di nessuna mediazione né sublimazione, nessuna operazione psichica,*

---

<sup>555</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Anti-Edipo*, cit., p. 36. trad. mia.

nessuna trasformazione, per investire le forze produttive e i rapporti di produzione<sup>556</sup>.

L'elemento che va sottolineato è quello della *condizionalità storica* della produzione desiderante, dunque di una *determinazione storica* di tale fabbrica, che allo stesso tempo è produzione di desiderio in quanto fabbrica trasformativa attivata dalle macchine soggettive che si accoppiano e si relano producendo nuove forme del reale. Una dipendenza, o relatività, che non è dunque segno di subordinazione ma che tuttavia mostra il legame al contesto, cioè a dire alla fase, al sistema e al codice in esso vigente. Questo porta all'idea secondo cui la relazione tra piano d'affermazione del desiderio e piano di costituzione del campo sociale è tale per cui tra i due non vi siano differenze «di natura», bensì differenze di forme espressive nelle quali esso si incarna, e certamente differenze di grandezza. Ciò indica che queste differenze riguardano essenzialmente i loro regimi e le loro occorrenze concrete, ma non modificano le loro reciproche *modalità* di espressione<sup>557</sup>. La questione è in fondo tutta giocata sull'investimento: il desiderio investe il campo sociale, si propaga dappertutto, ma non è da intendersi come il capriccio di un bimbo che desideri un regalo o la soddisfazione edonistica e spontaneistica di una mera “voglia” di qualcosa. Proviamo a riflettere sulla questione: come si manifesta il nostro inconscio? Althusser già ci ha suggerito ch'esso sia una sorta di motore che funziona a ideologia. (In qualche modo, già Althusser parla di *macchina*). E l'ideologia, come oramai ben sappiamo, non è sconnessa o avulsa dal contesto sociale, essendo anzi essa stessa espressione puramente materiale di tale contesto. Allora, il desiderio possiamo sì sostituirlo concettualmente alla pulsione inconscia, ancor più per evitare ogni «Edipo [, che] presuppone una straordinaria repressione delle macchine desideranti»<sup>558</sup>, ma non possiamo alterarne la cinetica e le relazioni che intrattiene con le variabili che lo storicizzano. Esso perciò percorre le masse ed è un elemento che non può né deve essere letto in forma metafisica o astratta, né come mera ed elementare “volontà” da soddisfare. L'inconscio stesso è una macchina che, desiderando nella congiuntura in cui vive, produce. Un motore appunto. La sua espressione resta camuffata (o mistificata) da scelte e gesti che non lo mostrano immediatamente, ma il legame con la configurazione della struttura data non è mai ignorabile né sottovalutabile, anche se si implementano diverse setto-

---

<sup>556</sup> *Ibidem*, trad. mia.

<sup>557</sup> Cfr. *ivi*, p. 38.

<sup>558</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, trad. it. cit., p. 4.

rializzazioni/distinzioni nel rapporto tra desiderio e campo naturale o insieme sociale, azioni specifiche e divisioni del lavoro, ruoli da emittente e da destinatario, macchine-sorgenti connesse a macchine-organo<sup>559</sup>. E così, non è altresì sottovalutabile anche il legame con il campo simbolico, dunque ideologico, che in tale congiuntura il potere in atto esercita come costruzione/costrizione in quell'immaginario (che è sempre politico, gesto della politica) che anch'esso orienta le soggettività, con la connessa funzione di investimento ch'esso porta ad espressione, denunciando la sua presenza come campo che si fa generativo di comportamenti concreti. Evidentemente, fa parte anch'esse di un possibile desiderio declinato sempre sullo spazio sociale. Da qui la centralità della domanda spinoziana, reichiana e posta anche da Deleuze e Guattari, che è sì un imbarazzante dilemma, ma è anche un'operazione di onestà intellettuale necessaria all'indagine politica e teorica:

Il problema fondamentale della filosofia politica resta quello che Spinoza seppe porre (e che Reich ha riscoperto): “perché gli uomini combattono per la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?”. Come si arriva a gridare: “ancor più imposte, meno pane!”. Come dice Reich, il sorprendente non è che la gente rubi [...], ma piuttosto che gli affamati non rubino [...]. Reich è pensatore così grande [...] quando rifiuta di invocare un misconoscimento o un'illusione delle masse per spiegare il fascismo: no, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo [...] in tali circostanze, ed è questo che occorre spiegare, la perversione del desiderio gregario<sup>560</sup>.

La risposta, si badi, qui non si trova nell'opzione psicanalitica per come pensata da Reich (vale a dire – nella sintesi che ne fanno i due autori<sup>561</sup> – nell'idea che il piano irrazionale sia il piano del desiderio e che questo si ponga come antagonista ad una razionalità che invece domina e costringe la produzione sociale), bensì è rinvenibile piuttosto nella capacità di abbattere

---

<sup>559</sup> «[Un] rapporto *distintivo* uomo-natura, industria-natura, società-natura, condiziona [...] la distinzione di sfere relativamente autonome che si chiameranno 'produzione', 'distribuzione', 'consumo'. Ma questo livello di distinzioni [...] considerato nella sua struttura formale [...], *presuppone* (come ha mostrato Marx) non solo il capitale e la divisione del lavoro, ma la falsa coscienza che l'essere capitalista ha necessariamente di sé e degli elementi irrigiditi d'un processo d'insieme», *ivi*, p. 5, corsivi miei.

<sup>560</sup> *Ivi.*, p. 32.

<sup>561</sup> Cfr. *ibidem*.

ogni dualismo tra produzione fantasmatica e produzione dell'oggetto reale<sup>562</sup>. In tal modo si perviene alla consapevolezza che «[esiste una] *comune misura o [una] coestensività del campo sociale e del desiderio*»<sup>563</sup>. Questa consapevolezza è la via maestra per acquisire un passaggio centrale nelle tesi deleuzeoguattariane, ossia quello secondo cui, per fondare una psichiatria materialistica, è necessaria la presenza della categoria di *produzione desiderante*, una generazione a cui «il reale [è] sottoposto tanto nelle forme dette razionali che in quelle irrazionali»<sup>564</sup>.

Ora, Deleuze e Guattari sostengono che questi scenari – quelli in cui appunto si mostra il paradosso dello schiavo che fa il tifo per il suo padrone – non vadano però mai ridotti ad una «questione di ideologia», poiché a loro parere esiste «un investimento libidinale inconscio del campo sociale, [il quale] coesiste ma *non coincide* necessariamente con gli investimenti pre-consci»<sup>565</sup>. Questo flusso *inconscio* denuncia quindi la presenza di una corrente di investimento che non è immediatamente legata (né ne è immediata espressione) alla condizione materiale e/o di classe e alle ipotizzabili rivendicazioni di libertà connesse a tale condizione. Non è qui in causa un problema di misconoscimento o uno stato di illusione ideologicamente determinato, bensì si tratta appunto di

un problema di desiderio, e il desiderio fa parte dell'infrastruttura. Gli investimenti *preconsci* si fanno o dovrebbero farsi secondo gli *interessi* di classi opposte. Ma gli investimenti *inconsci* si fanno secondo posizioni di desiderio e usi di sintesi assai diversi dagli interessi del soggetto che desidera, individuale o collettivo<sup>566</sup>.

---

<sup>562</sup> Come nota correttamente Sibertin-Blanc, «non si tratta di fornire le coordinate ideologiche della sovrastruttura integrandovi le avventure della libido, ma di complessizzare la nozione di infrastruttura rompendo con un razionalismo oggettivista della produzione economica che, in Reich, relega da una parte la teoria della sessualità in un naturalismo biologizzante, e conserva dall'altra parte l'orizzonte immaginario di una politica liberata [délivrée] da ogni ideologia e indicizzata sulla pura obiettività degli interessi socioeconomici», G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'anti-Edipe. La production du desir*, Paris, PUF, 2010, p. 32, trad. mia.

<sup>563</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, trad. it. cit., p. 32.

<sup>564</sup> *Ibidem*.

<sup>565</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>566</sup> *Ibidem*.

Dunque, è la condizione inconscia e diffusa del flusso libidinale – elemento concepito come parte dell’infrastruttura tanto quanto quello dell’economia – che non riconosce né incarna necessariamente le prevedibili istanze politiche di chi lo porta, e che muove verso investimenti che rispondono ad una sorta di “voluttà” provata per il potere, investimenti che manifestano una sorta di transfert a-razionale tali da non avere rapporto immediato con la trasformazione della condizione materiale (*status sociale*) del soggetto desiderante. È per tali aspetti, dicono Deleuze e Guattari, che questi investimenti

possono assicurare la sottomissione generale ad una classe dominante, facendo passare tagli e segregazioni in un campo sociale in quanto appunto investito dal desiderio, e non più dagli interessi [di classe]. [...] Non è per metafora, neanche per metafora paterna, che Hitler faceva arrappare i fascisti. Non è per metafora che un’operazione di banca o di borsa, un titolo, una cedola, un credito, fanno arrappare persone che non sono [...] dei banchieri. E il danaro che germoglia, il danaro che produce danaro? Ci sono «complessi» *economico-sociali* che sono altresì veri e propri *complessi dell’inconscio*, e che comunicano una voluttà dall’alto in basso della loro gerarchia (il complesso militare-industriale). E l’ideologia, l’Edipo e il fallo non han nulla a che vedere, qui, perché dipendono da essi invece di esserne all’origine<sup>567</sup>.

Quindi, il desiderio di risalire la catena gerarchica e di farsi capitalista o padrone o re, anche questa è una faccia dei flussi desideranti, e ciò avviene quando questi si sono territorializzati in modo negativo, quando sono inquinati da spinte di dominio, di potere, di criptofascismo. Resta il fatto che comprendere i motivi di tale inquinamento non permette, evidentemente, di escludere le influenze del campo ideologico. Ossia, di mettere sul piatto delle variabili da considerare anche la concatenazione significativa o la preponderanza morale e/o valoriale che appare predominante in un determinato momento e contesto sociale. (E dunque: possiamo escludere l’azione degli AIS? Probabilmente no). E infatti, ciò verso cui vogliamo indirizzare l’attenzione è anche l’affermazione (ancor più se letta – come dev’essere – in un’ottica materialista) secondo cui l’ideologia *dipende* da determinati complessi economico-produttivi e/o militari, di carattere empirico, concreto, con il loro organigramma, con le loro gerarchie da scalare, con la loro citata e seduttiva “voluttà” rituale vista come liturgia da investire e replicare. Se ci riferiamo all’althusseriana teoria degli AIS come teoria articolata dell’ideologia, o anche alla più ampia

---

<sup>567</sup> *Ibidem*.

teoria dell'ideologia in generale proposta dall'autore, troviamo elementi assolutamente comuni a questi passi deleuzeoguattariani seppur i loro autori dicano che tuttavia «non è questione di ideologia», poiché, come più volte abbiamo detto, secondo Althusser l'ideologia *di per sé* non esiste (come potrebbe?), essendo invece null'altro che l'insieme delle pratiche e dei rituali presenti in un determinato ambito culturale, storico e produttivo, sia d'apparato ideologico, sia relativo al comportamento sociale diffuso. E allora diremo che, in base a tale prospettiva e piaccia o non piaccia ai nomi chiamati a risponderne, le affermazioni di Deleuze e Guattari *convergono de facto* con quelle di Althusser quando tali due autori sostengono che l'ideologia e l'Edipo etc., *dipendono* da questi complessi materiali e *non il contrario*.

Sempre a tale riguardo, gli autori di *Anti-Edipo* chiariscono poco dopo che

si tratta [...] di flussi, di stock, di tagli e di fluttuazioni di flussi; il desiderio è dovunque qualcosa fluisca e scorra, trascinando dei soggetti interessati, ma anche soggetti ebbri e addormentati verso foci mortali<sup>568</sup>,

sicché la natura di flusso, di variazione continua, ed anche i tagli di questi flussi, l'interruzione, la momentanea territorializzazione che può produrre profitto, vantaggio, potere, reazione, restaurazione, è ciò che manifesta la presenza del desiderio in quanto suo motore, un motore poi interrotto, fermato, che diviene fonte di ebbrezza così come fonte di cammino verso una «foce mortale», verso un fascismo, verso un reazionario e spesso inconscio buco nero.

Anche in altri luoghi l'ideologia per come concepita da Deleuze appare descritta con un colore visibilmente althusseriano, cioè a dire come qualcosa che di per sé non ha esistenza propria o particolare 'essenza' specifica, bensì si configura materialmente come concatenazione rituale di atti determinati dall'ambito di potere regionalmente agente (perciò, atti relativi allo specifico Apparato Ideologico di Stato in cui agiscono). Questo per esempio afferma Deleuze in uno dei suoi corsi tenuti a Vincennes:

L'ideologia non esiste. Non ci sono che delle organizzazioni di potere; e quelle che vengono chiamate "ideologie" sono degli enunciati di organizzazione di potere [...]. Io credo che non ci sia ideologia dell'insegnamento, e avanzare una critica all'ideologia dell'insegnamento è cadere in un falso problema. L'insegnamento si deve pensare a partire da un tipo di organizzazione di pote-

---

<sup>568</sup> *Ibidem*.



re che si esercita sui bambini, e l'ideologia, anche qui, non è che l'enunciato corrispondente all'organizzazione di potere<sup>569</sup>.

Naturalmente, la questione della non esistenza andrebbe meglio chiarita da parte dell' autore, poiché sappiamo che più che “non esistere”, l'ideologia non esiste come *realtà trascendente ed astratta*, mentre *esiste certamente* nelle forme materiali che la riempiono e la strutturano. Tuttavia, alla luce delle implicazioni non dissimili, riteniamo che in fondo si tratti qui di minime carenze o, se vogliamo, di differenze essenzialmente linguistiche che vigono tra le due spiegazioni. Questo riferimento alla pratica dell'insegnamento come concatenazione di atti di potere, dunque ad un effetto *performativo* che organizza e *plasma* la stessa coscienza degli allievi per mezzo di azioni e riti, è infatti alquanto assimilabile alla riflessione althusseriana condotta alla fine degli anni '60. E l'importanza assegnata da Althusser a tale apparato – in senso capitalistamente plasmativo in quell'epoca, e successivamente individuando anche spunti positivi di natura creativamente contestativa (come già detto e mostrato, nell'autobiografia ci sono diversi passi che guardano al movimento del Maggio in una forma più “complice” di quella precedente) – aprono ad una possibile considerazione che tiene dentro almeno una parte delle suggestioni sulle dinamiche politiche di flusso e di produzione soggettiva pensate o ispirate da Deleuze e Guattari, i quali poi, a loro volta, mostrano influenze althusseriane riconducibili alle note tesi sull'ideologia date alle stampe da Althusser appunto nel '69-'70.

Tutto ciò detto, se rileggiamo il brano di *Anti-Edipo* citato poche pagine addietro (comprensivo della sua chiusa di poco seguente), e teniamo buone le nostre analogie con le tesi althusseriane sugli apparati e sulle loro liturgie, dobbiamo nondimeno rilevare che la teoria deleuzeoguattariana del desiderio e della voluttà, con l'osservazione della sua cinetica come qualcosa di slegato dagli interessi materiali del desiderante e quindi come possibile sbocco anche verso un investimento sul fascismo o sul capitalismo, difetta di una considerazione dell'aspetto surdeterminato e causalmente struttural-metonomico che invece riguarda in modo pieno la teoria althusseriana. E giunti sin qui ormai ben sappiamo che si tratta di un aspetto dotato di un circuito di azione e reazione ove è difficile individuare con esclusività una fluidità lineare o una direzionalità del flusso, o quale sia il primo punto del processo e quanto degli effetti di tale

---

<sup>569</sup> In «Marx-désir/besoin ; Faye ; la monnaie ; sur Baudrillard», corso del 28 maggio 1973 tenuto all'Université de Vincennes, reperibile all'URL: <https://www.webdeleuze.com/textes/171>, trad. mia.

processo non sia anch'esso causa di altri inneschi di variazione. Rispetto ad *Anti-Edipo*, una soluzione abbastanza plausibile a questa assenza di complessità "aleatoria" riteniamo sia più individuabile in *Mille piani*, soprattutto a seguito dell'introduzione del concetto di «rizoma». Resta il fatto che quando Althusser, sei anni prima di *Anti-Edipo*, parlava di produzione inconscia come produzione connessa al campo ideologico<sup>570</sup>, perciò alla struttura materiale della società e dunque alla produzione sociale; e quando in questa tesi introduceva, seppur in forma non definitiva ma aperta e da verificare, anche una controazione dell'inconscio medesimo come possibile modificatore dello spazio ideologico che lo alimentava, se a tutta prima ciò appariva appiattare la produzione inconscia esclusivamente allo spazio dei determinanti economico-sociali (infrastrutturali), in realtà egli già coglieva lo spazio e lo statuto materiale, e il moto bidirezionale o anzi circolare e produttivo, in cui era coinvolto l'inconscio stesso. Inutile dire che l'impianto di fondo portava Althusser a non apprezzare la proposta teorica recisamente anti-freudiana contenuta in *Anti-Edipo* (diverse pagine addietro abbiamo riportato le parole di Duroux che ci mettevano al corrente di questa critica, per quanto elargita senza lettura), ma è anche vero che una parte di tale critica a nostro giudizio si spiega attraverso l'ipotesi di una comprensione *parziale* della natura e della cinetica del desiderio – ancor più: della concezione dell'inconscio come *macchina* desiderante – per come proposte dalle tesi deleuzeoguattariane.

Queste analisi si sostengono con elementi oggettivi, di opera scritta; tuttavia riteniamo che vadano evitate, sul tema, affermazioni troppo apodittiche e immobilizzanti, ciò perché, se ben riflettiamo, anche secondo Althusser una riduzione della vita e delle "azioni" dell'*Es* alla mera triangolazione edipica e alla tirannia censoria di questa appare una forzatura ed una lettura operata con una lente troppo parziale per spiegare la produzione inconscia nel suo complesso e nei suoi legami col piano sociale e collettivo, giacché la stessa famiglia (apparato socioriproduttivo fondamentale) e le sue modalità "educative", i suoi vincoli, i suoi modelli prodotti e indotti etc., e tutto l'edipismo che in essa vige, sono spiegabili secondo la sua teoria degli AIS e quindi rimandano in forma chiara al piano della politica e in generale del campo sociale e della sua configurazione storica. In questo agone, in questa arena, l'inconscio (come il sociale e l'economico) produce accoppiamenti, si libera di Edipo e del suo circolo chiuso, ma anche di ogni circolarità dialettica, di ogni *reazione* al negativo o *manque à être*, ad una qualche vacuità che vorrebbe spiegare il desiderio, i peni invidiati, gli Edipi e le Elette, e così mostra la sua natura di macchina produttiva come corrente di investimento *materiale* di un reale pronto ad essere ri-

---

<sup>570</sup> Ci riferiamo sempre alla prima delle *Trois Notes*, scritte nel 1966.

disegnato. E questa è un'idea di *produzione positiva* (che riguarda anche i moti storici) che Althusser di fatto già concepisce e lascia invisibilmente galleggiare negli anni '60, preferendo per esempio presentarla nella forma della teoria della lotta delle classi (nella quale, peraltro, il desiderio non è affatto un *manque*, e la stessa battaglia tra le classi è espressione positiva), per poi articolarla in modo più diretto, meno mediato, meno 'partitico', dall'inizio degli anni '80.

### 11.2 *Codificazione, scodificazione e ricodificazione: dal concetto di socius alla de-territorializzazione nel sistema del capitale*

Le forme di accoppiamento che attuano le macchine desideranti sono anche una forma di codificazione che si iscrive su di uno spazio "primordiale" che le rende possibili. Il capitalismo è una potente macchina di ricodificazione sotto il dominio dell'equivalente universale (il denaro), che segue ad una necessaria *de*-codificazione ch'esso stesso attua del corpo sociopolitico dispotico precedente. Marx lo aveva ben descritto: la borghesia capitalistica è stata in grado di scodificare le forme sociali che l'hanno preceduta: rivoluzionarle, superarle, desovranizzarle, "laicizzarle"; ed infine, inesorabilmente, essa stessa – attraverso il capitale divenuto nuovo corpo di produzione sociale – ha poi *ri*-codificato ma ancor più assiomaticizzato lo scenario sociale e vitale con le sue forme di connessioni e di produzioni *infra*, *intra* e *sovrastrutturali* fondate sulla forma-merce e sulla forma-denaro<sup>571</sup>. Questo non avviene senza drammi, né senza difficoltà o battaglie nei vari domini. Scodificazione e ricodificazione sono come l'attacco e la conquista di una posizione da guadagnare, una posizione presa dalla filosofia nel campo di battaglia delle ideologie (già esistenti): ciò che già individuava e descriveva Althusser. L'accumulazione originaria si conduce con la scodificazione delle forme di produzione precedenti e con la crudeltà dell'espropriazione forzata dei produttori agricoli diretti<sup>572</sup>, imponendo loro nuove

---

<sup>571</sup> Cfr. MASSIMILIANO GUARESCHI, «Deleuze e Guattari...», in *Mille piani*, cit., p. 14.

<sup>572</sup> Come già segnalato, K. MARX ne tratta nel 24esimo capitolo del *Capitale* («La cosiddetta accumulazione originaria»), in cui si ricostruisce la genesi del capitalismo sotto il profilo materiale. Sintetizzando quanto basta al nostro discorso, diciamo che secondo Marx il capitalismo (egli prende ad esempio l'Inghilterra) nasce a cominciare dalla fine del XIV secolo attraverso un processo di espropriazione della popolazione rurale (*yeomanry*) che possedeva e/o gestiva pezzi di terra agricola quand'anche fosse incardinata sotto un feudo, attuato da parte dei grandi proprietari terrieri (*landlords*) i quali necessitavano di terre da trasformare in pascolo per le loro pecore da lana. Così scrive Marx: «La struttura economica della società capitalistica è uscita dal grembo della struttura economica della società feudale. La dissoluzione di questa ha messo in libertà gli ele-

forme di relazione, una posizione subordinata, una rottura e modifica dei loro codici di vita e scambio collettivo. Al proposito, Deleuze e Guattari scrivono che

[sono in gioco diversi processi di deterritorializzazione e decodificazione]: per il libero lavoratore, [una] deterritorializzazione della terra per privatizzazione; [una] decodifica degli strumenti di produzione per appropriazione; [una] privatizzazione dei mezzi di consumo attraverso la dissoluzione della famiglia e della corporazione; e infine [una] decodificazione del lavoratore a vantaggio del lavoro stesso o della macchina – e, per il capitale, [una] deterritorializzazione

---

menti di quella. Il produttore immediato, o diretto, cioè l'operaio, poteva disporre della sua persona solo dopo di aver cessato d'essere legato alla gleba, e servo di un'altra persona o infeudato ad essa. Per divenire libero venditore di forza lavoro, che porta la sua merce dovunque essa trovi un mercato, doveva inoltre sottrarsi al dominio delle corporazioni di mestiere, delle loro clausole sugli apprendisti e sui garzoni, dei vincoli delle loro prescrizioni sul lavoro. Così il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati appare da un lato come loro liberazione dalla servitù feudale e dalla coercizione corporativa; e, per i nostri storici borghesi, è questo il solo lato che esista. Ma, dall'altro, i neo-emancipati diventano venditori di se stessi solo dopo di essere stati depredati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie offerte alla loro esistenza dalle antiche istituzioni feudali. E la storia di questa loro espropriazione è scritta negli annali dell'umanità a caratteri di sangue e di fuoco [...]. Fanno epoca nella storia dell'accumulazione originaria tutti i rivolgimenti che servono di leva alla classe capitalistica in formazione; ma soprattutto i momenti nei quali grandi masse di uomini vengono, all'improvviso e con la forza, staccate dai loro mezzi di sussistenza e scagliate sul mercato del lavoro come masse di proletari senza terra o dimora» (*Il Capitale*, capitolo citato, primo paragrafo: 'Il segreto dell'accumulazione originaria'); e poco dopo, sull'espropriazione terriera: «La proprietà comune — ben distinta dalla proprietà statale or ora considerata — era un'antica istituzione germanica sopravvissuta sotto il manto del feudalesimo. Si è visto come la sua violenta usurpazione, per lo più accompagnata dalla trasformazione di arativi in pascoli, abbia inizio alla fine del secolo XV e si prolunghi nel secolo XVI. Ma allora il processo si compì come atto di violenza individuale invano osteggiato per 150 anni dalla legislazione; il progresso del secolo XVIII, invece, si manifesta nel fatto che la stessa legge diventa il veicolo del furto di terre del popolo [...]. La forma parlamentare della rapina è quella dei *Bills for Inclosures of Commons* (leggi per la recinzione di terre comuni)» (*Il Capitale*, capitolo citato, secondo paragrafo: 'Espropriazione della popolazione rurale'). Attraverso la cattura delle terre comuni e l'espropriazione dei produttori agricoli che su di esse operavano, si acquisisce così spazio da trasformare in pascolo; la lana poteva in tal modo essere prodotta in quantità sempre maggiore ed essere esportata verso le manifatture fiamminghe, costituendo la merce principale che tali latifondisti (ma anche alcuni loro sottoposti o affittuari) miravano a produrre in vista dei profitti che si profilavano a seguito del suo aumento di prezzo sul mercato. Inutile dire che tali espropriazioni non furono indolori né attuate senza violenza, la quale si univa ancora alle forme legislative «di rapina» che, come Marx rammenta, più tardi subentrarono.

della ricchezza per astrazione monetaria; [una] decodificazione dei flussi di produzione da parte del capitale mercantile/commerciale; [una] decodificazione degli Stati da parte del capitale finanziario e del debito pubblico; [una] decodificazione dei mezzi di produzione attraverso la formazione del capitale industriale, etc<sup>573</sup>.

La registrazione del nuovo scenario non è indolore sul corpo scodificato e quindi ricodificato. E nell'avvenuta ricodificazione ogni conflitto che sorge viene via via annullato dalle deterritorializzazioni degli organi precedenti, in un concerto tra forme di riscrittura del senso e del ruolo individuale, e operato dell'interpellazione ideologica con i suoi concatenamenti di potere. Le macchine sociali e i loro accoppiamenti stridono, in fase nascente, con un originario «corpo senz'organi» che vuole rigettarle. Questo stridore genera uno scenario *paranoico*: il capitalismo è la massima espressione di una «macchina paranoica»<sup>574</sup>, ipernormata seppur a sostegno di principi impersonali estremamente semplici (connettere flussi produttivi ed ottenere il massimo plusvalore possibile), in perenne timore di cadere (aleatoria, vacillante, bisognosa del Soggetto interpellante che assicuri la presa e la tenuta), surcodificata poiché ricodifica e incunea i codici che eredita in una forma d'assiomi ancor più tirannica (giacché corporalmente “invisibile”), e nella quale il significante-padrone è il capitale stesso, capace di trasformare ed adeguare sempre le sue istituzioni e le sue legiferazioni ai mutamenti delle modalità produttive o estorsive, sempre più deterritorializzate, sradicate, delocalizzate, deperimtrate, fluidificate nello spazio e nel tempo; passando così dall'essere stampo prima di una società disciplinare, poi di una società di controllo<sup>575</sup>, col connesso mutamento che porta dalla politica alla biopolitica e dal lavoro *in situ* al lavoro-vivo come fonte di continua valorizzazione del capitale<sup>576</sup>.

---

<sup>573</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 255 (con alcune piccole licenze).

<sup>574</sup> Cfr. *ivi*, p. 11.

<sup>575</sup> Cfr. G. DELEUZE, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», in *L'autre journal*, n. 1, Paris, 1990.

<sup>576</sup> Per una lettura contemporanea di tale aspetto, non priva di spunti critici nell'analisi delle molteplici facce che riguardano il “capitalismo delle piattaforme” (che implica massimamente la nozione di lavoro-vivo seppur paia cancellare la presenza della forza-lavoro per mezzo di una strana mistica secondo cui sembra che gli algoritmi e i loro effetti si producano da sé), si veda almeno R. CICCARELLI, *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*, Roma, DeriveApprodi, 2018.

Si tenga conto che ogni azione produttiva contempla uno spazio che si staglia come spazio, o sfondo, o corpo-ordine-condizione (forse una particolare accezione di ultima istanza?), che è spazio non-produttivo. Questo aspetto era stato notato anche da Marx. Lo rammentano utilmente ancora Deleuze e Guattari:

le forme di produzione sociale implicano [...] un elemento di antiproduzione abbinato al processo, un corpo pieno determinato come *socius*. Può essere il corpo della terra, o il corpo dispotico, oppure il capitale. Di questo Marx dice: non è il prodotto del lavoro, ma appare come il suo presupposto naturale o divino. Non si accontenta [...] di opporsi alle forze produttive [...] ma ripiega su tutta la produzione, cosicché si appropria il plusprodotto e si attribuisce l'insieme e le parti del processo che sembrano ora emanare da lui come una quasi-causa. [...] In breve, il *socius* [...] forma una superficie ove tutta la produzione si registra e sembra emanare dalla superficie di registrazione<sup>577</sup>.

Si incontra qui il concetto di *socius*, e ci pare interessante già l'utilizzo di tale termine, che letteralmente significa *alleato*, e ciò, da un certo punto di vista, mostra il suo ruolo ambiguo e ambivalente nella produzione sociale proprio per come ne scriveranno Deleuze e Guattari.

Si tratta di una nozione che richiede un'adeguata esplicitazione al fine di renderne comprensibile la valenza nel ragionamento condotto dai due autori, ciò anche attraverso un breve rimando alla lettura dell'evoluzione storica da essi proposta in *Anti-Edipo*.

Facendo una sintesi che basti ai temi del presente lavoro, possiamo dire che gli autori descrivono la storia come una "serie" che evidenzia tre grandi blocchi di civiltà: quella tribale, fortemente connessa alla terra, quella imperiale-dispotica, e quella capitalistica. Sul piano della variazione dell'espressione del desiderio e della sua libidoeconomia – e per conseguenza, sul piano del controllo sociale – si presentano varie forme e varie gradazioni di irreggimentazione dei flussi di «produzione desiderante», che possiamo enunciare, in forma non temporale ma contemporanea, con: *a*) il concetto moderno e giuridico di individuo (caratterizzato da nevrosi, censure e repressioni), *b*) il concetto di stato-nazione, perimetrazione che sfocia nella società del controllo, *c*) il capitalismo come «anarchia» economica addomesticata per mezzo di una assiomatica elementare atta alla sola mercificazione e valorizzazione del tutto.

---

<sup>577</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 12.

Nella descrizione di questo sviluppo, che è una sequenza di tentativi di codificazione dei flussi sociali, gli autori utilizzano il termine *socius* per riferirsi a quel “corpo” (naturale, sociale, personificato e/o organizzativo) inteso come “fonte” (storicamente variabile, quindi appunto sempre sociale) che si accredita la produzione, ossia la riconduzione e la registrazione ad esso dei flussi materiali, elemento-madre/padre in quanto campo di implementazione che presiede ad ogni diversa organizzazione socio-produttiva.

In *Anti-Edipo* gli autori scrivono che

la macchina sociale o *socius* può essere il corpo della Terra, il corpo del Despota, il corpo del Danaro. [...]. Il problema del *socius* è sempre stato questo: codificare i flussi del desiderio, iscriverli, registrarli, fare in modo che nessun flusso scorra senza essere tamponato, canalizzato, regolato<sup>578</sup>.

Avremo così un corpo-macchina/*socius* particolare in ogni diversa civiltà: la terra e i suoi legami impliciti e derivati per la tribù, a cui vengono iscritte ed accreditate – *territorializzate* appunto – dai membri della tribù (attraverso segni sul corpo e sul terreno e riti di fertilità e ringraziamento) le diverse forme materiali di produzione; il corpo dispotico per l’Impero, macchina antropologico-sociale in cui il servo della gleba e il feudatario paiono le braccia e la voce del Despota, unico corpo su cui è registrata la possibilità di vita o di morte e la stessa “fonte”, come vertice della piramide, della possibilità di produzione sociale; ed il capitale per la produzione sociale ‘libera’ nel regime capitalistico, coi suoi assiomi e la sussunzione reale/totale che esso attiva.

In quest’ultimo, in particolare, si assiste ad una deterritorializzazione e ad una decodificazione radicale dei flussi materiali che le precedenti macchine sociali avevano codificato sulla terra o sul corpo dispotico. La produzione ora è accreditata al “corpo” del capitale; tale forma di registrazione adesso funziona attraverso la sostituzione di uno spazio di giudizio e di investimento qualitativi (che conducevano anche a vedere la personificazione del divino) con una “assiomatica” minima posta come codice di significazione e comprensione di ogni scambio e incontro di flussi, cioè a dire un’assiomatica in quanto insieme di principi atti al *mero calcolo* della differenza tra flussi del lavoro e del capitale ora deterritorializzati, secondo l’unico scopo dell’ottenimento di plusvalore. Per cui, il comando del capitalismo è in sostanza assolutamente semplice: connettere flussi deterritorializzati – non più radicati, localizzati, bensì “anonimi”,

---

<sup>578</sup> Ivi, p. 35.

non personali/discrezionali/dispotici ma meramente di ruolo e funzione all'interno del rapporto tra lavoro e capitale – ed estrarre il massimo *surplus* da questa connessione<sup>579</sup>. In un siffatto *socius*, che tutto avvolge e registra a sé dando l'illusione (e questo aspetto non lo pone in contrasto col corpo dispotico) che da sé tutto emerge, avviene però anche una produzione di soggettività attraverso concatenazioni di enunciazioni e di atti specifici, contestuali e relativi al nuovo sistema, che permettono la produzione delle prime in quanto soggettività necessarie al sistema stesso, e tuttavia prodotte implementando in esse la convinzione di essere libere funzioni liberamente innestabili per autodecisione su tale corpo di produzione. Il brano di *Anti-Edipo* citato poc'anzi relativo alla presenza dell'elemento d'antiproduzione si chiude, per esempio, con un'affermazione che ci rimanda in modo chiaro alla posizione althusseriana relativa al raddoppiamento speculare e alla mistificazione della comprensione dei rapporti in cui si è presi attuati dall'ideologia e dai suoi riti materiali, nonché al tema della soggettivazione-per-assoggettamento se usiamo questo concetto estendendolo al *socius* inteso come sfondo/elemento di ordine relazionale collettivo (in tal caso, potremmo intendere tale forma di soggettivazione come una “registrazione” su di esso) che agisce per interpellazione di un corpo virtualmente infinito al fine di donargli la certezza di essere liberamente coinvolto nel processo sociale. Questo si realizza attraverso un *meccanismo di inversione* secondo cui il capitale, che sussume e registra ogni forma di produzione entro e su di sé, pone le condizioni per pensare l'emersione naturale da esso stesso, come fosse uno sfondo neutro, proprio di tali produzioni e accoppiamenti.

Tutto ciò dunque rinforza il possibile parallelo tra produzione sociale e produzione desiderante, che appunto per Deleuze e Guattari non sono separate, che appunto non si dispiegano ciascuna in modo indipendente dall'altra. Tale affiancamento si fa necessario per poter mostrare come il sistema macchinico-capitalistico agisca con registrazioni che si innestano su di un “corpo” sempre in qualche modo codificato/decodificato ma non riconosciuto in quanto tale (inconscio, campo virtuale, spazio di acquisizione diretta della materia, ordine sociale, *socius*), immaginariamente puro, “vuoto”, virtuale in senso radicale: immaginariamente senza (ancora) alcun organo, né (ancora) alcuna organizzazione normata e concatenata, e ciò al fine di imple-

---

<sup>579</sup> Per una lettura critica di tali aspetti, si veda I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, pp. 239-241. Consigliabile altresì la voce d'enciclopedia «Gilles Deleuze», compilata da D. SMITH e J. PROTEVI, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, reperibile anche all'URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/deleuze/>.



mentarvi proprio questa organizzazione: farne territorio, dominio, reame: ordine del capitale, per quanto riguarda più direttamente il nostro discorso.

Questa fase/base, sorta di asse per l'innesto, non è fenomenologicamente visibile allo stato puro: è un concetto che, se si presenta visibile sul piano storico, è tale solo se osservato dall'esterno e da una fase successiva. Standovi dentro, essendone presi, esso è trattabile come un elemento logico, poiché ogni corpo sociale ha sempre una sua organizzazione, una inevitabile sua disposizione di codici e di registrazioni. Il capitalismo moderno, peraltro, come già detto aggiunge alla scodificazione del pregresso e alla nuova codificazione, anche la tecnica della sussunzione reale, irricognoscita, impercepita, dislocata e azionata senza strappi, finalizzata alla messa al lavoro dei flussi in ogni momento della vita di chi li porta e li libera; facendo questo, si accompagna alla mistificazione della libertà e a quella della naturalezza dei suoi rapporti sociali, nonostante (o forse proprio perché) esso non esista che sempre e solo nella contingenza<sup>580</sup>.

### 11.3 *Dalla macchina al concatenamento. Ripresa sulla controsoggettivazione*

La concezione *materialista, materiale e congiunturale* di un inconscio carnale, corporale, che è desiderio in forma di macchina d'accoppiamenti, ossia è fabbrica produttiva, si articola con – anzi, sostiene e introduce a – quella di *concatenamento* o disposizione o assemblaggio (*agencement*), nozione che, a partire da *Kafka, per una letteratura minore*, pare di fatto rimpiazzare (ma non rinnegare) proprio quella di «macchina desiderante» presente in *Anti-Edipo*.

Leggiamo un passo appunto dal *Kafka*:

Considerando un primo asse, orizzontale, una concatenazione comporta due segmenti, uno di contenuto, l'altro di espressione. Da una parte essa è *concatenazione meccanica* di corpi, di azioni e di passioni, mescolanza di corpi che reagiscono gli uni sugli altri; dall'altra parte, è *concatenazione collettiva di enunciazione*, di atti e di enunciati, trasformazioni incorporee che si attribuiscono ai corpi. Considerando un asse verticale [...], la concatenazione ha da una parte degli *aspetti territoriali* o riterritorializzati, che la stabilizzano, e

---

<sup>580</sup> «C'è una storia universale ma è quella della contingenza [, ossia di] come i flussi - oggetto della storia - passano per codici primitivi, surcodificazioni dispotiche e decodificazioni capitalistiche che rendono possibile una congiunzione di flussi indipendenti» ID., *Mille piani*, «Prefazione all'edizione italiana», cit., p. 30.

dall'altra parte dei *punti di deterritorializzazione* che la prevalgono/superano<sup>581</sup>.

Il brano appare particolarmente denso e va analizzato in merito alla pertinenza con il discorso che stiamo ora conducendo.

Intanto, la presenza di un termine come quello di «segmento» va compresa in quanto lemma/concetto che si colloca all'interno di una batteria semantica indubbiamente originale, che Deleuze e Guattari introducono, ma lo abbiamo detto molte volte, in una prospettiva recisamente antidialettica; e dunque, tale termine va intuito come una possibile “figurazione” oggettiva, delimitata, una situazione definita, una configurazione sociale, un evento identificabile disposto in una serie concatenata che non è assimilabile al circolo dialettico (e neppure ad una logica di mera opposizione binaria), poiché tale serie non è appunto manifestazione di alcuna processualità dialettica né di accoppiamenti meramente oppositivi/reattivi. Questo nuovo quadro semantico è per es. correttamente inquadrato dal Massimiliano Guareschi analista di *Mille plateaux*, e la sua specificità è ancor meglio individuata se nella sua lettura si opera un atto di comprensione differenziale à la *Althusser* nel confronto con i dispositivi dialettici.

Così, per esempio, scrive appunto Guareschi:

*Mille piani* è disseminato di coppie concettuali: *molare-molecolare*, *territorializzazione-deterritorializzazione*, *spazio liscio-spazio striato*, *rizoma-albero*, *macchina da guerra-apparato di cattura*, *carta e calco*. Un apparente paradosso all'interno di una prospettiva che si propone di sfuggire alle opposizioni, alle macchine binarie [...]. [Ma] è necessario tuttavia sottolineare come dai dualismi non si esca semplicemente aggiungendo uno o più termini, sostituendo il due con il tre o il quattro. Per Deleuze e Guattari la linea di fuga dal dualismo risiede non in complicazioni numeriche, ma nel divenire. E il divenire è sempre linea e non punto, spazio tensivo fra due termini [...]. Si potrebbe distinguere fra segmenti e flussi, il cui regime è rispettivamente molare e molecolare. Ogni aggregato sociale si compone di segmenti e flussi, di flussi che sfuggono e di segmenti, organizzati lungo linee molari, che li bloccano. Il livello molare – Stato, ceto, nazione o classe per esempio – opera per linee di codificazione binaria che rallentano e irrigidiscono i flussi e vortici molecolari stratificandoli in strutture segmentarie. I flussi a loro volta investono con il

---

<sup>581</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, cit., p. 112, trad. mia.

loro procedere molecolare le sedimentazioni e cristallizzazioni molari, provocando oscillazioni, slittamenti, fratture e riconfigurazioni»<sup>582</sup>.

La questione appare dunque in tali termini: in una concatenazione vi sono anche segmenti, “oggetti”, eventi semantizzabili, stati di cose isolabili che appaiono come momento *molare*, empirico, visibile, nominabile, concrezione *a*-mobile di un flusso mobile che è invece *molecolare* e che vi sta a fondamento/alimento, che ne fa da motore e che si raggruma poi in realtà particolari, di fatto così temporalmente territorializzandosi<sup>583</sup>. Riprendendo dunque il frammento dal *Kafka*, e tornando al tema della soggettivazione politica come cattivo-soggetto (*mauvais-sujet*), possiamo intanto dire che fasi di creazione segmentaria *a positivo* che si connettono tra loro (collettivi di autogestione, gruppi politici, gruppi di azione contestativa etc.), nelle istituzioni scolastiche ed universitarie sono, lo sappiamo, molto frequenti. La loro azione mostra sempre l'esistenza di una tensione come potenziale che risiede in quella linea che corre tra una territorializzazione empiricamente efficace ed una attività non reificata di potenze molecolari, contingenti, singolari, che sempre si trovano in un moto-di-flusso e sempre alimentano la spinta creativa della prima. Non va poi dimenticato che una territorializzazione può anche divenire “mortifera”, aggettivo, come abbiamo visto, utilizzato da Guattari per i gruppi-assoggettati che nascono sì come gruppi-soggetto ma che poi si assoggettano, si trasformano nella loro caricatura organigrammatica, statutaria e meramente replicatoria ad un avversario che (ne) scrive l'agenda politica. E non solo: una territorializzazione del flusso desiderante può anche essere negativa; può essere un investimento collettivo che diviene configurazione concreta e potere politico nefasto proprio per chi lo aveva investito, e così può esprimere desiderio imperiale, o egoistico, o autodistruttivo: gorgo di territorializzazione nazionalistica e fascista.

---

<sup>582</sup> M. GUARESCHI, «Deleuze e Guattari...», in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 18-20.

<sup>583</sup> Rispetto ad alcuni termini precisi di questa nuova batteria di concetti, FRANCO “BIFO” BERARDI così scrive: «Cosa porta al pensiero rizomatico Deleuze, con il suo lavoro sui filosofi, e in particolare su Spinoza, Nietzsche, Bergson? E cosa porta Guattari con il suo lavoro sulla psicoanalisi istituzionale, sui collettivi di enunciazione, sulla soggettivazione politica, sul desiderio molecolare? Deleuze porta l'evento, Guattari porta le molecole. Deleuze porta una decostruzione dell'ontologia: il rapporto tra Essere e Soggetto che è a fondamento della costruzione metafisica da Platone a Hegel, viene da Deleuze smontato pezzo per pezzo, nei suoi libri precedenti il '68, nei suoi studi su Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Kant. Ma è Guattari che porta un linguaggio da chimico, da alchimista, da farmacologo, da idraulico e da elettricista, oltre che, naturalmente, da attivista», ID., *Felix. Narrazione dell'incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*, Roma, Luca Sossella Editore, 2001, p. 121.

La deterritorializzazione di una territorializzazione parziale esprime perciò l'esistenza di questo flusso come espressione di un campo che appunto in *Anti-Edipo* viene chiamato "desiderante", stando ciò a significare, come visto, essenzialmente un'espressione produttiva di economia libidinale sempre e irrimediabilmente innervata con uno spazio sociale materiale e aperto, fluido, sconfinatamente "schizo", che non conosce residenzializzazioni famigliari ma si prefigge anzi di essere universalmente antiparanoico<sup>584</sup>.

Dando miglior concretezza al brano citato, possiamo quindi aggiungere che la connessione tra i due aspetti, tra fluidità dell'energia molecolare e raggrumazione realizzativo-stabilizzante dell'oggetto molare, è legata ad una *molteplice collaborazione*: a) **nello spazio del reale esteso** e visibile, delle serie di *connessioni macchiniche* (singolarità, gruppi determinati, corpi con corpi, "segmenti" connessi/accoppiati ad altri segmenti, che sono contenuto) con il piano della concatenazione collettiva di enunciazione (che è espressione) che in tali serie si dà e le stesse condiziona, la quale mostra *le estensioni* di quegli accoppiamenti e che andrebbe intesa come enunciazione concatenata in modo collettivo perché nutrita di elementi che arrivano da un sapere generale, da un intelletto generale, di molecolarità molteplice e di natura transindividuale cosicché in quella territorializzazione si agiti la tensione-di-flusso che smarca, sopravanza, inserisce nuovi *topoi* concettuali e politici; b) **in quello verticale/puntuale**, del momentaneo stato di territorializzazione, pur necessario, con la potenza delle correnti deterritorializzanti affinché la connessione segmentaria sia sempre sospinta, passo dopo passo, tema dopo tema, intelligenza dopo intelligenza, discorso dopo discorso, oltre ogni stabilizzazione/ibernazione di un divenire dal quale pur essa arriva, e dunque possa riterritorializzarsi, seppur sempre momentaneamente, in un altrove più avanzato. Questa flussualità *intensiva* manifesta una forza intrinseca di ridisegno, di riassetto, che può produrre una riarticolazione degli accoppiamenti/concatenamenti che stanno sull'asse orizzontale, ossia generare nuove "entità collettive" (anche e soprattutto politiche) che via via si rapprendono nel regime estensivo.

Va invero poi aggiunto che nella schizoanalisi, o nella 'politicochimica', o nella geofilosofia deleuzeoguattariane, l'aspetto segmentario non appartiene solo al piano molare, poiché già nel "primitivo" flusso molecolare si attuano parziali e funzionali segmentazioni, piccole indivi-

---

<sup>584</sup> «Spetta alla libido investire il campo sociale in forme inconse, e quindi allucinare tutta la storia, delirare le civiltà, i continenti e le razze, e 'sentire' intensamente un divenire mondiale. Niente catena significante senza un cinese, un arabo, un Negro, che sporgono il capo e vengono a turbare la notte d'un Bianco paranoico», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 109.

duazioni, momenti di concrezione minima votati poi ad altri maggiori accoppiamenti, dai quali scaturiranno molarità più evidenti e dotate di visibili effetti in quanto entità maggiormente ponderali<sup>585</sup>. Dunque, le prime possono essere molari nel senso solo di ordinate, le seconde nel senso più pieno di organizzate e stabilizzate; le prime sono nascenti forme di minima stabilizzazione molare, le seconde contengono una struttura complessa che non si ferma al solo ordine atomico<sup>586</sup>. Il rischio però è presente, e sta nella loro eternificazione (al di là degli esempi di contenuto, bensì in quanto *modus*, paradigma logico che si riproduce), cioè a dire in una stabilizzazione invariabile che comprime e spegne il flusso sostituendolo con una serie di segmentazioni accoppiate, che si danno in una replicazione infinita ed *a*-rivoluzionaria come piano di segmentarità secondo il quale si organizza il mondo e la nostra vita in esso. Questo riguardo non va peraltro inteso come un rischio da evocare e perciò prevedere per contenere, bensì come un dato di fatto già in essere e da registrare, una fotografia del capitalismo e dei suoi accoppiamenti macchinici che quotidianamente ci definiscono:

Siamo segmentarizzati da ogni parte e in ogni direzione. [...]. La segmentarità appartiene a tutti gli strati che ci compongono. Abitare, circolare, lavorare, giocare: il vissuto è segmentato spazialmente e socialmente. La casa è segmentata secondo la destinazione delle sue stanze; le strade, in funzione dell'ordine della città; la fabbrica, secondo la natura dei lavori e delle operazioni. Siamo segmentarizzati *binariamente*, secondo grandi opposizioni duali: le classi sociali, ma anche gli uomini e le donne, gli adulti e i bambini, ecc.

---

<sup>585</sup> Il processo dunque va compreso come sfida e come invito ad una mai abbandonata posizione di soggettività politica attiva. In questo senso, seppur con penna acuta (e con elementi di verità che non vanno sottovalutati), semplifica troppo Baudrillard, quando avanza la critica secondo cui «tutti si rotolano oggi nel molecolare come se fosse rivoluzionario. [Ma] fino a nuovo ordine [...], la vera molecola non è quella dei rivoluzionari, ma quella di Monod, quella del codice genetico, quella delle 'spirali complesse del DNA'. Non bisognerebbe neppure riscoprire come dispositivo di desiderio ciò che i cibernetici hanno descritto come matrice di codice e di controllo» (J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, a c. di P. Bellasi, trad. it. M. G. Camici, Bologna, Cappelli, p. 85), poiché nell'accezione deleuzeoguattariana il molecolare coincide con un campo di energia che apre sempre ad una ricombinazione possibile degli atomi e delle molecole più piccole, al fine di non produrre mai una mera esecuzione di un codice-padrone, un listato di operazioni da eseguire, una stabilizzazione definitiva della "realtà", dell'oggettualità, della politica e del potere, quanto piuttosto una sua ricombinatoria scodificante e quindi desoggettivante/risoggettivante.

<sup>586</sup> Cfr. come suggerito, G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., terzo plateau: «10.000 a.C. La geologia della morale (per chi si prende la terra?)», p. 83 e sgg.

Siamo segmentarizzati *circolarmente* in cerchi sempre più vasti, in dischi o corone sempre più larghi [...]: i miei affari, quelli del mio quartiere, della mia città, del mio paese, del mondo... Siamo segmentarizzati *linearmente*, su una linea retta, su linee rette, dove ogni segmento rappresenta un episodio o un «processo»: non appena abbiamo finito un processo ne incominciamo un altro, eternamente proceduristi o procedurati, famiglia, scuola esercito, lavoro, e a scuola ci dicono: «Non sei più in famiglia», e nell'esercito ci dicono: «Non sei più a scuola...»<sup>587</sup>.

Ecco che torna una riflessione sulla scuola. Perché possiamo dire che quando invece a scuola ci sei, sei in un Apparato Ideologico di Stato di cui Althusser ha ben individuato la funzione; la quale, ora possiamo dire, si esplica attraverso una specificazione di sintassi e semantiche che definiscono ancor meglio quel segmento specifico (essa stessa) che ci parcellizza, che ci “procedurizza”. Sappiamo che Althusser aveva colto bene tali aspetti, che qui i due autori di *Mille piani* mettono su carta in altre forme, e che Deleuze aveva già toccato nei suoi corsi a Vincennes parlando dell'esistenza dell'ideologia solo in quanto elemento *pratico*: pura connessione di *atti* di potere. Così, tale apparato ci delinea, o questo vorrebbe, o per questo lavora, come soggettività utili al sistema produttivo. Sistema in cui, poi, altre nostre segmentazioni troveranno necessità ed esistenza, in una serie *a scopo omogeneo* pur nella *eterogeneità delle procedure singolari* (le liturgie e i rituali ideologici di Apparato, potrebbe chiamarli Althusser): quello di mantenere in vita esso Stato, e ancor più, di permetterne la riproduzione ad ogni alba d'ogni nuovo giorno.

Sotto questo aspetto, azioni “stabilizzanti” di volontà segmentaria e di peso molare sono certo quelle degli apparati repressivi contro i movimenti studenteschi e/o sociali. E ad affiancarvisi non manca mai la scelta morbida e procedurante dell'ideologia prodotta nel particolare AIS, come a costruire un recinto, una briglia per quel temuto flusso *destabilizzante* il quale peraltro, paradossalmente, proprio entro l'apparato si genera e si alimenta, e questo grazie alla particolare natura dei suoi portatori e alla particolare materia concettuale che questi incontrano nelle loro fasi di apprendimento. C'è una molecolarità, una sorta di rischio generativo, insita nell'alimentazione (culturale, ma anche di contatto, di incontro, di passione che si travasa, di machiavelliana «occasione») di una soggettività che facilmente può incarnare una macchina desiderante tale che si diriga verso la critica e la scodificazione. A tale proposito, come mera e

---

<sup>587</sup> Ivi, *incipit* del nono plateau: «1933. Micropolitica e segmentarità», cit., pp. 301 e sgg.

neutra constatazione, va riconosciuto che quasi sempre le mobilitazioni studentesche nell'ambito della scuola secondaria di secondo grado prendono avvio da istituti non immediatamente professionalizzanti, bensì votati e vocati alla formazione culturale generale, per es. di natura filosofica, umanistica e scientifica, ossia plausibilmente, o potenzialmente (chissà se oggi è ancora così), critica ed emancipatoria in senso lato, sui più ampi principi politici.

Considerando questo aspetto, le note di Althusser circa il linguaggio del padronato prodotto e incamerato anche nelle scuole umanistiche appaiono ad un tempo vere e false: quantomeno, se riflettiamo appunto sulla relazione tra orizzontalità segmentaria e intensità molecolare. Vi è in esse un elemento di verità laddove ci si soffermi: *a)* da un lato, tanto sulla creazione statale dei programmi di studio, pensata a monte come via per instillare una accettazione irriflessa del modello produttivo in cui si vive, quanto sul reclutamento dei docenti a seguito di test e concorsi sempre più espressione di mera tecnocrazia esecutiva; ma al tempo stesso, *b)* dall'altro lato, sull'apertura "schizoide"<sup>588</sup>, per "natura" inevitabilmente parricida, dei cervelli coinvolti nell'esperienza scolastica superiore; aspetto, questo, che mostra così la presenza di uno spazio di aleatorietà dei risultati, tale che mai si può del tutto prevedere un esito sicuro delle interpellazioni-di-Stato, seppur esse siano ritagliate nel singolo AIS e sostenute dalla sua ideologia secondaria che rinforza (e diffonde, specializzandola) quella dello Stato medesimo.

#### 11.4 *Interstizi e controinterpellazioni tra Althusser e Deleuze*

La conduzione althusseriana di questi temi appare talvolta la mostra di uno sforzo analitico che non prende – e non articola – tutto ciò che pensa. Nonostante non vadano mai sottovalutate le autocritiche e i *détours* che egli stesso ha prodotto su di sé, è nostra convinzione che Althusser vada infatti letto nell'unitarietà della sua opera ed anche della sua vita e delle dichiara-

---

<sup>588</sup> Evochiamo ancora una volta elementi deleuzeoguattariani preoccupandoci, contestualmente, di allegare una spiegazione che impedisca la banalizzazione della proposta schizoanalitica fatta dai due autori. Anche in questo caso, appare utile leggere Guareschi: «L'anti-Edipo non propo[ne] affatto, in nome di una generica celebrazione della follia, un'apologia o un'esaltazione della patologia schizofrenica. La schizofrenia del sottotitolo non è certo individuata come alternativa al capitalismo. Nelle pagine del libro, infatti, emerge con chiarezza la distinzione tra il divenire schizo, che indica la tendenza del desiderio a una continua erranza e deterritorializzazione rispetto ai contesti stabiliti, e la schizofrenia clinica, con il suo carico di immani sofferenze, vista come una sorta di *impasse*, di irrigidimento di quello stesso processo», M. GUARESCHI, «Deleuze e Guattari...», in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 15.

zioni rilasciate nelle diverse occasioni che le hanno prodotte. Se si assume questo impegno, si arriva a rendersi conto ch'egli non ha mai creduto ad un'unica ed ineluttabile azione negativa di soggettivazione-per-interpellazione, soggiogante, assoggettante, incatenante, funzionalisticamente intesa come inevitabile programmazione umana per il capitale. L'ha ritenuta il principale scopo dell'ideologia, e a buon ragione, e ne ha mostrato il perché, ma non ha mai pensato all'assoluta impossibilità, per un individuo, di voltarsi in modo parziale, critico, o esprimendo una controinterpellazione in isfida proprio a quella più grande, a quella del grande Soggetto, voce e amministratore delegato del capitale. Riteniamo anzi che il tema della soggettivazione politico-rivoluzionaria, di rottura anticapitalistica, sia un tema che innervi libidinalmente, come abbiamo già avuto modo di scrivere, tanto l'opera di Althusser quanto la sua stessa esistenza politica (mai vissuta senza dissidio verso le forme organizzate in cui aveva pur scelto di portare il suo contributo): un'opera che non ha mai schivato le variazioni dello scenario sociale in cui interveniva e via via si dispiegava. Non sono perciò senza importanza sia i riferimenti al *cattivo soggetto*, o al *sujet-militant*, sia quelli relativi alla presenza degli *interstizi*, delle "isole" di resistenza, della singolarità in qualche modo appunto scodificata e che, pur insistendovi, tenta di uscire da una struttura e produce e manifesta altri paradigmi relazionali. Posizioni acquisite (forse *raggiunte*) proprio nella presenza di un pensiero attivo sempre connesso al mutamento storico e politico e alla passione umana delle masse che in esso sempre agiscono e lottano.

Si può affermare che anche la questione dell'interstizio mette in contatto Althusser e Deleuze. Intendiamo questo tema, poco sviluppato ma niente affatto poco "sentito", come *fessurazione*, come *incrinatura* da poter divaricare e in cui far leva per rompere il cristallo della struttura surdeterminata che pur la stringe e la comprende. Per questo è lecito riferirsi a *Cinema 2*, opera appunto di Deleuze che qui può esser presa in prestito anche s'essa tratta la nozione all'interno di un discorso analitico relativo al cinema, e tuttavia espandibile al sociale come ogni nozione deleuzeana che abbia un risvolto metaforico (senza contare che il cinema non è certo avulso dalle dinamiche sociali). Vediamo allora come tale aspetto è trattato da Deleuze.

#### 11.4.1 *Cristallo-incrinato come rottura-di-struttura*

Ne *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Deleuze – presentando e analizzando le diverse tipologie di immagine-tempo – introduce la categoria dell'immagine-cristallo (sottospecie della prima), e nell'articolazione di quest'ultima avanza la nozione di cristallo-incrinato come specifica tipologia di un cinema dotato di una particolarità che appare indubbiamente politica, con poten-



zialità di rottura, di decodificazione, di uscita da un modello sociale, da uno sviluppo narrativo pensato come necessario ed inevitabile.

La chiave sta nell'utilizzo della profondità di campo che fa da punto di fuga, laddove una inquadratura gioca col primo e con l'ultimo piano mostrando una penetrazione nello spazio bi-dimensionale dello schermo che permette di pensare ad una terza dimensione, alla fuoriuscita, alla liberazione. Liberazione o fuoriuscita che non sono immediate né date, ma risiedono nella visione prospettica che incrina una rappresentazione chiusa, e ciò perché al fondo *accade qualcosa di imprevedibile*. Questo accadere rompe un quadro fisico ed ideologico costretto nelle due dimensioni del piano di proiezione, chiuso in un cristallo che certo ci porta nella virtualità mostrando il tempo in sé (tale è la caratteristica regina dell'immagine-tempo), ma mostra anche una perfezione simmetrica come scenario ove tutto è ipoteticamente già disposto. Tale stile di ripresa si fonda sull'introduzione di una tecnica che permette dunque di mostrare quel virtuale evocato dalla profondità, un virtuale in senso strettamente deleuzeano, ossia un regime potenziale/energetico da cui poter creare ogni reale nella sua attualizzazione non imitativa né calcomaniaca di un reale stesso già noto e così semplicemente immaginato.

Il regista che secondo Deleuze ha meglio mostrato l'incrinatura dell'immagine-cristallo, è Jean Renoir:

in Renoir il cristallo non è mai puro e perfetto, ha un'incrinatura, un punto di fuga, un "difetto". È sempre incrinato. Questo rivela la profondità di campo: non vi è semplicemente avvolgimento di un girotondo nel cristallo, ma qualcosa che sta per fuggire nel fondo, per [...] la terza dimensione, attraverso l'incrinatura [...]. Il solo personaggio fuori regola, [...] né fuori né dentro, ma sempre nel fondo, [...] è il solo a non avere doppio [...]. Facendo irruzione, [...] uccidendo per errore [...], è lui a rompere il circuito, a far esplodere il cristallo incrinato, facendone fuggire il contenuto a colpi di fucile<sup>589</sup>.

L'incrinatura della struttura è data dall'*azione*, da una *prassi* in secondo o ultimo piano che spezza il circuito, massimale in quanto a logica e maggioritario in quanto agli eventi, inteso come previsione/perfezione. Si badi però che ciò che sta nel fondo non è ciò che sta "sommerso" o nascosto; la profondità qui non è un vero altrove della superficie, ma semplicemente ciò

---

<sup>589</sup> G. DELEUZE, *L'immagine-tempo*. Cinema 2, cit., p. 100. Deleuze in questo passo sta analizzando *La règle du jeu*, film di Renoir del 1939.

che sta in un luogo più interno, meno immediato e tuttavia visibile. Si potrebbe dire che non è immediatamente nell'estensione, ma piuttosto nell'intensità percepibile come un virtuale che si attualizza. Un luogo "minore" che contiene la possibile germinazione di un *écart*, di una svolta, di una rivoluzione del previsto (o meglio: del previsto ipotizzato dal sistema di significazione in essere). Diciamo allora, parafrasando il *Kafka*, che è come «l'uso minore e sconvolgente di una lingua maggiore»; è come se si osservasse la forza di un evento, di fatto dall'esistenza aleatoria, che nell'azione allarga quella fessurazione che gli permette di emergere e così di rompere uno schema, un paradigma, un codice, una struttura rigida, una segmentarità stabilizzata.

Dunque, se nella scena in primo piano, la più immediata, vicina, dalla prossimità "naturale", leggiamo la narrazione visivamente esposta dell'ideologia che costruisce le relazioni tra gli umani e tra essi e il mondo, possiamo dire che l'incrinatura, questo interstizio di resistenza che accade a sfondo, fa da dichiarazione estetica di una reazione proprio al dispositivo interpellativo, il quale poi, come abbiamo spesso detto, vive sempre il timore che una tale evenienza possa realizzarsi, tant'è che evitarla è lo scopo principale della sua esistenza.

Sulla scia delle analisi deleuzeane potremmo anche chiederci se Renoir questo tema (interpellazione ideologica/interstizio di resistenza) lo avesse pensato ben prima di Althusser, e perciò lo avesse messo nel suo cinema. Una risposta biografico-storicistica lo escluderebbe, in fondo anche per la differenza dei regimi teorici, segnici e discorsivi che afferiscono ai diversi ambiti. Tuttavia, è anche vero che non sempre è necessario nominare nel modo categorialmente più preciso ciò che si intuisce e si mette in opera come artista: Renoir fu regista profondamente politico, un antimilitarista *ante litteram* (basti vedere *La grande illusion*<sup>590</sup>), dunque non possia-

---

<sup>590</sup> Film del 1937, proibito dalle autorità del governo nazista sia in Germania, sia nei paesi successivamente occupati e, dall'ottobre del 1940, anche in Francia. Del film, che esplora la complessità delle relazioni umane nello scenario di guerra veicolando valori come l'amicizia che supera le barriere di classe e di bandiera, la resistenza e la solidarietà, la ricerca della libertà, la contestazione ad ogni forma di bellicismo e di oppressione imperialista, Truffaut così scrisse: «Il [...] film di Renoir è costruito sull'idea che il mondo si divide orizzontalmente per affinità e non verticalmente per barriere [...]. Vi si pratica una guerra ancora improntata sul fair-play, una guerra senza bombe atomiche e senza torture [...]. La grande illusione consiste [...] nel credere che questa guerra sia l'ultima [...]. Secondo Renoir è l'idea di frontiera che bisogna abolire per distruggere lo spirito di Babele e riconciliare gli uomini» (FRANÇOIS TRUFFAUT, *I film della mia vita*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 44-45). Lo stesso Renoir dice: «ne *La grande illusione* mi sono sforzato di mostrare che in Francia non si odiano i Tedeschi [...]. [Il film] traduce [...] quello che un francese medio [...] pensa della guerra in generale. Si è per lungo tempo rappresentato il pacifista come un uomo dai capelli lunghi, con i pantaloni

mo escludere nella sua poetica la tematica della rottura di un assetto per mezzo di un gesto che apre ad una fuga dal medesimo, e questa, pur con il linguaggio della settima arte, è in fondo anch'essa una forma di ispirazione teorica per il filosofo che verrà.

Anche questo pezzo di teoria deleuzeana è dunque fortemente innervato di politica, contiene uno sguardo politico desumibile dallo sforzo analitico certamente creativo eppure connesso al tema della rottura, della liberazione attraverso la presenza di interstizi da sfruttare. Ciò, ancora una volta, ci autorizza a cogliere punti comuni ad Althusser, avanzati per via di un linguaggio che, in forme più plastiche e narrative, esprime la stessa attenzione verso la presenza – in una struttura pur a ideologia dominante – di plurali tipologie di soggetto, alcune di esse in grado di identificare un lato più fragile, scardinabile e perciò pericolante/pericoloso, poiché luogo di azione imprevedibile. Questa possibilità è una linea di fuga (a tutti gli effetti) dalla territorializzazione e dal dispositivo ideologico che con la sua concatenazione colloca i pezzi sulla scacchiera, ne comanda le mosse e comanda viepiù i soggetti da esso presi nel muoverli come devono essere mossi.

Riferendoci per esempio ancora all'apparato scolastico, tale discorso significa, come già abbiamo scritto, che diviene pensabile l'emersione di soggettività critiche, rivoltose, scomode perché non meramente obbedienti né così facilmente interpellabili-a-soggetto per come serve al capitale. Sicché è appunto ancora il tema del *mauvais-sujet* che è qui implicato, tema lasciato trapelare sì in pochi luoghi e in forma poco sistematica da Althusser, pur tuttavia *individuato*, nominato, tematizzato appunto dall'autore di IAIS. Cogliere il senso richiede di connetterlo, anche se *in limine*, ad altre nozioni di simile qualità, che lascino riconoscere nel pensiero althusseriano la presenza non obiettabile di un lato meno "rigoroso" o "organizzativista" bensì più aperto alla fluidità dell'azione come via per un possibile evento rivoluzionario che si dia nella possibile controinterpellazione di soggettivazione. È come se si trattasse di far risuonare insieme: 1. surdeterminazione causale della struttura (*infra + supra*), 2. causalità non-lineare nella logica struttural-metonimica, 3. flussi materiali di investimento "libidinale" come fonte di

---

strappati, che, seduto su una cassa di sapone, profetizzava senza tregua calamità e entrava in *trance* alla vista di un'uniforme. I personaggi de *La grande illusione* non appartengono a questa categoria. Sono la replica esatta di come noi eravamo [...]. Ero ufficiale durante la Grande Guerra e ho conservato un vivo ricordo dei miei compagni. Nessun odio ci animava nei confronti dei nostri nemici [...]. Sono convinto che lavoro per un ideale di progresso umano presentando sullo schermo una verità non alterata» (J. RENOIR, *Écrits (1926-1971)*, Paris, Ramsay, coll. "Poche cinéma", 2006, trad. mia).

deterritorializzazione e di invenzione politica<sup>591</sup> (la borghesia stessa potrebbe insegnarcelo), 4. ipotesi di una significazione sempre parziale e rizomatica che spezzi le gerarchie arborescenti, 5. reazione altra ed impreveduta, ossia aleatoria, al comando ideologico. Come pensare, altrimenti, la presenza di «isole di comunismo» pur nel capitalismo?

Inutile dire, però, che ogni solipsismo autoconsolatorio va qui evitato; tuttavia, se è tema sufficientemente certo che la soggettivazione politica per Althusser pare essere solo quella operata dal partito, è anche importante leggere l'autore nelle sue affermazioni più mature, minori se sottoposte ad un mero calcolo quantitativo eppure segnali chiari di una sensibilità che spinge verso il mutamento pensato come possibile anche fuori dal partito-guida, anche altrove da un leninismo come guida unica ed assoluta<sup>592</sup>. Una riflessione rinnovata – o forse *riarticolata* – di ciò che noi riteniamo sia presente anche nelle vecchie tematiche: prima condotte col rigore del *flirt* strutturalista, poi portate a discorso con uno stile molto meno ferreo, cifra di una filosofia dal tono più rapsodico, dal colore talvolta letterario, ma tuttavia per nulla priva di un contenuto che sempre è *politico-nello-storico*. Forse anzi tale ultima produzione appare la più chiara dimostrazione di quell'aggancio, appunto politico, che sempre Althusser ha mostrato con la fase materiale in cui avveniva il suo scrivere, mosso chissà da una adeguazione del suo proprio *mauvais-sujet* (perché certo Althusser è un *mauvais-sujet*, che rompe una immagine del pensiero ancor più nella tradizione del marxismo teorico) alla congiuntura che questo, ogni volta, si trovava a vivere.

Per comprendere la valenza politica del tema della reazione all'interpellazione totale del capitale o al tema dell'isola di resistenza, possiamo dunque affiancare tali temi alla suesposta questione deleuzeana della fessura, dell'incrinatura in cui incunarsi e in cui mettere dinamite,

---

<sup>591</sup> Discutendo di psicanalisi con Claire Parnet, Deleuze conferma che «il desiderio è rivoluzionario, perché vuole sempre più connessioni e concatenazioni. [...] La psicanalisi taglia e ripiega tutte le connessioni, tutte le concatenazioni, odia il desiderio, odia la politica», G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, ed. del 1996, p. 97, trad. mia.

<sup>592</sup> Afferma (molto condivisibilmente) Moulier-Boutang che bisognerebbe cogliere l'interesse degli ultimi scritti di Althusser in un «al-di-là del testo, [nel loro] carattere d'infra-testo, di brogliaccio di un'opera considerata essere più compiuta nel suo 'messaggio' o 'contenuto', [e che bisognerebbe abbandonare] l'imperativo di non spiegare i grandi testi attraverso i testi 'minori', per ascoltare il significante di questi testi molto più che attardarsi in vistosi spostamenti dei significati di 'materialismo' o di 'dialettica», YANN MOULIER-BOUTANG, «Le matérialisme comme politique aléatoire», in *Multitudes*, n° 21, été 2005, trad. mia, reperibile anche all'url: <http://www.multitudes.net/Le-materialisme-comme-politique/>.

e a quella stesso althusseriana degli interstizi, anche questa, una nozione-passaggio, una nozione-accenno, una nozione-innesco, eppure sintomo di una visione forse più discreta ma sempre presente di uno sguardo che riconosceva qualcosa di mobile, di sottratto al codice-dominio, al codice-padrone dell'ideologia del capitale che tutto dispone e nulla fa scappare. Così facendo si può peraltro anche porre fine alle letture/accuse – come abbiamo detto, seppur non implausibili – di mero funzionalismo che l'autore ha ricevuto riguardo alla sua teoria dell'ideologia e soprattutto alla sezione di questa in cui viene posta la dinamica dell'interpellazione.

### 11.5 *Il principio di relazione: intendere il materialismo aleatorio come spazio di rapporto e spazio processuale*

Le parole più interessanti rispetto ai legami individuabili tra i concetti di interstizio, desiderio, aleatorio ed evento sono quelle dell'intervista che Althusser rilascia a Fernanda Navarro<sup>593</sup>. Su tali temi ci paiono le più importanti proprio perché sono parole che in questa occasione non emergono come oggetto di trattazioni rigorose ma forse anche condizionate, bensì si formano nel confronto dialettico, libero, poco pensato a monte anche se – e ciò va pur sottoli-

---

<sup>593</sup> Si tratta di un testo, pubblicato per la prima volta in Messico nel 1988, frutto di un incontro e un successivo carteggio intrattenuto per oltre due anni tra Fernanda Navarro, professoressa messicana di filosofia, ed Althusser. Molto suggestive le parole con le quali la studiosa descrive l'accidentalità "aleatoria" grazie alla quale ebbe l'occasione di incontrare Althusser: «Il testo che sta per essere letto nasce dal caso, dalle prerogative dell'aleatorio: non avevo programmato di fare un libro con Althusser. Il mio progetto, partendo dal Messico nel febbraio del 1984, era di dedicare il mio anno sabbatico ai corsi del Collegio internazionale di filosofia. È a questo punto che intervenne l'aleatorio. Una semplice deviazione – come quella degli atomi di Epicuro –, la consegna di una lettera (di Mauricio Malamud ad Althusser) bastò per provocare la virata. Dette luogo a una conversazione con il «*maître à penser*» che terminò soltanto sei mesi più tardi, per proseguire per più di due anni attraverso l'Atlantico sotto forma di corrispondenza, fino a un ultimo incontro nel febbraio del 1987 a Parigi. Devo precisare qui che avevo avuto un primo contatto del tutto casuale ed una breve conversazione con Louis Althusser nel febbraio del 1978 in occasione di un passaggio a Parigi, quando gli portai – già! – una lettera di Mauricio Malamud. Alla fine del 1979 gli proposi l'organizzazione di un viaggio in Messico, di cui accettò il progetto. Aveva previsto di venire con sua moglie Hélène per due o tre settimane nell'ottobre del 1980. Cercherò di descrivere le condizioni in cui furono elaborate le conversazioni, edite originariamente in spagnolo nel 1988, che dovevano costituire in definitiva l'ultimo testo pubblicato da Louis Althusser vivente, dopo quel freddo mattino del 16 novembre 1980 le cui eco, risuonanti di tragedia greca, ci impietriscono», F. NAVARRO, 'Presentazione', in L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit. pp. 29-30.

neato – ogni frase dell'intervista è poi personalmente rivista da Althusser e solo successivamente data alle stampe nella forma che noi possiamo leggere.

La questione è posta sotto stretta connessione con la tematica del materialismo aleatorio, che Althusser ora pare sostituire al tema della surdeterminazione (ma è solo un'impressione: l'idea di una realtà sociale surdeterminata non verrà mai abbandonata; come accennato prima, forse anch'essa *riarticolata* in termini diversi, ma diversi nella forma e non nella sostanza) per spiegare la caratteristica "ontologica" che specifica una congiuntura storico-politico-sociale:

Congiuntura significa *congiunzione*, cioè *incontro aleatorio di elementi*, attuale ma imprevedibile. Ogni congiuntura è un caso singolare, come ogni individualità storica, come tutto ciò che esiste. E' per questo che Popper [...] non ha mai capito niente della storia del marxismo, né di quella della psicoanalisi, perché i loro non sono gli oggetti della storia compiuta, ma quelli della *Geschichte*, della *storia vivente che si fa, sgorga dalle tendenze aleatorie e dall'inconscio*; dalla storia le cui forme sono estranee al determinismo delle leggi fisiche. Da ciò deriva che *il culmine del materialismo, pensiero vecchio come il mondo [...] è il materialismo aleatorio, necessario per pensare l'apertura del mondo verso l'avvenimento, l'immaginazione inaudita, e anche ogni pratica vivente, compresa la politica*<sup>594</sup>.

Sotto il profilo della forza ispiratrice nel campo della politica attiva, ossia nel campo di una presenza in quanto soggettivazione politica *inventiva* e dotata di una «immaginazione inaudita», la potenza di questo brano ci pare incontestabile. Il ricorso alla nozione di congiunzione come base ontologica per riconoscere l'aleatorietà della formazione, e quindi la presenza di un flusso che nell'incontro dà vita all'avvenimento, ad un ciò-che-avviene «attuale ma imprevedibile», non possono che suggerirci rimandi a molti aspetti della concezione deleuzeana dell'ontologia e della stessa creazione politica. Il riferimento stesso all'inconscio pare qui alludere ad una imprevedibile e sociale macchina produttiva nei termini in cui, per ciò che possa essere assimilabile, ne parlarono Deleuze e Guattari. Il materialismo stesso come «corrente sotterranea», concepito nella sua forma aleatoria, indeterminata ed antideterministica, assurge a possibile ridefinizione, o forse meglio, ad una *alterdefinizione* (non oppositiva) del concetto di virtuale come campo energetico da realizzarsi in forme non imitative del reale, tema già da noi affrontato nei termini in cui Deleuze lo diversifica dal concetto aristotelico di potenza. In que-

---

<sup>594</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 51, corsivi nostri.

sto aspetto, per esempio, ancora scorgiamo Spinoza, che però si affianca a Simondon nel fare, entrambi, da possibile *medium* tra Althusser e Deleuze. Il tema dell'invenzione politica, dell'inaudito politico, è tema deleuzeano senza dubbio alcuno, ed è qui tema anche di un Althusser che pare ora rimettere in fila tutti i suoi concetti alla luce di quell'antiriduzionismo e di quella mobilità, di quell'apertura antidogmatica quando espressa nella maggiore libertà di un approccio non più preoccupatamente partitista, tema che noi riteniamo egli abbia però fin da subito lasciato emergere – talvolta trapelare, talaltra individuare in forme più chiare – già nelle sue ricerche precedenti e dunque, al di là del linguaggio rigoroso e fortemente strutturato, già nei primi anni '60 del Novecento. Dire qui che la storia *vivente* sgorga dalle tendenze aleatorie significa infatti articolare in termini nuovi e diversi l'elemento della surdeterminazione come fonte causale costituita da quella "logica" struttural-metonomica (quante volte lo abbiamo detto?) che innerva ogni formazione sociale. La prosa degli anni '80 appare per alcuni versi una oscillazione tra necessità politica e colore letterario, ma non crediamo sia priva di rigore filosofico. Anzi: per Althusser la filosofia resta un'arma per la rivoluzione: beninteso, si tratta di capire come si pensa il reale e lo storico al fine di costruire la rivoluzione medesima.

Ma il reale e lo storico sono il mondo. E il mondo è tutto ciò che ci ac/cade addosso, afferma Althusser poggiandosi a Wittgenstein. Anzi, con opportuna attenzione filologica cita in tedesco il filosofo austriaco e traduce molto più correttamente di come invece spesso tale affermazione ci viene proposta:

Wittgenstein [...] dice superbamente nel Tractatus: «*die Welt ist alles was das Fall ist*», frase superba ma difficile a tradursi. Si potrebbe provare così: «il mondo è tutto ciò che accade», o in modo più letterale: «il mondo è tutto ciò che ci cade addosso». Questa superba frase dice tutto, perché non esistono al mondo che degli stati, delle situazioni, delle cose, che ci cadono addosso<sup>595</sup>.

Pensare che un marxista possa affermare che il mondo è semplicemente ciò che ci cade addosso, che sia un insieme di eventi aleatori non legati al nostro agire, quasi il trionfo della casualità irrazionale, senza motivo né motivi, quasi dando l'idea di poterlo interpretare (erroneamente) come il regno del più assoluto accidente cui saremmo sottoposti, è certamente scandaloso. Eppure, questa condizione – erroneità escluse – resta un elemento di verità indubbia se compresa nella logica antiteleologica che ha sempre segnato la prospettiva althusseriana. Per-

---

<sup>595</sup> Ivi, p. 52.

ché in ogni teleologia c'è la consolazione, l'affidamento al procedere della Storia che realizza lo Spirito del Mondo, il messianismo, l'inganno: c'è l'ideologia che mistifica e subordina alle sue rappresentazioni il nostro essere e il nostro essere nel mondo. (Ed anche sotto questo aspetto, Althusser si affianca indubitabilmente a Deleuze). Comprendere invece che siamo al cospetto di *eventi* significa incamminarsi (sul serio) verso il materialismo, la mera materia che accade, che non è "casuale" perché irrazionale, caotica, priva di responsabilità, bensì è *aleatoria* (e i due concetti non devono essere facilmente sovrapposti) rispetto ad ogni narrazione che voglia inquadrala in una qualche suprema e superiore Ragione che la fondi e la spieghi, derubricando così, di fatto – ecco l'elemento positivo dell'azione rivoluzionaria – ogni possibile investimento umano verso il suo mutamento attuato con la scommessa di una soggettivazione politica che tenti l'inaudito. Questa apertura è dichiarata con infallibile lettera da Althusser, nella quale apertura (ad un mondo da cambiare, ad un futuro da costruire, ad una soggettività che si faccia protagonista) la sola costante, nell'aleatorietà degli eventi, resta per l'appunto la lotta delle classi:

la storia presente, vivente, è [...] aperta ad un futuro [...] impreveduto, non ancora compiuto e di conseguenza aleatorio. [Essa] non obbedisce che ad una costante (non a una legge): la costante della lotta di classe. Marx [...] ha impiegato [...] un'espressione geniale: "legge tendenziale", capace di flettere (non di contraddire) la *legge tendenziale preminente*, che significa che una tendenza non possiede la forma o la figura di una legge lineare, ma che può biforcarsi sotto l'effetto dell'incontro con un'altra tendenza e così all'infinito<sup>596</sup>.

Dunque le congiunzioni/conessioni sono aperte al loro sviluppo sulla base di una tendenza, di una direzione di massima che ne fa da indirizzo di fuga, sempre aperto a deviazioni e a processi di biforcazione determinati da altre concatenazioni ed altri accoppiamenti possibili, altre territorializzazioni parziali che danno vita ad una struttura evolutiva di natura tutt'altro che irrazionale, ma nondimeno a topologia rizomatica, ad esplosione orizzontale e diramata. Ed anche l'idea da noi avanzata della determinazione in ultima istanza da intendersi come *concetto-limite* trova qui una forma di conferma.

---

<sup>596</sup> Ivi, p. 51.



Ripetiamo ancora una volta che tutto questo non va mai astrattizzato, reso trascendente o collocato nella folle incomprendibilità di un regime di puro accadere irrazionale, poiché esiste pur *un campo di energie di natura materiale su cui appunto questo accade*, e a cui ogni evento è sempre ed inevitabilmente legato. Si mette in discussione, e a ragione, il determinismo ingenuo pensato come chiave generale ed infallibile per comprendere il movimento e l'evoluzione storica, con la conseguente sottovalutazione del peso del regime sovrastrutturale, con le sue ideologie e i loro effetti, o con i concatenamenti linguistico-espressivi e soggettivi, che non hanno affatto poca influenza nella variazione e conformazione storica globale colta nel suo divenire e coadiuvata dai gruppi sociali che si mettono in azione per la trasformazione.

Althusser chiarisce con decisione che quella fase del virtuale in cui ogni possibile incontro non ancora si è realizzato (stadio questo puramente logico, necessario per capire il resto, poiché anche lo stesso *tourbillon* è sempre in qualche modo originario), e in cui gli atomi di mondo scorrono cadendo imperturbabili secondo l'immagine che dà Lucrezio dell'ontologia epicureana, indipendenti l'uno dall'altro, condizione abitualmente interpretata come struttura fissa che solo grazie al *clinamen*, alla deviazione che genera l'incontro, scaturirebbe nella libertà, ecco, questa immagine proposta e diffusa abitualmente in tali termini, ossia appunto nella *coincidenza tra clinamen e libertà*, è in realtà una mistificazione anch'essa ideologica, effetto di una vera e propria immagine del pensiero che orienta ed è all'opera per pacificare il reale e illudere il soggetto nel reale. Il materialismo autentico, radicale (e perciò che va *alla radice*), non cade in questo errore, poiché riconosce la struttura aleatoria e indeterminata dell'incontro stesso e in tal modo rifiuta ogni «funzione del *Logos* incaricato di pensare l'antecedenza del Senso su ogni realtà»<sup>597</sup>. Il materialismo «dell'incontro e della presa», troppo pericoloso, troppo incontrollabile, politicamente imprevedibile e dunque spaventoso per il potere al trono, va così negato attraverso una interpretazione soggettivante/teleologica che lo renda di fatto un «idealismo della libertà»<sup>598</sup>. La parola magica è pronunciata, i soggetti sono contenti, i regnanti ancor di più, l'illusione è riproposta. (Certo: intesa in tali termini, della parola "libertà" si fa menzogna. Vedremo poco avanti in quale dialettica possiamo *recuperarla* e ben articolarla, tra Althusser, Foucault, Guattari e Deleuze, e perché no anche Onfry).

Althusser descrive questa interpretazione appunto come una lettura distorta, teleologica, che affida il senso ad un altrove, ad un prima e ad un poi che identificano origine e fine della

---

<sup>597</sup> L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 57.

<sup>598</sup> Ivi, p. 56.

storia, tranquillizzando così gli animi perduti... ma “liberi” senza dubbio. L’ipotesi invece di un materialismo aleatorio si riferisce ad un materialismo davvero assoluto, che *fa il vuoto* di tutti i concetti precedenti e dei “luoghi” in cui essi nascevano e/o si collocavano per ricevere significato. Ma qui sta il nesso della politica: si tratta di un vuoto che si fa *occasione*. Coglie il divenire e il mutamento anziché incedere sulle fissazioni stabilizzanti e sugli attori presunti, ed è perciò un materialismo che «non è quello di un soggetto (che sia Dio o il proletariato), ma quello di un processo – senza soggetto – che domina l’ordine del suo sviluppo»<sup>599</sup>. La lotta delle classi, ancora individuata in questi anni per come lo fu in quelli precedenti, è dunque una lotta che, benché nuovamente evocata, ora disegna e rigenera se stessa senza categorie totemiche quale per esempio quella dello stesso “proletariato”, troppo spesso trasformato in s(S)oggetto elettivo nella battaglia per la rivoluzione sociale. Il materialismo aleatorio, più di quanto non fosse già contenuto nelle posizioni althusseriane più antiche, *non incede sui soggetti, ma sui processi*. Le “classi”, così come linguisticamente individuate, se mistificate nella forma del loro movimento orientato ad un *tèlos* restano astrazioni concettuali ed assimilazioni di massima che si riferiscono a gruppi umani isolabili in base al ruolo che rivestono nel rapporto di produzione in cui, ciascuna a diverso titolo, esse classi sono prese, ma perdono quella significazione ben perimetrata nella denominazione e quella natura interna individuabile in base alla loro costituzione di massa anche sul piano espressivo, estetico, sociologico, patrimoniale (quel proletariato così come appariva per ciò che era l’unica cosa che possedesse: la prole); e poi ancora culturale, fisica e somatica anche: determinazioni che, nella lotta per l’emancipazione prodotta soprattutto dalle forme politiche organizzate, ne trasformavano l’esistenza concreta e variabile, fluida e conflittuale, articolata e scomodamente reale, in soggettività politiche rese infine metafisiche: nozioni verso cui convergeva ogni investimento anche emozionale, anche spirituale, prive di cinetica e mutamento interno, e senza dubbio alcuno in marcia verso la costruzione del Mondo Nuovo. Ora la significazione cambia: tale classe, anzi le classi stesse, formate da nuovi elementi molecolari, costituite da nuove competenze, funzioni e figure lavorative, sono da Althusser ancor meglio riconosciute da un lato come potenziali attori nel processo, dall’altro come elementi di un processo mai progettabile e prevedibile una volta per tutte, il quale diventa esso, nelle *sue proprie occasioni* e nelle *sue proprie deviazioni*, attore protagonista sugli altri, ancor più perché non appare mai stabilibile con certezza e sicurezza nei suoi risultati. Questo significa forse che la lotta delle classi sia scomparsa? Niente affatto. Non è anzi concesso de-

---

<sup>599</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 47.

durre tale conclusione da questa analisi, bensì è piuttosto obbligo rendere l'osservazione più acuta, al fine di cogliere sempre la relazione che incardina i relati, nelle sue modificazioni continue, nelle sue processualità anche morfogenetiche.

Questi caratteri dell'ultima produzione teorica althusseriana implicano allora in ogni caso, e in fondo con una certa evidenza (basta volerla riconoscere), il tema dell'interstizio, del cattivo-soggetto e – come già scritto ampiamente – dell'ideologia in quanto processo di tentata garanzia di mantenimento dello Stato. Aprono al tema dell'apparato di cattura prodotto da Deleuze e Guattari e alla questione della nomadologia come deterritorializzazione continua. E ad essi si affianca l'elemento della rottura di una forma di rappresentazione ideologica ed idealistica che attraverso una sua fessurazione lasci intravedere la potenza generativa del virtuale che può anche disfare una struttura, un corpo organizzato preso come naturale, un “volto” sociale, una rappresentazione come incarnazione del regno della necessità, dispotica nella sua finalità di sintesi dell'intero corpo imperiale, idea generale della storia che concede a suo volere la libertà o a suo volere decreta le catene. Fa tutto questo – e invita a riconoscere le potenze del processo (affiancando la sua voce di nuovo alle analisi di Deleuze) – un po' come fa Francis Bacon quando mostra sulle sue tele le potenze realizzative di un campo energetico che appunto distrugge «i volti», i soggetti ideali e incontestabili, al fine di potersi “rappresentare”, “incarnare” in forme nuove, inaudite ed inedite: in quei *non-più-soggetti* e in quelle configurazioni che offrono alla percezione visiva visi asimmetrici e sconvolti, anzi azzerati, erosi, posti su teste “pure” ove la visività è tolta, o divenuti ombre o correnti aleatorie o flussi che ne prendono il posto sul piano di tela, in un gioco tra evocazione di potenze della trasformazione e distruzione di ogni idea rassicurante del soggetto naturalisticamente concepito, e così fino al tentativo di mettere “in forma”, ma mai fermata bensì sempre percorsa da vibrazioni e linee di fuga, un vero e proprio corpo senza più organi, una pura immagine dei flussi del virtuale in quanto potenza aleatoria di un divenire sempre altro-dal-previsto-e-prescritto: una nuova società, una nuova idea di verità, di rapporti tra gli umani e tra gli umani e il mondo<sup>600</sup>.

---

<sup>600</sup> La pittura di Bacon, nella lettura di Deleuze, manifesta uno stile che esplora il campo delle virtualità e mette su tela «stati» attraverso un uso dell'analogia (piuttosto che della somiglianza) e in cui vengono tracciati segni che appaiono liberi da coordinate visive naturalistiche o storicamente definite. Ciò significa tracciare un “diagramma”, ossia un grafema che ha il compito di esplorare quelle possibilità che poi andranno portate all'esperienza della visione. Al proposito, Deleuze scrive che «l'insieme operativo delle linee e delle zone, dei tratti e delle macchie asignificanti e non rappresentative [...] l'operazione del diagramma, la sua funzione, è di “suggerire”, di introdurre delle “possibilità di fatto”» (G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sen-*

## 11.6 Ritorno sul *mauvais-sujet*: de-soggetto e disassoggettamento

*Mutatis mutandis*, a questi aspetti non è scollegata dunque la questione già incontrata del cattivo soggetto, del soggetto imprevedibile, indisciplinato, restio alla piena interpellazione del capitale come *socius* e come cornice-paradigma di uno Stato che trova espressione della sua organizzazione anche nell'immagine del pensiero che lo affianca e lo sostiene.

Il *mauvais-sujet* è però un soggetto che parrebbe potersi cogliere come *variazione* contestuale od occasionale o relativa (nello stesso modo in cui possiamo cogliere gli altri *sujets-x*) dell'ideologia pur sempre intesa nel suo senso generale e nella sua generale azione di assoggettamento inevitabile; e dunque tale figura potrebbe apparire solo come un breve dettaglio analitico in fondo non fondamentale poiché sempre da ricomprendere nella più generale teoria dell'ideologia che caratterizza la sostanza delle tesi althusseriane<sup>601</sup>. A rigor di analisi (che è sempre bene attuare in modo differenziale), tale interpretazione, se contiene una parte di ragione, contiene invero una parte maggiore di torto, giacché il *mauvais-sujet* non è che in minima (ed eccezionale) parte una delle possibili occorrenze dei diversi soggetti-x come effetto di soggettivazione regionale o d'ambito attuata pur sempre dall'ideologia e ancor più dai suoi apparati. Il *mauvais-sujet* è soprattutto cosa diversa; esso non è assimilabile al *sujet-religieux*, o al *sujet-sexuel*, al *sujet-familial*, al *sujet-moral*, e in fondo neppure al *sujet-militant*. Queste forme variate di identità soggettivata in relazione ai compiti, agli ambiti, ai ruoli, ai tempi e alle occasioni (politiche, storiche e personali) sempre incarnano, in modi e forme diverse, il comando generale dell'ideologia che pure le differenzia nel particolare, poiché l'articolazione ideologica che si attua negli AIS sempre esprime – o meglio, realizza – l'orizzonte di fondo dell'ideologia storicamente egemone in una formazione sociale nella sua connessione con il proprio regime produttivo. E diciamo questo non solo rammentando, ancora, che parlare di “ideologia” non deve mai portarci a pensare l'esistenza di un Soggetto trascendent/e/ale che ordina e dirige, poiché di nulla di diverso si tratta se non di un concatenamento di pratiche sociali, ma sottoli-

---

sazione, Macerata, Quodlibet, 1995, p. 169), ciò da intendere come possibilità di portare a visione le potenze del virtuale (o del Corpo senz'Organi). In coerenza, afferma che «il compito della pittura si definisce come il tentativo di rendere visibili delle forze che non lo sono» (ivi, p. 117).

<sup>601</sup> Per esempio, in merito al *sujet-militant* tale è la posizione dello studioso J. PALLOTTA, sostenuta nella sua tesi di dottorato dedicata ad Althusser. Cfr. ID., *Politique et état à partir de Louis Althusser* (2014), pp. 230-231, reperibile presso la Bibliothèque de l'Université Toulouse 2 «Jean Jaurès» (per informazioni si può consultare anche la seguente pagina <http://www.sudoc.abes.fr//DB=2.1/SET=1/TTL=1/SHW?FRST=1>).

neiamo anche di tener conto dell'«immagine del pensiero» in quanto concetto che può essere compreso nei termini di un paradigma/sfondo generale di orientamento del pensare connesso sempre alla politica e descrivibile da una noologia che lo mostra nelle sue variazioni storiche, denunciandone perciò sempre una caratterizzazione legata ai tempi e alle latitudini. Ma dicevamo, queste differenziazioni di soggettivazione individuale non sono assimilabili al cattivo soggetto, perché quest'ultimo manifesta non tanto una particolare forma di soggettivazione che si dà pur sempre rispondendo all'interpellazione (generale di società, o di rinforzo d'apparato), bensì una inaspettata *negazione* o neutralizzazione dell'interpellazione stessa intesa come azione del «capitale totale» (Camatte) in grado di agire nella forma di una ricopertura totale dell'individuo. Così, tale interpellazione incontra una sordità al suo comando, o una solo parziale sensibilità d'udito, inaffidabile, relativa, settoriale, di stato clinico deforme/difforme se non ad essa del tutto reattiva. Essa è perciò una (non)soggettivazione *cattiva*: così aleatoria essendo la sua evenienza, da mettere in crisi la fonte che tale interpellazione produce, e gettando quest'ultima nel circolo vizioso che la porta a procedere sempre più in tale produzione che riceve risposte impreviste al punto da abbandonare la tecnica della plasmazione e di ricorrere, come tradizione comanda, alla repressione fisica e/o all'isolamento di soggetti di tal specie.

Si tratta allora di due ordini diversi: il primo è la molteplice presenza di soggetti d'ambito o di occasione, che ci mostra così un soggetto-scisso, un soggetto-multiplo, opportunamente caratterizzato e fornito di una semantica per ogni contesto, il che significa la possibilità di scorre anche l'aspetto biopolitico come strategia di controllo e valorizzazione continua; il secondo descrive la possibilità dell'interstizio, dell'incrinatura della struttura in cui fare leva, di una linea di fuga tale che non sia certa l'obbedienza prevista, o che ad essa si risponda in forme da contenere, da gestire con altri mezzi.

Balibar sostiene che questa posizione corrisponda a quella di un «*non-sujet*», nella quale si rende visibile il non-riconoscimento da parte del “soggetto” anzitutto della sua stessa immagine, il che mostra una forma patogena, se non già patologica, di «depersonalizzazione»<sup>602</sup>. Dunque, questa assenza di risposta alla voce soggettivante del campo ideologico può diventare il primo passo verso la manifestazione di psicosi determinate appunto dall'assenza di un processo di *tournement* che, nel gioco di rispecchiamento su cui l'ideologia si fonda, produce anche il riconoscimento a se stessi e così la propria identificazione (sorprendente, qui, la vicinanza con le tesi di Butler). Ora, forse sul piano psichico, psicologico e infine clinico, in questa lettura c'è

---

<sup>602</sup> Cfr. E. BALIBAR, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 114, (citato anche da J. Pallotta, op. cit.).

del vero; ma se leggiamo questo fenomeno sotto il prisma della politica (considerando anche le riflessioni foucaultiane sui regimi discorsivi delle discipline che reggono e/o giustificano branche di sapere e istituzioni totali – non ultime, quelle dell’ambito medico e ancor più psichiatrico – saldamente connesse, nella loro produzione di verità, all’esercizio del potere<sup>603</sup>) e della rottura del cristallo/struttura/ordine sociale, si aprono (malgrado Balibar) scenari differenti e non necessariamente negativi. La nozione di depersonalizzazione è utilizzata (poco) da Deleuze – sia nelle sue opere personali, sia in quelle scritte con Guattari – secondo un’accezione che la sostituisce ad altre usate più di frequente nel medesimo senso, come per esempio il più noto concetto di deterritorializzazione e in alcuni casi il rarissimo concetto di desoggettivazione<sup>604</sup>. Presa in questo senso, assumendo cioè una usabilità sinonimica – sin dove possibile – con la nozione di desoggettivazione, possiamo accogliere il significato che a quest’ultima attribuisco-

---

<sup>603</sup> Con le seguenti domande retoriche, Foucault riassume efficacemente il problema: «Quando ho iniziato le mie ricerche [...] uno dei grandi problemi era quello dello statuto politico della scienza e delle funzioni ideologiche che poteva trasmettere. [...] Due parole per riassumerle tutte: potere e sapere. Credo d’aver scritto *La storia della follia* un po’ sulla traccia di questi problemi. Si trattava per me di dire questo: se poniamo ad una scienza come la fisica teorica o la chimica organica il problema dei suoi rapporti con le strutture politiche ed economiche della società, non poniamo un problema troppo complicato? Non si pone forse il piano della spiegazione possibile troppo in alto? Se, al contrario, prendiamo un sapere come la psichiatria, il problema non sarà molto più facile da risolvere, dal momento che il profilo epistemologico della psichiatria è tenue e la pratica psichiatrica è legata a tutta una serie d’istituzioni, di esigenze economiche immediate, d’urgenze politiche, di regolazioni sociali? Nel caso d’una scienza così “dubbia” come la psichiatria, non potremmo cogliere in modo più «certo» il groviglio degli effetti di potere e di sapere?», M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a c. di A. Fontana e P. Pasquino, trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977<sup>4</sup>, pp. 3-4.

<sup>604</sup> Questo concetto compare solo un paio volte nel corpus deleuzeano, entrambe in *Mille piani*: nel plateau sesto, dedicato a «Come farsi un corpo senz’organi», e nel plateau decimo sul «Divenir-intenso, devenir-animale, devenir-impercettibile». In entrambi i casi la sua valenza sta nel significare un processo di scodificazione e liberazione dalle coperture soggettivanti, fissative, assoggettanti: «il CsO oppone la disarticolazione [...] come proprietà del *piano di consistenza*, la sperimentazione come operazione su questo piano (nessun significante, non interpretate mai!), il nomadismo come movimento (muovetevi anche stando fermi, non cessate di muovervi, viaggio immobile, desoggettivazione)» (*Mille piani*, sesto plateau); «I puri affetti implicano un’impresa di desoggettivazione [...] Il piano di organizzazione non cessa di lavorare sul *piano di consistenza*, tentando sempre di bloccare le linee di fuga, di fermare o interrompere i movimenti di deterritorializzazione, di zavorrarli, di ristrutturarli, di ricostituire forme e soggetti in profondità» (ivi, decimo plateau).

no Sasso e collaboratori secondo cui ci si riferisce ad un soggetto «senza identità, sempre decentrato, concluso dagli stati attraverso cui passa»<sup>605</sup>. Un de-soggetto, che

si apre alla molteplicità delle sue individuazioni possibili (anziché inventarsi una identità) e si lascia dislocare dalla virtualità multidimensionale dell'Aion (anziché ancorarsi all'attualità di Chronos). [...] [Questo processo] rappresenta un «esercizio severo di depersonalizzazione» [Deleuze, art. del 1973 contenuto in *Pourparler*, cit.], che si svolge e si compie nella «correlazione dell'io incrinato con un ego dissolto» [Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 414] e in cui la sfida è quella di liberare il soggetto dalle mistificazioni della storia operate in nome del progresso della coscienza e del divenire della ragione [Deleuze, *Pourparler*, art. succitato]<sup>606</sup>.

Fondamentalmente la nozione di desoggettivazione, e altresì quella vicina di depersonalizzazione, sono qui usate secondo un significato che corrisponde a quello di disassoggettamento, dunque ad esse non è attribuito un senso secondo il linguaggio clinico o psichiatrico (pur invadente e le cui implicazioni possono certamente udirsi risuonare) che spesso affianca soprattutto la nozione di depersonalizzazione. Il cattivo-soggetto althusseriano si inserisce potenzialmente in questa scia; è perciò un de-soggetto che contiene possibilità di disassoggettamento secondo la reazione impreveduta all'interpellazione ideologica. Non è possibile dire molto di più che concentrarsi su elementi appunto di potenzialità, di possibilità, poiché, lo abbiamo già segnalato, il tema non è stato trattato da Althusser in modo ampio e scientificamente rigoroso, e invero neppure è possibile dare l'impressione che si voglia annullare l'intera teoria dell'ideologia prodotta da Althusser, che si fonda, ben lo sappiamo, proprio sul meccanismo dell'interpellazione. Ma la questione di un possibile soggetto "indisciplinato", che reagisca e non solo obbedisca, che produca e non solo esegua, e questo senza mettere in crisi la teoria stessa anzi per un certo verso confermandola nei termini di una manifestazione di sue eccezioni aleatorie che scappano al controllo, è un tema che in Althusser torna: in forme diverse ma torna, per quanto compaia e ricompaia essenzialmente in quelle affermazioni più spontanee (interviste, interventi pubblici etc.) che il filosofo ha tenuto nella sua vita soprattutto dalla seconda metà degli anni '70.

---

<sup>605</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 22.

<sup>606</sup> «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze», sous la direction de R. SASSO et A. VILLANI, cit., p. 76, trad. mia.

Inoltre, che questa natura possibile di un possibile de-soggetto o di un soggetto-scentrato si possa rinvenire anche nella proposta analitica nominabile sotto il termine di «surdeterminazione», unita questa a filo doppio a quell'aspetto causale di carattere struttural-metonomico di cui Althusser ci ha resi responsabili ereditieri nell'analisi adeguata, e dunque che si possa risalire andando, come spesso detto, a scritti noti e precedenti a tale periodo, questa è la nostra convinzione, poiché non v'è nulla che neghi la presenza dell'aleatorio già in diversi articoli degli anni Sessanta e in molti di quelli più autocritici e decostruttivisti degli anni Settanta: si tratta di saperne vedere la presenza nella concezione antideterministica, materialistica nel senso più radicale ed a-teleologico, complessista, causalmente non trasmissiva, nella teoria dell'ideologia e nell'idea di surdeterminazione delle contraddizioni che costituiscono e muovono una formazione sociale, e ancor più nell'idea che tale formazione sia comprensibile solo se osservata congiunturalmente, dunque secondo un'ottica che non rinunci mai al riconoscimento del contesto e del *mutamento* appunto delle congiunture. In una parola: al divenire.

Riguardo a questo aspetto, pensiamo per esempio che la *querelle* politico-intellettuale che ha pensato di poter individuare una frattura profonda tra un "Althusser 1" ed un successivo "Althusser 2" sia stata opportunamente ridimensionata da André Tosel, il quale, nel 2016, ha così scritto:

Intorno al 1985 esce con clamore il testo postumo diventato per alcuni interpreti (Daniel Bensaïd, Toni Negri) il manifesto di una svolta (*Kehre*, dice Negri), *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, elemento di un dossier di materiali che dovevano dar luogo a un'opera non redatta sotto il titolo *L'unica tradizione materialista*. Questo [...] testo è stato [...] isolato. E ha così accreditato la tesi di un "secondo Althusser", che avrebbe distrutto il "primo Althusser". Questa tesi – che anche noi da parte nostra abbiamo seguito – si è rivelata però troppo semplice. Infatti, se da una parte le idee di congiuntura, di congiunzione nel vuoto di elementi distinti, hanno il primato, una lettura più attenta potrà mostrare che i primi scritti di Althusser contenevano già questi temi in un'altra configurazione, dove il primato spettava alla causalità strutturale e alle nozioni di totalità articolata a dominante e di pratiche strutturate da contraddizioni e surdeterminazioni<sup>607</sup>.

---

<sup>607</sup> A. TOSEL, «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno», trad. it. di C. M. Fabiani, in *Materialismo storico*, vol. I, 2016, n. 1-2, pp. 164-165.



Ricordiamo qui che negli anni '80 – lo abbiamo riportato qualche pagina addietro – il termine «congiuntura», che in Althusser appunto nasce molto prima, è proprio spiegato secondo una analogia con la *congiunzione*, con la connessione: dunque, con la *presa*, che può esserci o meno, o può essere più o meno duratura, o dagli effetti più o meno prevedibili a seconda della configurazione dei concatenamenti tra gli elementi. E se si parla di congiunzione e di presa possibile, si lascia individuare anche la questione dell'altrettanto possibile interstizio, da concepire come finestra sulla rivolta o spazio di rottura della struttura interpellante/comandante/soggettivante sempre necessitata a restare in vita proprio perché percettiva di tali fessurazioni.

Si pone qui il tema che ha accompagnato tutta la storia della filosofia, cioè a dire la pretesa di quest'ultima di *pensare il reale* e così di sancirlo in qualche modo come tale. Al suo posto si apre invece una prospettiva che deriva da una svolta tale per cui il reale può essere *prodotto, inventato, trasformato*, contro ogni approccio esclusivamente gnoseologico pur esso sia di stampo epistemologico, poiché non è tale stampo che garantisce, già come Althusser rilevava, l'assenza di condizionamenti ideologici e di mistificazioni che mettono in campo più uno "sguardo" (inevitabilmente orientato), che un *intervento pratico* sulle cose.

Bisognerebbe indubbiamente chiedersi come possa oggi la collettività sfruttata opporsi alla sussunzione reale e alla valorizzazione continua della vita e degli atti comunicativi come espressione amplificata e sconfinata di quell'ideologia, soggettivante *ad hoc*, che Althusser analizzava nel '69 come diffusa e articolata sul territorio dello stato attraverso gli AIS e le loro liturgie. Ossia, come si possa "uscire" da una sussunzione che mostra una diffusione del comando ideologico che va ben oltre il concerto collettivo dei singoli apparati seppur presi nella loro unità di scopo, i quali, in quella teoria, in ogni caso restavano identificabili e, se vogliamo, anche meglio attaccabili. Il campo di riflessioni di quel periodo va per questo unito alle tesi sul materialismo dell'incontro, e allora una strada potrebbe essere l'idea che è attraverso l'*unità dei corpi* – che si sono incontrati e si sono connessi e presi, dando vita a territorializzazioni momentanee in questo caso positive – che ci si possa insinuare negli interstizi dello sfruttamento capitalistico.

Su questo aspetto si esprime per esempio anche Antonio Negri, quando individua in questa tarda strada althusseriana quelle influenze spinoziane relative alla potenza espressivo-realizzativa dei corpi in quanto enti (o meglio, modi della sostanza) che, nel loro reciproco incontro e grazie alla loro presa, ci permettono di ragionare di una potenzialità politica positiva e produttiva, non dissimile a quella che ci permettono di individuare le tesi deleuzeoguattariane già incontrate. Così, scrive Negri:

Spinoza [...] ci [permette] di procedere, non solo in ragione della sua demistificazione della teologia (che ne fa il creatore della moderna teoria dell'ideologia), non solo in virtù della sua ripresa, sotto forma di una rifondazione, del nominalismo (che revoca dunque all'epistemologia ogni pretesa di far parte della filosofia), ma soprattutto per la sua teoria del corpo e del mondo immediatamente vissuto che egli ha propriamente elaborato. [Nelle opere di Althusser sul materialismo aleatorio] l'interpretazione di Spinoza è approfondita e l'anti-umanesimo di Althusser, ricalcato sul pensiero di Spinoza, si rinforza e si dinamizza, perché nella teoria spinoziana del corpo Althusser trova questa unità legata al progetto del corpo e dell'anima, questa potenza senza condizioni, questa anticipazione formidabile di una *libido* positiva che ci conduce ad una presa sul mondo nella quale il rapporto tra singolarità ed universalità si dà all'interno della pratica teorica<sup>608</sup>.

Il monismo spinoziano, che si esprime per differenze di grado (cioè di intensità), mostra dunque anche un progetto di espressione realizzativa della potenza dell'unità mente-corpo quasi da intendersi come *cupiditas*, cioè a dire nei termini di una formulazione *ante litteram* della nozione di *libido* in quanto flusso di desiderio produttivo avanzata molto tempo dopo da Deleuze e Guattari in *Anti-Edipo*. E in questo senso, è proprio alla corporeità come immediato, concreto e materiale dato-di-vita, che si deve pensare ragionando di incontro aleatorio e di prese che ne possono derivare; derivarne, poi, con una forza che si ingrandisce e che può tentare di divaricare (e moltiplicare) quegli interstizi, quelle incrinature della struttura del capitale, nei quali, fuori dai rapporti di potere e di moneta, l'interpellazione sugli individui che lì stanno insieme appare funzionare in modo incerto e/o fallace.

Con evidente ottimismo, Negri legge anche questa implicazione nei termini che seguono:

È al corpo, a ciò che è vissuto nell'immediato, che il pensiero deve andare, in modo pienamente spinoziano: là dove i corpi si organizzano negli interstizi del potere capitalistico nei quali essi vivono dei rapporti di comunità, là dove la resistenza produce delle zone in cui «non regnano dei rapporti di mercato» [...] Questa interpretazione getta una luce sul concetto althusseriano di “pen-

---

<sup>608</sup> A. NEGRI, «Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser», in *Sur Althusser. Passages. Cahiers de Futur Antérieur*, cit., pp. 80-81, trad. mia.

sare attraverso il corpo”<sup>609</sup>]: un pensare che, nell’apprensione del reale, estende il massimo della potenza della soggettività all’orizzonte di una universalità nominale, e tuttavia fundamentalmente reale, che costruisce sempre un limite dove essere reale e concreto e non-essere astratto si incontrano<sup>610</sup>.

Da cui deriva, secondo questa lettura che però affianchiamo ad alcuni sguardi deleuzeani, la connessa comprensione della necessità di rinnovare sempre queste prese, queste alleanze, queste concrezioni collettive come segmenti positivi, controterritorializzazioni produttive che permettono di far incontrare lo stato dell’essere reale e materiale con quello di un’idea che ancora era non-reale ma tuttavia era “seminata” (in attesa di nascere) nella configurazione della virtualità dell’incontro. È per questo che l’aleatorio ci porta ai flussi che a loro volta ci inducono a vedere le espressioni possibili di una potenza del corpo collettivo, il quale, esprimendo se stesso come potenza materiale e materialisticamente realizzativa (l’espressione libidinale già riferita), mostra in qualche modo una faccia indomita ed indomabile. Allora l’interstizio, l’incrinatura del cristallo, la linea di fuga, lo spazio del cattivo-soggetto, assumono un ruolo che va riconosciuto come possibilità inscritta nell’aleatorietà come base indecidibile di un materialismo dell’incontro che di questa fa da lato positivo e decisionale. Inutile dire che l’obiezione possibile, che appare solo logicisticamente sensata (quindi scolastica), è presto avanzata: come si può pensarsi fuori essendo dentro? come si può credere di fondare un’isola di comunismo nell’oceano del capitalismo? come si può ritenere di pensare altrimenti dalle connessioni significanti che produce e infonde l’ideologia in cui siamo immersi? E quindi: ci è davvero possibile considerarci esterni alla sussunzione reale, allo sfruttamento diffusivo, all’interpellazione anche ben camuffata, gesti, incroci ed incastri messi in atto ogni giorno dal capitale?

La storia delle masse sfruttate in qualche modo ha sempre rotto, incrinato appunto, ogni ipotesi teorica (e nichilista) dell’esistenza di prevaricazioni *assolute e inattaccabili*, in quan-

---

<sup>609</sup> Negri attribuisce la creazione di tale concetto ad Althusser nella forma diretta in cui egli lo menziona, tuttavia non è in tali termini che una simile nozione può essere ritrovata nel *corpus* althusseriano. È più opportuno parlare di manifestazione corporea, ossia di espressione di una concatenazione di azioni pratiche, con la quale, mettendo in atto riti e liturgie (ricordiamo il riferimento a Pascal, già menzionato) si insedia in noi un determinato pensiero, una credenza, una fetta di ideologia. È in tal senso che acquista significato la locuzione “althusseriana” usata da Negri.

<sup>610</sup> A. NEGRI, «Pour Althusser. Notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser», in *Sur Althusser. Passages*, cit., p. 81, trad. mia.

to dominio sui corpi e sulle menti, messe in atto dal sistema di sfruttamento medesimo. Le rivoluzioni così nascono: per eccesso di compressione, esasperazione, condizione materiale, convergenza di diverse istanze, unificazione per elementi semplici di diversi stati di vita come base di lotta in un dato scenario sociale, interessi di classe e desiderio di libertà di agire, mutamenti di regime politico come corredo di quello produttivo, direzione oculata, coraggio, follia e sacrificio, presenza di massa critica, surdeterminazione causale, capacità di individuare le reazioni alle azioni, di sfruttare l'imprevisto e di portare a termine sinché possibile il previsto, sapendo che nulla di sicuro vi è nel lungo periodo, e tuttavia che esiste una fase da cogliere per innescare il nuovo scenario, con una soggettività che in tali riguardi si fa *politica*. Tutto sta nel riuscire a pensare in termini di eventi più che di concetti fissi e definiti. E a tale consapevolezza era arrivato anche Althusser, soprattutto nelle sue ultime tesi. Deleuze lo disse anch'egli, com'è facile immaginare, mostrando peraltro anche una particolare avversione verso lo storicismo che narra (e infine, fa) "la storia". Dunque, si deve scoprire il processo che invece fa

un evento [événement], quanto piccolo esso sia, la cosa più delicata del mondo, il contrario di fare un dramma, o di fare una storia [...]. I grandi eventi [...] non sono fatti altrimenti: una battaglia, la rivoluzione, la vita, la morte... Le vere Entità sono degli eventi [événements], non dei concetti. Pensare in termini di evento, non è facile<sup>611</sup>.

E ancora, a meglio chiarire il passo precedente:

Anche i concetti sono delle eccezioni, degli eventi. Ciò che c'è di interessante nei concetti come desiderio, o macchina, o concatenazione, è che essi non valgono che per le loro variabili, e per il massimo di variabili che essi permettono<sup>612</sup>.

Non si tratta allora di un inno alla irrazionalità del non-concettuale, ma solo della presa d'atto dell'esistenza di alcuni elementi di cui si deve parlare ancor più se riferiti alla politica e allo scenario particolare in cui essa avviene. Ed anche qui Deleuze risuona con Althusser, quanto quest'ultimo, soprattutto nei suoi scritti ultimi, ci parla di storia e di eventi come della semplice presa di consapevolezza del *factum*, di tutto ciò che accade, ossia che ci (ac)cade ad-

---

<sup>611</sup> G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, cit., p. 81, trad. mia.

<sup>612</sup> Ivi, p. 173, trad. mia.

dosso<sup>613</sup>. Il concetto ordina, orienta, definisce, ferma, rappresenta (ri-presenta uno stato sempre uguale a se stesso), dà una fissazione, che poi è certo pur utile nella comunicazione umana e nella relazione col mondo. Ma va anche demistificato e compreso nel suo scopo e nel suo contesto, non come categoria assoluta, neutra ed ovunque immutabile. Il pensiero scientifico, per esempio, in quanto desoggettivato può permettersi concetti relativamente fermi, certamente quasi sempre universali (quantomeno, nel quadro delle leggi generali che dominano i fatti in quel sistema che vede il nostro pianeta coinvolto al suo interno). Ma in sostanza, la vita è un flusso e un passaggio continuo di stato. E la storia come la politica non si comportano altrimenti, giacché sono espressione di forze e di processi che non derivano direttamente, ed ancor meno esclusivamente, dagli esseri umani, bensì da un insieme di variabili naturali come sociali, produttive come consumative, strutturali come a-strutturali, assoggettate come ben-soggettivate. E in tali regimi, usare concetti generali presi come immutabili o resi trascendenti, appare inopportuno se non pericoloso anche per la stessa idea della storia che con essi si diffonde.

Come dice Deleuze:

Noi non siamo per dei concetti così grandi [...]: LA legge, IL maestro, IL ribelle. Noi non siamo qui per tenere il conto dei morti e delle vittime della storia [...] e per concludere “La rivoluzione è impossibile, ma occorre che noi pensatori pensiamo l'impossibile, poiché questo impossibile non esiste che per il nostro pensiero!” [...] C'è voluto che le vittime [dei Gulag] pensassero e vivessero [in modo da] dare materia a coloro che piangono e pensano in loro nome, e che danno lezioni in loro nome. [...] Noi [abbiamo] voluto fare un libro di vita, non di compatibilità, di tribunale, anche fosse del popolo o del pensiero puro<sup>614</sup>.

Quindi, l'elemento vitale, anche quello meno “nobile” ed “adeguato”, quello più immediato, corporeo e di “livello primo”, se così possiamo definirlo (i «*gros appétits*, come direbbe Zola»<sup>615</sup>), va preso come elemento di espressione reale e materiale, non compromissoria né compatibilizzata sia per le strutture del “buon comportamento” sociale, sia per gli intellettuali contriti che pretendono che gli oppressi siano solo, ed eternamente, ripiegati sul lamento e sul

---

<sup>613</sup> Cfr. qui le pp. 463, 586, 628, 637.

<sup>614</sup> Ivi, pp. 173-174, trad. mia.

<sup>615</sup> Ivi, p. 174, trad. mia.

racconto – civile, s'intende – della loro condizione in modo troppo spesso improduttivo e delegante: produttivo se non per tali intellettuali, dalla vibrante penna impegnata e dall'acuita sensibilità politica e pedagogica.

### 11.7 *Processo come divenire: minorità e incrinatura nel divenire-rivoluzionario*

In un processo rivoluzionario si incontrano tra loro istanze molteplici; non poche di queste (la più parte) sono istanze che possiamo definire basiche, legate ai bisogni materiali, per quanto sia pur vero che esiste la pratica della manipolazione e dell'uso delle masse per interessi d'*élite*, la quale è poi anch'essa una forma di soggettivazione *ad hoc* (in questo caso, attuata da una fetta dell'ideologia in cui opera una particolare classe o entità politica, col suo scopo di affermazione sulla scena della politica istituzionale). È perciò vero che tra esse ve ne siano anche di indotte, di costruite; o che a partire da esse si metta in campo il fenomeno della torsione populista, dirottando o sfruttando istanze che tentavano di mettere in agenda condizioni materiali su cui porre rivendicazioni legittime. Riferendoci ad una posizione più generale, diciamo però che, pur in tali possibili e non infrequenti scenari, ciò che interessa maggiormente sia ad Althusser, sia a Deleuze e Guattari, è *il processo* rivoluzionario piuttosto che “la” rivoluzione come evento compiuto. Un processo che quindi manifesta il *divenire-rivoluzionario*, più che atardarsi sul rivoluzionario-divenuto.

Il divenire-rivoluzionario in Deleuze è legato al concetto di minorità, che non è affatto da intendersi in termini quantitativi, bensì in termini di funzione e/o posizione o ruolo, come anche di condizione ed uso di una maggioranza. Possiamo intuire questo passaggio riferendoci alle opposizioni sociali che si stagliano su coppie nelle quali un polo è la norma e l'altro l'eccezione, un polo è il corretto e l'altro il difetto, un polo è il padrone e l'altro è il servo, un polo è il colono e l'altro il colonizzato (e allora: bianco-negro, uomo-donna, eterosessuale-omosessuale, civilizzato-selvaggio, istruito-ignorante, ricco-povero, capitalista-proletario, etc.); la minorità è il secondo dei poli anche se spesso è la maggioranza degli esseri; ed è anche l'uso ‘minore’, eccezionale, *critico* e *antiparadigmatico* di un sistema significativa (lingua come codici di comportamento e relazione con le norme generali) che è maggioritario e nazionale. È in questo stato ed uso di/in minorità, che si sperimenta il divenire-rivoluzionario (ogni forza rivoluzionaria è sempre stata “un linguaggio minore” del suo analogo maggiore, di ricchezza, di potere), giacché esso scodifica il maggiore ricostruendone una fetta ad un uso minore, cioè a dire designificante, conflittuale, interstiziale nel senso di capace d'inserirsi nelle fessurazioni della struttura

dando vita a «spinte e sgretolamenti nell'immanenza di un rizoma al posto dei grandi movimenti e dei grandi tagli determinati dalla trascendenza di un albero»<sup>616</sup>.

Peraltro – a suggerire un elemento aleatorio fondato sulla contingenza che può concretizzarsi grazie a prese mai date una volta per tutte – va poi anche compreso che questo spazio di crisi e di critica, questa

incrinatura[,] «si produce quasi senza che si sappia, ma se ne prende coscienza veramente in un sol colpo». Questa linea molecolare più flessibile [...], molto più inquietante, non è semplicemente interiore o personale: anch'essa mette tutto in gioco, ma su un'altra scala e sotto altre forme, con segmentazioni di un'altra natura, rizomatiche invece che arborescenti. Una micropolitica<sup>617</sup>.

Nell'idea di micropolitica è in gioco non la quantità, ma l'uso e l'azione impercettibile. Il prefisso non esprime una misura, ma una funzione. Il che ci dice di una pratica che è rottura della catena significativa “maggiore” che sta a dominio, e ciò attraverso una reazione critica e spiazzante all'interpellazione, attraverso una considerazione degli eventi ben lontana dallo storicismo e da ogni messianica teleologia. Questo porta all'idea che una dinamica molecolare possa sempre spingere, tenere sveglia, ridisegnare dall'interno una segmentazioni molare, non necessariamente vista come (sempre) negativa, ma da tenere in ogni caso in movimento per evitare la sua reificazione, la sua ipostatizzazione, la sua trasformazione in totem politico. È per questo che ad essa è legata la posizione del divenire. Il compimento di un processo corrisponde infatti alla sua fine (e al suo *Fine*): cioè a dire, al raggiungimento di un *tèlos come obiettivo ultimo*, dunque all'approdo pacificato inteso come fine/*Fine* della storia, che invero ogni sforzo e ogni posizione vista come Origine (dal momento che i due concetti, come un *alpha* ed un *omega*, inevitabilmente si tengono e si co-implicano). Eppure, no: «non si scrive con i propri ricordi, a meno di farne l'origine o la destinazione collettive di un popolo a venire, ancora sepolto sotto i suoi tradimenti e rinnegamenti»<sup>618</sup>. Sappiamo che il contrario, ancor più sot-

---

<sup>616</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, ottavo plateau: «Tre novelle, o “che cosa è accaduto?”», seconda novella, in *Mille piani*, cit., p. 289. La citazione tra caporali è di Francis S. Fitzgerald, autore cui è dedicato questo secondo studio del citato plateau.

<sup>617</sup> *Ibidem*.

<sup>618</sup> G. DELEUZE, *Critica e clinica*, trad. it. A. Panaro, Milano, Cortina, 1996, p. 16.

to il riguardo politico, non è la posizione dei nostri autori. E sappiamo che il popolo a venire sempre viene, mai si raggiunge. Deleuze e Guattari, con altre forme, inscrivono anch'essi (come fa Althusser) la filosofia in un campo di battaglia congiunturale che sappia leggere anzitutto la fase ideologica e materiale, quando dicono che

lo scopo della filosofia non è quello di contemplare l'eterno, né di riflettere la storia, ma di diagnosticare i nostri divenire attuali: un divenire-rivoluzionario che [...] non si confonde né col passato, né col presente, né con il futuro delle rivoluzioni. Un divenire-democratico che non si confonde con ciò che sono gli Stati di diritto<sup>619</sup>.

Diritto positivo, giuridicismo, individuo nel senso del diritto, "soggetto di diritto" eccetera, non sono questi gli elementi di sostanza che realizzano l'approdo al piano della democrazia. E allora si deve cogliere lo sguardo degli autori verso il processo del mutamento, verso la differenziazione a-dialettica, verso l'idea materialista (che non inverte concetti formali) di un incontro la cui aleatorietà sempre si rinnova e la cui trasformazione si eventizza o meno, e ciò se l'incontro si prende o non si prende, se esso tiene o non tiene. Per cui, in questa idea che individua il processo, ogni figura fissa ed ogni deduzione fissativa appaiono inequivocabilmente bandite.

Nell'idea di divenire – per quanto in Althusser resti più un implicito che un esplicito (se escludiamo gli scritti degli anni '80) – si dispiegano buona parte degli elementi che uniscono i tre autori: dalla surdeterminazione sociale alla scodificazione-ricodificazione, dalla causalità struttural-metonomica al rapporto virtuale-attuale, dall'idea di un materialismo dell'incontro di base aleatoria alla rizomatica antiarborescente, dalla presa e tenuta alla territorializzazione nel suo riguardo positivo e produttivo, dall'antiteleologia ad una ontologia sostanzialmente evenemenziale. E, inutile dirlo, il tema del divenire è connesso a filo doppio con la questione deleuzeguattariana della linea di fuga, che noi individuiamo in forme proprie anche nelle pur scarse riflessioni althusseriane sul soggetto cattivo e sugli interstizi. Deleuze, per esempio, conscio di una possibile interpretazione del tema in termini di rinuncia nichilista, di evasione vigliacca, non evita di criticare i suoi conterranei che, a suo dire, non riescono a concepire la linea di fuga nei termini in cui la concepiscono per esempio Kafka, o autori come Melville o Fitzgerald: cioè a dire, come una dinamica di deterritorializzazione che non fugge affatto ma anzi pone le con-

---

<sup>619</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., alla fine dell'«Esempio XI».



dizioni per *far fuggire un codice*, impone cioè una risignificazione che permette di trovare uno strumento utile a scardinare le connessioni in essere codificate nel sistema in essere<sup>620</sup>.

La linea di fuga, peraltro, non è mai da concepire in termini astratti e ancor meno assoluti, bensì sempre relativi, ove ogni linea è relata ad altre. Le linee sono un segno di immanenza reciproca, e vanno concepite come possibili solo se poste in relazione tra loro. Potremmo pensare ad un piano (o strato) in cui si dà l'organizzazione delle segmentarità e che appare immediatamente più visibile, e ad un secondo piano (il «piano di consistenza», così denominato in *Mille piani*) in cui sussistono le linee di fuga, tuttavia sempre individuando le dinamiche di deterritorializzazione e i divenire di origine molecolare che vigono in ciascuno di essi e *tra* essi, al punto, evidentemente, da non poter affermare che il “secondo” si collochi ad un livello invisibile, giacché esso lavora sempre nel “primo” e permette di eliminare ogni ipotetico dualismo tra i due. In tale ottica, non vi sono linee o dinamiche o fughe supreme dallo statuto trascendente rispetto ad altre: ogni linea di fuga, ogni movimento molecolare, ma anche ogni segmentarizzazione parziale, lavora all'interno delle altre e permette di concepire il rizoma in forma affatto diversa dalla rete, la quale è dotata di nodi che si possono sciogliere, o di nodi più stretti di altri, o connessi in una qualche micropiramidalità che li comprende e gerarchizza, mentre il rizoma è un blocco esteso di relazioni, di linee, di incontri durevoli o meno, di virtuale ed attuale insieme, di territorializzazioni e deterritorializzazioni di fatto mai ferme, ove non esistono né centro, né attrattori dislocati qui e là più potenti di altri<sup>621</sup>.

Che poi tale oggetto (che non è un ‘oggetto’ vs. un ‘soggetto’, ma usiamo il termine per capirci) sia dagli autori visto in una forma ed una natura forse eccessivamente ottimistiche rispetto all'orizzontalità radicale che lo riguarda come piano in cui si danno gli eventi; ossia, che tali forma e natura possano essere eccessivamente idealizzate rispetto all'assenza di arbore-

---

<sup>620</sup> «La linea di fuga è una *deterritorializzazione*. I francesi non sanno bene cosa sia. Evidentemente essi fuggono come tutti, ma pensano che fuggire sia scappare dal mondo, qualcosa [che ti fa] scappare dagli impegni e dalle responsabilità. Fuggire non è affatto rinunciare alle azioni, non c'è nulla di più attivo che una fuga. È il contrario dell'immaginario. Ed è anche bene far fuggire, non necessariamente o forzatamente gli altri, ma far fuggire qualcosa, far fuggire un sistema», G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, cit., p. 47, trad. mia.

<sup>621</sup> Su quest'ultimo aspetto il primo *plateau* di *Mille piani*, «Rizoma», appare molto chiaro. Devo però anche allo studioso DARIO FERRARI l'attenzione a questa differenza, che egli esprime nella sua tesi di dottorato *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze*, Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, a. a. 2009-2010, alla p. 259.

scenze e di gerarchie, questo è un tema che non sarebbe peregrino affrontare. Rimandiamo a qualche pagina avanti alcuni spunti critici al riguardo.

Tornando alle associazioni possibili, se poniamo la giusta attenzione a questi aspetti, a questa ontologia così particolare e in movimento e alle relazioni di mutua influenza tra i piani e tra gli eventi nei piani, non possiamo non pensare a quella concezione althusseriana della struttura per come l'abbiamo già chiarita, blocco complesso di unità tra infrastruttura e sovrastruttura, quest'ultima con le sue ideologie che sempre reagiscono sulla infrastruttura, la quale si dice che funga da ultima istanza ma che tuttavia, per essa ultima istanza, come già citato «l'ora non suona mai». Ciò che ci interessa portare ad individuazione è quantomeno l'elemento della complessità e dell'assenza reale (nel senso che è solo un discorso logico) di un dualismo tra istanze, ossia quella unione di *dynamis* e *kínesis* che caratterizza, in fondo allo stesso modo, l'ontologia rizomatica deleuzeoguattariana e la concezione althusseriana del tutto-sociale in quanto sempre preso in una causalità struttural-metonomica e innervato da una logica degli accadimenti materialisticamente aleatoria e sempre di natura surdeterminata. Allora, l'elemento della fessura, dell'incrinatura – peraltro, colto da Althusser non solo toccando il tema delle isole di resistenza, ma anche analizzando retrospettivamente i moti del '68 – è posto in entrambe le topiche, se vogliamo operare una inaudita sovrapposizione tra esse, dalla molecolarità, dalla deterritorializzazione, dall'energetica dei flussi, dalle linea di fuga, che sono esattamente la risposta cattiva, e non concepita, che fornisce il cattivo-soggetto all'interpellazione mai ferma del capitale.

### Dal potere del dispositivo al non-luogo come *alter-luogo*

#### 12.1 *Potere e dominio, ideologia e repressione. Un confronto tra Althusser e Foucault*

Connettendoci alla chiusa del precedente capitolo, ci pare financo inutile dire che si tratta sempre di fare attenzione: non è pacifico, né così concesso, affermare che le cose lì espresse siano semplici e che sia così facile rompere la gabbia (più o meno dorata) che ci plasma sin da quando veniamo alla luce. Nondimeno, va anche riconosciuto che lavorare politicamente nell'interstizio sia una pratica in fondo non così infrequente. Se non altro, si tratta di comprendere ove esso possa trovarsi, insinuarsi, e dunque di sfruttarne tatticamente la presenza: cosa questa che la stessa storia del movimento operaio ci ha mostrato non solo sotto l'aspetto pratico, ma anche sotto il profilo dell'elaborazione politica (ad iniziare, per esempio, dal noto concetto leniniano di «anello più debole della catena del capitalismo mondiale»<sup>622</sup>). Tali risposte

---

<sup>622</sup> È la nota formula di Lenin espressa ne *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in base alla quale – acquisito che il capitalismo non è una condizione che interessa un singolo paese, ma un processo di ampiezza mondiale – non ci si deve aspettare la rivoluzione, come voleva l'attendismo menscevico, necessariamente dai paesi capitalistamente più progrediti, bensì dal più arretrato e feudale tra questi, da egli individuato nella Russia zarista appunto in quanto 'anello debole' di tale catena. Risulta peraltro interessante rilevare che questa posizione riconosce in modo implicito il campo dell'ideologia evoluta, progredita, "civilizzata", come campo certo in grado di far pensare in modo critico, ma ancor più in grado di *plasmare in modo morbido* i soggetti cui si rivolge, portandoli infine più che ad una rivoluzione determinata dallo sviluppo delle forze produttive, ad una accettazione o integrazione in tale sistema. Che tale posizione sia poi priva di errori, non è da sottacere, se non altro in riferimento alla nascita e alla forza del movimento operaio, che proprio nei paesi a capitalismo evoluto si è verificata. Va invero anche detto che ciò avveniva in un continuo contrasto col capitale che si ristrutturava e così riusciva a ricomprendere (e ricontrrollare) – attraverso la mediazione (il compromesso sociale tra capitale e lavoro) attuata dai sindacati sul piano giuridico (ottenimento di diritti, Statuto dei Lavoratori, etc.) – le istanze più radicali (la trasformazione) avanzate dal movimento operaio stesso. Althusser, correttamente, farà convergere tale nozione con quella di «anello decisivo», che anzi ritiene più adeguata sul piano dell'analisi politica delle forze sociali (cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 157-159), mentre sul tema della tecnica della *concessione contrattualistica* come via di controllo "non fascista" delle masse lavoratrici da parte del capitalismo, tra gli autori che trattiamo nel nostro lavoro ci pare emblematico un pas-

sono insomma possibili: efficaci con certezza, non è dato saperlo *a priori*, ma possono avvenire ed avvengono. È senza dubbio un dispiegarsi nel tempo, un «avvenire [che] dura a lungo», un processo da costruire: appunto un divenire-rivoluzionario. La storia, non poche volte, ha mostrato tali repliche impreviste all'interpellazione del dominio in essere, repliche che vanno qui riconosciute non solo nella forma conclamata e calda, corporalmente combattiva, della rivoluzione sociale, ma anche come risposte-proposte che, nella forma di una dis-obbedienza, possono farsi laboratorio produttivo per correggere e ridisegnare le segmentarizzazioni, le connessioni molari, le entità visibili, le organizzazioni strutturali del sistema stesso.

Si tratta in ogni caso di un agire politico che non coincide con alcuna evasione dal sistema (ciò a conferma dell'idea di una una struttura che contempla forme di variazione *in essa*) – sia questa (evasione) giocata come uscita mistica e nichilista, sia come scelta attribuibile ad una ricerca ri-creativa e ri-fondativa della pratica rivoluzionaria. Al contrario, tale agire va interpretato – seguendo l'idea della frattura-di-struttura e del suo sfruttamento – come forma di soggettivazione politica che non si lascia schiacciare da una ipotizzata presenza inevitabilmente invincibile di un foucaultiano «potere che è dappertutto». Epperò è probabile, per esempio, che i seguaci più superficiali di Foucault tenterebbero al proposito di avanzare delle obiezioni, poiché Foucault pare essere stato il più deciso sostenitore di tale tesi, che dunque così sintetizzata appare una tesi castrante giacché, se il potere «è dappertutto», esso risulta inattaccabile e conseguentemente appunto invincibile.

Diciamo che non è incomprendibile leggere Foucault (anche) in tali termini: quasi tutta l'analisi della tematica del potere consegnataci nelle sue ricerche va (anche) in questa direzione. Tuttavia è la risposta che Foucault dà a se stesso che non va sottovalutata. Pensare a Foucault come un teorico che capitola al potere e rinuncia alla ricerca della libertà è un errore grave e grossolano. Egli stesso ebbe modo di replicare ai rilievi sull'uscita costrittiva e nichilista

---

so di Guattari, che qui riportiamo per intero: «A differenza del fascismo, le macchine totalitarie capitalistiche, pur captando l'energia del desiderio dei lavoratori, si sforzeranno di dividerli, di particolarizzarli, di molecolarizzarli, infiltrandosi nelle loro file, nelle loro famiglie, nelle loro coppie, nella loro infanzia, e stabilendosi al centro stesso della loro soggettività e della loro visione del mondo. Il capitalismo teme i grandi movimenti di massa: cerca di reggersi ricorrendo a sistemi automatici di regolazione. Tale ruolo è devoluto allo Stato e ai meccanismi di contrattualizzazione tra gli 'interlocutori sociali'; e quando un conflitto esce dai quadri prestabiliti, il capitalismo cerca di circoscriverlo in guerre economiche o locali» (F. GUATTARI, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 23).

delle sue tesi sul potere in una forma logicamente chiara e particolarmente perentoria, quando affermò che

Un potere può esercitarsi sull'altro [soggetto] soltanto nella misura in cui quest'ultimo ha ancora la possibilità di uccidersi, di buttarsi dalla finestra o di uccidere l'altro. Ciò vuol dire che, *nelle relazioni di potere, vi è necessariamente una possibilità di resistenza*, perché *se non ci fosse possibilità di resistenza* – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – *non ci sarebbero affatto relazioni di potere*. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla questione che talvolta mi viene posta: “Ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà”. Io replico: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto<sup>623</sup>.

Non è concesso semplificare, come abbiamo già scritto. E quindi certamente è necessario fare qui almeno un'altra ipotesi di obiezione che ci porta ad avvicinare Althusser ad alcune implicazioni contenute proprio in questo passo di Foucault. Per la precisione, dobbiamo sempre tenere a mente che l'interpellazione ideologica di cui parla Althusser non è *immediatamente* riconoscibile; essa non è (quantomeno, non è *anzitutto*) un sistema visibile e spietato di controllo sociale, di oppressione, di ostentazione di atti di potere dati in tale immediata forma. L'interpellazione althusseriana prevede una relazione di inconsapevole (e già essa predeterminata) “complicità” con l'interpellato, perciò è una continua e “naturalizzante” azione di plasmazione delle soggettività affinché queste siano come devono essere *nell'economia complessiva della riproduzione delle condizioni di produzione*. Indi per cui, essendo difficile riconoscerla, isolarla, decostruirla soprattutto, l'opposizione ad essa per via di interstizio/incrinatura/isola-sottratta non si riesce a spiegare a meno di far intervenire sulla scena della chiamata un (cattivo-)soggetto dotato di una particolare capacità demistificante (che ciò lo faccia razionalmente o a-razionalmente, ora non è oggetto di analisi), in grado nel migliore dei casi di decodificare la chiamata

---

<sup>623</sup> M. FOUCAULT, «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*», intervista con H. Becker, R. Fomet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984, corsivi miei, in *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n. 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116; tr. it. in *Archivio Foucault vol. 3. 1978-1985* (qui rivista e parzialmente modificata da me), a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 273-294, raccolta anche in *ID., Antologia. L'impazienza della libertà*, a c. di V. Sorrentino, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 245.

stessa e il suo scopo, nel meno buono dei casi comunque di reagirvi, di opporvisi, di metterla in crisi con la sua “schizofrenia” politica che abbiamo già definito «antiparanoica».

È chiaro che in tal modo pare porsi uno scenario quasi sovranaturale, un comportamento che sembra incarnare forme di anarcosoggettivismo che restano pur sempre in uno schema individualistico-liberale. Evidentemente, la questione non si spiega in tal modo, poiché è proprio la *stessa struttura* a essere percorsa da aleatorie fragilità ed aleatorie fasi di crisi, incrinature più visibili o meno, più attaccabili o meno, tali da necessitare appunto, come spesso detto, il rinnovo quotidiano proprio dell’interpellazione a soggetto-*Träger*.

Una conseguenza di simile situazione – che mostra l’esistenza di cattivi-soggetti tali perché *a)* capaci di riconoscere l’interpellazione e *b)* di intuire ed allargare le crepe del sistema – sta nel riconoscimento proprio di quel potere diffuso e microfisico il quale, se appunto sta dappertutto, se è agito da tutti verso tutti (nelle forme diverse che riguardano ogni diverso suo agire da parte dei suoi diversi agenti), pone evidentemente – come correlato *necessario* – l’esistenza di una *libertà soggettiva* che anch’essa sta dappertutto e quindi può essere messa in gioco (ed è sempre già messa in gioco) nella risposta-altra (la risposta “cattiva”) all’interpellazione del potere.

Nei termini di questo attuale confronto, il tema risulta inquadrato più correttamente se accogliamo la differenziazione che propone lo stesso Foucault tra *potere* e *dominio*:

mi sembra che si debbano distinguere le relazioni di potere in quanto giochi strategici tra le libertà – giochi strategici che fanno sì che gli uni cerchino di determinare la condotta degli altri e gli altri rispondano cercando di non lasciar determinare la propria condotta o cercando di determinare, a loro volta, la condotta degli altri – dagli stati di dominio, che sono quelli che ordinariamente vengono definiti come il potere. E tra i due, tra i giochi di potere e gli stati di dominio, ci sono le tecnologie di governo, attribuendo a questo termine un senso molto ampio[:] è la maniera in cui si governa la propria moglie, i propri figli, come anche la maniera in cui si governa un’istituzione<sup>624</sup>.

Vi è dunque una differenza tra potere e dominio centrata essenzialmente sul mantenimento o meno di una relazione con la libertà (per quanto anche tale concetto, col suo proprio valore di verità, vada sempre storicizzato). L’attenzione che pone Foucault alla distinzione tra le due no-

---

<sup>624</sup> M. FOUCAULT, *Antologia. L’impazienza della libertà*, cit., p. 252.

zioni permette comunque di attribuire equivalenze (vedremo sino a che punto) tra la prima di esse e la nozione di ideologia in Althusser. Questo, soprattutto se intendiamo – come dev'essere – l'ideologia in quanto pratica di soggettivazione *plasmatica* (anch'essa come detto di natura *relazionale*, comprese soprattutto le sue relazioni inconsapevoli) e non costrittivo-repressiva. Foucault infatti chiarisce, per distinzione dal potere, che si dà *dominio* quando un individuo o un insieme sociale

giungono a *bloccare un campo di relazioni di potere*, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento - con strumenti che possono essere economici, politici o militari<sup>625</sup>.

Ed è in tali circostanze – cioè a seguito di un blocco, a seguito di pratiche di costrizione o prevaricazione che non sono assimilabili a tecniche plasmatico-linguistico-relazionali bensì ad azioni impositive/repressive/militari che azzerano la dialettica con la libertà riducendo a passività chi le subisce – che

ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio. È certo che, in un simile stato, le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate<sup>626</sup>.

Possiamo dunque affermare che, nella sua differenza con il dominio testé esplicita, ciò che in Foucault qualifica e definisce una relazione di potere è in sostanza un indirizzo verso *l'èthos*; cioè a dire: il potere è uno *spazio di relazione* che si fa particolare «modo di azione, [ossia] non agisce direttamente e immediatamente sugli altri» bensì sulle loro *azioni*, sui loro comportamenti<sup>627</sup>. Questo indica che «un'azione di potere» mira a condizionare «un'altra azione», un altro comportamento, formando un particolare costume, e ciò con effetti sia nella fase in atto, sia nel futuro prossimo<sup>628</sup>. Da questo possiamo desumere che il suo scopo è quello di *costituire*

---

<sup>625</sup> Ivi, p. 236. Corsivo mio.

<sup>626</sup> *Ibidem*.

<sup>627</sup> M. FOUCAULT, «Il soggetto e il potere», in H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 248.

<sup>628</sup> Cfr. *ibidem*.

*soggetti*, laddove inevitabilmente intendiamo i soggetti come l'insieme delle loro pratiche, delle loro azioni, delle loro credenze..., insomma: delle loro materiali qualità *ideologiche*.

Il potere in Foucault appare dunque una pratica che resta sempre in una posizione relazionale e "dialettica" con la libertà percepita, e tuttavia risulta in grado di «manipolare la percezione dell'alternativa, agendo in maniera indiretta sulla psicologia di chi lo subisce, così da imporre una sorta di "principio di realtà" squilibrato»<sup>629</sup>. Questa concezione non coercitiva del potere abbisogna della mediazione delle varie tecnologie di governamentalità affinché possa essere

esercitata sulla vita quotidiana immediata [, e così] classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti<sup>630</sup>.

Ecco dunque che tale forma relazionale del potere induce infine a non vedere alternative (ma non in tutti, non sempre e non ineluttabilmente, ora è chiaro) e a realizzare ciò che più serve al potere stesso: quella forma di individuo nei termini del *soggetto adeguato*. Perciò: soggettivazione come assoggettamento-di-scopo sempre stretta in una battaglia, percepita o meno, tra istinto di libertà e costruzione/costrizione soggettivata. Ebbene: ci pare tutt'altro che azzardato individuare analogie tra questa analitica foucaultiana e la teorizzazione althusseriana dell'ideologia in quanto tecnica (pratica) di soggettivazione. Poi, va anche detto che se è vero che le due proposte si sostengono a vicenda, esse non possono neanche essere immediatamente sovrapposte, e ciò per alcuni motivi che qui tentiamo di mostrare.

### *12.1.1 Analitica del potere e interpellazione: breve nota sulle differenze (i. e. «mai dimenticare la lotta delle classi»)*

Sappiamo che l'interpellazione althusseriana non è un'azione di potere semplicemente diffusa, che percorre tutti e tutti vizia al di là delle posizioni di classe (quindi per esempio inter-

---

<sup>629</sup> F. DOMENICALI, «Come si esercita il potere», testo della conferenza pronunciata il 19 dicembre 2012 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova nell'ambito del seminario dal titolo *Foucault. Ordine del discorso e volontà di verità*, reperibile anche all'URL: <http://www.ladeleuziana.org/2014/05/29/come-si-esercita-il-potere/>.

<sup>630</sup> M. FOUCAULT, «Il soggetto e il potere», in DREYFUS e RABINOW, op. cit., p. 241.



classista ma anche intraclassista<sup>631</sup>) che si manifesta come superordinazione sugli altri e che muove al comando o al controllo senza eccessiva dipendenza dalle forme di organizzazione sociale in cui il soggetto che la produce è preso. Essa *non precede* i rapporti di produzione in cui si danno le vite dei soggetti-*Träger* che va ad investire, né agisce nella forma del potere messo in atto dai molteplici possibili soggetti-di-potere foucaultiani. L'interpellazione ideologica in Althusser agisce nella forma di un quotidiano elemento d'immersione, liturgico e rituale, mistificato per via pratica, di statuto materiale e concatenativo, in cui la dialettica con la libertà (che beninteso anche noi riteniamo non sia affatto *del tutto* azzerata, ma per ragioni strutturali) appare impercettibile, poiché la stessa azione ideologica appare irriconoscibile e in ultima analisi esprime, nelle sue proprie forme, il conflitto di classe che sta "sotto" il suo processo. Oltretutto, e soprattutto, sappiamo che il suo lavoro si attua sempre secondo uno scopo che oramai abbiamo molte volte richiamato: quello di agire *per* il sistema produttivo al fine di mantenere in vita *tale* sistema produttivo (e il suo Stato come fabbrica politica che lo faciliti per via legislativa). E questo, pur mistificatamente, altro non significa che una presenza motrice sempre individuata nella forma della lotta delle classi.

Orbene, in ultima analisi va riconosciuto che Foucault non abbia puntato a dovere su quest'ultima istanza, forse credendosi in una fase storica che rendeva necessaria una diversa "archeologia" dei poteri e dei saperi su cui si strutturano le istituzioni moderne, mostrando la trasversalità di certi loro apparati. Cosa peraltro non errata, ma a nostro avviso parziale e insufficiente. Tale qualità del suo approccio, anche a giudizio di Balibar, è di fatto la differenza principale che rende Althusser un marxista e Foucault, infine, un a-marxista<sup>632</sup>. È vero che Foucault

---

<sup>631</sup> Non è tuttavia concesso banalizzare questi aspetti: la presenza di dinamiche di potere trasversali non può escludersi anche in una medesima classe o condizione o posizione nel contesto produttivo. È la loro genealogia che fa da differenziale concettuale tra gli autori qui in esame.

<sup>632</sup> Tale questione non è di facile definizione né di semplice chiusura. Per quanto ci riguarda, condividiamo la posizione di Balibar, secondo cui « il [punto di passaggio] decisivo è il corso del 1976 "Bisogna difendere la società", nel quale viene proposta una genealogia della stessa idea di lotta delle classi – la categoria centrale del marxismo, quella senza la quale non c'è marxismo o in ogni caso non c'è pensiero marxista della storicità e della politica – a partire dalle metamorfosi storiche dello schema della guerra sociale o della guerra delle razze. Diciamo, flirtando un po' con una terminologia hegeliana, che il marxismo di Marx (e, per conseguenza, quello dei suoi successori, siano anch'essi innovatori, ma si sa che per Foucault costoro non lo sono davvero stati) si trova così «compreso», *begriffen* [incluso, afferrato, *NdR*]. E trovandosi compreso, si trova di fatto congedato, *aufgehoben* [superato/trasformato, *NdR*]. A partire da questo momento, Foucault non ha più

ci suggerisce che per poter esserci “una classe” in realtà deve già esserci la possibilità di una presa efficace, di una compattazione collettiva garantita da una lunga sedimentazione di pratiche che non erano, di per sé, già finalizzate semplicemente alla estrazione di plusvalore e alla sussunzione del capitale. Tuttavia, i rapporti tra classi materiali e i loro conflitti in questa composizione organica di capitale (compreso uno sguardo necessario al campo internazionale) restano centrali, altrimenti nessuna interpellazione mai si spiegherebbe. Allora diciamo che la chiamata interpellativa-a-soggetto dell’ideologia resta meno individuabile di un atto di potere pur diffusivo, microfisico o articolato nelle relazioni umane anche prossime come nelle istituzioni di stato, ma sempre esprime un conflitto costitutivo di natura materiale e classista.

Poi, detto questo va anche aggiunto che entrambi sono comunque atti soggettivanti. Ed inoltre che noi non riteniamo, come già accennato, che l’interpellazione introdotta da Althusser comporti l’eliminazione *assoluta* della libertà soggettiva di reagire in modo imprevisto e ribelle alla sua azione di plasmazione a soggetto-*ad-hoc*. Per questo possiamo dire che alcuni punti di equivalenza tra le due teorie restino confermati. Infine, affinché si colgano in ogni caso elementi significativi di specificazione, va ancora ricordato che l’azione di non obbedienza del *mauvais-sujet* alla soggettivazione per interpellazione non può essere semplicemente ascritta ad una dialettica della relazionalità (pur presente) assimilabile a quella che insiste tra atto di potere e soggetti agiti dal potere (laddove poi entrambe le istanze sempre si interfondono), bensì appare possibile per ragioni intrinseche allo stesso materialismo che struttura la realtà sociale e politica surdeterminata, la quale è sempre una concrezione momentanea e storica, ogni volta da rin-

---

bisogno di spiegarsi con Marx; egli non può che, quando il caso, ricorrere a prestiti parziali e accidentali [...]. Fondamentalmente, [il marxismo in lui] è finito. Evidentemente, è molto importante sottolineare che questo punto di svolta coincide con uno spostamento nella problematica e negli interessi dello stesso Foucault, l’emergenza della questione della governamentalità e dunque la mutazione, per non dire il rovesciamento, della sua concezione del *potere* come dei rapporti tra potere e resistenza, tra *potere* e conflitto. Ciò vuol dire che, nella fase precedente – che per questa ragione io chiamo “il ciclo politico” o “politologico” (anche se le preoccupazioni epistemologiche non sono scomparse) – la problematica di Foucault, specificamente la sua concezione del potere, al contrario è stata centralmente determinata (non dico *unicamente*, ma centralmente) da un confronto con Marx, che egli ha però sbagliato a comprendere e, in qualche modo, a ridurre», E. BALIBAR, «L’Anti-Marx de Michel Foucault», Contribution au Colloque International *Foucault & Marx*, Université de Paris-Ouest et Collège International de Philosophie, 18-20 décembre 2014, *excerpta*, trad. mia. L’intervento di Balibar è lungo, e le tesi in esso sostenute sono supportate da argomentazioni e riferimenti testuali che ci paiono convincenti.

novare, di un fondo materiale a statuto *aleatorio*, dunque generativo di una struttura (una territorializzazione parziale) già da sempre “incrinata”, diremmo in modo immanente.

### 12.2 Soggettivazione, “coscienza” e concatenamenti generativi: un inciso

Se ci preoccupiamo di non fare confusione tra costrizione e plasmazione, dobbiamo affermare che possibili rilievi circa la natura pervasiva – poiché esclusivamente plasmativa – dell’ideologia appaiono pur fondati, al punto da portare il critico che li avanza ad individuare difficoltà sostanziali nel pensare a come si possa attuare una liberazione (il soggetto è sempre-già-soggetto, dunque: come fare ad uscire dalla soggettivazione del sistema in cui si nasce? Come fare a pensarla con categorie che non obbediscano ad essa stessa?). Da questa fondatezza discenderebbe l’esistenza di un sistema che – ora operando con la costrizione, ma in questo caso vi è visibilità e possibile rivolta; ora soprattutto con la plasmazione, che è quella che pone i problemi maggiori e meglio rappresenta l’interpellazione – appare di fatto invincibile perché inevitabile, intridente ogni singolo poro, sempre attiva e dislocata dappertutto.

Nondimeno, la questione posta in tali termini ci pare, in tutta franchezza, una questione che oscilla tra speculativismo astorico ed idealismo universalizzante, senza peraltro riuscire ad evitare il rischio di cadere – come proposta di contrasto e “difesa” individuale dal Soggetto (con la maiuscola) – in una sorta di anarcoide fenomenologia di fatto ipersoggettivata se intesa nei termini di una intenzionalità che “coglie” e “rischiara” la realtà, ossia una intenzione soggettiva concepita nei termini di una libera coscienza umana che vede, “illumina”, demistifica e significa tutto e in questo tutto – ora “sensato” – tenta di muovere all’azione politica.

Tanto in un’ottica althusseriana, quanto in quella di ispirazione foucaultiana e deleuzeana, si deve senza dubbio evitare di concepire la presenza della prassi politica come espressione di *coscienze* che hanno saputo riconoscere e così “illuminare” la scena: arrivati sin qui, non ci è (evidentemente) concesso di parlare in tali termini, e perciò neppure nei termini abitudinari di una “coscienza politica”, perché abbiamo guadagnato (almeno) le posizioni: *a*) da una parte, dell’empirismo trascendentale, e *b*) dall’altra, dell’antiumanismo non-fenomenologico. Ma si deve anche evitare di porre l’esistenza di una eternità logico-causale che si contrapporrebbe ad una internità ontologica, perché così si sfascia ogni idea di causalità strutturale per come l’abbiamo più volte spiegata. E ancora, forse soprattutto, si deve evitare di far collassare l’analitica politica – pratica pur nobile, aperta e differente dalla “teoretica” – sulla *pratica*, evitando di trasformare questa in un teoricismo da cui anche Althusser, lo sappiamo, si era emancipato.

Dovremmo allora più opportunamente dire che i processi di soggettivazione sono sempre in atto, evidentemente a gradi differenti di presa, di risposta, di coinvolgimento etc. E dunque, una qualche forma di chiamata intesa come interpellazione in essi certo esiste. Butler segnalava la presenza, in questa teoria, del ricorso implicito alla nozione di coscienza (non in senso fenomenologico, ma da intendersi, anche psicanaliticamente, come preesistente autopercezione e coscienza-di-sé). Epperò si tratta a nostro giudizio di un errore determinato dalla persistenza di una forma di “immagine del pensiero” egologica, nel senso deleuzeano già visto. Se volessimo anzi darne una “immagine”, potremmo soltanto dire che tali processi si configurano e organizzano (momentaneamente) attraverso incontri e concatenazioni psico-corporee di natura intensiva ed energetica, uniti a concatenamenti di stampo logico-discorsivo-concettuale, e così dall’insieme di questi incontri che (si) prendono, la stessa “coscienza”, nel senso suddetto, emerge e si indirizza verso la propria collocazione politica, risultando di fatto una nozione inutile se intesa come “originaria, perché in fondo convergente con l’attuata soggettivazione.

### 12.3 *Intermezzo: sul dispositivo in relazione alla soggettivazione*

A proposito di questi ultimi temi Giorgio Agamben, leggendo ed incrociando in modo personale Deleuze e Foucault, parla di soggettivazione nei termini di una relazione tra individuo e dispositivi tale che porta alla creazione di un soggetto in un senso che pare quasi una crasi – seppur dotata di molteplicità quasi innumerabile – tra quello althusseriano e quello deleuzeano. Così infatti scrive Agamben:

chiamo soggetto ciò che risulta dal corpo a corpo [da intendersi come contatto, non lotta, *NdR*] *tra i viventi ed i dispositivi [...]*. Alla sterminata proliferazione di dispositivi del nostro tempo, fa pertanto riscontro una altrettanto sterminata proliferazione di processi di soggettivazione<sup>633</sup>.

Proponiamo di intendere il termine «dispositivo» secondo una lettura che affianchi la concezione foucaultiana e deleuzeana di tale nozione. Vediamo meglio questa concezione.

Foucault afferma di intendere col termine «dispositivo» niente altro che un caso molto più generale di ciò che già aveva definito nei termini di «episteme» o «campo epistemologico», laddove con tale ultima nozione era da intendersi quell’insieme di rapporti che connettono i di-

---

<sup>633</sup> G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, Roma, Nottetempo, 2006, p. 23.

versi tipi di discorso presenti in una determinata epoca, insieme da concepire in quanto «ciò che rende possibile la loro simultaneità e il gioco delle loro differenze»<sup>634</sup>. Si tratta insomma di uno «spazio d'ordine» (e di rapporti) che rende possibile il costituirsi di un sapere, la cui analisi mira a mostrare l'elemento di «positività» sul cui sfondo possono «apparire idee, costituirsi scienze, riflettersi esperienze in filosofie, formarsi razionalità, per poi subito, forse, disfarsi e svanire»<sup>635</sup>. Ora, rapportato a tale sfondo, il «dispositivo» – seppur ne derivi – è però caratterizzato da una più ampia eterogeneità e costrittività degli elementi costitutivi, diventando così «non soltanto l'ordine epistemico che esaurisce il dicibile o l'enunciabile di un'epoca, ma [soprattutto] il *rapporto di forza* che impone dei saperi e che si alimenta dei saperi»<sup>636</sup>. In termini più netti, Foucault scrive: «questo è il dispositivo: [un insieme di] strategie di rapporti di forza che supportano dei tipi di sapere, e [che viene] supportato da questi»<sup>637</sup>; per esempio, il dispositivo-carcere incamera tutta una serie di rapporti tra saperi, regimi discorsivi e discipline, e a sua volta esporta una sorta di modello (eterogeneo nelle componenti, ma declinabile anche sulle forme “libere” di vita collettiva) di organizzazione sociale o di concezione di come possa darsi l'inclusione o l'esclusione. L'aspetto centrale è che ciò avviene in connessione con la somministrazione immaginaria o ancor meglio con la vera e propria *presenza percepita* della libertà, poiché un dispositivo, per ben funzionare, come già sostenuto «deve legarsi alla libertà del soggetto per compatibilizzarla, governarla, e orientarla a finalità generali»<sup>638</sup>. Come a dire: esso deve agire in una dialettica tra controllo, repressione, modellizzazione e plasmazione.

Su questo tema Deleuze aggiunge poco; diciamo che meglio specifica la sostanza del discorso foucaultiano individuando nel dispositivo una relazione eminente tra energie e flussi. Flussi che però si muovono non solo in modo verticale (anzi, tutt'altro) e che è più importante vedere *in quanto tali* piuttosto che come tratti di passaggio tra i punti di partenza e di arrivo.

---

<sup>634</sup> S. CHIGNOLA, «Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze», conferenza tenuta presso la UNISINOS di Porto Alegre (BR) il 25 settembre del 2014, p. 3, testo reperibile anche all'url: [https://www.academia.edu/8177836/Sul\\_dispositivo.\\_Foucault\\_Agamben\\_Deleuze](https://www.academia.edu/8177836/Sul_dispositivo._Foucault_Agamben_Deleuze).

<sup>635</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 12-13, trad. mia.

<sup>636</sup> S. CHIGNOLA, op. cit., p. 3, corsivo mio.

<sup>637</sup> M. FOUCAULT, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, p. 300. trad. mia.

<sup>638</sup> S. CHIGNOLA, op. cit., p. 8.

Possiamo perciò dire che per Deleuze è opportuno riconoscere in Foucault una concezione rizomatica delle relazioni che si dispiega di fatto *secondo linee*. In questo senso, è corretto affermare, come fa per esempio Sandro Chignola, che

un dispositivo è una matassa (*écheveau*, scrive Deleuze); un insieme multilinare composto da tracce differenti. Indipendentemente dal fatto che Foucault parli di dispositivi concreti, di prigionie, ospedali, manicomi o di partizioni della sessualità, è di vettori, derivazioni, variazioni di direzione che è questione<sup>639</sup>.

Ciò indica che si tratta di forze ed articolazioni e composizioni tra forze. Se ci riferiamo per esempio ai rapporti tra potere, sapere/i e soggettività/soggettivazione, dobbiamo inevitabilmente riconoscere che non si tratta di oggetti/concetti reificabili, perimetrabili e definibili nella forma di una identità, bensì concatenamenti sempre in variazione, i quali si articolano e si innestano l'uno sull'altro ma anche sempre si sottraggono l'uno dall'altro<sup>640</sup>. Ed è proprio in questa prospettiva che Deleuze, nel suo libro dedicato a Foucault, definisce quest'ultimo come un «cartografo»<sup>641</sup>. Allora, la lettura della sua analitica secondo linee di fuga, tracciati che si incontrano e separano (in uno spazio congiunturale, aggiungiamo noi) «sottolinea un elemento decisivo di questa filosofia 'cartografica' di Foucault»<sup>642</sup>, nella quale evidentemente il soggetto non può che essere pensato nei termini appunto di una continua variazione "di fuga". Il dispositivo è visto come un concatenamento complesso tra regimi di verità ed ordini di discorso, una matassa in grado di «produrre reale» secondo i regimi discorsivi e prassici; tale concatenamento, posizione questa tipica di Deleuze, *precede* così ogni azione dell'ideologia, anzi: diciamo che di fatto la permette:

il potere "produce reale", prima di reprimere. Così come produce verità, prima di ideologizzare [...]. *La volontà di sapere* mostrerà, assumendo la sessua-

---

<sup>639</sup> Ivi, p. 5.

<sup>640</sup> Cfr. G. DELEUZE, «Qu'est-ce qu'un dispositif?», in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, pp. 185-195. Citato anche da Chignola in op. cit.

<sup>641</sup> Cfr. ID., *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Milano, Feltrinelli, prima ed. it. in "Saggi", aprile 1987, pp. 32, 51, 120.

<sup>642</sup> S. CHIGNOLA, op. cit., p. 5.

lità come caso privilegiato, come si possa credere a una repressione sessuale insita nel linguaggio se ci si attiene alle parole e alle frasi; ma come questo non sia possibile se si isolano gli enunciati dominanti, e specialmente le procedure di confessione esercitate nelle chiese, nelle scuole, negli ospedali, che cercano contemporaneamente la realtà del sesso e la verità nel sesso; come allora la repressione e l'ideologia non spieghino nulla, ma presuppongano sempre un concatenamento o un "dispositivo" in cui esse operano, e non il contrario»<sup>643</sup>.

I concatenamenti concreti sono dei dispositivi, e sono messi in contatto con una «macchina astratta» da concepire come una sorta di «carta dei rapporti di forze [...], di intensità, che procede per legami [...] non localizzabili e che in ogni istante passa [come macchina astratta] [...] 'in ogni relazione fra un punto e un altro'»<sup>644</sup>. Il legame, la correlazione tra questa macchina astratta e i concatenamenti concreti, ci mette innanzi all'esistenza di una forma di causalità sempre *immanente*, ossia, come già sappiamo, una causalità che si fa reale e visibile solo nei suoi effetti. Lo chiarisce anche Deleuze stesso, quando rispetto a tale concetto ne propone una descrizione ripartita in tre fasi:

che cosa significa causa immanente? È una causa che si attualizza nel suo effetto, che si integra nel suo effetto, che si differenzia nel suo effetto. O meglio, la causa immanente è quella il cui effetto *l'attualizza, l'integra e la differenzia*. Si dà così una correlazione, presupposizione reciproca tra causa e ef-

---

<sup>643</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 37. Per quanto ci riguarda, riteniamo (come già espresso poco addietro) che ridurre il potere ad elementi semantico-discorsivi (che si collocano essenzialmente sul piano linguistico/pratico) tali da produrre il reale sia una visione giusta ma parziale, che se certo fornisce significanti all'ideologia, dimentica tuttavia il campo complesso e conflittuale della lotta delle classi e degli interessi contrapposti di queste come fonte anch'essa di liturgie e pratiche ideologiche. Abbiamo l'impressione che si intenda qui l'ideologia in un senso di fatto trascendente, mentre per esempio in Althusser essa è proprio tale concatenamento qui evocato da Deleuze. Forse Deleuze resta poco interessato al tema, producendo enunciati anche ambivalenti, poiché in altri momenti, da noi già citati, definisce correttamente l'ideologia proprio nei termini di un *concatenamento* di atti di potere. Ma se così è, fatte le dovute eccezioni di dettaglio, si attinge proprio alla concezione althusseriana dell'ideologia.

<sup>644</sup> Ivi, p. 44. Il virgolettato citato da Deleuze è un passo di *Sorvegliare e punire* di Foucault.

fetto, tra macchina astratta e concatenamenti concreti (ai quali il più delle volte Foucault dà il nome di "dispositivi")<sup>645</sup>.

Se dunque il dispositivo foucaultiano è visto da Deleuze fondamentalmente come il campo dei concatenamenti concreti ammatassati e polidirezionali che ci avvolgono e ci connettono ai regimi di verità, risulta nondimeno corretto, come fa Chignola, individuare in Foucault quel secondo significato (tipico del doppio registro lessicale) del termine *sujet* come ente inventivo/produttivo sempre coinvolto in un «processo di soggettivazione», poiché quando nell'analitica foucaultiana prevale

non il meccanismo di assoggettamento, la fabbrica [...] [che piega] la resistenza, disciplinando la forza, normalizzando l'eccedenza della vita, [bensì] il tracciato per cui il soggetto si fa, si produce [...] come un progetto o un'estroffessione dell'inventività e della libertà<sup>646</sup>,

siamo appunto innanzi a ciò che si configura e si esprime nei termini di tale processo.

La cosa tuttavia interessante è che anche tale processo, secondo la sintesi chignoliana della posizione di Deleuze, corrisponde di fatto ad un dispositivo, dal momento che ciò che chiameremo "il Sé" per Foucault coincide, ci pare oramai chiaro, con un processo continuo di individuazione, dunque è esso stesso un dispositivo certo *sui generis* e posto qui in una scommessa che, preso esso nel suo divenire, lo colloca sempre contro il potere. Sicché tale processo «connette e connette altrimenti molteplicità e forze, [da cui deriva che] siamo sempre presi in dispositivi, ma all'interno di essi *agiamo* e questo significa che [...] è necessario distinguere ciò che siamo [...] da ciò che stiamo diventando»<sup>647</sup>. Una lettura, quella di Deleuze proposta da Chignola, indubbiamente inventiva, prassica, residente sul lato appunto produttivo del termine *sujet* quand'anche questo sia colto, paradossalmente, come un dispositivo. Anzi, le connessioni che opera il dispositivo-soggetto da un parte costringono, ci fabbricano; dall'altra aprono a continue influenze ed incontri, perciò a possibilità di rottura e di scodificazione: dunque, a possibilità in fondo di *de-soggettivazione* nel senso più valente (circa il tema della libertà) di *disassoggettamento*.

---

<sup>645</sup> Ivi, p. 45, corsivi nostri.

<sup>646</sup> S. CHIGNOLA, op. cit., p. 5.

<sup>647</sup> Ivi, p. 6, corsivo nostro.



Per chiudere con questi riferimenti che hanno chiamato in causa prima l'elemento della coscienza e poi la nozione di dispositivo a partire da Agamben e attingendo quindi al suo teorico principale (Foucault) e al lettore principale di tale teorico (Deleuze), come già detto – secondo una concezione stratificata del soggetto – si conferma un dato da tenere sempre nella giusta considerazione: ch'esso soggetto possa essere contemporaneamente molte "cose" a seconda dell'apparato che lo "cattura" e in qualche modo registra su di sé la maschera specifica, d'ambito, di ruolo, ancor più di *scopo*, che di volta in volta egli indossa. Questa multifaccialità mostra allora la presenza di un soggetto(-sempre)-parziale, che dunque mai ostende una definita identità: stratificazione e regionalità (Deleuze-Guattari); soggettivazione di apparato secondo liturgie determinate (Althusser).

E infatti dobbiamo rammentare che appunto anche Althusser parlava di vari *sujets*, anche se nella sua teoria questi poi sempre indicano una forma di presenza dell'ideologia che si declina negli Apparati di Stato e nelle differenti pratiche e funzioni della vita quotidiana essendo il soggetto, secondo Althusser, sempre soggetto-ideologico; nondimeno, non sempre l'ideologia è cosa negativa: lo abbiamo visto, per esempio, nella fase di costruzione sociale di un campo di sapere diffuso su cui gruppi umani specifici possano "innestarsi" con le loro osservazioni per poi produrre scienza, così come nella fase di crescita e consapevolizzazione politica, o anche (spinozianamente) nella creazione di una idea di "popolo" come universalizzazione di una singolarità tenuta insieme da credenze, di una *realtà umana collettiva* che si individua perciò sulla base di determinati collanti che pur hanno natura ideologica.

Ora, se gli elementi appena visti lasciano pensare ad un flusso che permette(rebbe) di ri-soggettivarsi politicamente, tuttavia in Agamben – seppur egli produca una teoria che di fatto incrocia, come poc'anzi suggerito, Foucault con Deleuze ed anche Althusser – dimora in fondo una concezione pessimistica, o se vogliamo che rappresenta una condizione inattaccabile, secondo cui tali forme di relazione sono la strada per produrre *ogni* manifestazione o scelta umana: anche la stessa percezione del proprio corpo e del proprio desiderio (qui Deleuze e Foucault vengono attinti in un modo adeguato, ma poi reso mortifero), e del proprio sé nel mondo, del proprio *èthos*. Nella sua teoria sussiste una opposizione binaria (dunque, un moto *unidirezionale*) tra dispositivo e vivente, in base alla quale tutti i viventi «vengono incessantemente catturati [dai dispositivi]»<sup>648</sup>, con la conseguenza che il dispositivo risulta essere «qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, con-

---

<sup>648</sup> G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, cit., p. 21.

trollare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi»<sup>649</sup>. Questa capacità di esercitare una cattura *assoluta* sta anche, per esempio, nella scrittura o in come si usa la forchetta: siamo circondati da dispositivi al punto che le nostre esistenze sono solo riflessi – ancor più oggi, tra virtualità e mediocrazia – di «una società dello spettacolo» nella quale, se avvengono processi di desoggettivazione, avvengono paradossalmente proprio per via dell'attuale capitalismo, il quale desoggettiva e risoggettiva gli individui esclusivamente nel senso di una trasformazione/adeguazione generale di costoro rispetto a come erano pochi decenni fa, in odierni meri soggetti-di-consumo<sup>650</sup>. Si scaturisce così in una realtà individuale che resta comunque di assoggettamento, che lascia vivere il soggetto in una condizione di fatto di esclusiva «passività politica»<sup>651</sup>.

Pur avanzando queste critiche sappiamo che il desiderabile impegno opposto, *non* passivo, appare titanico, poiché si tratta di desoggettivarsi per risoggettivarsi politicamente *nella* struttura, residenti in ed immanenti *ad essa* nei pensieri e nelle pratiche, effetti della *sua* raggrumazione delle contraddizioni, effetti della lotta di classe al *suo* interno, effetti delle *sue* forme di interpellazione... Come già riflettevamo: pare cosa impossibile. E tuttavia, titanico non significa impossibile. Crediamo che pensare questa impossibilità contenga anzi degli errori che risentono troppo, nel loro errare, di un inconscio invitato di pietra iperstrutturalista (la gabbia dei rapporti e delle posizioni nella struttura inescapabile<sup>652</sup>) accoppiatosi (carnalmente e ideologicamente) col peggior funzionalismo sociale.

Non è tempo sprecato tentare di liberarsene.

Ipotizziamone allora qualche via.

---

<sup>649</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>650</sup> Cfr. ivi., pp. 30-31, riferimento dato anche da CHIGNOLA.

<sup>651</sup> Concordiamo con quanto sostiene CHIGNOLA nella sua conferenza da noi più volte citata.

<sup>652</sup> Vogliamo usare questo (ardito) neologismo pensando all'*escapologia*, la pratica di autoliberazione da camicie di forza, catene, gabbie etc. introdotta dal Mago Houdini e replicata dai suoi epigoni. Dunque, nel nostro termine il prefisso "in" sta ad indicare che si tratti di una condizione da cui non pare possibile riuscire a liberarsi.

#### 12.4 Desoggettivazione e risoggettivazione

Desoggettivarsi è il primo obiettivo. Non è però l'unico.

Il soggetto è sempre soggetto-ideologico (Althusser); è sempre effetto di concatenamenti collettivi di enunciazione (Deleuze, Guattari); è sempre un  $\mathcal{S}$  (soggetto barrato) come espressione di un *manque-à-être* (Lacan); è sempre risultato di regimi di verità, ordini di discorso e dispositivi di connessione che inoculano in esso un potere in una dialettica con la 'libertà' (Foucault). Tant'è, inutile dirlo, che è poi certamente effetto di tutta la teoria del Diritto e di tutta la riduzione giuridicista della singolarità e dell'esistenza individuale a tale teoria (esisti se sei certificato, anagrafato, giuridicizzato), da cogliere quest'ultima sempre come teoria che fornisce, nella sua applicazione politica, la necessaria «cintura protettiva» (Lakatos<sup>653</sup>) allo Stato e ai rapporti di produzione che in esso vigono. Allora, si tratta di pensare a processi che si incamminano lungo linee, anzi, che sono linee, linee materiali, divenire in atto, concrete direzioni di azione (fallibili: dunque dismissibili: dunque rinnovabili) che pur si innestano nel quadro globale in cui emergono; quadro che comprende naturalmente tutte le loro condizioni e controcondizioni, le vie di fuga e i vincoli, le fessurazioni e le costrizioni che investono un'esistenza ponendola nel processo di una possibile "soggettivazione politica".

Ma quest'ultima locuzione, arrivati a tal punto del nostro lavoro, va meglio spiegata, giacché anch'essa non è affatto priva di ambiguità.

Se si tratta, come dicevamo poc'anzi, di desoggettivarsi, pare evidente che una possibile soggettivazione (quand'anche fosse di natura e contenuto politici) si configura come uno stato negativo, un ritorno nella gabbia, un vivere nell'organizzazione e codificazione finalistica (e funzionalistica) di un grande originario "corpo senz'organi" sociale (che di suo sarebbe non organizzato, non stabilizzato, non orientato, *non soggettivato*) il quale, così, apparirebbe non più mosso dal desiderio come attività produttiva e trasformativa, bensì dalla sola ideologia, in ogni accezione e/o forma questa volessimo qui intenderla. L'obiezione è centrata: non c'è soggetto senza ideologia. Non c'è ideologia senza interessi di potere. Non ci sono interessi di potere senza necessità del suo mantenimento nell'organizzazione che lo agisce. Non c'è organizzazione che lo agisce senza interessi materiali di classe, le quali in questa organizzazione combattono tra loro in forme e modi diversi a seconda dei tempi e dei contesti storici.

---

<sup>653</sup> Nozione usata da IMRE LAKATOS nel suo *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers: Vol. 1*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1978, 1980<sup>2</sup>, pp. 41, 48 e soprattutto 49.

Il fulcro delle teorie sulla soggettivazione – ancor più se prodotte in ambito analitico marxista (e seguente o conseguente) – articola infatti tale analisi nei termini appunti di una idea del soggetto fondamentalmente come risultato di un *assoggettamento* (“assoggettare”, *rendere soggetto a*), morbido o duro, riconoscibile o meno, sia questo processo. Nel capitalismo, gli insiemi di soggetti-*ad-hoc* iniziano ad essere creati già nella fase dell’accumulazione originaria, nella fase dell’espropriazione (quasi sempre violenta, poche volte meno, sempre bisognosa dell’aiuto ideologico) dei produttori diretti dai prodotti delle loro terre e dagli strumenti del loro lavoro. Ma evidentemente anche nelle precedenti forme di *socius*, nelle precedenti organizzazioni umane connesse ad altri modi di produzione e a differenti tipi di iscrizione degli individui sul corpo delle risorse di sostentamento, la presenza delle tecniche di soggettivazione intese come assoggettamento non è negabile, poiché per ogni modello sociale l’ideologia appare necessaria in quanto fa da campo di forze di orientamento e da ambiente quotidiano in cui appunto si procede alla generazione di soggettività adeguate al modello in cui essa agisce, che è la realtà sociale e materiale in cui i soggetti (assoggettati) vivono.

Quella prospettata da Althusser pare davvero una condizione talmente pervasa e plasmata, modellata dall’ideologia, da essere inattaccabile proprio perché l’ideologia è inevitabilmente immanente ad ogni individuo, e l’individuo stesso è inevitabilmente immerso e “organizzato” dall’ideologia. Per dir meglio, e come ripetiamo, l’ideologia trasforma un individuo *ics* in soggetto, ma ogni individuo *ics* è *sempre già* soggetto, e sempre diffonde proprio *quell’*ideologia che lo rende tale. Da essa è interpellato e dunque creato in quanto soggetto, ma fa anche da portatore, replicatore e diffusore di tale creazione affinché la struttura in cui agisce possa rigenerare la creazione di soggetti a sé simili nello scopo, e via con questo processo senza origine né fine. Un bel salto mortale con avvitarmento logico, direbbero gli amanti delle possibili scuole di Vienna diffuse per il mondo. Ma solo una logica lineare e transitiva, una logica esclusivamente “razionalista” (nel senso dogmatico e in fondo ideologico del termine), che teme “il vuoto”, che scappa dalla “caosmosi”<sup>654</sup>, che non concepisce causalità circolari e scambi vicendevoli di ruolo, non può che rilevare, in questa dinamica, una petizione di principio inaggrabile. Non uscendo da questo solco, anche la militanza politica che procede secondo la stessa preoc-

---

<sup>654</sup> Il termine è utilizzato da Deleuze e Guattari come derivazione di *chaosmos* (*chaos* più *cosmos*), concetto desunto da James Joyce. Scrive infatti Deleuze: «Joyce presentava il *vicus of recirculation* come facente girare un *chaosmos*; e Nietzsche diceva che il caos e l’eterno ritorno non erano due cose distinte, ma una sola e stessa *affermazione*», G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 99.

cupazione rileva un circolo vizioso insanabile, da rigettare poiché politicamente inefficace, frutto di acrobazie teoriche molto “ideologiche” esse stesse.

È importante riconoscere con onestà intellettuale che un simile approccio erra notevolmente, giacché esso non solo ignora l'elemento della singolarità che pur sempre rappresenta uno dei contenuti della contingenza esplicita da Althusser, ma ignora ancor più il *quid* specifico – non ignorabile – della “logica” che presiede la teoria althusseriana dell'ideologia. E abbiamo più volte detto che il modello logico che agisce in questa concezione può e dev'essere riconosciuto solo nei termini di quella causalità metonimica che abbiamo già ampiamente descritto. Parliamo di realtà sociali, di realtà umane, non di reazioni chimiche o di funzioni matematiche. Solo in tal modo si evita di cadere nei circoli viziosi dati da una idea di causalità meramente trasmissiva, strutturalista nel senso peggiore, funzionalistica e unidirezionale, riconoscendo invece la natura specifica di enti/eventi che appartengono alla dimensione storica e collettiva, non a quella di formalità astratte e di concetti “puri” e mere (e immobili) “posizioni” occupate. Nondimeno, umanità e socialità non sono però – e lo sappiamo bene – da intendersi come espressione di un umanismo finalistico, bensì vanno intese come esistenza di variabili relative (sempre incarnate in una congiuntura specifica) di natura davvero sinteticamente molteplice: una natura *a*) immaginario-libido-corporeo-soggettivo-produttiva, unita a *b*) variabili di struttura materiale dal carattere aleatorio-concatenativo-collettivo-transindividuale. Dunque, il termine «variabile» è qui davvero più attributo che sostantivo, essendo esse delle “variabili” in quanto entità mai pre-viste e pre-scritte sino all'osso, e ciò ancor più essendo date nella struttura a dominante e in un campo di forze (desoggettivate) che si muove per energie e conflitti, incontri e scontri, tenute e abbandoni, variazioni e contingenze.

Ora, si tratta qui in ogni caso di un tutto nel quale la surdeterminazione implica evidentemente anche la presenza dell'elemento umano tra esse variabili, il quale, insieme alle altre, dà vita (e dà “la vita”) al concerto complessivo delle cause in atto negli effetti. Si tratta sempre di concepire tale elemento nella sua accezione relazionale/transindividuale, modale diremmo, espressiva ed espressa, non “umanistica”, non “soggettivistica” nel senso di un soggetto che, onorando ogni teologia e teleologia, realizzi il programma in esso scritto, bensì un soggetto che esprime, che produce, che manifesta la sua forza nell'*agencement* collettivo il quale di fatto cancella la sua vecchia idea umanistica e la trasforma in una *trans-soggettività* di origine mol-

teplice e vitale, che non si può concepire se non in una logica decentrata e certamente circolare nel suo rapporto con la società<sup>655</sup>.

E così, per tornare alla possibile equivocità della locuzione «soggettivazione politica», dobbiamo perciò dire che tale equivocità è reale se questa locuzione viene intesa in una forma dogmatica ed elementare (se non anche superficiale): di fatto, ideologica. Sotto questo aspetto, fa bene Raimondi a suggerire di non farsi fuorviare da tale locuzione presa in modo acritico, essendo invece proprio quello della *de*-soggettivazione lo scopo prioritario di un individuo o di un gruppo di individui dati in una formazione sociale che assurgano alla liberazione dai vincoli e dalle costrizioni di tale formazione. Ma è chiaro che in questo caso, parlando appunto di soggettivazione si sta parlando di assoggettamento.

---

<sup>655</sup> Sulla concezione della transindividualità come forma dell'essere sociale che permette di cogliere la creazione dell'individuo e della società inseparabilmente (visti cioè come un tutt'uno anche nei loro processi di genesi, in tal modo abbandonando l'idea di un individuo determinato dalla primazia della società così come della società forgiata dagli individui), cfr. MICHALIS BARTSIDIS, «Sul concetto di transindividualità e alterità in Balibar», in N. MARCUCCI, L. PINZOLO (a cura di), *Strategie della relazione*, Roma, Meltemi, 2010, pp. 132 e sgg. L'idea di Balibar è che la transindividualità si riferisca tanto alle relazioni sociali quanto alla loro conoscenza e tematizzazione, assumendo così i tratti di una "filosofia" dei modi di comunicazione in quanto prospettiva che unisce teoria della conoscenza e teoria dell'essere sociale (cfr. É. BALIBAR, «Rousseau et Kant, ce qui fait qu'un peuple est un peuple», in *Revue de syntèse*, 1989, vol. 110, nn. 3-4, pp. 391-417). In forma più sintetica, sempre Balibar allude ad una definizione di transindividualità come *relazione di reciprocità* secondo cui «l'individuo è realizzato dalla comunità, e la comunità dall'individuo» (ID., *La filosofia di Marx*, cit., p. 49). Sotto questo aspetto, Macherey indirizza ancor meglio al piano della combinazione tra infrastruttura e ideologia, quando dice che «l'individuo è costituito collettivamente inscrivendo nella sua organizzazione, conflittualmente, la traccia del sociale» (P. MACHEREY, «Vers le social», in *Magazine littéraire*, 1989, n. 264, pp. 38-40, trad. mia). In sostanza, si tratta di uno schema di causalità ancora una volta non-lineare, dunque surdeterminato e riconducibile alla causalità immanente oramai già analizzata a sufficienza (uno schema, poi, che ci proietta verso la rizomatica deleuzeoguattariana). In relazione alla costituzione reciproca di individui e Stato, ancora Balibar afferma che «se [...] osserviamo che gli uomini vivono in città o società relativamente stabili, è perché [...] il gioco dell'immaginazione e della costrizione statale viene a surdeterminare quello degli interessi. In particolare, lo Stato obbliga gli individui a comportarsi come se essi venissero 'condotti da ragione'» (É. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002, p. 59), ed evidentemente da tale comportamento esso stesso risulta rafforzato, confermato, riconosciuto, "creato".

Il discorso fatto da Raimondi si svolge intorno al concetto di classe, che egli (poggiandosi su Althusser<sup>656</sup>) individua come un insieme caratterizzato proprio da una natura di non-soggetto:

Le classi sono un non-soggetto che agisce politicamente. Le classi non sono i Partiti né i Sindacati, che sono loro organizzazioni, né descrittori sociologici (proletariato, borghesia), ma sono prese di posizione politica [...] la cui identità non è codificabile dalle maglie del Diritto, perché non è permanente [...]. L'agire delle classi è agire politico in atto, *presa di posizione politica presente*<sup>657</sup>.

Tale lettura, per quanto indirettamente, permette di intendere che l'*esistenza* di *soggetti* politici (e non solo di politiche *prese di posizione*) corrisponda alla necessaria esistenza di una forma di organizzazione formalmente definita, identificata ed identificabile, determinata da una cornice *statutaria* e di referenza partitica che funge così da codificatore di una realtà di natura pur politica (appunto la classe) che tuttavia è vista come un non-soggetto<sup>658</sup>. Questo aspetto appare in contrasto con l'idea foucaultiana, deleuzeana e in fondo anche althusseriana (se preso, Althusser, nell'intero arco della sua opera) del *divenire*, della differenziazione del soggetto come effetto della pluralità degli Apparati, della già menzionata dialettica tra ciò che siamo e ciò che sempre stiamo divenendo, delle molteplicità che sfilacciano le identità (cosa, quest'ultima, visibile anche nelle organizzazioni politiche) e dunque pongono una molteplicità di scenari in cui le facce della soggettività si muovono e si alternano. È chiaro che una classe non sia *eo ipso* una soggettività politica, ma ciò solo se riduciamo il lessico alla sua espressione formale ed identificata/identificabile in modo univoco. Sotto il profilo ontologico, se così possiamo dire, gli elementi che fanno da collante tra i membri di una classe affinché essa possa determi-

---

<sup>656</sup> In particolare, sul già citato *Réponse à John Lewis*, trad. it. «Risposta a John Lewis», in L. ALTHUSSER, *Umanesimo e stalinismo*, cit.

<sup>657</sup> F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 141.

<sup>658</sup> Segnaliamo che l'autore, nel corso di un confronto verbale, riferendosi al termine «cornice» da noi utilizzato ha affermato che – nella sua ottica – ciò che determina le posizioni politiche dei partiti è la «cornice» rappresentata dalla classe (seppur intesa come un non-soggetto). A nostra volta chiariamo che tale termine, nel nostro uso, va invece inteso come perimetro formale e statutario: «cornice» identificativa – tipica delle organizzazioni politiche strutturate – che ritaglia e definisce un partito rispetto ad un altro.

narsi, sono sempre elementi materiali che esprimono una posizione sociale, di ruolo e scopo, e dunque se sono espressione di patrimonio, di collocazione nei rapporti umani, produttivi e di compito sociale, sono sempre espressione della politica e fonte di scelte di una soggettività collettiva. Oltre a ciò, oggigiorno si tratta di determinare concettualmente la classe non solo in termini di genealogia o di condizione, ma anche di obiettivi. E in questo senso, la classe operaia *stricto sensu* è mutata nella sua morfologia e fenomenologia storiche, nella sua ampiezza e nelle sue componenti, nella scelta delle aggregazioni politiche elettive e nelle sue località di mansione lavorativa; ed è evidentemente parte di una più ampia, variegata, diffusa, delocalizzata e lavorativamente ‘multitemporalizzata’ classe di produttori di valore, ossia classe di soggetti-sussunti-al-capitale e perciò classe politica che può essere individuata non solo per prese di posizione, ma anche per *fasi di soggettivazione rispetto alla trasformazione della loro condizione*, senza l’attuazione di una delega alle organizzazioni storicamente protagoniste in questo ruolo (non esprimiamo giudizi su tale dinamica, ne mostriamo solo la contemporanea evenienza). Inoltre, a chiosare un passo precedente, va anche riconosciuto che una «posizione» se può essere in tale modo denominata ciò è perché essa è stata *da qualcuno presa*: c’è *qualcuno* che *prende* tale posizione, che *si colloca* e afferra, *guadagna con il conflitto* (sia pesante o leggero, non è questione di grado) una posizione: e se c’è chi *la prende*, la prende dunque *un soggetto*. Se invece la posizione *non* la prendi ma *la subisci*, la vai ad abitare per come ti ci hanno sistemato, e ti aggiusti, ti adatti, attendi il destino o il fato o la lettera di avanzamento di carriera, di promozione o licenziamento, agisci come un semplice elemento della struttura, collocato nel posto in cui esso in questa deve stare. Nel primo caso è in qualche modo visibile un elemento di *intenzione soggettiva*, elemento che nel secondo appare invero alquanto assente.

Questa posizione, attiva, di un soggetto che *pur restando ideologico modifica la sua natura assoggettata* e diventa espressivo e produttivo, dunque cambia “scenario” ideologico (cambia voce interpellante, desiderio investente), è in realtà confermata dallo stesso Althusser, che così risponde per esempio a Fernanda Navarro nell’intervista già citata:

N: Si può [in ogni caso] pensare, con i suoi strumenti teorici, la trasformazione del soggetto non solamente al livello della coscienza di sé, ma di quella della realtà e della necessità della sua trasformazione? A: Evidentemente [sì]. Non ci sarebbero altrimenti *né cambiamento, né prese di posizione tali da mettere in discussione ciò che è istituito*, ciò che domina, e da *opporsi* ad esso. Non ci sarebbero “*soggetti rivoluzionari*”. Però un soggetto è sempre un soggetto ideologico. La sua ideologia può cambiare, passare dall’ideologia do-



minante all'ideologia rivoluzionaria, ma ci sarà sempre ideologia, poiché è la condizione di esistenza degli individui<sup>659</sup>.

Vediamo che la seconda parte della risposta che qui dà Althusser non nega affatto la prima, ma semplicemente la relativizza e la contestualizza, senza fermarla o pensarla come inefficace. Allora: 1. può esistere un *soggetto*, pur sempre ideologico, che può essere *rivoluzionario*, ed inoltre 2. le prese di posizione sono azioni di espressione *politicamente soggettivate*. Che quest'ultima sia ideologica o meno non è così interessante discuterlo e non deve neanche occuparci troppo tempo, poiché non è pensabile vivere fuori da connessioni, concatenazioni o ideologie varie, quale che sia la forma con cui le intendiamo o la semantica con cui le descriviamo. Ciò che conta segnalare è che può esistere, come appunto noi stessi abbiamo indicato a più riprese, una interpellazione-*altra*, capace di orientare ad azioni in grado di mettere in discussione, come dice Althusser, anche le realtà *già istituite*, evidentemente senza escludere, tra queste «istituzioni» già presenti, il padrone e il suo dominio o lo stesso partito politico concepito come *unico ed istituzionale* soggetto appunto “politico”. Certo, da questo a costruire poi una realtà *coordinata* di opposizione e di azione trasformativa e tuttavia *non mossa* da logiche e calcoli partitici, sappiamo che ne corre. Ma ne parliamo meglio tra alcune pagine.

Per cogliere intanto la qualità politica di questi passaggi pensiamo che ci si debba intendere sulla terminologia, e se necessario abbandonare, o riformare ed adeguare, una certa tradizione analitica che resta inquadrata in schemi forse oggi non più così efficaci. Si tratta soprattutto, come dicevamo, di concepire i termini-chiave di questi aspetti secondo una significazione che guardi non alla “soggettività umana” come motore della storia, quanto più allo statuto transindividuale di questa, che resta inconcepibile (non-concepibile) senza il correlato dello spazio sociale e della logica circolare/biunivoca che agisce tra i componenti di tale spazio. Il che implica toccare il tema del ‘vuoto’ come spazio generativo di una possibile ri-soggettivazione.

### 12.5 Vuoto, non-luogo, alter-luogo e ri-soggettivazione

Pur mantenendo i rilievi precedenti, è d'obbligo chiarire che quest'ultimo riguardo (unito all'implicita presa d'atto dell'esistenza effettiva di quella relazione continua tra «ciò che siamo e ciò che diventiamo») è toccato dallo stesso Raimondi quando tratta di congiuntura e appunto di vuoto.

---

<sup>659</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 74. corsivi miei.

La preoccupazione qui si dirige al processo di soggettivazione come *ri-soggettivazione* (politica) una volta essendo *de-soggettivati* dai codici-assiomi del capitale e della sua ideologia in quanto *habitus* sociale. Questo punto viene articolato identificando il vuoto come spazio da occupare e da trasformare in spazio di generazione dell'azione politica. Ciò significa (ancora e inevitabilmente) produrre prassi sempre *nella* congiuntura; la qual cosa impone di «tener conto di tutte le circostanze che concorrono alla formazione [di quest'ultima], coglierne la contraddittorietà asimmetrica, la surdeterminazione»<sup>660</sup>. Interpretiamo il richiamo a questo tener conto come un esempio di *repetita juvant*: sappiamo bene che non si dà azione politica possibile, tentativo possibile, aggregazione momentanea o durevole possibile, se non *entro* la surdeterminazione congiunturale. Oltre a ciò, va poi visto che questo scenario di soggettivazione condizionale, se così possiamo chiamarla, dichiara che ogni possibile aggregazione o conflitto o corrente di natura sociale che specifica e qualifica la congiuntura stessa dandosi appunto in essa, attiva in questa ciò che vogliamo definire come un *forcing-breaking* del codice-padrone, di quei rapporti di potere e di significazione che proprio in essa avvolgono gli individui. Di fatto, si tratta in fondo esattamente di quella causalità specifica che “norma” una struttura surdeterminata, coi suoi causati e i suoi causali che si rincorrono e si scambiano di posto.

Detto perciò questo, va colto il fatto che certamente ogni presa è possibile soltanto «per la presenza del vuoto, che è lo spazio della soggettivazione (sempre relativa, oltre che attiva-e-passiva) collettiva e individuale»<sup>661</sup>, ossia dello spazio in cui far lavorare prima il *clinamen* e poi lo scontro-incontro conseguente, epperò questo vuoto non va presentato come un elemento di “perdita del controllo” da parte del potere, ossia come uno spazio *sfuggito* alla produzione di soggettività *ad hoc* o al dominio politico e istituzionale dello Stato sull'individuo: riteniamo che bisogna cogliere il fatto che questo vuoto *non* è un accidente, bensì è quella incrinatura, quella fessurazione già menzionata, quell'interstizio come frattura che lascia immaginare una libertà possibile da conquistare, dunque una fessurazione che *caratterizza sempre* la struttura del capitale, dacché tale incrinatura, tale vuoto, rende la tenuta della struttura per l'appunto aleatoria e la sua esistenza sempre da rinnovare. Ed inoltre, a rigor di logica è proprio la presenza di una ideologia sempre al lavoro a denunciare la debolezza, o inefficacia definitiva, o parzialità, o fascità a valenza temporale limitata, anche della stessa ideologia. Non ci sarebbe replicazione e riproposizione delle forme di interpellazione ideologica, nei linguaggi come nel-

---

<sup>660</sup> F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, cit., p. 278.

<sup>661</sup> *Ibidem*.

le prassi, se non fosse sempre in agguato l'imprevisto che diventa pericolo di caduta e di interpellazione parziale o inefficace. E allora, se l'esistenza di una struttura sociale è posta sempre in equilibrio su di un crinale al cui lato si apre un baratro in cui poter precipitare, siamo autorizzati a dire (con le cautele del caso e le chiarificazioni relative) che, così come si dà interpellazione e soggettivazione per mantenere questa esistenza, si può dare anche controinterpellazione e ri-soggettivazione per uscirne: è una questione di connessioni (anche nel numero) e di rapporti di forza sul piano non solo materiale, ma anche simbolico. Sappiamo bene che anche la borghesia scodificò il vecchio sistema-mondo feudale. Si seppe insinuare nelle sue fessure e in esse agì intanto con la violenza dell'espropriazione, quindi con una nuova forma ideologica connessa ad una nuova codificazione, procedendo così sino all'odierno paradosso assiomatico di un capitale che ha desimbolizzato, despecificato e snaturalizzato tutto ma ha poi risimbolizzato in forma estrema – deconcretizzandolo attraverso il formato algoritmico – ogni valore di scambio che un tempo, in modo connaturato, dimorava nel regime materiale delle merci<sup>662</sup>. E

---

<sup>662</sup> La codificazione attuale del capitalismo è la negazione del principio di realtà, sostituito dalla pura tecnocrazia finanziaria, dall'assiomatica dell'algoritmo, che si è fatto anche occhio percettivo e produzione di simulacro. Scrive Baudrillard: «Il principio di realtà ha coinciso con uno stadio determinato della legge del valore. Al giorno d'oggi, tutto il sistema precipita nell'indeterminazione, tutta la realtà è assorbita dall'iperrealtà del codice e della simulazione. È un principio di simulazione quello che [...] ci governa al posto dell'antico principio di realtà. Le finalità sono scomparse: sono i modelli che ci generano. Non c'è più ideologia, ci sono soltanto dei simulacri. È quindi tutta una genealogia della legge del valore e dei simulacri che bisogna ristabilire per cogliere l'egemonia e l'incantesimo del sistema attuale [...]. Il capitale non è più dell'ordine dell'economia politica: si serve dell'economia politica come modello di simulazione. Tutto il dispositivo della legge mercantile del valore è assorbito e riciclato nel dispositivo più vasto della legge strutturale del valore [...]. All'economia politica è assicurata [...] una eternità [...] nel quadro d'un dispositivo in cui ha perduto ogni propria determinazione», (J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Milano, Feltrinelli, 1979, «Presentazione», p. 12.). Lo studio stesso dell'economia politica come studio critico delle correnti e delle differenti visioni teoriche, è sempre meno effettuato nelle università, in cui si assumono come unici e unicamente veritieri modelli teorici che non mettono in crisi il piano dello sfruttamento e della produzione di valore. Anzi, tale piano viene assiomaticizzato e viene articolata su di esso ogni possibile produzione algoritmica, frutto di una idea di economia di cui non è più interesse comprendere l'origine sociale e la natura relazionale (e di classe), bensì le forme e le formule con cui opera un'estrazione di valore che agisce tra biopolitica, ecopolitica e finanza globale. Luciano Gallino si riferisce a questo scenario parlando di *finanzcapitalismo* e definendolo come «una mega-macchina che è stata sviluppata nel corso degli ultimi decenni allo scopo di massimizzare e accumulare, sotto forma di capitale e insieme di potere, il valore estraibile sia dal maggior numero possibile degli esseri umani, sia dagli ecosistemi. L'estrazione di valore tende ad abbrac-

qui il gioco in essere tra simbolico e materiale, ma anche tra virtuale ed attuale, si rende ancor più visibile.

Non si dà dunque *clinamen* senza vuoto, ma il vuoto è il *virtuale* del *clinamen*, il quale a sua volta è il virtuale dell'incontro e questo lo è della presa. Il *clinamen* è atto, l'effetto è nel regime della contingenza, ma il suo virtuale non è affatto casuale. La presa e la tenuta sono possibili grazie alla potenza "affettiva" delle soggettività in concatenazione: affetti (nel senso spinoziano) e massa critica. Qualità e quantità. E dunque ciò ci dice che le concatenazioni non hanno un unico sbocco.

Il vuoto da noi così inteso non è dunque riducibile ad un mero non-luogo<sup>663</sup>, nel senso che riteniamo più opportuno non premettere una variabile d'esistenza negativa, ma più opportunamente va inteso come un luogo-altro, campo di un virtuale esterno (quanto possibile) alla topologica e all'assiomatica della legge del valore se parliamo del capitale e della sua assiomatica, esterno al codice di visività e di corpo-dispotico se parliamo di periodo feudale, etc. Definire questo spazio un non-luogo in cui installarsi per produrre azione politica nelle vesti di neo-(o alter)-soggetti, significa pensarlo con la logica e col vocabolario del nemico di questi alter-soggetti, di colui che determina i valori di verità e di esistenza degli enti: epperò, già l'individuazione stessa dell'alter-luogo non è mero avvenimento irriflesso che ci (ac)cade addosso, bensì è atto di posizione soggettiva già volta, intensivamente, o se vogliamo "libidinalmente", alla disorganizzazione e riorganizzazione delle catene significanti poste a regime dal potere in essere. Si potrebbe definire, con le cautele del caso, come una sorta di razionalizzazione positiva e dall'animo politico del vuoto che parla nel suo sintomo. Una visione sintomale della formazione sociale.

---

ciare ogni momento e aspetto dell'esistenza degli uni e degli altri [...]. L'estrazione di valore è un processo affatto diverso dalla produzione di valore. Si produce valore quando si costruisce una casa o una scuola, si elabora una nuova medicina, si crea un posto di lavoro retribuito, si lancia un sistema operativo più efficiente del suo predecessore o si piantano alberi. Per contro, si estrae valore quando si provoca un aumento del prezzo delle case manipolando i tassi di interesse o le condizioni del mutuo; si impone un prezzo artificiosamente alto alla nuova medicina; si aumentano i ritmi di lavoro a parità di salario; si impedisce a sistemi operativi concorrenti di affermarsi vincolando la vendita di un PC al concomitante acquisto di quel sistema, o si distrugge un bosco per farne un parcheggio» (L. GALLINO, *Finanzcapitalismo*, Torino, Einaudi, 2011, pp. 5-6).

<sup>663</sup> A questo riguardo, non concordiamo con quanto affermato da RAIMONDI in *Il custode del vuoto*, cit., p. 278.

La soggettivazione – nello scenario visto e con la corretta accezione da attribuire al termine – appare allora come un che di necessario<sup>664</sup>. È come dire ch'essa diventa la forma d'espressione di un risvolto che nella struttura è paradossale: deve avere un'acutezza visiva, sentimentale, percettiva, politica nel senso più ampio del termine, che lasci scorgere quello spazio di fragilità e in esso lasci tentare altre forme di connessione collettiva a scopo non conforme alla struttura medesima. Tale acutezza è, come detto, quella del “folle”, o dell’“anarchico”, del “ribelle” o del “visionario” che tenta di liberarsi di un corpo organizzato per attingere ad un virtuale da cui lanciare l'azione di rinascita e di trasformazione<sup>665</sup>. Un'acutezza acquisita in forme

---

<sup>664</sup> Tale tesi, va detto, è sostenuta senza equivoco anche da Raimondi (cfr. *ibidem*), il quale la concepisce pur sempre come ideologica (cosa corretta, infatti anche noi abbiamo detto che esiste anche una ideologizzazione positiva, o quantomeno con finalità potenzialmente positive). Ci pare che tale posizione corregga implicitamente le sue stesse affermazioni secondo cui non si dà classe-con-soggettivazione, o per meglio dire, secondo cui il soggetto politico è soltanto un soggetto organizzato, identificabile e definibile attraverso una specifica identità (partito, sindacato, etc.) che permetta, con la sua forza, di portare a realizzazione le istanze sociali, mentre le altre aggregazioni esprimono solo “posizionamenti” in quanto non-soggetti che avanzano tuttavia tali istanze. Epperò, installarsi nel vuoto, prendere l'occasione, infiltrarsi nell'interstizio, sfruttare insomma la fragilità della struttura produttiva (*infra + supra*, lo ripetiamo ancora una volta), prevede una soggettivazione relativa (cosa anch'essa che lo stesso Raimondi riconosce) che consenta l'azione. Ma allora una soggettivazione che non sia “di Partito” può esistere. Infatti, riteniamo che esista e possa non di rado anche infischiar-sene delle organizzazioni codificate, ufficializzate, che danno la linea e la patente di buon rivoluzionario, le quali spesso sono anzi a recepire o a rincorrere istanze prodotte proprio altrove. Avanzare istanze e influire (poco o tanto, non è ora la questione in essere) sull'agenda politica del potere, è già atto di un *soggetto*, poiché implica l'affermazione come atto di parola e di azione condizionante, ossia l'accezione creativo-produttiva del termine *sujet*. Se per esempio pensiamo al movimento femminista, mai ridottosi ad un “Partito Femminista Italiano”, per così dire, non possiamo sottovalutare il peso ch'esso ha comunque avuto, proprio come *soggetto* politico che ha intercettato ed investito trasversalmente molte forze organizzate nell'ottenimento di diritti formali di natura giuridica. L'obiezione potrebbe essere: certo, ciò è accaduto perché le loro «prese di posizione», ossia le loro istanze “di movimento”, sono poi state raccolte dai soggetti politici *par excellence* (i partiti; anzi: alcuni tra essi) e portati nelle stanze della produzione legislativa. Tuttavia, una simile obiezione riduce l'idea di soggettività politica alle sole realtà così sancite dal normativismo e dal parlamentarismo che si esplica nelle strutture formali dell'organizzazione di uno Stato. Ma se tali realtà sono (quantomeno nella loro ispirazione originaria) i *media* per portare in quelle stanze le istanze delle loro basi, non si comprende a fondo perché un *medium* sia “soggetto” più di una base *produttiva di istanze* intesa come *sujet* che appunto *produce* i pensieri, ispira le battaglie politiche, impone le linee di lotta politica e le determinazioni dell'agenda stessa di tale *medium*.

<sup>665</sup> Ricordiamo qui le parole di ANTONIN ARTAUD, che ci paiono indicative al proposito: «[...] niente bocca /

sempre più ampie grazie alla generalizzazione di un sapere e/o di una condizione materiale che si condividono e si assemblano nell'opportunità data dall'incontro dei corpi, il quale può assumere così gli aspetti di un grimaldello usato sul pensiero-codice che pur sta al comando.

Se ci interessa la valutazione della forza di trasformazione, potremmo pensare di rappresentarci tale realtà come una sorta di “cervello generale” dei diversi *mauvais-sujets*, che appunto si territorializza in forme non meramente individuali. Questi *sujets* sono *mauvais un po' per* costitutiva e “schizoide” o “folle” natura refrattaria alla parola d'ordine e alle gerarchie di ogni pensiero-codice, un po' per sorti e corti variamente e differentemente frequentate, un po' per effetto di machiavelliane “occasioni” di incontro occorse nello spazio di vacuità di un potere che non copre e muove sempre tutto, un po' per occasioni di riflessione, di studio, di stimoli dati anche da determinati contenuti che sono diffusi pur nell'ambito di un Apparato Ideologico di Stato (e qui torna, per esempio, il ruolo della scuola e dell'università). Ma detto ciò, sul piatto c'è anche un altro possibile risvolto: la “cattiveria” del soggetto, il suo essere soggetto-non-conforme, non adeguato e quindi di statuto rivoltoso, può anche territorializzarsi in forme nere, in cadute nel baratro della reazione identitaria e non della trasformazione egualitaria, universalistica e democratica. Si può così verificare una territorializzazione ove fa breccia la seduzione e la voglia del potere-per-il-potere tale che fermi quella riproduzione del divenire eterogeneo permesso per accoppiamento coevolutivo positivo (di cui parleremo meglio tra poche pagine) che ci indirizza su un cammino liberante ed emancipatorio<sup>666</sup>. In queste occasioni si può verifi-

---

Niente lingua / Niente denti / Nessuna laringe / Nessun esofago / Niente stomaco / Alcun ventre / Niente ano / Io ricostruirò l'uomo che sono», ID., «Le corps est le corps», in *Revue 84*, Paris, 1948, n° 5-6, p. 84, traduzione mia.

<sup>666</sup> È al proposito emblematica la «Introduzione alla vita non fascista» (titolo ripreso e adattato dai curatori per l'omonimo opuscolo, edito per i tipi di Maldoror Press nel 2012) scritta da FOUCAULT come *Préface* alla traduzione americana di Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie*, New York, Viking Press, 1977 [cfr. MICHEL FOUCAULT, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001 (I ediz. 1994), pp. 133-136] in cui, per esempio, così possiamo leggere: «Come fare per non diventare fascisti anche (e soprattutto) quando ci si crede dei militanti rivoluzionari? Come liberare i nostri discorsi e i nostri atti, i nostri cuori e i nostri desideri dal fascismo? Come lavar via il fascismo che si è incrostato nel nostro comportamento? [...]. • liberate l'azione politica da ogni forma di paranoia unitaria e totalizzante; • fate crescere l'azione, il pensiero e i desideri per proliferazione, giustapposizione e disgiunzione, anziché per suddivisione e gerarchizzazione piramidale; • affrancatevi dalle vecchie categorie del Negativo (la legge, il limite, la castrazione, la mancanza, la lacuna), che il pensiero occidentale ha così a lungo sacralizzato come forma di potere e modo di accesso alla realtà. Preferite ciò che è positivo e multiplo, la differenza all'uniforme, il flus-

care anche che la forza ideologica del capitale paia essere messa all'angolo da altre forze dei-  
deologizzanti, ma il campo semantico e l'orizzonte assiologico di queste ultime, uniti ad una  
concezione economica del tutto ricalcata su quella delle forze che vorrebbero sostituire, danno  
vita ad uno sfondo linguistico che diviene significativa (ogni cosa appare significata da esso, ri-  
dotta, banalizzata, ricompresa in criteri superficiali e volgari, forieri anche di mero odio socia-  
le) ed espande la sua natura populista (intesa nel senso massimamente ideologico, emotivo e  
demagogico) la quale mostra lo *status* e il *télos* di queste realtà come alcuni degli esempi me-  
glio camuffati di apparati ideologici che spingono a concezioni del mondo e della relazione tra  
gli umani, o tra il campo sociale e la sfera della politica, prodotte come detto in forme semanti-  
camente differenti dalle precedenti, articolate su analisi elementari, semplicistiche e "popolari",  
fortemente seduttive ma di fatto sempre alleate e/o funzionali a quelle (così vituperate anche  
nei giudizi pubblici) che, nei loro proclami, si prefiggono di abbattere.

Dunque in un certo senso la stessa forza soggettivante che si esplica nell'apparato ideolo-  
gico scolastico e complessivamente formativo, pur essendo un concatenamento di atti di potere,  
una cattura che produce istruzioni all'obbedienza, resta pur sempre una delle possibili vie per  
attingere a quella capacità analitica e decostruttiva che permette di spostare – per quanto si pos-  
sa fare e col beneficio del dubbio sul fatto che ciò sia di per sé efficace – il centro di pensiero  
dalle viscere al cervello. Resta poi in ogni caso il fatto che senza viscere piene, inevitabilmente  
si preferisce (e forse scelta non c'è) far pensare e decidere ad esse e non al cervello, il quale  
prevede quantomeno l'attuata soddisfazione dei bisogni di sopravvivenza (e vivaddio anche di  
qualche buon "effimero" che renda la vita meno sopravvivenza<sup>667</sup>). È per questo che il tema

---

so alle unità, i dispositivi mobili ai sistemi. Tenete presente che ciò che è produttivo non è sedentario, ma no-  
made; • non crediate che si debba esser tristi per essere dei militanti, anche quando la cosa che si combatte è  
abominevole. È ciò che lega il desiderio alla realtà (e non la sua fuga nelle forme della rappresentazione) a  
possedere una forza rivoluzionaria; • non utilizzate il pensiero per dare un valore di verità ad una pratica po-  
litica, né l'azione politica per discreditarne un pensiero come se fosse una pura speculazione. Utilizzate la pra-  
tica politica come un intensificatore del pensiero, e l'analisi come un moltiplicatore delle forme e dei domini  
d'intervento dell'azione politica; • non pretendiate dalla politica che ristabilisca i «diritti» dell'individuo per  
come li ha definiti la filosofia. L'individuo è il prodotto del potere. Occorre invece «disindividualizzare»  
attraverso la moltiplicazione e la dislocazione dei diversi dispositivi. Il gruppo non deve essere il legame or-  
ganico che unisce gli individui gerarchizzati, ma un costante generatore di «disindividualizzazione»; • non  
innamoratevi del potere».

<sup>667</sup> «Le lavoratrici devono avere il pane, ma anche le rose» ("The worker must have bread, but she must have ro-

delle differenze di classe non solo come divisione del lavoro ma come differenze di *status* di vita materiale e quotidiana, resta in fondo un (*il*) tema centrale, e resta (da sempre) il più frequentato spazio di manipolazione e ricatto politico: uno dei ganci principali coi quali il populismo, la reazione, le varie forme di fascismo, sono sempre state in grado di impigliare e trarre a sé le masse popolari.

Per tornare perciò al tema della soggettivazione politica rivoluzionaria, considerando la presenza dei temi toccati da Althusser negli ultimi anni della sua produzione riteniamo, come più volte affermato, che l'esame debba farsi sull'*unitarietà* della sua opera in riferimento appunto ai contenuti relativi a tale discorso<sup>668</sup>. E confermiamo che questa opera vada letta anche in un proficuo affiancamento con le analisi e le proposte teoriche deleuzeoguattariane che toccano il tema del soggetto, della soggettivazione, del rizoma e dei concatenamenti. Basandoci su questa posizione, possiamo quantomeno sostenere che la nozione di interstizio, ossia la presenza di una frattura nella struttura capitalistica come segno della sua intrinseca/nativa fragilità (non eliminata dalla sua presa, che invece è sempre di occasione e di tenuta aleatorie), od anche come segno d'esistenza sociale di possibili «isole di comunismo», luoghi fasicamente e/o regionalmente sottratti al dominio *totale* di essa struttura, permette di pensare ad una soggettivazione – anzi, ad una *de-soggettivazione* e ad una *ri-soggettivazione* – anche nei termini di una creazione di soggettività politiche nel senso prima spiegato di espressive, produttive, influenti a seconda dei casi e dei contesti, tali che possano esprimersi secondo vettori indipendenti dalle organizzazioni che storicamente hanno rappresentato l'*unica* idea di guida per la trasformazione materiale, ossia l'*unica* idea di *soggetto politico* considerato tale in senso specifico.

Si tratta di un tema della cui ampiezza e complessità siamo consapevoli. Per questo senza esso tornerà, al caso anche in forme indirette, nei capitoli a seguire.

---

ses, too") affermò ROSE SCHNEIDERMAN, frase che divenne lo slogan di uno dei più importanti scioperi dei lavoratori dell'industria tessile degli Stati Uniti, svoltosi nel 1912 a Lawrence, in Massachusetts.

<sup>668</sup> È posizione sostenuta anche da André Tosel, come vedremo poco oltre.



### Processi della formazione sociale tra cattura assoggettante, Stato come *Urstaat* e cattura coevolutiva

#### 13.1 *Catture coevolutive, macchine sociali e relazioni con l'ideologia in quanto evento non-arbitrario*

Incrociando ancora una volta Althusser con Deleuze e Guattari, tentiamo di individuare gli elementi che ci permettono di parlare di interpellazione ideologica nel doppio significato negativo e positivo appena guadagnato, usando l'immagine dell'apparato di cattura per come questa ci viene presentata e proposta in *Mille piani* dai suoi due autori.

Uno dei passi che più notoriamente esemplificano la nozione di «cattura» è rinvenibile nell'introduzione a tale opera, ossia nel primo plateau titolato *Rizoma*, da noi già menzionato. È l'esempio di accoppiamento che avviene tra la vespa e l'orchidea: un accoppiamento/concattamento che permette ad individui di due serie eterogenee di entrare in rapporti tali per cui l'uno consente la riproduzione dell'altro. Vediamo meglio di cosa si tratta.

Sul piano meramente naturalistico-fenomenologico possiamo dire che l'orchidea si presenta come tale, o anzi è *divenuta* tale, con la sua forma e i suoi caratteri specifici, affinché possa attrarre la vespa dentro sé, la quale, suggendone il nettare necessario alla propria sopravvivenza, si sporca di quel polline che andrà a fecondare altre orchidee allorquando lascerà la prima e si dirigerà appunto sulle altre mosse sempre dal suo scopo sopravvivenza. Sul piano dei contenuti ontologico-temporali (dinamici ed evolutivi) possiamo dire che in questo processo si assiste ad una trasformazione dell'individuo (qui preso nell'esempio florifaunistico, ma il processo è estendibile anche all'essere umano, come individuo singolare o realtà collettiva) nei termini di un divenire-(organo)riproduttore. Cioè a dire: la vespa diventa organo sessuale dell'orchidea, diventa il suo organo riproduttore senza il quale l'orchidea non potrebbe replicarsi e quindi riprodursi nella sua propria serie<sup>669</sup>; e tale processo, che è processo di accoppiamento e di riproduzione attraverso la cattura, avviene a seguito di un previo processo di deterritorializzazione e di riterritorializzazione di entrambi gli organi accoppiati.

---

<sup>669</sup> Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit. p. 43 e sgg. Tale esempio era stato già utilizzato dai due autori nel *Kafka. Pour une littérature mineure*, cit. p. 26.

Così al proposito scrivono gli autori:

l'orchidea si deterritorializza formando un'immagine, un calco di vespa; ma la vespa si riterritorializza su questa immagine. La vespa nondimeno si deterritorializza, diventando essa stessa un pezzo nell'apparato di riproduzione dell'orchidea; ma essa riterritorializza l'orchidea, trasportandone il polline<sup>670</sup>.

Tale processo, che sta nel macchinismo<sup>671</sup>, determina dunque: a) una scodificazione o smodellizzazione del fiore affinché questo possa essere calco di vespa; b) una scodificazione della vespa seguita da c) una sua ricodificazione/rimorfizzazione sull'orchidea (giacché ne diventa organo sessuale); d) un nuovo processo di territorializzazione dell'orchidea data dall'impollinazione attuata dalla vespa; e) la riterritorializzazione conclamata dell'orchidea nei termini di una riproduzione in esemplari simili, ossia di serie omogenea. Si passa così da una logica meramente attributiva dell'identità del soggetto (quella sostenuta dalla voce verbale o modale "è"), ad una logica della *connessione eterogenea* e del divenire molteplice (sostenuta dalla congiunzione "e")<sup>672</sup>, che replica omogeneità pronte tuttavia a nuovi accoppiamenti eterogenei, a catture nel rizoma.

Una conseguenza di questo accoppiamento macchinico, per parlare con il linguaggio di *Anti-Edipo*, o di questo concatenamento, per esprimerci con il linguaggio adottato in *Mille piani*, è la cattura del codice, che nulla ha a che vedere con l'imitazione, poiché appunto vi è un *extra* di produzione, cioè un *di più*: «[si tratta di] cattura di codice, *plusvalore* di codice, aumento di valenza, vero divenire, divenire-vespa dell'orchidea, divenire-orchidea della vespa»<sup>673</sup>. Il "valore" del codice del singolo organo viene così preso in un dispositivo che, nell'interfaccia col codice del suo correlato, lo mette a profitto, ne estrae plusvalore, il quale

---

<sup>670</sup> ID., *Mille piani*, cit., p. 43.

<sup>671</sup> Macchinismo e non meccanismo. Guattari segnalava la necessità di non confondere i due dispositivi. Il brano seguente lo chiarisce ed aiuta altresì a comprendere il concetto di 'creazione coevolutiva' (e il primato del suo processo) che incontreremo nel nostro lavoro: «Non dobbiamo mai confondere il macchinismo e il meccanismo. Il macchinismo, nel senso in cui lo intendo, implica un duplice processo, auto-poietico-creativo ed etico-ontologico (resistenza di una "materia di scelta"), assolutamente estraneo al meccanismo. Ciò perché l'immensa incastonatura di macchine, il mondo di oggi, si trova posizionata come autofondatrice della propria messa in essere. L'essere non precede l'essenza macchinica; il processo precede l'eterogenesi dell'essere», F. GUATTARI, *Caosmosi*, trad. it. M. Guareschi, Genova, Costa & Nolan, 1996, p. 107.

<sup>672</sup> Cfr. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, a c. di SASSO e VILLANI, cit., p. 48.

permette la riproduzione con la generazione di enti nuovi sulle due serie eterogenee e pur complici o alleate al caso.

Il processo di tale divenire avviene perciò attraverso concatenazioni che si danno vicendevolmente esistenza e, se analizzate sul piano logico, vicendevolmente il cambio. Sul piano concreto esse sono sempre contemporanee nel loro moto, ma la cattura coevolutiva permette il processo di (ri)generazione e la circolazione dei ruoli

secondo una circolazione di intensità che spinge la deterritorializzazione sempre più lontano. Non c'è più imitazione né rassomiglianza, ma *esplosione di due serie eterogenee nella linea di fuga composta da un rizoma comune*<sup>674</sup>.

Questo genere di accoppiamento si spinge nel futuro comune e pur distinto, genera dall'una parte l'altra parte, e in una forma sempre in crescita produce una *esplosione di esseri* su serie diverse e connesse, che possono diramare, reticolare, esemplificando perfettamente il rizoma. Nel rizoma non c'è gerarchia verticale, padre e figlio, supremazia e subordinazione generata; le connessioni sono fra punti (anzi, il concetto di "punto" qui lo usiamo per favorire la comprensione di un incontro: in realtà nel rizoma *non ci sono mai punti*, mai fissazioni, *bensi solo linee*) e/o "individui" (meglio: enti/eventi) eterogenei, di serie differenti. È un accoppiamento simbiotico ma non annullativo, giacché lascia libere le serie eterogenee di svilupparsi e di evolvere mantenendo la loro disparità seppur condividendo un medesimo divenire.

Tale processo avviene secondo un linea di sviluppo che i due autori definiscono *aparallela*<sup>675</sup>. E preso come *puro* divenire, motore *in sé* degli accoppiamenti senza individui, costituisce l'esemplificazione del lavoro di una «macchina astratta», concepibile anche secondo la nozione aperta di diagramma, che è concetto da non confondere con quello di assioma<sup>676</sup> e va inteso sul-

---

<sup>673</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, «Rizoma», in *Mille piani*, cit., p. 43.

<sup>674</sup> *Ibidem*.

<sup>675</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-44. Gli autori importano da Chauvin (cfr. R. CHAUVIN, «Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux», in M. ARON, R. COURRIER, É. WOLFF (a cura di), *Entretiens sur la sexualité*, Centre Culturel international de Cerisy-la-Salle, 10 juillet-17 juillet 1965, Paris, Plon, 1969, p. 200-233), il concetto di aparallelismo, o co-evoluzione.

<sup>676</sup> Scrivono DELEUZE e GUATTARI che «non bisogna assolutamente confondere il diagrammatismo con un'operazione di tipo assiomatico. Lungi dal tracciare linee di fuga creatrici e dal coniugare tratti di deterritorializzazione positiva, l'assiomatica sbarra tutte le linee, sottomettendole a un sistema puntuale, e arresta le scrittu-

la base del significato che abbiamo già rilevato analizzando la pittura di Bacon o il rapporto tra esso e il concatenamento come dispositivo mostrato da Deleuze nel *Foucault*. Nel concetto di diagramma si indovinano le aperture e le forze del virtuale che fondano un concatenamento; attraverso il suo divenire si compie l'indiscernibilità tra *a*) contenuto e *b*) espressione, ossia tra *a*<sub>1</sub>) accoppiamento macchinico degli oggetti e *b*<sub>1</sub>) concatenazione collettiva di enunciazione. Ciò che è importante comprendere è la natura di questo divenire: un divenire che non va confuso con quello implicato dalla nozione hegeliana di divenire-altro. Nella teoria di Deleuze-Guattari domina, lo sappiamo, una logica della concatenazione da intendersi sempre come molteplicità, grazie alla quale si fuoriesce dal divenire-altro di Hegel. Se c'è un divenire, esso si dà per cattura e sviluppo su serie eterogenee, non per passaggio dialettico. Dunque, non per riproduzione di un simile superato ma mantenuto. Attraverso questa idea del divenire si realizza l'espressione della differenza di contro all'affermazione di sempre nuove identità, le quali peraltro nella dialettica appaiono poi di fatto anche fittizie, poiché sono sempre prese nel circolo di questa nel ruolo di figure dell'Assoluto.

Ora, ci siamo riferiti a questo passaggio per introdurre la nozione di cattura. Per comprendere il possibile coinvolgimento di tale nozione nella teoria di Althusser dobbiamo però fare nuovamente una breve considerazione sulla sua teoria dell'ideologia.

Come abbiamo già segnalato, riteniamo che in Althusser sia necessario distinguere tra ideologia come *milieu* ideologico e interpellazione ideologica in senso stretto. Siamo consapevoli che tale differenziazione possa apparire un po' forzata, dal momento che l'ideologia stessa, appunto con tutto il suo *milieu*, si fonda sull'interpellazione; tuttavia si tratta di due *mises en scène* differenti, e soprattutto di due configurazioni relazionali e prassiche diverse, che ci premuriamo di esplicitare perché pensiamo che ciò che distingue queste facce pur di un'unica azione-di-scopo ponga al tempo stesso il punto generativo che permette di pensare ad interpellazioni che non siano necessariamente opera del solo capitale, né che ad esse venga necessariamente e inevitabilmente replicato con mute obbedienze alla loro camuffata parola d'ordine<sup>677</sup>.

---

re algebriche e geometriche che fuggivano in tutte le direzioni», ivi, p. 215.

<sup>677</sup> Ripetiamo ancora una volta che il camuffamento dell'ordine/intimazione è la natura più specifica dell'interpellazione ideologica, poiché la sua azione di assoggettamento avviene in forme mistificate e non violente, ossia per plasmazione e non per repressione.

Prendiamo per esempio un passo tratto ancora dall'intervista che il filosofo rilascia a Navarro. Althusser, rispondendo alla studiosa che gli chiede se la struttura dell'assoggettamento preesista al soggetto – vista la sempre-già-presenza, sin dalla nascita, di condizioni (*milieu*) ed apparati che ci assoggettano – torna sul meccanismo dell'interpellazione replicando in tali termini:

[Preesiste] certamente. Si crea un rapporto particolare tra l'ideologia e l'individuo. Il rapporto si stabilisce tramite il meccanismo dell'appello<sup>678</sup>, in cui l'individuo è assoggettato all'ideologia, che gli assegna un ruolo sociale che acquisisce come proprio, anzi, che non può fare a meno di acquisire<sup>679</sup>.

Andiamo per gradi e seguiamo l'ordine di esposizione di Althusser stesso.

Intanto, il nostro qui dichiara che il *milieu* ideologico preesiste all'individuo e dunque che quest'ultimo lo trova bell'e pronto come spazio culturale e materiale in cui gli accade di nascere (e questo lo abbiamo acquisito da parecchie pagine). Tuttavia chiarisce che tale azione, che a noi pare un lento intridimento preso come naturale, determinato da una forma particolare di *socius* (nel senso più lato possibile, *infra*, *intra* e *supra*, materia e simbolo, potere e produzione, risorse naturali e azione antropica su di esse, etc.) che ti avvolge e in cui agisci, si stabilisce comunque attraverso l'interpellazione, la quale fonda un *rapporto*, una *relazione* – in termini deleuzeani potremmo dire *agencement*, nel senso di concatenamento ma anche di *disposizione* – tra individuo ed ideologia-*milieu*. Detta in tali termini, pare vedere un soggetto trascendente con cui si entra in contatto e che colloca il tuo corpo e il tuo “io” nel rapporto col mondo, ma la sintesi althusseriana, necessaria in una risposta verbale, sottende la lunga questione dell'ideologia come insieme di concatenazioni pratiche ad esistenza materiale, ed è appunto tanto *in questa*, quanto in un *milieu* linguistico-simbolico-assiologico, che noi già da sempre siamo.

Pensiamo che in questi passaggi la confusione sia possibile, poiché il campo materiale e prassico del vivere-reale è poi lo strumento dell'ideologia, è l'ideologia, ed è tanto acquisito quanto diffuso da chi in esso opera, mentre l'azione interpellativa in senso specifico attiene in forme più determinate ad istituzioni od apparati, o quantomeno non può fare a meno di essi. È vero che non è possibile indentificare il confine tra queste due istanze, ed è vero che il concetto

---

<sup>678</sup> In questo brano Althusser usa il termine “appello”; si tratta comunque dell'interpellazione, nozione introdotta, come sappiamo, nella prima delle *Trois Notes* (1966).

<sup>679</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 73.

di apparato ideologico in Althusser non conduce a pensare solo ad apparati formali o istituzionalmente formalizzati (anche la famiglia è un apparato, anche la squadra di calcio, con le sue liturgie, è un apparato, anche una riunione di Direttivo sindacale lo è, etc.), ma è anche vero che Althusser gli apparati di Stato li identifica, li definisce, *li nomina ed enumera* poiché ne individua la funzione articolata concretamente sul territorio in quanto enti soggettivatori-assoggettatori, e tale concretezza articolativa è proprio la chiave (materialistica) per uscire da ogni possibile astrattezza che rischia sempre di insinuarsi ed insediarsi in un discorso sull'ideologia. Dunque, l'elemento dell'interpellazione che proviene da questi apparati viene fatto giocare insieme all'elemento dell'ideologia-*milieu* in quanto campo espressivo-linguistico-simbolico, come acqua in cui nuotiamo "naturalmente" come fanno i pesci. Cosa può infatti mai voler dire, per un individuo, essere preso in un rapporto «con l'ideologia»? Quale sarebbe la disposizione degli organi nella macchina di chi parla e di chi ascolta, di chi chiama e di chi risponde? La disposizione è, neanche a dirlo, sempre e solo *metonimica*: non di casella-in-struttura, non trasmissiva, non topologica, bensì circolarmente fluida, in cui l'agente e l'agito non sono mai tali per sempre ed univocamente, essendo ogni polo in ogni momento immanente al suo reciproco. In questo senso allora appare pertinente parlare di una relazione che non ha inizio né fine, non ha centro né periferia, non ha emissario né ricevente. È una relazione di rispecchiamento raddoppiato: l'insieme delle pratiche umane crea l'ideologia che però crea tali pratiche e dunque tale insieme umano; ogni individuo si rispecchia e si soggettiva nel campo ideologico (ri)trovando se stesso in tale campo, costituendosi come soggetto pur essendo, con le "sue" (ma sono plurali) pratiche, il creatore/riproduttore di tale campo. La questione fondamentale sta tutta nella *concatenazione sociale* di tali pratiche. Ossia, 1) nella *pratica collettiva* di tali pratiche, giacché pratiche isolate, individuali, singolari, non creano (né riproducono) il campo diffuso dell'ideologia ma al limite si possono configurare come deleuzeane macchine astratte di natura espressiva<sup>680</sup>, e 2) sotto un secondo aspetto – coestensivo e contemporaneo al primo – nell'esistenza di apparati distribuiti, diffusi, anche non sempre riconoscibili come fonte più specifica di interpellazione da parte del potere dell'ideologia dominante/assoggettante.

La concatenazione sociale delle pratiche come atti di (e/o del) potere accomuna molto, come già detto, l'idea althusseriana e quella deleuzeana di "ideologia", ed è ciò che permette

---

<sup>680</sup> Su quest'ultimo aspetto, in particolare sulla forma espressivo-artistica di queste, cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka [...]*, cit., e G. DELEUZE, *Francis Bacon [...]*, cit., *passim*.

ad entrambi di affermare che l'ideologia *di per sé* non esiste (cosa mai potrebbe essere l'ideologia "di per sé"?). Eppure, se Deleuze parla (poco) dell'ideologia sempre in termini critici e di negazione/decostruzione/riduzione, individuandola di fatto come una nozione-trappola e preferendo argomentare in termini di macchine e concatenamenti<sup>681</sup>, Althusser ne parla (molto) anche in termini di "sorgente", di Soggetto, anche se fa ciò non perchè la creda tale, bensì come idea da smontare, evidentemente preoccupandosi sempre di ricondurre la sua esistenza al campo sociale e di segnalare che non vi è trascendenza ma piuttosto un camuffamento che la porta ad essere vista come astrattamente arbitraria e sganciata dalla materia reale umana, mentre invece

nessuna ideologia è puramente arbitraria[: essa] è sempre indice di problemi *reali*, per quanto velati da una modalità di disconoscimento, e dunque necessariamente posti in forma illusoria<sup>682</sup>.

Nel lessico althusseriano il termine, nonostante sempre significhi concrete connessioni in atto, relazioni e pratiche visibili, è in ogni caso centrale ed è utilizzato come tale. Althusser parla *dell'*ideologia come concetto che identifica un "oggetto" linguistico determinato, individuato proprio con quel lemma: appunto *la* «ideologia». Ci si potrebbe chiedere se, nella sua propria concatenazione di enunciazione, il ricorso linguistico a tale termine possa indurci a vedere uno sfondo di referenza semiotica di natura ideologica che fa un po' a cazzotti col termine preso in senso nominalistico: quel nominalismo inteso come *vero materialismo* e così considerato da Althusser nella sua autobiografia (una via «che sbocca in se stessa soltanto»), poiché in questo caso ci parrebbe legittima l'emerisone di un dubbio: se il nominalismo sbocca solo in se stesso, come ci può condurre in una decostruzione che arrivi ad altro?<sup>683</sup>.

---

<sup>681</sup> A parere di Deleuze e Guattari, «l'ideologia è il più esecrabile concetto che nasconde tutte le effettive macchine sociali» (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 118).

<sup>682</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, p. 72, corsivo mio.

<sup>683</sup> Nonostante l'intento althusseriano sia certo di critica e di smontaggio, e in base al fatto che tale lemma non venga abbandonato e sostituito con altro, ci domandiamo anche se esso possa essere il sintomo di una pur residuale presenza di una semantica categorialmente influenzata da una certa forma di hegelismo che ancora lavora in modo invisibile nel dispiegamento degli oggetti teorici "sintetici" di cui accade (anche ad Althusser) di parlare.

Ma queste ultime sono osservazioni tangenziali. Facciamo anzi caso ad un altro aspetto, che si presenta come fondamentale: il dato empirico che si connette all'idea di non-arbitrarietà dell'ideologia dimora nel fatto che ogni soggettivazione, essendo un processo sempre in atto, è sottoposta a regimi discorsivi e performativi che mutano nel tempo, a quelli che Deleuze e Guattari chiamano appunto concatenamenti collettivi di enunciazione come via espressiva di contenuti materiali. Vi sono così, nel procedere e nel mutare storico, regimi di azioni ma anche regimi discorsivi, e specifiche concatenazioni semantico-sintattiche, che permettono di individuare o quantomeno di distinguere nelle loro caratteristiche tipiche delle sorte di "fonti-Soggetto" da cui proviene la chiamata, la quale ha sempre un suo stile, un suo linguaggio, i suoi concetti predominanti su altri, le sue preoccupazioni predominanti su altre, le sue azioni di potere concreto. Questo elemento naturalmente incide sulla costruzione ideologica di ogni *sujet-x*: pensiamo al linguaggio della chiesa, ai suoi rituali ma anche al suo mutamento; o a quello della polizia, delle questure, che ti dicono *chi sei*, ti forniscono i documenti "ufficiali" che ti dicono *chi sei*; o a quello delle istituzioni mediche, che essenzialmente ti nominano col nome della tua malattia o del tuo imminente intervento; o a quello del partito o del gruppo politico, che ti ribattezzano chiamandoti "compagno" o "camerata", etc., senza sottovalutare il fatto che proprio in tali ambiti sembra farsi più visibile, e distinguibile dal mero *milieu*, la nozione di interpellazione-a-soggetto. La soggettivazione dunque si articola con dispositivi sintattico-semantici come ordini discorsivi che, ad un tempo, esprimono e costruiscono soggettività entro determinati regimi di verità che rendono l'esistenza e l'espressione di queste soggettività comprensibile e compatibile. La qual cosa produce la conseguenza di pensare ad una incrinatura che porti alla rottura non solo del soggetto così costruito, ma anche del regime di verità che lo significa.

È solo in tali termini che possiamo dire che ogni individuo (già-soggetto) "diviene" (è già divenuto) soggetto poiché è sempre (stato) in un ambiente dotato di apparati e pratiche connesse a concatenamenti che operano in vari strati (corporei, prassici, amicali, mansionari, linguistici, disciplinari, istituzionali, simbolici, etc.) che lo rendono tale. Ma se lo rendono tale, e soprattutto *lo indirizzano*, possono anche dar vita ad un'articolazione complessa, non così lineare e prevista per come si instaurerebbe secondo una soggettivazione ipotizzata in quanto sempre efficace. Questo elemento sta nel gioco tra interpellazione visibile, atti di potere, istituzioni identificabili, azioni della politica e *milieu* ideologico come dato attivo di un ambiente già trovato. Il muoversi della libidoeconomia soggettiva contiene sempre voci di libertà che non possono essere del tutto incatenate. La sapienza politica sta nel lavorare in



questa articolazione e nell'individuare l'apparato di cattura negativo per scardinarlo sulla base di una forma di "connessione per cattura" positiva e produttiva. Il termine è certamente ambiguo (se c'è cattura, c'è il predatore e la preda), ma se inteso nella forma che proponiamo, come accoppiamento produttivo che prima mette in atto una deterritorializzazione e poi tenta una nuova territorializzazione di soggettività che riproducono ed anche *reinventano* il vivente su serie connesse eterogeneamente ma collaborative l'una con l'altra, pensiamo di poterlo usare nella forma critica e polisemica che in realtà esso contiene già in Deleuze e Guattari.

### 13.2 *Sentirsi soggetto: dal riconoscimento/rispecchiamento sociale alla espressione come produzione*

Nella dinamica appena vista emerge un altro riguardo che viene tematizzato da Althusser sempre nel suo confronto con Navarro, e cioè che per poter effettuare il processo riproduttivo della struttura sociale come compito principe affidato all'individuo-soggettivo, questo deve prima essere portato a "sentirsi" un soggetto, a *percepirsi e riconoscersi come soggetto* (individuale) *tra gli altri* della sua stessa specie (i quali perciò, nei concatenamenti di vita e/o d'azioni o scopi che conseguono ai mutui riconoscimenti, possono anche formare un soggetto-collettivo). E ancor più, cosa questa la più importante, egli deve sentire di essere un soggetto dalle caratteristiche *decisionali*, così individuato (da sé e dagli altri) perché posto in relazione con gli altri che dunque lo riconosceranno e lo comprenderanno perché sono della stessa sua natura.

Allora, in base a ciò possiamo dire che il soggetto può concepirsi e *vedersi* (vedere gli altri vedendovi se stesso) come in grado di decidere "liberamente" solo dopo essersi *riconosciuto uguale ai suoi simili*, cioè a dire dopo essersi riconosciuto come *essere sociale*:

L'assunzione del ruolo nella sua compiutezza avviene ad opera del processo di costituzione del soggetto come essere sociale, il quale ha bisogno – per la sua natura – di identificarsi con l'"altro", con il suo simile, per riuscire a identificarsi con se stesso: il soggetto si riconosce come esistente attraverso l'esistenza dell'altro, identificandosi con lui<sup>684</sup>.

---

<sup>684</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 73.

Evidentemente questa forma di riconoscimento, che deriva da un rispecchiamento, è ben altro (o quantomeno non solo, se non in minima misura) da qualcosa di meramente fisico o “naturalistico”, estetico, fisiologico o antropologico in senso immediato, bensì è un riconoscimento che si ottiene con l’incameramento di *elementi di invarianza e/o di somiglianza* tra gli umani coevi *ascrivibili alla sfera dell’ideologico e del culturale*, cioè determinati dal campo sociale che crea “immagini” (torna anche qui un’eco della nozione deleuzeana) conformi a tutto ciò che appare necessario per far sì che sia garantita la sopravvivenza di esso campo.

Leggiamo ancora Althusser:

L'ideologia funzionerebbe come l'immagine dell'“altro”, immagine conforme alla società e alla famiglia, in accordo a ciò che la società-famiglia si aspetta da ogni individuo che viene al mondo, fin dall'infanzia. Il bambino assume questa immagine prefigurata come l'unica possibilità che ha di esistere come soggetto sociale. È questo che gli conferisce un'individualità propria<sup>685</sup>.

Dunque, secondo Althusser un bambino non ha possibilità alcuna di *esistere* in società se non divenendo portatore delle forme di esistenza che in detta società consentono la sua riconoscibilità non solo in quanto mero individuo, ma soprattutto in quanto individuo *adeguato*, coerente con detta società, ossia individuo-(ad essa)-*soggetto*, termine che qui si mostra ancor più chiaramente come sinonimo di individuo-sociale. L’esistenza implica la cattura; la cattura implica apparati di cattura e *milieu* ideologico; la cattura riproduce l’esistenza come campo collettivo che cattura. L’esistenza viene ricondotta e garantita dall’adeguazione di una immagine di ruolo e scopo necessaria al contesto materiale: diviene perciò una variabile politica. Tuttavia, Althusser è qui troppo sintetico e rischia di produrre affermazioni facilmente equivocabili, per le quali è facile individuare circoli viziosi insanabili. È dunque importante comprendere che egli, se parla di esistenza, si riferisce ad una esistenza *nello spazio di una comunità*, il che – in altre forme – significa null’altro che esistenza in quanto individui appunto *umani*. Allora, la predicazione di umanità emerge dalla vita in una società di simili che si rapporta ad un determinato ambiente, come un corpo che implementa determinate funzioni materialmente necessarie che crescono con l’ambiente stesso, il quale da esse viene poi modificato, e che è portatore di una determinata e correlata evoluzione cerebrale e somatica.

---

<sup>685</sup> *Ibidem*.

Queste ultime variabili appartengono naturalmente anche agli animali non-umani. Ciò che perciò permette l'umanità e la riconoscibilità della differenza di questa dall'animalità, è l'affermazione, che via via diviene affinamento e creazione volontaria, di un campo complesso di natura eminentemente culturale: espressivo, iconico, linguistico, semiotico, rituale, simbolico, astrattivo, etc., dato sempre in relazione all'ambiente ma, anche in questo caso, da non intendersi in senso ingenuamente deterministico, bensì *strutturalmente surdeterminato*, con territorializzazioni di flussi del vivente che divengono antropici e che si danno in un divenire che si muove sempre in base a determinati concatenamenti che "condensano" e specificano una particolare "natura" animale (ossia quella umana) in uno strato sempre relato al campo sociale da prendere sempre coi suoi processi e i suoi rapporti di potere e di produzione, campo quindi da cui essa riceve variazioni e condizionamenti ed a cui al tempo stesso induce modificazioni. Come già detto, non esiste un'origine definibile. Le pratiche materiali e le connessioni che queste implicano generano gruppi di simili che rendono *sociali* tali pratiche. E le pratiche non possono prescindere dal contesto naturale, ambientale e fisico in cui sono attuabili. Abitando una collettività, per esempio, il campo sociale certo ci cattura, ma produce anche una forza critica collettiva di socializzazione proprio per "cattura". Nelle pratiche sociali nasce il "riflesso" del riconoscimento del soggetto-di-tali-pratiche e, in una relazione tra necessità umana ed espressività umana, tra bisogni e tecniche di soluzione, tra collettività umana e contestualità fisico-naturale, potremmo dire tra *socius* e registrazione su di esso degli individui, si manifestano e via via si differenziano le culture<sup>686</sup>. È attraverso questa riconduzione ad aspetti materiali e socialmente macchinici di uno sfondo che è pur sempre ideologico quand'anche sia elementare o ancora poco ricco o ancora primitivo, che possiamo meglio comprendere cosa significhi l'affermazione althusseriana secondo cui «l'ideologia è eterna».

Ma se abbiamo parlato di umanità come dato culturale e come effetto e necessità sociale, non va ignorato il fatto che anche la mera esistenza corporea come (ipotetica) pura eccezione, pre-

---

<sup>686</sup> Con una operazione che ci pare interessante, proponiamo di leggere in modo incrociato questi aspetti (che già di per sé incrociano althusserismo e delezismo) con le tesi della nascita delle differenti culture (qui da intendersi come *civiltà*) basata essenzialmente sulla relazione – sempre da adattare nelle reciproche direzioni – tra bisogni del gruppo, risorse del territorio, demografia e azione della "politica" sulla sfera produttiva, avanzata dell'antropologo MARVIN HARRIS in *Cannibali e re*, trad. it. di M. Baccianini, Milano, Feltrinelli, 1994<sup>3</sup>, in particolare, i capp. sesto: «L'origine della supremazia maschile e del complesso di Edipo», tredicesimo: «La trappola idraulica», quattordicesimo: «Le origini del capitalismo» e quindicesimo: «Il sogno industriale».

sa come solo insieme fisico-biologico, si iscrive pur in un corpo che è umano perché è *organizzato* anch'esso. Il corpo-puro non può concepirsi se non come estraneo alle relazioni che intrattiene con l'esterno e con ciò che da esterno diventa interno, fossero anche i legami primigeni del parto e della nutrizione dati dalla madre, e quindi anch'esso non può che essere un concetto-limite; mentre il corpo reale, *storico*, risente sempre del campo dei poteri e dei dispositivi che orientano le forme delle relazioni e delle individuazioni che su di esso agiscono, sino a modificare la sua stessa organizzazione e propriocezione, e ad ibridarla con elementi che divengono estensioni di un naturale-umano in quanto dominio suddivisibile nelle sue componenti più in modo teorico che empirico. È questo tutto il tema delle connessioni macchiniche, macchine connesse ad altri sistemi di macchine, uomo-uomo, uomo-gruppo, gruppo-gruppo, uomo-natura, gruppo-natura, di cui meglio vedremo tra poco. Ed è in questo senso che Althusser corre il rischio di equivocabilità quando parla di «esistenza» senza preoccuparsi (ma non possiamo che ritenere che lo desse per scontato) di specificare che questa egli la intenda – ancor più in un discorso intorno all'ideologia e ai processi di soggettivazione – sempre socialmente e mai in senso meramente “naturalistico”<sup>687</sup>.

L'emersione dallo stadio naturale e l'ingresso in quello culturale è un evento che dal campo animale ci sospinge in quello umano anche per mezzo di norme di insistenza collettiva. Secondo Lévi-Strauss, per esempio, è con l'interdizione dell'incesto, riprovato via via moralmente sino a implicarne una interdizione normativa che diventa condizione di tenuta del gruppo e quindi *prescrizione*, che si entra nello stadio dell'umano abbandonando quello della mera libera animalità<sup>688</sup>. Questo pone l'ingresso nell'esistenza (soggettiva) come membri di un gruppo. Al-

---

<sup>687</sup> Abbiamo già segnalato tuttavia che anche in questo senso non vi è naturalismo puro né sviluppo corporeo puro, isolato dal contesto, ossia come processo avulso dalle determinazioni materiali, ambientali e storiche, in cui esso avviene, e che ciò influenza anche la stessa percezione ed organizzazione funzionale del proprio corpo. Rammentiamo che tale tesi è una delle tesi sostenute da VIVEIROS DE CASTRO, nonché emerge dagli studi di LE BRETON (vedi *supra*). Sulla relazione tra corpo, genere, tecnica, ideologia, politica, urbanesimo, mutazioni ed ibridazioni in una prospettiva contemporanea, si veda (almeno) il recente studio di TIZIANA VILLANI, *Corpi mutanti. Il tempo delle selezioni dell'umano, delle specie, dei generi, dei territori*, Roma, Manifestolibri, 2018.

<sup>688</sup> Secondo il celebre antropologo tale interdizione costituisce «il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso

lora la soggettivazione, adulta o infantile che sia, appare come un lasciapassare per il riconoscimento di tale esistenza, e si presenta come un'espressione di libertà pur in quanto prodotto di una mistificazione, di un *assoggettamento* estremamente precoce: precoce e profondo per quanto paradossalmente evolutivo. Ed in questa cattura ci sono anche potenzialità disarticolative date dalla stessa coscientizzazione innescata dalla concatenazione sociale: un secondo paradosso strettamente legato al primo. Sicché, se tutto ciò è letto in termini unidirezionalmente soggettivanti, è difficile negare la possibilità di vedere in tale discorso una referenza, come già indicavamo, che può apparire di natura inespugnabile. Sta tutta qui la difficoltà della concezione althusseriana: la facilità con cui è possibile entrare ed uscire da un sistema di osservazione che al tempo stesso è l'osservato, di relazione che pone e crea i relati ma anche i loro rapporti, sempre coestensivi, contemporali e coagenti tra loro, i quali ri-creano poi la stessa relazione. È in questo senso che appare più necessario che mai rammentare – lo abbiamo già fatto diverse volte e qui lo ripetiamo – la strutturazione logica di tale prospettiva, che è sempre metonimica, spinoziana, causa e causato, e al tempo stesso è anche senza origine, dunque frutto di incontri mossi da un *clinamen* che potremmo poi anche individuare nelle possibilità ambientali e/o territoriali che lo permettono, che lo muovono, che lo attivano. Harris, per esempio, citando lo storico delle istituzioni Wittfogel, scrive che «la lotta di classe è un lusso delle società policentriche ed aperte»<sup>689</sup>, società la cui sopravvivenza non era legata alla presenza di corsi d'acqua e canali d'irrigazione la cui fruizione, il potere di apertura e di chiusura, fosse nelle mani del despota, bensì estese puntualmente su di un territorio variamente fertile, ove pioveva in modo frequente, acqua distribuita ed aleatoria, il che ha permesso il policentrismo delle agricolture e delle produzioni, e così l'emersione dei poteri, e in tal modo ha innescato le modificazioni tecnologiche, le rivendicazioni sul prodotto e la lotta tra le classi, e via via ha condotto alla democrazia e al parlamentarismo di contro al dispotismo delle «società idrauliche» extraeuropee comandate, «irrigate», dal solo Sovrano-Dio<sup>690</sup>. Ogni processo di soggettivazione è l'effetto di un vortice di variabili: di un campo semiotico in atto, di concatenamenti, incontri corporei, pratiche materiali, circolazione di idee, imposizioni di ordini, territorio, territorialità specifiche, climi, territorializzazioni, deterritorializzazioni e riterritorializzazioni... la quali non eludono mai

---

essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei» (CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 67).

<sup>689</sup> M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., p. 190.

<sup>690</sup> Cfr. *ivi*, pp. 183-186, 190.

la loro esistenza nel flusso, nelle linee del rizoma, e portano a prese che se si tengono, possono anche non tenersi più. Riteniamo che questa chiarezza “rizomatica” anche Althusser la esprima: in forma forse non sufficiente, evidentemente col proprio lessico, ma *la esprima* nei suoi scritti degli anni ‘80, peraltro, lo riaffermiamo, sviluppando a nostro avviso temi in fondo già presenti nelle sue opere precedenti.

C’è però un ultimo passaggio dell’intervista citata che apre ad una ulteriore equivocità che in realtà di nuovo segnala la qualità psicologica dell’autore (anche questa da noi già rilevata): apparentemente dogmatica e tetica, ma in realtà dubitativa, filosofica *sul serio*, *parrhesiaca* potremmo dire, disposta a «parlare di tutto», amante della ricerca e – se necessario – della riconsiderazione critica; refrattaria dunque ad ogni definizione assoluta e data una volta e definitivamente.

Abbiamo infatti visto, pochi righe sopra, la dipendenza dell’esistenza (socialmente intesa) *dalla* soggettivazione ideologica. Epperò, la soggettivazione ideologica dipende *dall’esistenza* (sociale) degli individui (dei soggetti-ideologici) unicamente al cospetto dei quali, e nella cui comunità, potersi riconoscere. Ciononostante, riteniamo che non abbia alcun senso attardarsi a sciogliere il circolo ‘vizioso’ (se letto e preso *quod talis*): preferiamo restare metonimicamente nella consapevolezza che tutto si spieghi in una relazione che è ontologica sempre nella transindividualità, una relazione data dalle concatenazioni delle pratiche sociali e dall’impossibilità di definire ove avvenga il primo degli atti di nascita dei due poli del soggetto e della società. Va poi anche segnalato che la presenza di influenze teoriche pregresse non è qui invisibile. Althusser infatti chiude questo sottotema del tema dell’ideologia affermando che «l’individuo-soggetto *chiede di essere riconosciuto* come individualità e come unità, come un “qualcuno”»<sup>691</sup>, e in questa posizione pare che i bisogni di individuazione sociale e di riconoscibilità sociale appaiano quasi come una richiesta che proviene da quel *manque* lacaniano che abbiamo opportunamente evitato di invocare nella lettura del desiderio proposta da Deleuze e Guattari. Possiamo però individuarvi anche una duplicità di valenza: *a*) il bisogno di riconoscimento nel campo sociale come effetto di una costrizione ideologica che necessita di soggetti che in società siano adeguati e fatti in modo che appunto possano essere riconosciuti; e al tempo stesso *b*) l’espressione *produttiva* di una *affermazione* soggettiva registrata dal restante consesso sociale come affermazione di un agente che si pone sulla scena della società e della politica, e che può così modificarla.

---

<sup>691</sup> L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, cit., p. 73. Corsivo mio.

Se riandiamo al passo citato che precede questo tema del riconoscimento sociale, ci pare che la valenza duplice sia ben confermata. Ecco in fondo cosa dice Althusser attraverso il suo non infrequente incedere che talvolta pur pare circolare o ambivalente: il soggetto appare paradossalmente preso tra due chele: la necessità di riconoscimento *ad existendum* assegnata dal sistema sociale e concessa dal processo riflessivo-ontogenetico che si innesca tra individuo e simile storico («c'è una necessità psico-sociale di identificazione con l'“altro” per auto-riconoscersi come esistenti»<sup>692</sup>) e l'espressione produttiva, *affermativa*, di una soggettività che *vuole essere e vuole esistere*. Non è cosa da poco: l'inconscio funziona ad ideologico ma è anche energetica sociolibidinale, spinoziana espressione di *laetitia* e *potentia* come individuale e collettiva forza vitale, accoppiamenti, incontri, *agencements*, surdeterminazione, «delirio di razze e continenti» e produzione su base intersoggettiva. Se si dimenticano questi lati che concorrono a qualificare la soggettività appunto nel senso non solo passivo ma soprattutto attivo, si dà spazio solo a riduzionismi che fortificano l'idea (pur non del tutto incomprensibile, ma sbagliata) di “confusionismo” teorico nelle parole althusseriane. Perché, ad essere onesti, va infatti riconosciuto che i passi appena letti paiono essere, se presi *d'emblée*, una negazione di quelle già rammentate espressioni di poco precedenti circa la possibilità di *alter-soggettivarsi*. Tuttavia, essi vanno appunto compresi secondo la logica (molteplice) di una “antropologia” (ci sia concesso il termine) che, se forse è qui troppo ingenua, inevitabilmente si interfaccia con l'elemento del condizionamento dato dal quadro della formazione sociale. E allora diciamo che, per via di tale incrocio, questa logica lascia emergere in ogni caso il suo dato centrale: la soggettivazione politica è una chiamata in varie forme, ma per passare dal virtuale all'attuale deve diventare *espressione e rottura*; perciò può esservi interpellazione rivoluzionaria e questa costituisce un elemento di sforzo, di scodifica (non semplice) e di intuizione creativa che si installa in una fragilità immanente ed implicita, giacché si pone come una liberazione proprio da quella necessità di emersione all'esistenza messa in azione dall'ideologico unicamente secondo un quadro “prosociale” e tenta di farlo appunto *sfruttando le incrinature* di una struttura che è essa stessa già sempre fessurata e dal fondo instabile. Ossia, ove il campo molecolare agisce e fibrilla più del campo organizzativo-molare.

È grazie a questo aspetto di entrata ed uscita da un regime significante, di residenza ed evasione, di interpellazione plurale e replica non univoca, di sintesi di diverse istanze che vanno in condensazione in una soggettivazione politica data per composizione di forze, scene ed

---

<sup>692</sup> *Ibidem*.

occasioni (rizoma, connessioni individuali, flusso cognitivo, fessure/interstizi, debolezze di struttura, affermazioni sociolibidinali, produzioni e invenzioni prassiche, etc.), che si attua quel superamento della dicotomia tra soggetto di enunciazione, il colui che parla, il colui che interpella e che comanda, e soggetto di enunciato come suo contenuto, come suo agito, come sua preda catturata. È un po' come pensare all'enunciazione (di nuove catene concettuali ed analitiche nella politica) in termini di *processo di produzione*, un processo che supera la, e si emancipa dalla, struttura in cui pur nasce e lavora<sup>693</sup>. La logica struttural-metonomica, quante volte l'abbiamo menzionata, permette dunque di pensare alla soggettivazione politica in termini che possono essere anche deleuzeoguattariani, ossia come un evento in cui si manifesta il superamento di un mero approccio "che prende atto", di una mera logica della rappresentazione con tutte le nozioni che si porta dietro (a cominciare da quella di soggetto come ciò che enuncia, che parla, che interpella), superamento che invece produce nuove catene connesse sempre al reale come effetto di connessioni immediatamente collettive e sociali<sup>694</sup>. Per questo, restando appunto nel solco metaforico, possiamo dire che si tratta dell'emancipazione positiva e produttiva dalla dicotomia tra enunciante ed enunciato<sup>695</sup>, tra chiamante e chiamato, e tra orchidea e vespa, tra organo produttore e organo riproduttore, permessa dal concatenamento (sempre storico, sempre nella congiuntura) che si mostra come espressione di una "cattura" positiva e produttiva attuata dalla macchina astratta del divenire come dispositivo "eterno", sempre implicante un raddoppiamento<sup>696</sup>, preso però come eterno quando visto nel suo vuoto di occorrenze specifiche, cioè come nel medesimo senso appare eterna e implicata in un raddoppiamento l'ideologia della teoria althusseriana.

---

<sup>693</sup> Cfr. SASSO, VILLANI (a c.), *Le vocabulaire [...]*, cit., p. 37.

<sup>694</sup> Cfr. *ivi*, p. 34.

<sup>695</sup> Compito da svolgere ed obiettivo cui pervenire dichiarato espressamente da DELEUZE e GUATTARI (cfr. ID., *Pourparlers 1972-1990*, cit., p. 32).

<sup>696</sup> «I divenire non sono dei fenomeni d'imitazione, né di assimilazione, ma di doppia cattura, di *evoluzione non parallela*, di nozze tra due regni. Le nozze sono sempre contro-natura. Le nozze sono il contrario di una coppia. [Nei divenire] non ci sono più macchine binarie: domanda-risposta, maschile-femminile, uomo-animale, etc. [...] I divenire, che siano i più impercettibili, sono degli *atti* che non possono che essere contenuti *in una vita*, [...] [e in questa] non sono le storie, i principi o le conseguenze», G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, cit. pp. 8-9, trad. mia, corsivi miei.



### 13.3 *Forma-Stato, apparato di cattura e modi di produzione: dalla bisemia alla sussunzione reale: un ampliamento genealogico sulla nascita dello Stato*

Come compito necessario chiariamo meglio che non c'è solo un significato positivo, produttivo, generativo e fonte di sviluppo co-evolutivo come significato da attribuire alla nozione di "cattura", poiché se nelle concatenazioni si dà cattura, nella storia, e soprattutto nelle formazioni sociali, si danno anche *apparati* di cattura. Cerchiamo di comprendere cosa siano e come agiscano.

Nel tredicesimo plateau di *Mille piani*, «7000 a. C. Apparato di cattura», il concetto di cattura diventa il nesso che permette di rendere conto della formazione delle organizzazioni sociali definibili sotto il termine di Stato, delle implicazioni e delle conseguenze reali prodotte dall'organizzazione produttiva, degli effetti della sua sfera economica, delle conseguenze determinate da quella tecnologica ma anche da quella culturale sulla produzione di pensiero, sul piano etico e su quello morale. Ma come detto, ciò che viene individuato in modo eminente come un *apparato di cattura*, riguarda anzitutto la natura e lo scopo dello Stato.

Sappiamo che è proprio lo Stato – inteso come formalizzazione e strutturazione politica degli interessi materiali implicati nella sfera produttiva – che in Althusser *pone e giustifica* l'ideologia come funzione atta a riprodurre i rapporti di produzione agenti in tale sfera. Questo, evidentemente, pur tenendo conto che già lo Stato stesso farebbe fatica a nascere senza un campo ideologico previo che lo permette. Tuttavia, la lettura deleuzeoguattariana della questione relativa alla nascita dello Stato si presenta quasi "rovesciata" rispetto a quella marxiana (e marxista) più consuetudinaria. O per dir meglio, appare più ricca di determinazioni e risale ad elementi che storicamente precedono la struttura produttiva capitalistica. La cosa che però ci sorprende è che, nonostante questa complessizzazione dell'analisi genealogica, la nozione di «apparato di cattura», per quanto vada evidentemente tradotta in altri termini se inserita in un altro lessico, può essere intesa in modo pressoché univoco nelle quasi-due prospettive. Ma vediamo meglio.

In *Anti-Edipo* (ma anche in *Mille piani*) si tratteggia una storia delle formazioni sociali descritte, lo abbiamo già indicato, in base a quella variazione dei sistemi di scambio simbolico e materiale determinata dalle forme di *agencements* e di registrazione sul territorio/corpo collettivo/*socius* tali da coimplicare emersioni e successioni in differenza di forme e/o personificazioni del potere via via appunto sostituite da altre. In questo processo il capitalismo appare come la formazione sociale che ha realizzato come mai prima la scodificazione delle forme simboli-

che e di circolazione materiale precedenti, inserendo al suo posto una pura assiomatica astratta del valore di scambio e facendo sorgere su di sé una forma-Stato che è pienamente qualificabile nei termini di un *apparato di cattura*.

Ora, va anche riconosciuto che una qualunque teoria della forma-Stato, quale che sia poi la sua occorrenza concreta e storica, come opportunamente segnala Sibertin-Blanc «deve necessariamente comprendere una teoria dello Stato come *fantasma*»<sup>697</sup>. Tale affermazione allude al presupposto dell'idea di Stato posta come concetto-limite, concetto-primo, macchina astratta originaria di cui Deleuze e Guattari parlano in termini di *Urstaat*: Stato dispotico inteso nei suoi *principi primi*, modello con cui pensare lo Stato come «macchina sociale»<sup>698</sup> che incarna sempre appunto un dispotico «fantasma di gruppo»<sup>699</sup>.

Per esempio, a tale proposito in *Anti-Edipo* così leggiamo:

Città di Ur, punto di partenza di Abramo o della nuova alleanza. Lo Stato non si è formato progressivamente, ma sorge tutto armato, colpo da maestro in una sola volta, *Urstaat* originale, eterno modello di ciò che ogni Stato vuol essere e desidera<sup>700</sup>.

Questa idea originaria è quindi, di fatto, uno degli oggetti di quella *Urdoxa* che abbiamo già trattato, e a suo modo è una delle componenti che costituiscono un'immagine del pensiero tra le più forti. Foss'anche questa la più primitiva: in tal caso, anzi, una immagine del pensiero che delinea i caratteri di un'organizzazione politico-sociale arcaica, immediata, necessitata dal combattimento ed "assoluta", che agisce come presupposto nei termini di un *desiderio d'ordine di gruppo* (difficilmente riconducibile ad uno *status* "naturalmente" umano) che poi configura per variazione non-astratta ogni storica e specifica forma-Stato.

Si chiamerà imperiale o dispotico il primo polo di cattura. Corrisponde alla

---

<sup>697</sup> G. SIBERTIN-BLANC, «La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat», in *R@U. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar* (BR), v. 3, n° 1, jan.-jun. 2011, p.34, trad. mia.

<sup>698</sup> Ivi, p. 32.

<sup>699</sup> *Ibidem*.

<sup>700</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 245; si veda anche ID., *Mille piani*, cit., pp. 599-610 (tutto il paragrafo che svolge la «Proposizione XI: Che cosa è primo?», del plateau tredicesimo citato).

formazione asiatica di Marx. L'archeologia lo scopre ovunque [...]. *Urstaat* immemorabile, fin dal neolitico e forse ancor prima. Secondo la descrizione marxista: un apparato di Stato si erige sulle primitive comunità agricole, che hanno già codici di lignaggio-territoriali; ma li *surcodifica*, li sottomette al potere di un imperatore despota, proprietario pubblico unico e trascendente, signore del sovrappiù o dello stock, organizzatore dei grandi lavori (pluslavoro), fonte di funzioni pubbliche e di burocrazia. È il paradigma del legame, del nodo. Questo è il regime di segni dello Stato: la surcodificazione o il Significante. E' un sistema d'asservimento macchinico: la prima «megamacchina» in senso stretto [...]. Prodigiosa riuscita in un sol colpo: gli altri Stati saranno soltanto aborti in rapporto a questo modello<sup>701</sup>.

Chiarissima questa collocazione che individua, marxianamente seppur con un linguaggio nuovo e proprio dei due autori, l'elemento della sussunzione in quanto surcodificazione (codificazione di un codice già in essere) di comunità nelle quali era già presente un elemento di ordine determinato dalle discendenze nobiliari, famigliari, di prelazione ed uso di parti di territorio. Purtroppo, qui la sussunzione è operata per appropriazione di un codice che si trasforma in legame dall'apparenza primordiale, nodo-modello, alfabeto con cui scrivere le relazioni individuali, corpo imperiale come macchina sociale che funge da quella referenza che dà significato e scopo alla vita: appunto, *Significante-con-la-maiuscola*. Pare davvero di leggere le parole althusseriane sull'ideologia come struttura eterna. Infatti, in questo passo si parla di disposizione di un pluslavoro decisa dal despota la quale, di fatto, se tale è produce un plusvalore (sappiamo che tali termini appaiono tecnicamente acerbi, per quanto siano già assolutamente contenuti, contemplati e previsti, nella predisposizione dispotica del lavoro) che, pur apparendo di carattere pubblico, si estorce inevitabilmente ancor prima della nascita consuetudinariamente individuata del capitalismo. Un plusvalore ossia che si riversa sul patrimonio pubblico e non privato, ma pur sempre è gestito «in ultima istanza» dall'imperatore, il quale così nutre in concreto le diverse membra del suo stesso corpo. Vediamo allora che, anche prima e fuori del capitalismo, l'elemento della sussunzione, della presa delle vite individuali, della significazione per surcodifica, per *cattura*, opera nondimeno a pieno regime. Come appunto l'ideologia, che ben sappiamo non esistere solo nel capitalismo, e sappiamo essere eterna. Che si tratti perciò di modo di produzione asiatico o meno, la sostanza del meccanismo di cattura che agisce

---

<sup>701</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 599.

nell'apparato di Stato non cambia. Anzi, si specifica e tecnologizza in forme estreme nel capitalismo e ancor più nella fase postfordista ed algoritmica di questo, ma evidentemente esiste ed agisce anche prima di esso.

Questo aspetto è chiarito ancor meglio nel passaggio seguente, che ci porta con più efficacia al concetto di possesso comunitario della terra e al tempo stesso non annulla l'elemento del dispotismo surcodificante del corpo imperiale come apice simbolico e corporeo – fonte prima e sede ultima delle decisioni di potere – della macchina sociale globale:

L'imperatore-despota non è un re o un tiranno; questi esisteranno solo in funzione di una proprietà già privata. Mentre nel regime imperiale tutto è pubblico: qui il possesso della terra è comunitario, ognuno possiede solo in quanto è membro di una comunità; la proprietà eminente del despota è quella presupposta dell'unità delle comuni; ed i funzionari stessi hanno soltanto terre di funzione, sia pure ereditarie<sup>702</sup>.

Questa posizione della questione, affrontata con l'analisi del paradigma imperiale, già permette di individuare l'elemento 'plasmatico' del macchinismo sociale che si realizza per *agencements* molteplici, coinvolgenti ed investenti diverse variabili, aggregatesi politicamente nella sussunzione di una forma-Stato che non nasce necessariamente dalla proprietà privata ma anzi soddisfa le membra sociali di un corpo-unico (dotato di 'testa' cioè di un capo, un padrone, un decisore ultimo), ed è capace *essa* di determinare il modo di produzione, e *non* il contrario. Per esempio, studiando il sito dell'antica città d'epoca neolitica di Catal-Huyuk, in Anatolia,

[si] rende possibile [osservare] un paradigma imperiale [...]: uno stock di semi selvatici e di animali relativamente tranquilli, usciti da territori diversi, opera e permette di operare, anzitutto per caso, ibridazioni e selezioni *da cui si svilupperanno l'agricoltura e il piccolo allevamento* [...]. Non è più lo Stato a presupporre comunità agricole elaborate e forze produttive sviluppate; al contrario, esso si stabilisce direttamente in un ambiente di raccoglitori-cacciatori senza agricoltura né metallurgia preliminari e **crea** l'agricoltura, l'allevamento e la metallurgia, inizialmente sul proprio suolo, per poi imporli al mondo circostante [...] Non è più la campagna a creare progressivamente la città,

---

<sup>702</sup> *Ibidem.*

è la città che crea la campagna. Non è lo Stato a presupporre un modo di produzione, ma, al contrario, **è lo Stato che fa** della produzione un «modo»<sup>703</sup>.

Non è qui soltanto posto l'accento su una variabilità di elementi materiali, territoriali, anche botanici e faunistici, che permettono la nascita del paradigma imperiale come città-Stato solo il quale, *poi*, impone un modo particolare di produzione (coi rapporti di produzione specifici che lo caratterizzano), ma è sottolineata anche *l'aleatorietà* della nascita della formazione sociale, appunto basata sulla casualità degli incroci degli elementi citati e dei risultati di questi incroci. Qualcosa che sul piano materialistico pare da un lato “rovesciare” o quantomeno, come detto, complessizzare la genealogia marxiana dell'emersione dello Stato, ma dall'altro appare assumere quella tardo-althusseriana che in realtà tale genealogia non nega, bensì specifica ed aggiorna.

Secondo Deleuze e Guattari tre elementi di dominio sociale fanno da *presupposto* nei termini di catture (capitalistiche) incardinate nella forma-Stato (apparato di cattura principe) e determinano il modo di produzione stesso: rendita, profitto e pluslavoro. «Anche quando il lavoro è ben separato dal pluslavoro, non possiamo considerarli indipendenti: non c'è un lavoro [...] e un pluslavoro»<sup>704</sup>, cioè a dire, non esiste possibile “lavoro” senza un pluslavoro già presupposto e in cui esso lavoro sia ricompreso, previsto, già pensato e contemplato: «il lavoro e il pluslavoro sono [...] la stessa cosa, l'uno dicendosi della comparazione quantitativa delle attività, l'altro dell'appropriazione monopolistica dei lavori da parte dell'imprenditore»<sup>705</sup>, dunque, l'uno in termini di confronto differenziale sui tempi e l'uso di questi, l'altro in termini di cattura dei lavori quali che siano, come fonti di profitto. Il lavoro in tale rapporto non è allora la “base” da cui si estrae/estorce il pluslavoro, ma il processo è anzi rovesciato, ossia «il pluslavoro non [...] eccede il lavoro; al contrario, il lavoro è quel che si deduce dal pluslavoro e lo presuppone»<sup>706</sup>, perché anche la decisione del despota di un regime precapitalistico di attuare grandi lavori pubblici è una forma di uso e cattura di pluslavoro, appropriato dalla forma-Stato pur per un bene pubblico. Allora lo scenario che si delinea da tali catture evidentemente si allarga al profitto, il quale «proprio perché dipende dal pluslavoro e dal plusvalore, [...] costituisce un

---

<sup>703</sup> Ivi, p. 600, grassetti miei.

<sup>704</sup> Ivi, p. 615, corsivo mio.

<sup>705</sup> *Ibidem*.

<sup>706</sup> *Ibidem*.

apparato di cattura, così come la rendita del proprietario»<sup>707</sup> (rendita che anch'essa esprime appropriazione in quanto cattura del territorio, sua omogeneizzazione produttiva, sua funzionalizzazione e regolamentazione profittevole<sup>708</sup>). Il ruolo della forma-Stato, peraltro, si fa evidente non solo nella politica e nelle decisioni del despota che servono all'appropriazione di spazio, relazioni, lavori e funzioni delineando così il modo del regime produttivo che ne sorgerà, ma si mostra ancor più chiaramente come apparato politico d'appropriazione per cattura attraverso un terzo dispositivo che si unisce alla rendita e al profitto: quello dell'*imposta*: dispositivo che appartiene evidentemente in modo precipuo alle catture *di Stato*. Il dispositivo diverrà istituto giuridico molto articolato e relativizzato ai diversi scambi, nondimeno pare quasi essere la causa generativa del denaro, giacché mostra che questo

non veni[va] [...] dallo scambio né dalla merce o dalle esigenze del commercio, ma dall'imposta, che introduce per prima la possibilità di un'*equivalenza moneta-servizi*, e che fa del denaro un *equivalente generale*<sup>709</sup>.

Che il modo di produzione sia tale nel suo specifico, ossia si delinei appunto in quanto particolare '*modo*', con le sue qualità proprie, è allora effetto della forma-Stato per come questa si dà nelle sue varie tipologie, con le sue diversificate forme di intervento sul territorio, sui soggetti, sui lavori, sul pluslavoro e sulle imposte, in una composizione delle tecniche di cattura quale che sia il regime produttivo che sta "sotto" di essa e ch'essa infine definisce<sup>710</sup>. Un

---

<sup>707</sup> Ivi, pp. 615-616.

<sup>708</sup> «La rendita fondiaria omogeneizza, uguaglia le diverse produttività, rapportando ad un proprietario del suolo l'eccesso delle produttività più forti rispetto alla più bassa: dal momento che il prezzo (profitto compreso) si stabilisce in base alla terra meno produttiva, la rendita capta il sovrapprofetto delle terre migliori», ivi, p. 614.

<sup>709</sup> Ivi, p. 616, corsivi miei.

<sup>710</sup> Peraltro, sempre per evitare opposizioni troppo radicali ma anche equivalenze troppo semplificanti, va segnalato che Marx, quando parla dell'assetto produttivo-sociale asiatico, lo definisce nei termini di un «*modo di produzione*»; ciò mostra il fatto che si può osservare l'infrastruttura materiale e il sistema produttivo e da questi cogliere comunque un "modo" di produzione particolare (capitalistico o meno) che lo organizzerebbe; o ancor meglio, si può – anzi si deve – osservare la *relazione* che questa infrastruttura intrattiene con la politica e con le modalità secondo cui una forma-Stato disegna, condiziona – ma per meglio dire, *crea* – gli stessi spazi produttivi e di scambio, ritaglia territori, definisce ruoli, produce leggi, perimetra e norma ambienti, assegnando ad essi funzioni tecniche e norme giuridiche appellabili o meno, democratiche o meno (ciò dipenderà anche dallo sviluppo del campo ideologico e dalla messa in gioco rivendicativa delle masse).

passo non breve, ma molto importante, è ancora contenuto nel tredicesimo *plateau*. Deleuze e Guattari si poggiano sulle tesi di Bernard Schmitt<sup>711</sup> per operare un'analisi genealogica del plusvalore<sup>712</sup> e rilevare come le analisi marxiane circa fase e processo di accumulazione originaria vadano ampliate.

Intanto, viene proposta una sintesi dell'apparato di cattura in quanto risignificante semiotico e surcodificazione d'ogni codice e sistema simbolico precedente, nella quale il sistema di sussunzione ("appropriazione monopolistica") appare a regime e ci riporta alla meccanica diffusa dell'ideologia althusseriana (in particolare a quella più visibile e perimetrabile dello Stato e dei suoi Apparati) che dalla omogeneizzazione della varietà materiale sale alla cattura dei meccanismi mentali dei soggetti:

L'apparato di cattura forma due operazioni [...]: confronto diretto [e] appropriazione monopolistica [...]. [È presupposta] l'appropriazione: il lavoro presuppone il pluslavoro, la rendita differenziale presuppone quella assoluta, la moneta di commercio presuppone l'imposta. L'apparato di cattura costituisce uno spazio generale di confronto e un centro mobile di appropriazione [e risonanza] [...]. Questo distingue l'apparato di Stato dai meccanismi primitivi, con i loro territori non coesistenti e i loro centri non risonanti. Quel che comincia con lo Stato [...] è una semiologia generale, che surcodifica le semiotiche primitive. [Esso] costituisce una forma di espressione che si assoggetta il *phylum*: il *phylum* o materia non è più che un contenuto comparato, omogeneizzato, uguagliato, mentre l'espressione diviene forma di risonanza o d'appropriazione. L'apparato di cattura, operazione semiologica per eccellenza... (I filosofi associazionisti non avevano torto, in questo senso, a spiegare il potere politico con operazioni mentali dipendenti dall'associazione delle idee)<sup>713</sup>.

---

<sup>711</sup> In particolare, a quelle sostenute in B. SCHMITT, *Monnaie, salaires et profits*, Paris, Castella, 1975, da cui sono tratti i virgolettati nei brani di *Mille piani* che seguono.

<sup>712</sup> Gli autori chiariscono che tale modello fondamentale è elaborato per spiegare la genesi della moneta nel regime capitalistico, nondimeno ritengono ch'esso contenga elementi di carattere generale che possono essere applicati ad ogni apparato di cattura.

<sup>713</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 618-619.

Sulla giustificazione dei presupposti impliciti qui ricordati abbiamo già scritto poco prima. È tuttavia importante che essi non vengano confusi con presupposti mistici o assimilabili ad un qualche mito dell'Origine, poiché si tratta di eventi inseriti nel meccanismo dei concatenamenti sociali, i quali si danno sempre allorquando si costituisce una qualche forma di relazione tra un essere animale evoluto, il suo ambiente ed i suoi simili, sulla base della necessità di sussistere e di riprodursi. In un processo di cattura per forma-Stato capitalistico gli elementi presupposti già menzionati (il pluslavoro, etc.) sono tali perché già implicati, già contenuti nelle funzioni e nei ruoli che da questa forma verranno determinati e regolati. Le argomentazioni degli autori ci conducono a qualcosa di molto simile alla concezione del ruolo sociale dell'ideologia come forma "altra" della/dalla repressione di Stato. Ma seguiamo il ragionamento.

Riferendosi ad una formazione sociale a capitalismo nascente presa in senso generale e data in una forma-Stato:

si parte da un flusso indiviso, che non è ancora appropriato né comparato, «disponibilità pura», «non possesso e non ricchezza»: [...] più generalmente è la determinazione dello *stock*, creazione di un flusso indiviso. [...] Il flusso indiviso [...] è distribuito ai «fattori», suddiviso tra i «fattori». C'è una sola specie di fattori, quella dei produttori immediati. Si possono chiamare «i poveri» e dire che il flusso è suddiviso tra i poveri. Ma non sarebbe esatto, perché non ci sono «ricchi» preliminarmente dati. [...] I produttori non acquistano ancora il possesso di quello che viene loro distribuito [...] [che] non è ancora una ricchezza: la remunerazione [la suddivisione dello *stock* iniziale, *NdR*] non presuppone né confronto né appropriazione né compra-vendita. [...] C'è soltanto eguaglianza dell'insieme [...] suddiviso e dell'insieme indiviso<sup>714</sup>.

Questa premessa, per quanto paia lasciar poco chiaro il dominio del processo di distribuzione (chi distribuisce? evidentemente, la forma di cattura politica che stiamo analizzando e il suo sovrano/despota, nell'azione di distribuzione per esempio delle terre), consente di sviluppare un'articolata ricostruzione genealogica che cerca di risalire ogni fase data per acquisita:

Non si può dire [...] che il salario, concepito *come ripartizione*, remunerazione, sia un acquisto; al contrario, il potere d'acquisto ne deriverà: «La remunerazione dei produttori non è un acquisto, è l'operazione attraverso la quale gli

---

<sup>714</sup> Ivi, p. 619.



acquisti divengono possibili in un secondo tempo, quando la moneta eserciterà la sua nuova potenza...». Infatti, *in quanto è suddiviso*, [tale insieme delle remunerazioni] *diventa ricchezza* o acquista un potere di confronto rispetto ad un'altra cosa [...]. Quest'altra cosa è l'insieme determinato dei beni prodotti, e quindi acquistabili. Dapprima eterogenea ai beni prodotti, la moneta diventa un bene omogeneo ai prodotti che può comprare<sup>715</sup>.

Naturalmente questa equivalenza pone la possibilità di incorporare la forza-lavoro nei beni prodotti, nozione a cui tuttavia i due autori, e lo Schmitt su cui si basano, sembrano qui non assegnare alcuna specificità relativa alla formazione del valore. Effettuare una remunerazione (per ripartizione) dei produttori diretti comporta una forma di scambio per equivalenti secondo il quale il lavoro di questi, nella loro autonomizzazione in uno scenario per esempio post-feudale, viene di fatto pagato attraverso l'acquisto delle merci che producono (nelle quali esso lavoro è perciò incorporato). Si comprende però che, in una sede analitica che voglia procedere passo-passo, tale fase appaia qui ancora successiva ed "oscura", quasi da indurci a pensare all'arcano della forma-merce di marxiana memoria. Partendo in ogni caso da questo movimento, «tra i due insiemi, [ossia] l'insieme distribuito [...] e l'insieme dei beni reali [...], si stabilisce una *corrispondenza*, un *confronto*, [e così] 'la potenza d'acquisto [viene] creata in congiunzione diretta con l'insieme delle produzioni reali'»<sup>716</sup>. Ci sono sin qui tre insiemi: il flusso/stock totale iniziale, quello distribuito ai produttori diretti (i due, presi sommando tutto sul piano globale, sarebbero equivalenti) e quello dei beni materiali reali. Tuttavia, qui compare un «mistero» che produce una «specie di scompenso» dal momento che, se prendiamo in esame un ulteriore insieme, ossia quello *comparativo*, quello che viene materialmente *messo in corrispondenza* con i beni reali e di questi diviene l'equivalente *reale* nel movimento dello scambio,

vediamo [che questo] è necessariamente inferiore all'insieme distribuito. [...] Anche se supponiamo che il potere d'acquisto si basi su tutti gli oggetti prodotti durante un periodo, c'è sempre un eccesso dell'insieme distribuito sull'insieme utilizzato o confrontato, sicché i produttori immediati possono convertire soltanto una parte. I *salari reali* sono solo una parte dei salari no-

---

<sup>715</sup> Ivi, pp. 619-620.

<sup>716</sup> Ivi, p. 620.

minali; e, allo stesso modo, il lavoro «utile» è soltanto una parte del lavoro e la terra «utilizzata» soltanto una parte della terra distribuita. Sicché si chiamerà Cattura questa differenza o quest'eccesso medesimo che costituiranno il profitto, il pluslavoro o il plusprodotto<sup>717</sup>.

Dunque il salario *nominale*, il lavoro *totale*, la *totalità* della terra distribuita ai produttori diretti, sono sempre una dimensione, una “quantità” *formale*, che eccede la reale convertibilità determinata dall'equivalenza con i prodotti, cosa quest'ultima che fa la ricchezza *reale*, usabile, gestibile, maneggiabile. Quel di più, fintamente (nominalmente) remunerato, distribuito, è invece catturato e fonda la creazione stessa dei rapporti di produzione che ne conseguono:

La cattura è oggetto d'appropriazione monopolistica. E questa appropriazione (da parte dei «ricchi») non viene dopo: è inclusa nei salari nominali, benché sfugga ai salari reali. [...] «I salari nominali inglobano tutto, ma i salariati conservano solo i redditi che *riescono a convertire in beni* e perdono i redditi catturati dalle imprese». Si dirà quindi che il tutto era davvero distribuito ai «poveri»; ma sono sempre i poveri a trovarsi defraudati di tutto quel che non riescono a convertire<sup>718</sup>.

La sostanza sta dunque nel fatto che, da una parte esiste una forma-Stato – e quindi un regime politico – che permette la cattura anzi che è esso stesso un apparato di cattura tale da creare un modo di produzione, e dall'altro, che il modo di produzione implica e presuppone tali catture che infine conducono alla riproduzione e riconoscibilità di classi sociali opposte nel teatro di incontro e contrattualizzazione “libera” di esso modo di produzione. La questione della cattura è già innervata nel modo di produzione in cui si nasce, e per questo non ci appare riconoscibile (come l'interpellazione althusseriana). Il seguente passo è determinante nella prospettiva e nel compito di una archeologia genealogica:

Se ci si insedia nel modo di produzione capitalistico, è difficile dire chi è ladro e chi è derubato, e anche dove sta la violenza. Perché il lavoratore vi nasce oggettivamente nudo e il capitalista oggettivamente «vestito», proprietario indipendente. *Ciò che ha costituito così il lavoratore e il capitalismo ci sfug-*

---

<sup>717</sup> *Ibidem.*

<sup>718</sup> *Ibidem.*

*ge, poiché opera in altri modi di produzione. È una violenza che si pone sempre come già fatta, benché la si rifaccia ogni giorno*<sup>719</sup>.

Come evidente, con la chiusura di questo passo si entra in modo diretto nella tematica della riproduzione dello Stato, che come sappiamo ha mosso tutta la ricerca althusseriana sull'ideologia. Così come per Althusser, anche per Deleuze e Guattari ogni giorno (il che vuol dire ogni ora, ogni minuto) diverse forme di violenza sono in atto al fine di controllare/replicare (e scongiurare il contrario) le condizioni grazie alle quali lo scenario sociale e i rapporti materiali (qui si parla di capitalismo, ma il meccanismo vale anche per altri modi di produzione) si riproducono in forma impercettibile ed indiretta. Il merito di Althusser sta nell'aver posto la dovuta attenzione alle forme ideologiche di battaglia per la riproduzione, che oramai sappiamo bene non essere immediatamente violente. Ciò detto, a ben guardare tale meccanismo non è ignorato o sottovalutato neppure dagli autori di *Mille piani*, con la differenza, come già mostrato, ch'essi non parlano di "ideologia", termine che sintetizza (quindi si offre all'equivoco) tutto un processo connettivo, interpellativo e di risposta, esecutivo, educativo e proiettivo, ma preferiscono parlare con un lessico che nomina desiderio, concatenamenti, catture e macchinismo sociale. Pare perdersi un po' la possibilità di individuazione diretta e sufficientemente precisa dell'avversario di classe, ma dietro a tale lessico, che certo espone a questo rischio, c'è la consapevolezza della complessità, della contingenza, dell'occasione "buona" e della surdeterminazione causale come vettori che connettono tutti gli agenti messi in concatenamento; dunque in un certo senso, a dispetto di ogni critica sulla irrelabilità delle due teorie, esso si affianca e collabora con la teoria althusseriana dell'ideologia.

Quando Althusser afferma che «l'ideologia è eterna» ed in questo senso essa «non ha storia», non dice cose molto diverse da ciò che pongono Deleuze e Guattari attraverso affermazioni secondo cui «è il caso di dire una volta per tutte che *la mutilazione è preliminare, prestabilita*»<sup>720</sup>. Anzi, forse attraverso tali affermazioni appare financo meno aleatorio il processo di preliminarizzazione della posizione di classe, laddove si allude ad un meccanismo che prestabilisce la subordinazione, ossia ad una forma di "violenza" attuata attraverso l'apparato di cattura della forma-Stato per il quale si finisce con l'essere uomini vestiti ed uomini nudi.

---

<sup>719</sup> Ivi, pp. 621-622, corsivi miei.

<sup>720</sup> Ivi, p. 622.

È a seguito delle impegnative argomentazioni precedenti che i due autori segnalano, da parte nostra in modo alquanto condivisibile, che

[le] analisi di Marx devono venire ampliate. Perché esiste anche un'accumulazione originaria imperiale che *precede* il modo di produzione agricolo, lungi dal derivarne; come regola generale, *c'è accumulazione originaria tutte le volte che c'è montaggio di un apparato di cattura*, con questa violenza molto particolare che crea o contribuisce a creare quello su cui essa si esercita e che, perciò, presuppone se stessa<sup>721</sup>[,]

affermazione nella quale, peraltro, lavora in modo chiaro tutta quella idea – ancora – di logica struttural-metonomica che abbiamo già trattato e che interessa le opere althusseriane, soprattutto quelle che riguardano l'ideologia, lo Stato e la politica.

Allora diciamo, avviandoci a chiudere, che ogni evoluzionismo secondo cui si arrivi alla forma-Stato attraversando necessariamente tutti i precedenti stadi produttivi che ne sarebbero immuni, è rifiutato. Ma il dialogo con Marx qui va meglio spiegato, poiché la visione di quest'ultimo è, come detto, da una parte utilmente aggiornata e dall'altra mantenuta laddove necessario. Perché certo gli autori si riferiscono anche alle tesi marxiane (ma ancor più engelsiane<sup>722</sup>), ampliandole e cogliendo elementi retrocedenti ad esse, anche semirovesciandole nella

---

<sup>721</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>722</sup> In particolare al suo *L'origine della proprietà privata, della famiglia e dello Stato* (si può vedere l'edizione italiana a c. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1970). Per quanto si possano certo trovare in Marx passaggi di carattere evoluzionistico, riteniamo che egli mai sia caduto nell'errore di un evoluzionismo *semplificistico* e ingenuo. Rispetto al tema da noi ora in esame, utile è per esempio la lettura di quanto Marx scriveva a Vera Zasulič circa le comunità primitive: «La storia della decadenza delle comunità primitive (sbaglierebbe chi le mettesse tutte sulla stessa linea; come nelle formazioni geologiche, v'è nelle formazioni storiche tutta una serie di tipi primari, secondari, terziari etc.) è ancora da fare [...]. Comunque l'indagine è abbastanza avanzata per poter dire: a) che la vitalità delle comunità primitive era incomparabilmente maggiore di quella delle società semitiche, greche, romane etc. e, a fortiori, di quella delle moderne società capitalistiche, b) che le cause della loro decadenza derivano da dati economici che impedirono loro di superare un certo grado di sviluppo, da ambienti storici del tutto diversi da quella della comune russa oggi giorno» (K. MARX, F. ENGELS, *India, Cina, Russia*, a c. di B. Maffi, Milano, Il Saggiatore, 2008, pp. 318-319). In questo passo vediamo che intanto non è concepita una linearità di sviluppo ed una equivalenza di avanzamento delle società primitive, il che significa pensare ad una idea di tempo storico non così omogeneo né così lineare (tema che abbiamo già trattato), e in secondo luogo che in queste è individuata una vitalità (dunque iniziative, scambi, incontri,

loro mutua relazione causale (che in Marx poi non è mai così lineare, e questo Althusser lo aveva compreso). Nondimeno, se è pur vero che Marx collega la nascita dello Stato ad una “serie” storica costruita secondo un criterio di sviluppo delle forze produttive che non impedisce di vedere in essa un eccesso di evolucionismo concepito per tappe obbligate (così il trevigiano scrive nel «Primo libro» del *Capitale*: «Anche quando una società è riuscita a intravedere la *legge di natura del proprio movimento* – e *fine ultimo al quale mira quest'opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna* – non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto»<sup>723</sup>), egli nondimeno individua questa nascita *anche come compromesso* tra interessi privati ed interessi pubblici. Possiamo acquisire questa interpretazione leggendo per esempio un suo noto passaggio, tratto dall'altrettanto nota «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*:

Ad un certo grado del loro sviluppo le forze produttive della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti o, per usare un termine giuridico, con i rapporti di proprietà nel cui ambito si erano mosse sino a quel momento. Da che erano forme di sviluppo delle forze produttive, questi rapporti si tramutano in vincoli che frenano tali forze. Si arriva quindi ad un'epoca di rivoluzione sociale. Cambiando la base economica viene ad essere sovvertita più o meno rapidamente tutta l'enorme sovrastruttura [...]. Inoltre *con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci*; e questo interesse collettivo non esiste pu-

---

incroci, forme della circolazione etc.) che appare tanto diminuire quanto maggiore e l'evoluzione sociale e via via l'approdo al capitalismo. Proponiamo una interpretazione (che attinge a Deleuze e Guattari) in termini di passaggio dalla varietà simbolico-semanticamente della società precapitalistiche all'assiomatica semplice del capitalismo, nella quale, come detto, il principio è minimo: poche operazioni necessarie ad un solo scopo: quello di ottenere il maggior profitto col minor dispendio di capitale investito. Resta il problema dell'evoluzione delle forme di produzione ideologica e delle forme di messa al lavoro, che Marx tocca qui e là, diciamo preconizza, ma non sviluppa a fondo. Tra le cause di decadenza delle società primitive qui Marx, se è vero che parla anzitutto di variabili economiche (assenti esse, assente lo sviluppo), parla anche di “ambienti” storici, il che significa pensare ad un *milieu*, ad un *insieme* di quelle condizioni – non solo materiali ma altresì culturali, ideologiche evidentemente – che, con le prime, contribuiscono alla tenuta o meno di una formazione sociale. Ciò a conferma che la complessità della struttura e delle relazioni tra le sue istanze da Marx era certo percepita, anche se raramente trattata in forma esplicita ed ampia come meritava.

<sup>723</sup> K. MARX, *Il capitale*, «Libro primo», cit., p. 33.

ramente nell'immaginazione, come universale, ma esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso. Appunto *da questo antagonismo, fra interesse particolare e interesse collettivo, l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come Stato*, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato familiare e tribale [...] e soprattutto [...] sulla base delle classi già determinate dalla divisione del lavoro, che si differenziano in ogni raggruppamento umano di questo genere e delle quali una domina tutte le altre<sup>724</sup>.

Certamente in questo brano si pone la nascita dello Stato nei termini di una soluzione “di compromesso” che deriva dal conflitto tra interessi privati e interesse collettivo (in cui tutti gli individui sono comunque presi e in cui pur sempre una classe più potente riesce a direzionare lo sviluppo delle forme della politica), atta a preservare quest’ultimo di contro a quelli esclusivamente individuali o di piccolo clan. Purtroppo, e ci pare un dato evidentemente importante, si chiarisce che la statualizzazione, in quanto prodotto ultimo della divisione del lavoro, costituisce una forma *illusoria* di preservazione dell’interesse appunto collettivo, giacché in essa si acconcia la migliore possibilità – per via di mezzi giuridico-politici – di vita e di opera della classe che appunto mostra di essere economicamente dominante. In questo senso possiamo allora dire che la forma-Stato appare, anche in Marx, una chiara forma di *cattura* ideologica segnata da uno scopo. Ciò detto, Marx tuttavia qui non spiega in modo esaustivo la nascita dei rapporti (obiettivo meglio raggiunto nel già citato capitolo XXIV del *Capitale*, da noi sintetizzato alla nota 572 e che proponiamo ora di aggiornare con le considerazioni deleuzeoguattariane), limitandosi a segnalare la loro modifica quando lo sviluppo delle forze produttive entra appunto in contrasto con i rapporti di produzione come cosa che trova “data”. Questo indica che ad un certo punto, nel misurarsi quotidiano con essi, il grado di ampiezza del sapere sociale e delle forze produttive sociali vive questi rapporti come una gabbia e ne induce la trasformazione, sfruttandone anche le seppur sottili e poco visibili debolezze. Epperò la loro nascita, lo ribadiamo, in quanto appunto rapporti di produzione non si può spiegare in termini deterministico-evoluzionistici, bensì esige – e Deleuze e Guattari lo hanno colto, ma anche il tardo Althusser – il ricorso ad elementi che coinvolgano il piano della contingenza, degli *agencements* privi di origine e privi di un già-significante che li diriga, della “casualità” (sempre relativa, determina-

---

<sup>724</sup> ID., *Per la critica dell'economia politica*, «Prefazione», ed. cit., corsivi miei.

ta dai contorni in cui si danno gli eventi) degli intrecci tra campo umano e campi naturali, territoriali, faunistici e botanici, nomadismo che incontra stanzialità etc., in un gioco che, attraverso la previa *aleatorietà* di tali incontri e della loro tenuta, produce l'instaurazione dei rapporti, che se sono capitalistici sono leggibili come conseguenza di un'accumulazione primitiva («originaria») anch'essa innervata da aleatorietà e surdeterminazione, attuata senza origini assolute né certezze assolute per espropriazione dei produttori diretti, e necessaria all'innescio di tale regime produttivo.

C'è quindi, appunto anche in questo caso, un elemento aleatorio ed estremamente materiale che si sposa poi con quello della forza, della violenza, al fine di generare rapporti di produzione determinati da un conflitto che è conflitto *tra classi*.

Su questo aspetto va però detto che Deleuze e Guattari, se è vero che conducono una semi-critica alla genealogia marxiana dello Stato ampliando ed integrando la sua visione e non facendo discendere la nascita di quest'ultimo solo dalla presenza di rapporti formali di proprietà già in essere o dalla sola evoluzione delle piccole comunità agricole, nondimeno guardano all'elemento dello *stock* (una forma di accumulazione “originaria” di comunità sottoposta ad un regime politico, che comprende non solo materie prime in quanto *surplus* non in forma di merce, ma territorio, strumenti del lavoro e forme monetarie<sup>725</sup>), come un *focus* che consente sia la nascita dello Stato, sia il suo agire con determinate azioni pubbliche che *già sono politiche*:

Marx storico, Childe archeologo, si accordano su questo punto: lo Stato imperiale arcaico, che viene a surcodificare delle comunità agricole, presuppone almeno un certo sviluppo delle loro forze produttive, poiché occorre un sovrappiù potenziale capace di costituire lo stock di Stato, di sostenere un artigianato specializzato (metallurgia) e di far sorgere progressivamente delle funzioni pubbliche. Per questo Marx legava lo Stato arcaico ad un certo «modo di produzione»<sup>726</sup>.

---

<sup>725</sup> «Lo *stock* ha simultaneamente tre aspetti, terre e sementi, utensili, denaro. La terra fa parte del territorio accumulato, l'utensile dell'attività accumulata, il denaro dello scambio accumulato. Ma lo *stock* non deriva da territori, da attività, né da scambi. Indica un altro concatenamento, viene da tale concatenamento [...]. Questo concatenamento è la 'megamacchina' o l'apparato di cattura, Impero arcaico. Funziona in tre modi, che corrispondono agli aspetti dello stock: rendita, profitto, imposta», G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 617.

<sup>726</sup> Ivi, p. 599.

Il sovrappiù qui non è un elemento dell'espropriazione violenta data dall'accumulazione originaria messa in opera da una nascente lotta delle classi, ma come detto è una conseguenza dell'organizzazione sociale già in essere. Dunque, l'organizzazione che poi ne emerge come organizzazione in forma-Stato (imperiale ed arcaico, stato idraulico e insieme "tellurico" o "ctonio", diremmo parafrasando Harris e Schmitt<sup>727</sup>), si manifesta come pieno apparato di cattura in grado di determinare ogni possibile sviluppo della e sulla comunità attraverso la nascita di funzionari, con la loro azione di intervento pubblico (in questo senso, lo *stock* e il sovrappiù resta-

---

<sup>727</sup> CARL SCHMITT fa giocare implicitamente tale concetto in «Appropriazione/Divisione/Produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal 'nomos'», in ID., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 295-312 (sul rapporto sussistente tra *nomos* e appropriazione); più esplicito è l'uso in ID., *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di 'politico'*, Milano, Il Saggiatore, 1981, poi Adelphi, 2005, in cui si parla del partigiano ctonio/tellurico come sentinella della terra; infine, nelle sue risonanze, si veda anche ID., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991. Va tuttavia segnalato che l'idea di *nomos* presente in Schmitt si distingue da quella deleuzeoguattariana (lo affrontiamo meglio tra poche pagine), poiché nel primo tale normazione resta territorializzata, condizionata dalle possibilità di un spazio già organizzato per natura e per storia, sottoposto dunque a limiti e domini («spazio *striato*», nella terminologia di *Mille plateaux*), mentre la seconda è appunto da prendere come *nomos* del non-territorio, come *nomos* mobile e fluido: un apparente paradosso che si scioglie se lo si traduce nell'idea di *nomos nomadico*. Infatti, in Deleuze *nomos* e legge (*logos*) non vanno confusi. A proposito del rapporto tra le due nozioni, così commenta Sibertin-Blanc: «Già negli anni '60 Deleuze aveva ripreso il concetto di *nomos* per rivolgerlo contro la sua accezione classicamente "nomologica", per disidentificare il *nomos* e la legge e – come contraccolpo – opporre il *nomos* al *logos* in quanto 'sistema di giudizio', cioè alla struttura giudicante sotto la quale il reale viene sottoposto alle leggi del pensiero discorsivo. Significava mettere in questione, seguendo una ispirazione nietzscheana che resterà pregnante nella rielaborazione dell'idea di *nomos* nomade nel 1980, i presupposti teologico-morali del concetto di legge, per rapportare [...] questi [...] presupposti ad una certa [specifica] struttura territoriale del giudizio. La forma del giudizio in quanto tale, al di qua delle divisioni tra giudizio teorico e pratico, di fatto e di diritto, o tra legalità naturale e legislazione umana o divina, si origina in una procedura di giustizia distributiva avente fondamentalmente la terra come oggetto, la buona proprietà come ideale, e la gerarchia dei 'proprietari' come regola o ragione di una appropriazione giusta, cioè a dire giustamente ineguale» (G. SIBERTIN-BLANC, *Politique et état chez Deleuze e Guattari*, cit., p. 85, trad. mia). A nostro parere tale posizione, condivisibile sul piano genealogico-materialistico, si offre tuttavia a rilievi circa il suo rischio di relativismo, poiché pensiamo che nel procedere dell'evoluzione delle civiltà, nel procedere ed avanzare della storia umana, alcuni elementi che potremmo, se vogliamo, anche definire "moralì", o alcune acquisizioni nel campo del diritto (anzi: dei diritti) e della legge, tendano via via a meglio definirsi, ad allargarsi e ad universalizzarsi come opzioni migliori di altre nello stesso modo in cui si allarga il sapere critico e la sua cir-



no un patrimonio pubblico), e la elargizione di contributi materiali fondamentali alla sopravvivenza delle comunità artigiane e così alla creazione di quella stessa classe che poi potrà emanciparsi e diventare, nel tempo, la borghesia capitalistica.

---

colazione. E questo non necessariamente per “colonizzazione” e normazione da cattura estorsivo-capitalistica di ogni pratica culturale e regionale esterna a tale dispositivo di giudizio, bensì per via di una lenta (ma inesorabile) processione, determinata dalla globalizzazione anche dei modelli sociali (ammettiamo anche si tratti di cattura, però una cattura che apre all’affermazione di criteri di diritto universali), verso un’idea di “diritto umano” riempita in modo sempre più condiviso. Così si può pensare ad un modo che, nel suo procedere, quasi incarna la nozione posta da C. S. PEIRCE di *semiosi infinita*, che suggeriamo di intendere come pratica di avvicinamento collettivo, asintotico ma sempre più prossimo alla “verità” (che è un accordo sociale, ma via via sempre più desoggettivato, sempre più oggettivo) da intendere come significato delle cose ottenuto per sommatoria specificante degli effetti/reazioni/comportamenti che ciascuno di noi mostra in risposta alle cose/eventi che incontra [così scrive Pierce nel saggio *Come rendere chiare le nostre idee*: «Consideriamo quali effetti – che potrebbero concepibilmente avere conseguenze pratiche – noi concepiamo che gli oggetti della nostra concezione abbiano. Ebbene, *la nostra concezione di quegli effetti è la totalità della nostra concezione dell’oggetto*», ID., *Collected Papers of Charles Sander Peirce*, par. 5.402, Cambridge (USA-MA), Belknap Press, 1931-35, trad. mia, corsivo mio]. Possiamo affermare che le mutilazioni genitali femminili o il cannibalismo siano pratiche peggiori della loro interdizione “secondo legge-logos” e/o secondo “giudizio” sociale via via acquisito? Sì, a nostro parere possiamo. Possiamo affermare che una pena, laddove pena debba esserci, sia più opportuna se intesa come recupero e reintegrazione del reo anziché come vendetta e ritorsione su di esso? Riteniamo di sì. Possiamo affermare che comminare una pena di morte ad un omosessuale che non ha commesso reati se non appunto quello – secondo chi lo condanna – di praticare amore omosessuale sia peggio che denunciare il repressivo ed oppressivo primitivismo di tale pena? Sì, pensiamo di poterlo affermare (con forza), perché cadere vittime di un’ipocrisia tipicamente intellettual-borghese, paladina di un multiculturalismo *assoluto* e portatrice sana di un sensibile approccio occidentalofobo, non mostra altro che l’altra faccia – idiota allo stesso modo – di quell’unica (idiota) moneta in cui ci sta anche l’islamofobia e l’africanofobia. Gli infiniti sensi di colpa (cristiano-inconsapevoli) degli ex-illuministi europei innescati dai pur importanti studi *post-colonial* e manifestati (tuttavia) da chi in Occidente ha studiato, e in Occidente ha scoperto Marx, Luxemburg, Hilferding, le teorie sull’imperialismo, quelle sulla liberazione femminile e quelle proprio contro il colonialismo, ci hanno abbastanza stancato.

### 13.4 *Rapporto tra surcodifica e aleatorietà nella strutturazione della formazione sociale, politica e di modo di produzione*

#### 13.4.1 *A/ Genealogia del modo di produzione: approfondimento*

Tutto quanto premesso, possiamo dunque dire che la surcodifica attrae tutto a sé, risignifica e riarticola le vecchie comunità collocandole nello spazio della nuova struttura, e al tempo stesso pone in essere il campo (camuffato) dell'ideologia attraverso la pervasività dell'idea di imperatore-dio, signore delle acque e delle terre, per mezzo del suo intervento sul sociale come bene collettivo. Questo avviene come sviluppo di condizioni che non sono la manifestazione evoluzionistica del divenire della storia e che non mostrano alcun divenire progressivo che si ramifichi in tutte le sue supposte tappe, né mostrano idealistiche dichiarazioni implicite di assenza di *occasioni casuali*, di *contingenze relative*, di *aleatorietà materiali* come elementi determinanti nell'avvenire della storia stessa.

Scrivono Deleuze e Guattari che perciò

è impossibile un evoluzionismo economico: non si può [...] credere ad un'evoluzione anche ramificata [secondo la serie] «raccoglitori-cacciatori-allevatori-agricoltori-industriali». Un evoluzionismo etnologico «nomadi-seminomadi-sedentari» non è una nozione migliore. E nemmeno un evoluzionismo ecologico «autarchia dispersa di gruppi locali-villaggi e borgate-città-Stati». È sufficiente fare interferire queste evoluzioni astratte perché ogni evoluzionismo crolli: per esempio, la città crea l'agricoltura senza passare per le borgate. Per esempio ancora, i nomadi non precedono i sedentari, ma il nomadismo è un movimento, un divenire che colpisce i sedentari, come la sedentarizzazione è un arresto che fissa i nomadi<sup>728</sup>.

Allora, è pacifico che un simile divenire storico contempra senza dubbio le occasioni e le aleatorie possibilità di condensazione sociale lontane da ogni rigida serialità d'evoluzione. Pur tuttavia, poiché ciò è importante ribadirlo, non si deve pensare ad un *caos* irrazionale quando si inseriscono in tale discorso simili elementi concettuali (e se vogliamo, anche ontologici), sicché ogni concatenamento, ogni implicazione, ogni disposizione, ogni *agencement* che derivi da un previo *détournement*, ogni accoppiamento di enti eterogenei, seppur proceda da elementi

---

<sup>728</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 601-602.

aleatori dell'incontro materiale che li precede, si dà inevitabilmente in uno spazio congiunturale che definisce e qualifica i limiti di tali agganci pur nelle loro variabili possibili. Il virtuale diventa attuale non in forma del tutto irrazionale e/o caotico, ma 'chaosmotico', sempre sulla base di condizioni storiche e materiali in cui può appunto trasformarsi e trasferire o acquisire dati e generare agganci. E la sua trasformazione, la sua attualizzazione, non elimina mai quello spazio di "vacuità" possibile – sempre da sfruttare – dato dalle fragilità della struttura, giacché se queste fragilità non ci fossero e mai ci fossero state, mai nessuna trasformazione degli assetti sociali si sarebbe appunto verificata nella storia.

Althusser, per esempio, parla di questo spazio in termini di *structure de la rencontre*<sup>729</sup>, di «struttura dell'incontro»: ciò che, seguendo la sua ispirazione marxista e spinoziana ad un tempo, di fatto mostra la metonimicità delle relazioni e la presenza di qualcosa che determina qualcos'altro e che però, solo dopo che questo qualcos'altro è avvenuto, il primo qualcosa diviene reale<sup>730</sup>. Potremmo affermare che questa nozione («struttura dell'incontro») coincida in fondo con il modo di produzione che fa da quadro in cui l'incontro avviene, seppur anche in questo caso avendo la giusta accortezza metonimica, perché riteniamo che mostrerebbe più aderenza alla teoria althusseriana: 1. definire tale modo come lo *step* successivo all'incontro stesso, ed anche 2. registrare che si può parlare di incontri *sempre*, e dunque anche di *nuovi* incontri che si danno sì in un modo di produzione già nato ed operante, ma che da questi può essere indirizzato verso la mutazione.

---

<sup>729</sup> L. ALTHUSSER, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in *Écrits philosophiques et politiques, Tome I*, cit., p. 564 (nell'edizione italiana citata troviamo il riferimento a p. 98).

<sup>730</sup> Torniamo ancora su di un passo che descrive questo processo, quando Althusser scrive che l'incontro tra un atomo ed un altro che ha luogo nel nulla in cui si muove la deviazione «[è un] evento [che] diviene un *avvenimento* sotto la condizione del parallelismo degli atomi, poiché è questo parallelismo che, un'unica volta violato, provoca le carambole e gli scontri degli atomi in numero infinito, da cui nasce un mondo (o un altro: per cui la pluralità dei mondi possibili e l'instirpabile concetto di possibilità contenuto in quello di disordine originario). Da cui ancora la *forma d'ordine* e la *forma d'essere* spinte a nascere da questo *tourbillon*, determinate per come sono dalla *struttura* dell'incontro, dalla quale, una volta effettuato tale incontro (ma non prima), il primato della struttura sui suoi elementi» (*ibidem*, trad. mia). Dunque la struttura dell'incontro pare essere il parallelismo atarassico che costituisce lo spazio di gioco delle deviazioni possibili, e tuttavia da queste nasce un'altra struttura che spiega gli elementi che contiene dopo che gli elementi che contiene hanno già messo in opera una deviazione, ossia si sono già in qualche modo adoperati per rompere quel parallelismo, cioè a dire lo *status quo* in cui indifferentemente persistevano senza infondere trasformazione.

Dunque, l'aleatorietà attraverso cui si muove e si attua la creazione degli enti, delle molarizzazioni storiche, è il risultato, come già detto, di concatenamenti («prese») fra elementi molecolari le quali non sono mai *assolutamente* accidentali o irrazionalmente casuali, bensì contingenti sempre in modo *relativo*, nonché legati ad una dinamica di affermazione, di lotta e di scodificazione. È chiaro che qui si aprirebbe – appunto come segnalato poco sopra – un altro cortocircuito: sono, tali incontri e prese, determinati/condizionati dal modo di produzione o è il modo di produzione che da essi, dal loro sviluppo, ne fuoriesce? È un cortocircuito apparente, perché in Althusser (come in Deleuze e Guattari) non possiamo applicare una relazione di causalità lineare e trasmissiva: la «struttura dell'incontro», questa sorta di campo “trascendentale” che lo perimetra e lo significa, non dichiara affatto la *già-esistenza* di un modo di produzione il quale anzi, come visto, secondo Deleuze e Guattari è un effetto proprio dell'azione della forma-Stato *relativamente al suo essere* “un [*determinato*] modo”, bensì dichiara la sua nascita da un insieme di incontri che «può non aver luogo, come può aver luogo»<sup>731</sup>, e che conduce (o meno) a prese tra gli elementi dell'incontro stesso. Ciò avviene in una dinamica che pone la nascente struttura in una posizione tale che, sul piano fattuale, essa entra ed esca da queste, ora ne scaturisce, ora le condiziona. C'è sempre quella circolarità delle “cause” e degli “effetti”. Dunque anche in Althusser possiamo dire che il «modo» di produzione *non esiste in quanto ciò che* è prima di ogni concatenamento, seppur nel suo lessico si parli della contingenza di un incontro a presa durevole tra gli elementi molecolari. Per cui, c'è in sostanza un campo di eventi nel quale, sia una «forma d'ordine, [sia una] forma degli esseri»<sup>732</sup> sono spinte a nascere dalla carambola iniziale, dalla forma stessa dall'incontro. E queste forme, come detto, sono determinate dalla struttura dell'incontro (modi, limiti, luoghi, spazi, tempi, attori, urgenze, interessi etc.), e tuttavia, al tempo stesso, sono appunto *forme*, non contenuti storici, poiché solo «una volta effettuato l'incontro (ma non prima) [si dà] il primato della struttura sui suoi elementi»<sup>733</sup>, cioè solo successivamente all'incontro e ai concatenamenti durevoli si struttura un modo di produzione che determina i contenuti storici che in esso si danno e che ad esso necessitano per sopravvivere<sup>734</sup>.

---

<sup>731</sup> L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 67.

<sup>732</sup> Ivi, p. 98.

<sup>733</sup> *Ibidem*.

<sup>734</sup> Sappiamo poi che tutto questo discorso rimanda alla nozione di «determinazione in ultima istanza», sulla cui

Questa posizione conferma, lo ripetiamo ancora, la presenza di quella causalità metonimica che anche nella fase delle riflessioni sull'aleatorio mai abbandonerà Althusser. Invochiamo ancora questo dispositivo, che in forma esplicita in tali scritti è solo sfiorato (lo si desume essenzialmente dalle pagine dedicate a Spinoza), poiché è l'unico che può sciogliere quell'ambiguità che resta nella considerazione appunto della forma se la prendiamo nel senso di *relazione*, *forma della relazione* in cui sono presi gli elementi e gli esseri. Ciò va detto perché il capitalismo, se è vero che necessita di oggetti ed enti definiti che lo qualificano e lo replicano (il capitale in solido, le materie prime o l'indotto da assemblare, le macchine e in generale i mezzi del capitale fisso, la forza-lavoro, il plusvalore, lo spazio del mercato come spazio di incontro rinnovato in cui realizzare il profitto, etc.), ancor prima pone una *modalità di relazione*, pone un *rapporto* tra gli elementi da esso presi, il quale rapporto appunto definisce natura e ruolo degli elementi stessi.

Per tornare a Deleuze e Guattari – anche in questo caso avvicinati ai passaggi althusseriani appena analizzati – possiamo dire che ancora una volta i due autori ci fanno pensare al fatto che esistano anzitutto *processi*: processi implicati in connessioni macchiniche secondo linee di movimento molteplici e incroci eterogenei, linee di energia materiale, di forza, di coevoluzione e fuga, e che tali processi preesistono e determinano “fluidamente” e (aggiungiamo noi) congiunturalmente, la stessa realtà sociale col suo modo/sistema produttivo che se ne struttura:

Definiamo le formazioni sociali con *processi macchinici* e non con modi di produzione (che dipendono al contrario dai processi). Così le società primitive sono definite da meccanismi di scongiuramento-anticipazione; le società a Stato sono definite da apparati di cattura; le società urbane da strumenti di polarizzazione; le società nomadi da macchine da guerra; le organizzazioni internazionali, o meglio ecumeniche, sono definite infine dall'inglobamento di formazioni sociali eterogenee<sup>735</sup>.

Secondo questo tratteggio, che qui gioca ora in concordia ora in discordia con Althusser, il piano strettamente economico, o meglio il piano dell'*organizzazione* della produzione materiale (ossia la *tipologia* dei rapporti di produzione), perde la sua primazia nella definizione e spiegazione della natura di una formazione sociale. Ma potremmo in ogni caso interrogarci su que-

---

valenza come *concetto-limite* abbiamo già scritto.

<sup>735</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 607.

sto piano, al fine di comprendere se e quanto esso resti significativo, anche perché se c'è del vero nell'affermazione secondo cui i modi di produzione non determinano i processi sociali ma al contrario da questi sono determinati divenendo appunto così dei *modi*, non si deve tuttavia sottostimare l'elemento della lotta delle classi insito nell'espropriazione violenta datasi per esempio con lo scopo di ottenere quei mezzi produttivi (anzitutto terre di comunità rurali, ma anche *stock* già presenti, forze produttive animali o manifatturiere, strumenti del lavoro, competenze di lavoro ossia *forza-lavoro*, etc.) necessari all'avvio della produzione capitalistica per esempio dei tessuti e degli abiti. Questa modalità di produzione non può che implicare, come condizioni di realizzazione e poi conseguenze sempre più diffuse, tanto una divisione sociale in classi (patrimoni, ruoli, posizioni nel processo produttivo) quanto una divisione del lavoro stesso (parcellizzazione/fasificazione di contro alla realizzazione per intero del prodotto, dunque inserimento di compiti minimi e ripetitivi al fine di aumentare specializzazione e produttività, dunque alienazione dal prodotto del proprio lavoro), ma quella espropriazione che la permette, che si consuma appunto nella fase della *cosiddetta*<sup>736</sup> accumulazione "originaria", è già opera di una lotta tra le classi, per quanto queste non possano ancora essere comprese e perciò definite nel e dal paradigma capitalistico che le delinea correttamente e che da lì in poi via via si instaurerà nel piano produttivo e sul campo sociale. E allora certo, i *processi sociali*, con il loro sfondo aleatorio e non prescritto, che come abbiamo già scritto prevedono l'incontro, le occasioni, che includono tra le loro variabili anche le caratteristiche territoriali e i movimenti umani e portano poi allo scontro dei grandi proprietari terrieri (allevatori) con i piccoli agricoltori (e artigiani connessi) espropriati per fare pascolo sulle loro terre, sono precedenti alla strutturazione (tipologia specifica) del sistema economico che da questo scontro discenderà come determinazione particolare dei suoi rapporti di produzione.

La lotta di classe contenuta nelle previe pratiche di espropriazione non solo dice di discendenze di ricchezza e di possesso per via di lignaggio, ma apre alla considerazione di una sfera – quella del mercato: da conquistare, in cui occupare un posto, tramite cui ampliare appunto la propria ricchezza – che in qualche modo rimanda a rapporti sociali che inglobano rapporti di produzione specifici, misurati e dimensionati, aggiustati, "confezionati" per così dire, sulla base dell'esistenza di "classi" di venditori e compratori, di "classi" di produttori che stanno ingrandendosi o hanno il desiderio di farlo, di "classi" di possidenti più di altre, dell'«uomo dal

---

<sup>736</sup> E il termine da Marx non è usato a caso.

denaro» (*homme aux écus*, dice Althusser<sup>737</sup>, ove «scudo» è lignaggio, blasone, ma anche ricchezza, denaro) e poveri spogli (e spogliati) di tutto. Questo traffico, questa circolazione, queste molteplici e surdeterminate occasioni di *agencements*, includono già un embrione di volontà di espansione, di capitalizzazione, perciò dimostrano una espressività e una tensione verso il dominio che, se non è ancora determinata dall'impresa capitalistica, è mossa da una corrente libidoeconomica di qualità sociale, poiché la classe dei possessori di latifondi, anzitutto nobiliare o imperiale ma anche non-nobiliare, possidente per lignaggio o per eredità o per sovranità dispotica ma anche per delega e/o investitura, non ha una reale necessità di ampliare la *propria ricchezza* per sopravvivere, ma anzitutto quella di ampliare il suo *dominio*; e se lo fa, lo fa da un lato per alimentare il patrimonio comune del territorio che possiede e che amministra (una cattura ideologica appunto finalizzata alla plasmazione e al dominio-per-elargizione), ma dall'altro anche per ottenere entrate e investire poi tali profitti in una spinta espressiva di colore precapitalistico che prepara l'espropriazione descritta. Forse anzi, per meglio dire o rettificare, la maggiore volontà di arricchimento e di capitalizzazione risiede proprio nei possidenti per investitura, cioè a dire nei gestori assegnatari del feudo piuttosto che in quel corpo e ruolo imperiale-dispoticò già padrone e signore (idraulico e tellurico/ctonio) del suo impero come *socius* specifico, corpo totale e pieno che tutto a lui rimanda nella forma del legame più intimo e simbolico, quella simbolizzazione codificata che il capitalismo destrutturerà surcodificandola con una cattura operata dal capitale e dalla forma-Stato in quanto apparato che riesce a prendere entro sé anche le forma della guerra contro di sé, e a preservare con la politica gli interessi della classe borghese divenuta dominante.

#### 13.4.2 B/ Lettura althusseriana dell'accumulazione originaria

Questa ultima analisi, che pur abbiamo proposto incrociando Marx e gli autori di *Mille piani*, contiene elementi che ci paiono di chiaro stampo althusseriano, non solo perché lo stesso campo concettuale usato da Deleuze e Guattari ne denuncia la presenza<sup>738</sup>, ma anche perché,

---

<sup>737</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in *Écrits philosophiques et politiques*, Tome 1, cit., pp. 570, 571, 574.

<sup>738</sup> È opinione anche di G. SIBERTIN-BLANC, che così scrive: «Le analisi del Plateau «Apparato di cattura» mobilitano massivamente [...] una concettualità di tipo althusseriano, in termini di molteplicità «a dominante» o di complessità «surdeterminata» (ID., *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013, p. 43, trad. mia), affermazione con cui concordiamo pienamente.

per converso, la spiegazione dell'accumulazione originaria e le implicazioni sulla tenuta dello Stato proposte dal tardo Althusser a loro volta rilanciano verso le tesi sui concatenamenti, sul campo di virtualità che si pone in atto, su di una configurazione (a nascita rizomatica) del campo sociale e delle sue casualità (congiunturali) che si oggettiva attraverso territorializzazioni e deterritorializzazioni aleatorie, non obbligate, prese e rilasci, tenute ed abbandoni, riassembraggi e riterritorializzazioni surdeterminatamente spiegabili. Una configurazione mossa da linee di fuga in fondo sempre in essere, e da catture che dunque possono essere ora positive ed espressive, ora assoggettanti e dispotiche. Questo paradigma altro non è se non l'uso di un *corpus* concettuale che, accomunato per ciò che permette ad esso di esserlo, fa risuonare in sé le nozioni più determinanti dell'ontologia prodotta dai due autori.

È per esempio in tali forme che appunto l'Althusser del materialismo aleatorio di fatto descrive la fase dell'accumulazione originaria che porta alla nascita del capitalismo:

Il modo di produzione capitalistico è nato dall' 'incontro' tra l' 'uomo degli scudi' [traduco più letteralmente rispetto all'edizione italiana Unicopli, in cui è riportato «il proprietario di denaro» *NdR*] e il proletariato spogliato di tutto salvo che della sua forza-lavoro. 'Si dà il caso' [accade, il caso vuole, *NdR*] che questo incontro abbia avuto luogo, ed abbia fatto "presa" [...]. Il fatto compiuto di questo incontro [...] provoca dei rapporti stabili ed una necessità il cui studio fornisce delle 'leggi': beninteso tendenziali: le leggi dello sviluppo capitalistico. [...] Il tutto che risulta dalla "presa" dell' 'incontro' non è anteriore alla 'presa' degli elementi, ma posteriore, e tale fatto [storico] avrebbe potuto non 'far presa', e a maggior ragione 'l'incontro avrebbe potuto non avere luogo' [...]. Che cos'è [...] un modo di produzione? [...] una combinazione particolare tra elementi: [accumulazione finanziaria, accumulazione di mezzi tecnici di produzione, di materia prima, dei produttori etc., *sintesi mia*]. Questi elementi non esistono nella storia *affinché esista* un modo di produzione, [bensì] esistono ad uno stato 'fluttuante' prima della loro 'accumulazione' e 'combinazione', ciascuno essendo il prodotto della sua propria storia<sup>739</sup>.

---

<sup>739</sup> L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques, Tome I*, cit., pp. 570-571, trad. mia, e ID., *Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 106-108 (sono state usate le due versioni per sostituire alcuni termini che nella traduzione italiana mi parevano poco adeguati).



La nascita del modo di produzione – Althusser è chiarissimo – non deriva da elementi che contengono già *in sé* qualità tali da poterli definire *a priori* come elementi specifici che danno vita inevitabilmente al modo di produzione che da essi procede. Le variabili che si incontrano e si connettono (o meno) dando vita ad una produzione di realtà in termini di un «materialismo storico-macchinico» (come dice Sibertin-Blanc), non sono già programmate per un particolare esito riguardo al sistema produttivo. Il sistema produttivo che poi si instaura è allora un risultato dell'insieme degli incontri di variabili effettuali e storiche; anzi: ciascuna con la sua propria storia (dice Althusser), e soprattutto per azione della cattura-di-Stato (dicono Deleuze e Guattari), il che significa di fatto la sua genesi, provenienza, territorialità, appartenenza ad un regno o ad un altro, etc., che in uno scenario originariamente aleatorio realizzano poi, dai loro incontri, una presa ed una tenuta, la quale ultima è facilitata e garantita – ma va sempre rinnovata – da elementi della politica quali la forma-Stato stessa, e dal campo ideologico di cui abbiamo ormai ampiamente definito lo scopo. Dunque, la presa degli elementi aleatori è la funzione di “assemblaggio” e di accoppiamento/concatenamento che pone le condizioni per il passaggio da un modo di produzione ad un altro attraverso una *deviazione*<sup>740</sup> «nella struttura dell'incontro». La tenuta è la funzione politica ed ideologica (pratica ed empirica, immaginaria e simbolica, repressiva e plasmatica) che agisce per il mantenimento, ossia per la riproduzione. Nella tenuta non viene meno il rischio della caduta, tuttavia la tenuta come dato in atto e non come processo sempre rinnovato è nascosta da un cristallo deformante, mistificata da un *ensemble* di condizioni che paiono naturali e sempre certe, da un *milieu* che è elemento di nascita, di vita e di azione.

C'è chi, nella questione dei *détournements* aleatori, del loro scontro e della loro presa, intravede una possibile tematizzazione della differenza che porta a distinguere sussunzione formale da sussunzione reale del lavoro al capitale<sup>741</sup>. Per meglio dire, l'attuazione delle prese sul campo socio-produttivo, l'instaurazione di connessioni successive ad incontri conseguenti a mai placati *détournements* aleatori, costituisce il campo della sussunzione formale, nel quale si connettono appunto gli elementi dell'*incontro* “libero” tra capitalista e proletario (c'è però un azzardo in questa posizione, poiché la sussunzione formale, almeno stando a Marx, si dà quan-

---

<sup>740</sup> Su questo passaggio tra modi di produzione innescato da una *deviazione*, cfr. *ivi*, nella citata ed. italiana a p. 109.

<sup>741</sup> Cfr. F. BRUSCHI, «Accumulation primitive et dictature du prolétariat. Étude sur la conception althussérienne de l'histoire et de la politique», *Cahiers du GRM*, n° 7, Paris, 2015 (anche all'url <http://grm.revues.org/615>).

to una forma del lavoro è già trovata e quindi sussunta da un nuovo modo di produzione), fase in cui l'insieme delle forze produttive non è ancora pienamente adattato alla relazione produttiva stessa, bensì sussunto in termini "contrattuali" ed organizzativi, sicché si trova ad essere anche sede di possibile incertezza di servizio e di obbedienza; mentre la sussunzione *reale* appare solo quando forme e merci nascono specificamente nel (e per opera del) nuovo sistema, e le forze sono man mano "trasformate" e totalmente valorizzate dalla messa al lavoro secondo rapporti di produzione specifici (di tipo capitalistico) capaci di condizionare, plasmare, sussumere nella globalità, "in natura", gli elementi del rapporto affinché la produzione funzioni da sé, grazie ad una sorta di necessità interna. In realtà, va qui contrappuntato che la produzione non funziona davvero mai "da sé", ma richiede ogni giorno la presenza di forza-lavoro preposta e disposta a non fermarla. Certo, l'estensione dei processi e degli spazi ed oggetti di valorizzazione assume forme che rendono difficile pensare ad una eternità da essa, e in questo senso è possibile affermare che tale forma, che è piena *cattura*, diventa quella tipica di un apparato (di cattura) che, per ogni aspetto della vita, non permette(rebbe) più di scorgere un'assenza di sfruttamento, un'assenza di estorsione di plusvalore, un'assenza di piena obbedienza. Nondimeno, c'è un elemento tra le nozioni che fanno da lessico al materialismo aleatorio che spesso viene sottovalutato: l'elemento che innesca il tutto: la *deviazione*. Chiudiamo allora meglio l'argomento relativo alla lettura althusseriana dell'accumulazione originaria, e su tale ultimo elemento torniamo tra poco.

Possiamo pensare, e potremmo plausibilmente credere di non sbagliare, che in queste pagine tardo-althusseriane sia carente la presenza dell'elemento della lotta delle classi, sostituito da una logica connettivo-macchinica meramente casuale, di incrocio e incontro e presa degli elementi, ma non è così e lo abbiamo già segnalato in nota. Dobbiamo senza dubbio riconoscere che la "lotta delle classi", come locuzione citata e trattata in forma esplicita, qui si faccia alquanto rara, ma l'elemento del conflitto tra differenti blocchi sociali definiti anzitutto su base di posizione e funzione nel sistema della divisione del lavoro, quindi di patrimonio (mobile come immobile), e certo di discendenza, di differenza di ruolo nella comunità, di possidenza per lignaggio, diversità di posto occupato nella piramide sociale (comando, trasmissione, esecuzione con parte di guadagno, esecuzione nuda, totale alienazione del lavoro e del prodotto), è chiaro ed è preso come materia in gioco per spiegare, come detto, quella fase di accumulazione, pur aleatoria, come condizione della nascita del capitalismo. Inoltre, se la configurazione aleatoria della nascita (ossia il rifiuto di ogni origine), e poi della creazione di un mondo, prevedono i passaggi necessari dello *scontro/incontro*, della *presa* e della *tenuta*, ebbene questi

sono modi per alludere, o anzi indicare e significare con altri termini, proprio (al)la lotta tra le classi<sup>742</sup> e (al)la vittoria (momentanea, sempre fasica, sempre in equilibrio instabile, mai davvero prevista) dell'una sull'altra. È per questo che la cattura sia della vita, sia della varietà circolatoria, che si danno in una formazione sociale, diventa un passaggio centrale ancor più se tale cattura viene opportunamente rinvigorita attraverso il concorso: 1. dell'organizzazione politica (la forma-Stato) e 2. del campo dei rituali, dei pensieri e dell'immaginario (l'ideologia).

### 13.5 Ritorno: su apparato di cattura, interstizio e deviazione aleatoria

Torniamo un attimo sul tema posto poco addietro: affinché una operazione di cattura possa essere identificata come qualità di un apparato, dunque affinché si possa parlare di *apparato* di cattura e lo si possa distinguere dal processo positivo della cattura foriera di coevoluzione eterogenea a parallela, non si può ignorare il campo dell'ideologia che si affianca al dominio repressivo come vettore del potere, come azioni di potere, come sussunzione del lavoro sociale per la tenuta del potere. Così come scrive Sibertin-Blanc, l'apparato di cattura, che ora però identifichiamo in quanto cifra di ogni forma-Stato, si presenta come una sorta di idrovora che succhia tutto, catturando per esempio anche ogni meccanismo di congiura contro esso stesso:

Lo Stato come apparato di cattura possiede una potenza di appropriazione; ma [...] questa potenza non consiste solo nel fatto ch'esso catturi tutto ciò che può, tutto ciò che è possibile [...]. L'apparato di cattura prende anche la macchina da guerra, gli strumenti di polarizzazione, i meccanismi di anticipazione-congiura. Ciò vuol dire, per contro, che tali meccanismi hanno una

---

<sup>742</sup> ALTHUSSER ne fa riferimento per esempio alla p. 109 di *Sul materialismo aleatorio*, cit., nella quale descrive la dinamica dell'incontro-per-espropriazione che caratterizza l'accumulazione originaria, in cui si attua lo «spossessamento dei mezzi di produzione di tutta una popolazione rurale della Gran Bretagna [nella forma di un] processo di violenta espropriazione». L'autore aggiunge però che gli esiti non erano prescritti, che la nascita del capitalismo non era prescritta e forse non lo era neppure lo scopo (che «non si conosce esattamente») di queste azioni. Ciò che conta è che è *accaduto* e che questo è *un fatto*. Per parte nostra, se concordiamo con la tesi secondo cui nulla era prescritto e prevedibile nel suo avvenire e svolgersi certo, non siamo d'accordo con l'idea secondo cui non vi fosse una qualche forma di finalità di classe, una spinta – che potremmo definire di “desiderio capitalistico” – verso l'ingresso a scopo di profitto nel mercato delle merci trasformate, attuato secondo un ampliamento (estorto) dei mezzi di produzione espropriati ai produttori diretti e resi fonte di guadagno privato. In realtà l'idea di Stato come apparato di cattura già presupponeva questo esito.

grande potenza di transfert: non si esercitano solo nelle società primitive, ma passano nelle città che congiurano contro la forma-Stato, negli Stati che congiurano il capitalismo, nel capitalismo in quanto [sistema che] congiura contro se stesso o oltrepassa i propri limiti<sup>743</sup>.

Tale cattura risulta inevitabilmente dall'azione combinata del piano della circolazione e concatenazione materiale, di quello della politica e di quello dell'ideologia degli apparati, e a differenza delle posizioni di Deleuze e Guattari vogliamo elencare appunto anche l'ideologia oltre alle concatenazioni materiali, perché se sappiamo che per i due filosofi l'ideologia in sostanza si riduce a questo, essendo in ciò estremamente vicini alla concezione althusseriana, nondimeno pensiamo che nel gioco tra pratiche materiali e azioni della politica si instauri una sorta di terzo spazio, meno prassico nel senso dell'irriflesso agire quotidiano ma più legato alla costruzione di rituali e linguaggi diffusi dagli apparati, che vanno così a formare un campo che connette il tutto e meglio permette le stesse operazioni di sussunzione e cattura. In questo processo d'apparato come *medium*, l'interpellazione ideologica a soggetto vede ancor meglio esplicitarsi la propria azione nella qualità linguistica degli apparati, nel loro regime discorsivo, nell'orizzonte normativo che li specifica e che pone lo spazio per l'azione sociale di doppio riconoscimento-a-soggetto. Eppure, sempre dobbiamo rammentare le incrinature, le debolezze della struttura, le fragilità aleatorie delle prese appena affrontate: mai dobbiamo scordarci dell'esistenza di qualche cattivo soggetto.

Un dato che per esempio a nostro parere è stato preso troppo poco in analisi tra le nozioni che caratterizzano il materialismo aleatorio althusseriano, è l'elemento della *deviazione*. Ragioniamoci un attimo sopra.

Sappiamo che c'è un "vuoto" – il campo del virtuale, lo abbiamo qui chiamato – in cui gli atomi, privi ancora di concrezione, prima di aver creato ogni oggetto, cadono parallelamente ed infinitamente senza perturbarsi mai a vicenda. Prendendo l'abbrivio dalla metafora, ciò è per esempio lo *status* politico e culturale di una formazione sociale ferma, sterile, improduttiva, priva di iniziativa collettiva, che procede o meglio si trascina nel suo ordinario e consuetudinario consumare e riprodursi materiale. Come avviene allora che si dia la deviazione? Cos'è la

---

<sup>743</sup> G. SIBERTIN-BLANC, «La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat», in *R@U. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, cit., trad. mia.

deviazione? Dove porta tale deviazione? Se vogliamo allargare la metafora possiamo leggere Deleuze, il quale scrive che

la lingua ha l'obbligo di seguire deviazioni femminili, animali, molecolari, e ogni deviazione è un divenire mortale. Non c'è linea retta, né nelle cose né nel linguaggio. La sintassi è l'insieme delle deviazioni necessarie create di volta in volta per rivelare la vita delle cose<sup>744</sup>.

La deviazione in Deleuze manifesta lo stato-in-vita, lo specificarsi singolare, l'espressione, l'invenzione: dunque, il divenire "mortale", il farsi concreti, reali, presi nella cinetica degli eventi, lo "scendere sulla terra" abbandonando ogni metafisico vuoto indistinto. Sul piano politico rappresenta ancor più una rottura del codice, di una legge previa, di una struttura che galleggia imperturbata. È come ricordare, con Althusser, che sempre si vive e si opera in una organizzazione sociale «pervasiva da una *instabilità radicale*»<sup>745</sup>, cosa che al tempo stesso, se forse spaventa, permette di pensare che «le leggi possono cambiare»<sup>746</sup>.

Nella teoria dell'aleatorio data da Althusser si inquadra tale deviazione in una casualità, in un *clinamen* accidentale sulla caduta imperturbata degli atomi tale che innesca le carambole da cui discendono gli incontri e le eventuali prese. A rigor di logica siamo innanzi a due momenti distinti, in considerazione dei quali possiamo affermare l'atarassica caduta degli atomi nel vuoto come qualcosa che starebbe prima di tutto. Questo stato va però inteso, anch'esso come altri già menzionati, come un concetto-limite, come una nozione che non può non esserci se si vuole sostenere ciò che poi ne discende. Sotto il profilo materiale in realtà il *tourbillon* è sempre già in atto, è *esso stesso* qualcosa di originario. Tuttavia, con uno sguardo che sfrutti politicamente la metafora, è importante considerare l'elemento dell'innescò: appunto della *deviazione*, che se devia, devia evidentemente da qualcosa. Restando nella differenza tra deviazione e *status* atarassico da cui si devia, si deve rilevare che tale logica produce (e procede insieme a) una logica che ci apre ad una concezione non meramente casuale, bensì anche *espressiva, affermativa*: la soggettivazione positiva, lo scandalo del *mauvais sujet*: giacché non c'è nulla che meglio manifesti l'assenza di ogni teleologia della disobbedienza di ogni *mauvais sujet*. È allora così che –

---

<sup>744</sup> G. DELEUZE, *Critica e clinica*, cit. p. 14.

<sup>745</sup> L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 104.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

proprio come dice Althusser – una deviazione dalla legge-struttura che rompe un dispositivo e che apre a scenari inediti diventa «*il segno della non teleologia del processo e dell’iscrizione del suo risultato in un processo [che lo ha] reso possibile e che gli era del tutto estraneo*»<sup>747</sup>. Un *processo* «che lo ha reso possibile»: un muoversi, un deviare, un divenire, una trasformazione pur nella struttura dell’incontro che inserisce il risultato in un *nuovo* processo, sino ad allora estraneo. Questa deviazione, stando strettamente alla lettera di Althusser, è da egli collocata nell’indeterminatezza, nel “caso” (sappiamo che l’autore la assume nella spiegazione che ne dà Epicuro, spesso ripresa anche da branche del sapere più propriamente scientifiche<sup>748</sup>), e al tempo stesso è nativa, primaria (Althusser come prima accennato la definisce *originaria* e non derivata<sup>749</sup>). Questo, anche stavolta, ci offre un’ambivalenza delle tesi althusseriane laddove si accolga l’idea che risalire al pre-*tourbillon* sia impossibile (il vuoto della caduta atarassica è solo uno *status* logico), ma altrettanto sia difficile concepire una “deviazione” senza pensare a ciò da cui essa devia, del tutto casuale ed anche originaria sia. Non è questione però di ontologia, indi per cui non è concesso pensare ad un “mondo” perfetto, incorrotto, metafisico ed eterno che sarebbe l’Origine da e su cui poi avviene il *clinamen* che genera le cose, gli oggetti, la realtà, la storia. Non in Althusser: prima di ogni incontro *durevole*, il mondo semplicemente non c’è<sup>750</sup>. Dunque è chiaro che se si esce dal solco della metafora tutto diventa troppo fissato dalle parole, e il pensiero infine si ferma. Noi riteniamo interessante suddividere le fasi: la deviazione non è l’incontro, ma sta prima; e l’incontro non è *eo ipso* la creazione del mondo, infatti «perché la deviazione dia luogo ad un incontro da cui nasca un mondo, occorre che [questo in-

---

<sup>747</sup> Ivi, p. 109.

<sup>748</sup> Per esempio, anche il fisico CARLO ROVELLI fa riferimenti ad Epicuro a alla casualità della deviazione vedendo in tale prospettiva una precursione della teoria dell’indeterminatezza che opera nella meccanica quantistica: «Epicuro corregge il rigido determinismo del Maestro [Democrito, *NdR*] e introduce l’indeterminatezza nell’atomismo antico, proprio come Heisenberg introduce l’indeterminatezza nell’atomismo deterministico di Newton. Per Epicuro, gli atomi possono talvolta, a caso, deviare dalla loro corsa. Lucrezio lo dice con parole bellissime: questa deviazione avviene “*incerto tempore... incertisque loci*”, in un luogo e un tempo del tutto incerti», C. ROVELLI, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano, Cortina, 2014, pp. 116-117.

<sup>749</sup> Cfr. L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 59.

<sup>750</sup> Cfr. *ibidem*.

contro] duri, [...] che sia [...] un incontro *durevole*»<sup>751</sup>. Ci vuole la presa, terza (o quarta) fase<sup>752</sup> necessaria alla successiva, che è il mondo. Non a caso, per esempio, nelle medesime pagine in cui è posto questo tema vi è anche la presenza di passi che parlano di di una *composizione* di condizioni, composizione che permette l'*emersione e l'espressione politica e/o di classe* attraverso azioni in grado di deviare un processo già volto ad un presumibile fine<sup>753</sup> (e che sia espressione liberante o soggiogante, non è ora in questione: ci interessa porre l'elemento della "induzione", o facilitazione, o *collaborazione*, tra espressione di una "economia" del desiderio come soggettività, e casualità relativa della deviazione).

Dunque questa *positività come produzione*, questa fuoriuscita (una forma di espressione, di soggettività interessata) da uno campo di parallelismi mutuamente indifferenti che appunto qui interpretiamo come un *virtuale* e non come uno spazio davvero inerte (il *clinamen* è una sorta di tensione interna che prima o poi si manifesta), non solo è dichiarata con rimandi espliciti a Deleuze, laddove Althusser afferma che «il materialismo dell'incontro è contenuto nella tesi del primato della positività sulla negatività (Deleuze), nella tesi del primato della deviazione dalla rettitudine del percorso rettilineo»<sup>754</sup>, ma è implicata anche in altre affermazioni come quella secondo cui il processo di incontri che precedono l'espropriazione e che paiono svolgersi e trascinarsi nella "rettitudine" dell'organizzazione sociale trovata e allora vigente, «è [poi] pervenuto ad un *risultato* che è stato subito *deviato* dal suo presumibile fine [...] dai 'proprietari di denaro' in cerca di manodopera miserabile»<sup>755</sup>. Su questa interpretazione va fatta però chiarezza: i passi sulla casualità, sull'accidentalità di un incontro che poteva darsi come non

---

<sup>751</sup> ID., *ibidem*, corsivo mio.

<sup>752</sup> Terza (su quattro), assumendo questa "ontologia" althusseriana che parte già dalla deviazione come qualcosa di originario. Quarta (su cinque), se inseriamo come origine (logica) anzitutto la caduta atarassica degli atomi nel vuoto. Per cui, in questo caso: caduta atarassica > deviazione (*clinamen*) > incontro > presa e durata di esso > mondo.

<sup>753</sup> Ne citiamo alcuni passi (relativi alla nascita del capitalismo) proprio tra pochi righe, nei quali Althusser dichiara di fatto la presenza di un'azione *soggettiva*: di una espressione mossa anche da interessi soggettivi e tale da essere in grado di deviare un processo (già in atto) verso altre direzioni rispetto alle previste.

<sup>754</sup> Ivi, p. 94. Non possiamo non invitare a far caso al sostantivo «rettitudine», usato non casualmente da Althusser con ciò ch'esso significa non solo, evidentemente, in termini geometrici, ma soprattutto in termini etici, politici, vitali e non-conformi(sti).

<sup>755</sup> Ivi., p. 109, i corsivi sono di Althusser.

poteva darsi, sono molto maggiori, e dunque mai si deve scorgere né una determinazione in quanto “punto d’origine”, né un finalismo in quanto punto d’arrivo nelle tesi althusseriane. In tal senso riteniamo fondamentale unire e far giocare insieme le differenti tesi di Althusser, almeno dai testi del *Per Marx* (non tutti i saggi, alcuni più di altri, soprattutto, lì ove si introducono, lo ribadiamo, i temi della surdeterminazione e della causalità strutturale), con quelli della soggettivazione per apparati e dell’esistenza di possibili luoghi di eternità fasica e/o regionale e di resistenza soggettiva all’interpellazione ideologica, fin poi evidentemente a quelli che trattano il materialismo dell’incontro. Come abbiamo già spiegato, attraverso questo approccio – che non nega le *ruptures* althusseriane e le correlate *coupures* teoriche, ma al tempo stesso le ricomprende in una idea di espressione ricca, mutevole ed unitaria di *un’opera* (e dunque, a differenza di quanto egli stesso affermi, riteniamo che Althusser non sia affatto un «filosofo senz’opera») – possiamo individuare un piano di dialettica mai placato e perciò non risolto, che è quello tra posizione del problema in termini di assoggettamento ineluttabile dato dal sistema produttivo, con la sua ideologia finalizzata alla riproduzione (apparato di cattura), e quello di una spinta soggettiva ed espressiva che “sente” la pressione e vi resiste con la capacità di divaricare le fratture intrinseche alla struttura e di pensare – forse attraverso una modalità espressiva che è quella della produzione desiderante – ad evoluzioni sociali positive ed emancipatorie (cattura coevolutiva tra serie eterogenee).

Per esempio, anche quest’ultimo aspetto è menzionato da Althusser là dove, trattando di Machiavelli, scrive che «l’incontro [ha] avuto luogo tra affinizzabili [*affinissables*] [...]. Non c’è incontro che tra serie di esseri che risultano da molte serie di cause»<sup>756</sup>. Il passo ci porta a pensare che, nonostante il *tourbillon* sia sempre qualcosa di originario, può esistere una forma storica di tale *tourbillon* che può ristagnare, diventare circolo o vortice che si avvita su se stesso e blocca la trasformazione; e dunque un nuovo *clinamen*, pur su un *tourbillon* già in movimento (introverso), spinge quest’ultimo a mutare e a superare (estrovertendosi) la sua stasi. Appare insomma come una sorta di *meta-clinamen*, di *clinamen* che agisce su una configurazione già deviata e atomicamente attiva ma ancora poco potente per poter uscire e occupare il suo fuori, il suo nuovo. Ma più in specifico, il passo ci dice qui che il *concatenamento* come *presa* dell’incontro non avviene tra serie omogenee, né sin da subito omogenee, bensì tra elementi di

---

<sup>756</sup> Ivi, pp. 99-100. Possiamo escludere l’influenza deleuzo-guattariana della tesi della cattura espressa nell’esempio della vespa e dell’orchidea e produttiva di coevoluzione tra serie eterogenee? A rigore, no: *Mille plateaux* era stato già pubblicato (da due anni) quando Althusser scrive questi rigli.



serie che possono essere (anzi, sono) perlopiù eterogenei, ciascuno di essi avendo poi una sua genealogia di incontri e concatenamenti precedenti. In questo senso, ridurre la nascita delle carambole che così generano incontri e prese ad una deviazione del tutto accidentale e priva di interessi di gruppo o d'espressione soggettiva nel determinato *socius* (che in tal modo, può poi cambiare), può dare un'idea di caso totalmente *assoluto* (sciolto) che a nostro giudizio non è pienamente convincente né è posizione althusseriana. Nel senso che resta assolutamente certa l'assenza di teleologia, ma non quella della presenza di *relazioni* in atto e di perimetri, pur fluidi, dati da queste. Resta una «struttura» dell'incontro.

Per meglio ancora chiarire dire, se è vero che il modo di produzione – appunto in quanto *modo* – viene così strutturato/facilitato/sostenuto dall'apparato di cattura nel suo essere incarnato dalla forma-Stato, è altresì vero che le relazioni di superordinazione e subordinazione precedenti a tale *status* della struttura sociale, seppur date per lignaggio e/o differenza di ricchezza e di patrimonio mobile e immobile e/o per corporeità dispotico-imperiale che funge da corpo terreno di una investitura *a Deo*, sono *già* una qualche forma di *relazione*, cioè a dire di *rapporto sociale*. Esiste *già* (evidentemente) un orizzonte semiotico che si fa ordine e sfondo di senso delle posizioni ancor prima di essere sancito dal “modo” in cui questo ordine produrrà la vita, le merci, le idee e la possibilità di mantenere l'esistenza. Esiste nei rapporti umani e sociali (materiali) prima che nelle forme della politica. Dunque torna la questione di cosa venga prima tra relazione e relati. A nostro parere la “deviazione” dalla caduta placida e mutuamente indifferente degli “atomi” è, come detto, anche una *espressione* possibile, una produzione possibile di azione. Può essere vista come quel *detournement* che contiene ad un tempo caso e presenza d'iniziativa insieme a contingenza e necessità. In tal senso è una manifestazione che porta con sé anche la visibilità di una collettività agente nei termini di una soggettività, foss'anche inconsapevole, foss'anche mossa da desideri non egualitari, la quale, pur nella casualità rizomatica del flusso degli elementi, agisce in modo che infine *avvenga* di sé una affermazione *a positivo* rispetto alle altre possibili concatenazioni che strutturerebbero in maniera diversa un *modo* di produzione nella congiuntura coeva<sup>757</sup>.

---

<sup>757</sup> ALTHUSSER pone certamente il tema nei termini di una contingenza che sta sempre alla base della necessità (e infatti di quest'ultima parla come di un «divenire necessario dell'incontro di contingenti»), tuttavia, scrive anche che esiste «in certi momenti fortunati nella presa di elementi [...] un incontro adatto [...]: un tale individuo, un tal popolo» (ivi, pp. 101-102), e se si parla di *specifici* e *adatti individui* e/o *popoli*, non è azzardato cogliere, in questi riferimenti, quegli elementi di collante ideologico (basti rammentare la sua lettura di ciò che Spinoza scrive sulla storia del popolo ebraico) che garantiscono l'identificazione comune proprio in

### 13.6 *Energia ed economia libidinali, clinamen ed emersione storico-soggettiva*

Se vogliamo aggiungere un altro contenuto che possa essere affiancato alla nostra lettura, tale è quello che rimanda all'espressione libidinale intesa come energia produttiva, ossia alla manifestazione – appunto in termini di *produzione* – di un inconscio sociale visto come macchina desiderante. In tal modo si fa salva la planarità rizomatica e contingente dell'avvenire a-teleologico degli incontri aleatori, e al tempo stesso si legge la deviazione come espressione di una tensione che alberga tra le cadute indifferenti che mostrano un “procedere” imperturbato delle molecolarità sociali ciò appunto sino ad una sua emersione, anche minima, «infinitesimale», ma di qualità critica e designificante tale che possa innescare le carambole e tutti gli *agencements* successivi. La posizione non-teleologica è salvata, il materialismo aleatorio ed anti-soggettivista anche<sup>758</sup>, poiché non vogliamo sostenere l'idea di una concezione storicistica ed evolucionistica degli avvenimenti, né quella umanistica di un “soggetto” che “fa” la storia e che, nel *clinamen*, mostra finalmente la sua libertà: sappiamo che tale lettura è fortemente criticata da Althusser ed è ciò da cui prende avvio la sua trattazione dell'aleatorio. Parliamo invece di espressioni, concatenazioni, congiunzioni ed occasioni che fanno da reticolo possibile (la metafora non è perfetta, poiché nulla è da vedere come fermo e irrigidito) alla produzione – sempre nella *struttura*-dell'incontro – di accoppiamenti, di catture che possano essere coevolutive, e dunque produrre divenire, cambiamento, “storia”.

In questo senso, dunque, concordiamo con quanto ha sostenuto André Tosel circa la questione dell'antistoricismo althusseriano giudicato come una posizione nichilista che porta a negare il divenire storico e così la possibilità di un agire soggettivo-rivoluzionario in esso, questione sulla quale – distinguendo molto opportunamente volontarismo da azione politica *nelle congiunture* – tale autore afferma che invece, in Althusser

– contrariamente a quanto sosteneva una critica [...] fondata sul primato concesso alla prassi volontaria degli uomini – la storia non [viene] eliminata mano che costrui[sce] se stessa. La teoria delle strutture, che eliminava il sog-

---

quanto soggetto-collettivo (un popolo) e/o soggetto-di-un-collettivo (un individuo). Così facendo, tali elementi garantiscono la tenuta, ma altresì pongono il tema dell'affermazione, della possibile *deviazione* affermativa da cui la necessità stessa della tenuta dell'assetto sociale.

<sup>758</sup> Infatti, come scrive ALESSANDRO FONTANA, «commisurare l'avvenimento ad [...] oscure intimità personali è ancora un modo per territorializzarlo, interpretarlo, familiarizzarlo, domesticarlo» (A. FONTANA, «Introduzione» a G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Adipo*, ed. it. citata, p. XI).

getto trascendentale o antropologico, *si combinava [...] con il sapere operativo e singolare delle congiunture nella congiuntura*, e cioè con quell'analisi concreta delle situazioni concrete, cara a Lenin, in cui ha luogo la lotta fra le classi<sup>759</sup>.

Dunque, la lettura della storia e l'azione in essa sono inevitabilmente l'effetto di una collaborazione produttiva e positiva tra una teoria di fondo che guarda ai processi impersonali, strutturali *nel senso ampio* che spesso abbiamo già chiarito, e una consapevolezza della loro specificazione determinata dall'agire pratico nelle congiunture concrete. In tal senso, appunto considerando le congiunture concrete, il piano dell'espressione soggettiva diventa ben altro dal volontarismo e dal soggettivismo umanistico, e tuttavia conserva un elemento di presenza come espressione che sta nella deviazione che innesca – sempre nella *combinazione di tutti gli elementi strutturali* dati dalla configurazione congiunturale – i *détournements*, le deterritorializzazioni, il movimento degli elementi, i loro incontri conseguenti e le loro nuove possibili prese.

Diciamo che lo sguardo è indirizzato verso quella che vogliamo qui chiamare “casualità relativa” esattamente come c'è una contingenza relativa, da intendersi come casualità nell'aleatorio che però si dà *nella struttura dell'incontro*, dominata da linee di forza (che innervano quel campo in quanto *campo del virtuale*) inevitabilmente destinate, prima o poi, grazie ad una espressione più forte, grazie all'emersione di una figura che sa farsi guida, grazie ad un innesco della soggettivazione dato per esistenza sociale del desiderio storicamente determinato, a collidere per dare avvio a nuove prese. Queste linee dobbiamo intenderle come linee di forza tutt'altro che astratte o metafisiche, bensì come direzioni di correnti e vibrazioni “molecolari” (sociomolecolari, economicomolecolari, affettivomolecolari, soggettivomolecolari, ideologicomolecolari) in quanto elemento stesso della materia (singolare e collettiva) e che, nella congiunzione, si raggrupmano in ogni forma grazie a movimenti immanenti e polarizzazioni ontogenetiche<sup>760</sup>, e perciò anche in quella (forma) di una classe sociale che guarda alla propria

---

<sup>759</sup> A. TOSEL, «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno», in *Materialismo storico*, cit., p. 162, corsivo mio.

<sup>760</sup> A proposito di vibrazioni di materie “primordiali”, ciò è un elemento che DELEUZE tratta spesso ne *L'immagine movimento. Cinema 1* (sulla scorta di *Materia e memoria* di H. BERGSON) a proposito non tanto della materia in generale ma della materia presignificante («semioticamente formata», egli scrive) che permette la costruzione di immagini filmiche. Segnaliamo che questi aspetti chiamano a convegno anche le tesi di G. SIMONDON (esposte in *L'individuazione psichica e collettiva*, a c. di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001<sup>2</sup>)

espansione e ridisegna le relazioni umane con la presa di potere. Appare dunque particolarmente importante riconoscere la possibilità di una forma di soggettività politica che può esprimersi nel vuoto inteso come occasione, restando ad ogni modo ben altro dal soggetto-umanistico che “fa” la storia indipendentemente dalle *condizioni* della storia (delle sue surdeterminazioni e delle sue strutture/concatenazioni). Il materialismo dell’incontro althusseriano, afferma ancora Tosel, introduce concetti quali

il vuoto, i limiti e i margini nell'assenza del centro, la libertà come *quantum* di potenza nel conflitto, la congiunzione di avvenimenti che fanno necessità a posteriori, [ed una] *soggettività senza soggetto*. Il primato è dato alla congiuntura come evento aleatorio di cui la contingenza può prefigurare una nuova necessità condizionale relativa<sup>761</sup>;

e tale contingenza, come abbiamo visto, proprio perché può farsi *necessità* (relativa) non esclude l’espressione positiva di una *soggettività senza soggetto*, di ciò che potremmo chiamare una energia trasformativa che percorre i concatenamenti dati nella struttura (da concepire dunque come aperta o permeabile, non fissa, non irrigidita, dunque dotata sempre di quella fessura, di quell’interstizio già da noi toccato), da inscrivere nel divenire delle connessioni coevolutive. Si tratta proprio di quel *quantum*, infinitesimale, molecolare, nativo, di *libertà* irrevocabile che sempre fluisce, fosse anche in forma minima, oscillante, attraverso le costruzioni pur potenti di ogni interpellazione, e che si manifesta quando deve nella conflittualità di una congiuntura-data-sino-ad-allora. Evidentemente, tale soggettività non incarna alcuna concezione del soggetto umanistico come motore “libero” ed “assoluto” della storia, e tuttavia essa non cancella la produzione, la creazione, le messa in gioco, il gettarsi nel «campo di battaglia». È come se nell’attivazione dei *détournements* fosse in ballo una *potentia* che muove verso la congiunzione di “caso” ed espressione (ricordiamo all’uopo il legame che Althusser istituisce tra congiuntura e congiunzione), una collaborazione che connette energia sociale in termini di pro-

---

sull’esistenza di una materia ancora non-significante ma polarizzabile, metastabile, la quale si raggruma in una forma, in un oggetto, in uno stato, e ciò avviene grazie a due facce del circuito entrambe necessarie: la metastabilità della materia informe e la presenza dell’elemento metastabilizzante che la polarizza. Su questi argomenti, in forma sintetica, si può vedere anche M. DE GREGORIO, *Dall’immagine alla vita. Introduzione alla cinefilosofia di Gilles Deleuze*, cit., pp. 74-75, 253, 258.

<sup>761</sup> A. TOSEL, «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell’intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno», in *Materialismo storico*, cit., p. 166, corsivo mio.

duzione desiderante a determinanti che sono comunque contestuali (ambientali, storici, di classe, d'ideologia etc.), in modo che si inneschino incontri possibili che pur si danno in modo aleatorio e proprio per questo non garantiscono nulla circa il loro prendersi durevolmente.

In altre parole, l'interstizio, l'incrinatura, se riconosciuta da un cervello sociale e occupata al fine di farla esplodere, genera il campo della possibile ristrutturazione nella quale poi sempre tale interstizio resta aperto, nella quale sempre esso fa i conti con la lotta delle classi e con le loro poste in gioco, giacché sempre ogni contratto sociale, è stato già detto, «riposa sull'abisso» e richiede – senza interruzioni – ogni tecnica di mantenimento a sé utile.

La spiegazione della presenza delle varie forme di cattura operanti nei diversi apparati che si danno nel capitalismo contemporaneo sta esattamente in questo: esse non sono nulla di diverso – a parte i *distinguo* necessari sui dettagli – dalla articolazione su base d'apparato dell'ideologia sempre concreta e dal moto circolare per come è concepita da Althusser. La doppia faccia dell'aleatorio è perciò sintetizzabile da un lato, in un *timore* sempre provato dal potere, e dall'altro in una *possibilità* nelle mani del soggiogato dal potere. Se c'è una differenza, che non è di poco conto, questa sta nel fatto che essi, rispetto agli apparati ideologici (concretamente dislocati, individuati ed individuabili), oggi sono indefiniti ed acentrati, idrovore che fanno soggettivazione e catturano soggetti come se sempre lavorassero in background.

Si fa necessario, allora, un approfondimento sulle attuali forme di cattura materiale, intellettuale, culturale e politica. Lo facciamo nel capitolo a seguire.



### **Catture plurali contemporanee, soggetti e idea/ideologia del comune, ancora una relazione col materialismo aleatorio**

#### *14.1 Su alcune forme di cattura nel capitalismo contemporaneo*

Siamo consapevoli che l'operazione da noi condotta nel capitolo precedente possa apparire ardita, poiché parlare di *cattura* anzitutto ci rimanda alla sua accezione consuetudinaria, forse anzi la più sensata quantomeno se stiamo al termine, ossia quella negativa ed assoggettante. Parlare infatti di "cattura" evidentemente muove a considerare una *mancanza di libertà*, muove a vedere dei catturati, contempla degli incatenati, dei soggetti ingabbiati appunto previa cattura, contro la quale poi, reattivamente (dunque in tal modo sempre *ri-ponendo* ciò che si nega) ci si attiva e si combatte. Sotto questo aspetto, per esempio, l'ultimo lavoro di Negri e Hardt (*Assembly*, di recente traduzione italiana per Ponte alle Grazie col titolo di *Assemblea*) elenca diverse forme di cattura come via di sussunzione e di assoggettamento estorsivo (produttivo di valore) nelle forme specifiche del capitalismo contemporaneo, che ci pare utile qui analizzare.

Nell'economia del discorso, gli autori individuano intanto le differenze peculiari tra le diverse fasi storiche della produzione capitalistica, tornando al tema da noi già trattato dell'intelletto generale:

Nella fase della manifattura, la conoscenza dell'artigiano era impiegata ed assorbita nella produzione ma come una forza separata, isolata e subordinata ad una struttura organizzativa gerarchica e inumana. Nella fase dell'industria su larga scala, al contrario, gli operai venivano ritenuti incapaci della conoscenza necessaria per la produzione, che invece era centralizzata nel management. Nella fase contemporanea del general-intellect, la conoscenza nel processo produttivo prende una forma multitudinaria, anche se, secondo il volere del padrone, può essere isolata così come era la conoscenza artigianale nella manifattura. Dal punto di vista del capitale, la figura del lavoro autorganizzato, che diviene sempre più la base della produzione, rimane un enigma<sup>762</sup>.

---

<sup>762</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, New York (USA), Oxford University Press, 2017, p. 118, trad. mia.

Tale enigma pare riferirsi alla incapacità da parte del capitale di comprendere la messa in gioco del sapere sociale nella fase produttiva contemporanea e di decifrare la quantità di variazione indotta nel processo creativo da tale sapere “moltitudinario”. Tuttavia, non crediamo che il capitalismo contemporaneo sia all’oscuro di questo sapere sociale, o ne sia poco sedotto al fine della produzione di valore. Le ristrutturazioni produttive, concesse ed anzi fondate sulla deregolamentazione giuridica del mercato del lavoro, permettono proprio la messa in produzione in forme diffuse, deperimtrate temporalmente e regionalmente, dei cervelli e dei corpi numerosi e molteplici al fine di ottenerne una produzione di valore anche laddove una classica analisi marxista non coglierebbe sfruttamento. Ma se non coglierebbe sfruttamento, certo non distoglierebbe lo sguardo dalle condizioni materiali in cui comunque queste relazioni si danno.

Dal punto di vista del capitale abbiamo certo, da una parte, la rimorfizzazione delle modalità produttive con le quali estrarre plusvalore, e dall’altra l’ineliminabile necessità della forza-lavoro come fonte di profitto, la cui messa in opera diviene sempre più ampia tanto quanto pare staccarsi dal singolo individuo per attingere ad un sapere che è sociale. E se di «merce forza-lavoro» si tratta, evidentemente essa sempre è presa, determinata, ridotta nei rapporti di produzione che la rendono tale.

Detta più in generale, l’attuale è una fase del capitalismo che cattura ogni istante della vita e che, come vedremo poco avanti, potremmo definire “biocapitalistica”, con punti di sfruttamento collocati in modo reticolare, diffusivo e vitale. Tuttavia agisce sempre in modo che restino attive le relazioni e le posizioni nel rapporto produttivo medesimo. Anzi: tali condizioni le amplia, facendo loro coprire ogni fase dell’esistenza che si svolge nelle interazioni sociali. Ciò che richiede la dovuta attenzione è però che tale fase vive in una contraddizione insanabile, posta dal tentativo di far coesistere, da un lato, il macchinismo in cui sono riconcate le soggettività produttive, e dall’altro, l’obiettivo del controllo della vita come profittevole spazio di lavoro-vivo (e così anche di *mauvais-sujet* vivo). È in questa contraddizione che, poggiandoci ancora sugli autori citati, possiamo comprendere come potrebbe intervenire un’altra cattura, qui positiva, quella del campo della ‘politica’ istituzionale (ma anche della creazione di istituzioni nel senso deleuzeano che vedremo nell’ultimo capitolo), come possibile sbocco della potenza produttiva dei lavoratori messi in relazione macchinica, che usano la loro potenza biopolitica *nel* capitale, ma possono (potrebbero) utilizzarla anche *contro* ed oltre esso:

la contraddizione tra biocapitale e soggettività macchinico-produttive può essere superata solo con l’eliminazione di uno dei due poli. Ma i capitalisti non



possono eliminare i lavoratori se vogliono mantenere il profitto. Questo è quindi il terreno proprio della politica, il terreno della decisione sugli indecibili [...]. Per le soggettività produttive la politica significa costruire la moltitudine "istituzionalmente", cioè trasformare l'esperienza sociale della moltitudine in istituzioni politiche<sup>763</sup>.

La cattura è qui visibile come messa al lavoro in fondo ingenua, capitalisticamente 'tradizionale' in quanto posta nella relazione di sfruttamento che sussume e controlla, contro però un potenziale soggettivo-collettivo – da portare al livello della politica – permesso dall'investimento biopolitico e dalle connessioni cooperative delle soggettività che esso comporta. Sotto un ulteriore aspetto, essa si svolge quindi su due livelli, entrambi da ricomprendere in una "struttura", in un "modo" (di produzione), anche se – e ciò resta importante – sempre dotata di fragilità intrinseca. Questo implica che tale realtà, per quanto riassemblata e ristrutturata riguardo alle condizioni dello sfruttamento, non permette in ogni caso alcuna assenza dell'ideologia per come l'abbiamo sin qui analizzata nella sua qualità e nelle sue funzioni. Osserviamo oggi

---

<sup>763</sup> Ivi, p. 133, trad. mia. Alcune pagine prima di questo passo, NEGRI e HARDT chiariscono il significato del termine "macchinico" riferendosi di fatto alle teorie di Deleuze e Guattari (che mettono poi in associazione con una nota posizione althusseriana): «Noi concepiamo il "macchinico" in contrasto non solo con il meccanico ma anche con l'idea di un regno tecnologico separato da – ed anche opposto alla – società umana. Félix Guattari sostiene che, mentre il problema delle macchine è stato tradizionalmente visto come secondario alla questione della *téchne* e della tecnologia, dobbiamo invece riconoscere che il problema delle macchine è primario, e la tecnologia ne è meramente un sottoinsieme. Possiamo vederlo, prosegue Guattari, una volta che noi, soggetti macchinici, comprendiamo la natura sociale della macchina: "Dal momento che 'la macchina' è aperta verso il suo ambiente macchinico e mantiene ogni tipo di relazione con i componenti sociali e con le soggettività individuali, il concetto di macchina tecnologica dovrebbe essere ampliato a quello di *assemblaggio macchinico* [*agencement machinique*]" [Negri e Hardt citano da F. GUATTARI, «A propos des machines» in *Chimères*, n. 19, Paris, 1993, pp. 85–96]. Il *macchinico*, quindi, non si riferisce mai a una singola e isolata macchina, bensì sempre ad un assemblaggio. Per capirlo bisogna iniziare a pensare a sistemi meccanici, cioè a macchine connesse e integrate con altre macchine. Quindi aggiungere le soggettività umane, ed immaginare gli umani integrati in una macchina di relazioni e macchine integrate nei corpi umani e nella società umana [...]. Guattari (anche insieme a Deleuze) concepisce gli assemblaggi macchinici andando ancora oltre, sino a incorporare tutti i tipi di elementi e di singolarità, umane e non umane. Nel contesto del pensiero francese del XX secolo i concetti di macchinico, di consistenza macchinica e di assemblaggio macchinico rispondono efficacemente a quei filosofi, come Louis Althusser, che per combattere le ontologie spiritualiste [...] pongono la questione [della storia come quella] di 'un processo senza soggetto'. Deleuze e Guattari apprezzano certamente l'importanza politica di questa polemica», ivi, pp. 120-121, trad. mia.

infatti anche forme di cattura che operano un *nascondimento ideologico* della necessità della forza-lavoro sociale (che resta l'ineliminabile fonte di valore) sotto il vestito di una istanza di “procedura” di calcolo che appare autonoma ed indipendente. Una di queste è per esempio l'odierna presenza e il funzionamento degli *algoritmi* che regolano le piattaforme digitali del capitalismo contemporaneo (torna il tema dell'assiomatica come surcodificazione posta dal capitale). Sulla questione, ancora Negri e Hardt scrivono che

una potente figura del lavoro [...] è oggi nascosta nella funzione degli algoritmi. Insieme all'odierna, sfrenata propaganda, che afferma la necessità del comando del capitale, e [ai] sermoni sull'efficacia del potere capitalista, spesso ascoltiamo la lode per la regola degli algoritmi. Ma cos'è un algoritmo? È capitale fisso, [è] una macchina che nasce dall'intelligenza sociale, cooperativa, [è] un prodotto dell'intelletto generale [*general intellect*]<sup>764</sup>.

Dunque, insieme alla questione dell'intelletto generale come fonte di valore, e alla necessità di pensare allo sbocco politico, ci pare che in questo lavoro – più di quanto venisse fatto nelle opere precedenti (a partire da *Impero*) – Negri e Hardt rivolgano con maggior attenzione lo sguardo alla fonte materiale di quella ricchezza ottenuta anche con processi telematici, fonte che, come più volte ricordato, è la forza-lavoro, soggettività umana sottoposta pur sempre a sfruttamento. Ed è infatti vero che dietro alla scrittura di un algoritmo come per esempio il *Page-Ranking* di Google<sup>765</sup>, che contiene *routines* di captazione sempre attive quali osservare e monitorare, raccogliere, valutare e giudicare, catalogare/classificare, mettere a produzione nei modi di una nuova e telematica fonte di profitto e infine orientare le azioni umane nel mondo della rete come in quello della realtà empirica, è accumulata, precipitata, una grandissima

---

<sup>764</sup> Ivi, p. 118, trad. mia.

<sup>765</sup> Il *ranking* è l'assegnazione, per mezzo di un algoritmo di calcolo, di un “peso” a ciascun oggetto o elemento che fa parte di un generico documento ipertestuale, ossia con sezioni e pagine tra loro collegate come è per esempio un sito web o l'intero web. Sulla base di tale assegnazione si costruisce una elencazione. Il *Page-Ranking* di Google, per esempio, assegna un valore da uno a dieci come valutazione del livello di popolarità di un sito. Tale operazione è automatizzata ed è l'effetto di un algoritmo che, posizionando un sito per popolarità (dunque, monitorando le ricerche degli utenti per mezzo dei suoi “*spiders*”), permette anche la sua migliore (o peggiore) visibilità nel proprio motore di ricerca. Appare evidente la cortocircuitazione del processo, poiché la condizione in base alla quale si assegna il valore alla pagina/sito viene poi influenzata dal valore stesso e dunque dal modo in cui tale valore fa comparire questa pagina tra i primi dieci o venti risultati.

quantità di sapere (più che mai transindividuale) messo in vita appunto da forza-lavoro concreta, in “carne, mente e ossa”: sapere che sempre più circola, si alimenta ed alimenta di sé i processi che lo sfruttano attraverso le interazioni comunicative e gli scambi telematici e/o fisici implicati nel macchinismo contemporaneo delle relazioni, siano esse immediatamente lavorative oppure dalla (apparente) qualità o collocazione non-lavorativa.

#### 14.2 *Contiguità lavorativa nel lavoro cognitivo, coscienza di classe e costruzione del comune: un problema aperto*

La contiguità fisica tipica della produzione taylorista (pur non scomparsa, sull'intero globo), che via via diventava cooperativa al livello della coscienza e dell'azione di classe, si è ridisegnata, allentata ed allargata per via della moltiplicazione dei “punti” di produzione. Nondimeno, la cooperazione allargata odierna non l'ha cancellata *in toto*. In questa, quella è l'effetto *sia* di un contatto fisico non sparito come parrebbe (esiste il telelavoro e lo sviluppo individuale di fasi di progetto, ma i capannoni *hi-tech* o le piccole *start-up* vedono sotto il loro tetto diversi addetti, tra i quali, se pur resti vigente il principio della divisione del lavoro, la specializzazione individuale appare fluidificata nelle interazioni e negli scambi atti a migliorare ogni passaggio della produzione), *sia* della presenza di formazioni di «‘intellettualità di massa’, animate da competenze linguistiche e culturali, da capacità affettive e da strumenti digitali»<sup>766</sup>. In questo senso, ci si trova innanzi ad una evidenza che sta stretta nel paradosso della cattura neocapitalistica postfordista, cioè a dire innanzi a quella crescente *potenza* – da considerare dunque come ipotizzabile motore per la liberazione – proprio del lavoro stesso messo in cooperazione. Tale crescente potenza

pu[ò] essere riconosciut[a] non solo nell'espansione e nell'aumento dell'autonomia della cooperazione, ma anche nella maggiore importanza data ai poteri sociali e cognitivi del lavoro nelle strutture di produzione<sup>767</sup>.

Ora, detta così sembrerebbe facile. Evidentemente, l'altro corno del dilemma è tanto la capacità di tenuta di eventuali conquiste, quanto il divenire del capitale stesso nelle sue capacità che abbiamo già definito fortemente captative e proteiformi, laddove queste ultime non solo

---

<sup>766</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, cit., p. 117, trad. mia.

<sup>767</sup> *Ibidem*.

mostrano veloci ed efficaci facoltà di metamorfosi, ma insieme, soprattutto oggi, si uniscono alle tecniche di diversione ideologica dalla rivolta sociale (per quanto, come più volte detto, mai da pensare come imbattibili), chiamando peraltro a concorso tutte le azioni di cattura, di omogeneizzazione, di assimilazione e di controllo (ora plasmativo, ora repressivo) di cui esso capitale è capace. E come già sottolineato, ciò va riconosciuto senza mai dimenticare il coinvolgimento centrale della *sfera della politica* in quanto *apparato di produzione delle condizioni di riproduzione per via legislativa*.

È per esempio proprio questa sfera la principale responsabile della libertà e dello sviluppo permessi alle azioni speculative di natura finanziaria, azioni che oggi rappresentano una forma di cattura tra le più potenti, individuata in tal modo anche dagli autori che qui stiamo analizzando. Si tratta in sostanza di una sfera di mera produzione di denaro che ha preso il posto dei luoghi storici in cui il denaro tradizionalmente veniva ad esistenza. Anche qui, l'operazione di cattura si svolge nella forma mistificata di una sussunzione non riconoscibile (ma come detto, *necessaria*) di quello che è un valore sempre prodotto in forme e modi materiali e sociali, dunque di un valore che sempre contiene in sé la fatica e/o le competenze specifiche di una forza-lavoro che andrebbe vista qui come di massa (quasi a segnare il passaggio, nelle tesi di Negri, dall'operaio-massa all'"intelletto-massa"). Se seguiamo questa linea di analisi, possiamo dire ch'essa consente ai nostri autori di individuare un'ulteriore cattura, poiché

la finanza genera denaro nella maniera di un business, ossia attraverso la cattura [e la messa a profitto] del valore prodotto socialmente. La generazione di denaro da parte del capitale di rendita sta in relazione al capitale industriale nello stesso modo in cui l'apparato di cattura sta in relazione al profitto. La finanza ha oggi raggiunto il dominio sulle altre istituzioni capitaliste [dotate] del potere di creare denaro: stato, banca e affari<sup>768</sup>.

Catturare qui diventa non solo estrarre plusvalore dal lavoro (sempre più cognitivo, ma non solo cognitivo) della forza-lavoro, bensì: 1. avocare a sé ogni funzione, 2. despecificare le specificità e gli apparati che insistono sul territorio con lo scopo di produrre competenze e saperi soggettivi (adeguati e subito sussunti), 3. assiomatizzare le procedure, 4. sottoporre ad estorsione di valore ogni capitale quale ne sia la forma (dalle merci "classiche": materie prime, strumenti e mezzi fisici della produzione, patrimonio monetario, corpi e competenze esecutive

---

<sup>768</sup> Ivi, p. 191, trad. mia.

della forza-lavoro etc., al patrimonio *cognitivo*, alle interazioni che si danno oggi in vari luoghi e modi), al fine di 5. globalizzare le tecniche atte all'obiettivo del *profitto generale* sulla base di una 6. "istituzionalizzazione monetaria" del valore sociale dell'*intelletto* anch'esso *generale*. La cattura assume la funzione di perimetro formale perfettamente integrato nelle azioni e funzioni finanziarie concesse dalla politica, perimetro che ridefinisce, rinomina, stabilizza, usa e rende oggettuale, "istituzionale" appunto, il flusso del valore prodotto e alimentato per via sociale, tendendo a neutralizzare il suo potenziale di unificazione per la lotta.

Evidentemente, la consapevolezza del potere del lavoro resta uno dei pericoli maggiori per la struttura, uno dei suoi interstizi possibili, una sua frattura insanabile, uno dei suoi rousseauviani "abissi" sul cui crinale riposa e sempre si tiene in equilibrio la formazione sociale capitalistica. Anzi, tanto più tale lavoro è preso e catturato come fonte generalizzata di profitto, quanto più la consapevolezza della sua potenza, nella forma di lavoro-vivo, costituisce *in fieri* la paura più forte per la territorializzazione stabilizzata in atto, per la struttura di sfruttamento e di relazione di classe che vuole restare così com'è. La dialettica della politica (almeno di quella che norma e codifica la maggior parte del mondo) sta tutta qui: nella negoziazione del compromesso sociale che indubbiamente, proprio attraverso le odierne tecniche di dislocazione e s-limitazione temporale dello sfruttamento a cui non vi è risposta conflittuale come nel decennio '68-'78, oggi arriva a cedere sempre più sui diritti del lavoro e ad amplificare sempre più le vie per il profitto delle imprese e della finanza. Capitalismo finanziario, organizzazione postfordista e spazio della politica-di-Stato stanno allora anch'essi in una relazione circolare e metonimica, nella percezione dell'aleatorietà della loro esistenza storica. Dunque questa circolarità non può assumere una posizione di sottovalutazione di quella transindividualità cognitiva messa a valore in modi molteplici. Il problema di fondo è che non è oggi facile, tra le nuove figure del lavoro, produrre un sentimento di appartenenza di classe se non per posizione (nel rapporto produttivo) colta attraverso strumenti intellettuali e non (più) immediatamente patrimoniali o di mansione, il che, se contiene potenziali elementi di forza riguardo alla potenziale grande dimensione delle soggettività oppostive tra loro connesse, al tempo stesso non permette un credito acritico e fideistico nella a-classista idea di "moltitudine"<sup>769</sup>. Se ciò fosse ancora possibile

---

<sup>769</sup> Uno dei problemi di tale concetto è la difficile capacità di comprendere la sua reale adesione alla, e rappresentazione della, nuova composizione di classe del nuovo mondo del lavoro, e dunque la sua strutturazione appunto in classe. È di questo avviso anche ANDREA FUMAGALLI, che così scrive: «[Un importante] punto riguarda l'indagine della nuova composizione sociale del lavoro [...]. Assistiamo al crescere di una soggettivi-

con relativa facilità (e questo è uno dei punti deboli insiti in tale idea), per come le condizioni operaie per esempio si davano decenni fa costruendo così già una immediata e contigua (proprio *fisicamente* contigua) relazione di equivalenza di *status*, allora oggi,

sebbene il valore dell'attività produttiva sia estratto per opera del capitale, [sarebbe più facile] non [...] dimenticare il potere del lavoro vivo [che sta] alla base di questo processo, un lavoro vivo che è, virtualmente e potenzialmente, propenso ad affermare la propria autonomia, [poiché] senza lavoro vivo, non esiste [alcun] algoritmo<sup>770</sup>

---

tà del lavoro plurima e differenziata che rende di fatto impossibile, allo stato attuale dei fatti, l'individuazione di un'omogenea composizione sociale di classe. La coesistenza di forme non salariali, di forme di lavoro non pagato, di forme di semi-schiavismo, di forme di coinvolgimento emotivo-cerebrale, di forme eterodirette, forme di lavoro autonomo di III generazione, di forme di autorealizzazione e autoimprenditorialità (ad esempio, i makers) rendono difficilmente codificabile sia la composizione tecnica che politica del lavoro, ammesso che ancora queste due espressioni abbiano senso», ID., *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*, Roma, DeriveApprodi, 2017, p. 10. Nel loro ultimo lavoro (*Assembly*) questa difficoltà pare meglio riconosciuta (seppur non risolta né analiticamente esaurita) anche da Negri e Hardt, giacché è innegabile che la nozione di moltitudine vada declinata e compresa nelle sue articolazioni in modo che le sue componenti diventino più specifiche anche rispetto ad una comprensione della loro posizione di classe. Siamo consapevoli che tale operazione in fondo annullerebbe lo stesso concetto di 'moltitudine', ma se fatta con attenzione, salvando se vogliamo i processi di mobilitazione che vedono protagonisti settori di soggettività variamente sapienti/formati e variamente composti, indurrebbe quantomeno a cogliere i punti di forza e di debolezza politica determinabili anche in funzione dei nuovi ruoli produttivi (e sociali) imposti dalle dinamiche di produzione postfordista. In *Impero* gli autori scrivevano che «La moltitudine è la reale forza produttiva del nostro mondo, mentre l'Impero è un mero apparato di cattura che si alimenta della vitalità della moltitudine - come avrebbe detto Marx, un vampiresco regime di lavoro morto accumulato che sopravvive soltanto succhiando il sangue dei viventi» (si veda l'intero par. 'L'aquila a due teste', in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cap. 3: «Le alternative all'interno dell'Impero», Milano, Rizzoli, 2002). Forse i nostri però non coglievano le stesse evoluzioni del pensiero marxiano, poiché – intesa in tal modo – la nozione, che certo è condizionale (socialmente e storicamente condizionale) pare assimilabile a quel concetto di *Gattungswesen* che ancora orienta un Marx feuerbachiano, un Marx che non parla, per come di lì a pochi anni parlerà, di individui specifici, collocati nelle loro condizioni di classe determinate dalla divisione del lavoro, dal patrimonio e *soprattutto* dalla posizione/funzione che occupano nei rapporti di produzione che li prendono.

<sup>770</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, cit., p. 118, trad. mia.

che possa essere realizzato, utilizzato e considerato come un “soggetto” ordinatore dotato di vita propria, né alcun processo finanziario in grado di valorizzare a suo interesse una intera produzione sociale. Negri e Hardt insistono su questa potenza, che più che immanente preferiamo concepire anch’essa come un *virtuale* per evitare il rischio di una forma di teleologia ottimistica da cui talvolta le tesi degli autori appaiono afflitte; insistono su questa possibilità che è dimensionata e territorializzata massivamente epperò *puntualmente* (in termini cioè moltitudinari), affidando le speranze a nuove forme di assemblaggio delle istanze, delle forze del lavoro-vivo, delle soggettività e dei processi appunto nella griglia di un divenire in quanto processo-senza-soggetto e al tempo stesso neanche indecidibile *in toto* dalla soggettività politica collettiva. Gli autori, per dir meglio, parlano di *libertà* di operare nuovi assemblaggi perché appunto «la libertà di assemblaggio segna [...] una modalità alternativa della produzione della soggettività, caratterizzando essa sia ciò che facciamo, sia ciò che siamo»<sup>771</sup>, in un’ottica di superamento della rappresentanza burocratico-partitica, e di «accesso aperto e gestione democratica del comune»<sup>772</sup> [...], [poiché] oggi è visibile che la proprietà privata non sta salvaguardando la terra

---

<sup>771</sup> Ivi, p. 295, trad. mia.

<sup>772</sup> Il concetto di «comune», a valle della letteratura prodotta (almeno) da GARRETT J. HARDIN già nel ‘68 («The Tragedy of the Commons», in *Science*, n° 162, 1968), da ELINOR OSTROM (*Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990), da ANTONIO NEGRI e MICHAEL HARDT (*Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Milano, Rizzoli, 2010), da ETIENNE BALIBAR ET ALII (AA. VV., *Comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi*, a c. di A. Curcio, Verona, Ombre Corte, 2011) da ANTONIO NEGRI (*Inventare il comune*, Roma, DeriveApprodi, 2012), e da PIERRE DARDOT e CHRISTIAN LAVAL (*Del Comune o della rivoluzione nel XXI secolo*, trad. it., Roma, DeriveApprodi, 2015), in forma significativa è assunto al dibattito da circa una ventina d’anni. Volendone dare qui una esplicazione sufficiente al procedere del nostro discorso, possiamo dire che con esso si intendono almeno le seguenti cose interconnesse: 1) «comune» come spazio globale della cooperazione in quanto campo diffuso di saperi che nei loro atti interattivi/collaborativi producono e diffondono una forma di bene comune quale è quello della conoscenza; 2) come “formula d’obiettivo” usata da quei movimenti politici e da quelle correnti di pensiero che si oppongono all’estensione odierna dell’appropriazione privata a tutte le sfere della società, della cultura e della vita; 3) come «nome di un regime di pratiche, di lotte, di istituzioni e di ricerche che aprono su un avvenire non capitalista [e principio politico in quanto] senso dei movimenti, delle lotte e dei discorsi che un po’ ovunque nel mondo, in questi ultimi anni, si sono opposti alla razionalità neoliberista» (così scrivono Dardot e Laval); 4) come «nome di una forma politica, quella dell’autogoverno locale, mentre *commons* è [...] il nome di quegli spazi urbani che la politica neoliberista di Erdogan vuole confiscare a vantaggio degli interessi privati» (affermazione sinteticamente efficace di un esponente del movimento di Gezi Park, riportato sempre dai due autori nel loro saggio). Il tema del comune aprirebbe a discussioni ed analisi

e i suoi ecosistemi, ma anzi sta accelerando la loro distruzione»<sup>773</sup>. Ci pare però sorprendente che vi sia chi abbia creduto ad una salvaguardia della terra attuata dalla proprietà privata come suo specifico obiettivo, così come chi non dia la necessaria importanza, in termini di vincoli relativi, alla struttura-dell'assemblaggio, per parafrasare qui Althusser. Ma detto ciò, è qui importante una riflessione sul fatto che la consapevolezza della depredazione e della sottrazione alla collettività del bene comune globale (con la conseguenza di una sua progressiva sparizione che mette a rischio la stessa persistenza della nostra specie) debba diventare l'elemento che si unisce a quello sulle fonti odierne del valore e a quello sull'odierna modalità di sfruttamento, affinché questi costituiscano una nervatura capace di tenere in piedi l'idea del comune: un comune da riconquistare, ricollocare o "riassegnare" (meglio: redistribuire), gestire ed "abitare" in forme democratiche e, in tal modo, difendere come un nuovo spazio, liberamente associato, di vita tra gli individui.

Si tratta allora di portare a potenza, secondo Hardt e Negri, nuove forme di concatenamenti tra gli elementi sociali di fatto già esistenti, che siano capaci di ridisegnare un mondo. La tendenza a realizzare nuovi assemblaggi sorge così nella cooperazione (che in quanto tale, e *se è davvero tale*, è sempre non diretta); sorge spontaneamente, ma anche creativamente e reattivamente. Si innesca per via delle interazioni contemporanee, epperò – potrebbe dire Althusser – si dà sempre sotto una condizione data, ossia mostra quella contingenza che si manifesta nella già citata «struttura dell'incontro». Essa avviene quindi in quegli interstizi, come abbiamo spesso detto, che vigono in una pur data storicità congiunturale e che, se ben sfruttati, possono farsi anche fonti per il suo superamento. Per questo si deve sempre cogliere che tale condizione è variabile, mai definitiva, e soprattutto non è da intendere come azione di una parte assoluta,

---

che, per la loro ampiezza e specificità, esulano dagli scopi del nostro lavoro, pensiamo quindi che basti quanto già abbiamo espresso nel corpo del testo. Ci limitiamo qui a dire ch'esso, se certo rappresenta un importante sforzo di svecchiamento dell'elaborazione atto ad individuare tanto uno spazio di "patrimonio nativo" e collettivo, quanto quello di pratiche sociali (materiali e intellettuali) che lo sottraggano all'irrefrenabile processo di privatizzazione neoliberista, e dunque disegnino in esso forme di accesso e gestione democratiche e condivise, al tempo stesso presenta delle ambiguità che spesso inducono a sottostimare la capacità di controllo e di riorganizzazione del potere politico-economico e a sopravvalutare l'idea di una "tendenza" all'istituzione di un cosiddetto «comunismo del comune» come sbocco "immanente" determinato dall'estensione della cooperazione e dalla circolazione di un capitale cognitivo tali che divengono *ipso facto* fonte di elaborazione e pratica del contropotere.

<sup>773</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, cit., p. 294, trad. mia.



bensì di parti tra loro relative seppur differenzialmente produttive quando si realizza una loro «combinazione singolare», poste in una prassi che richiede velocità ma anche lentezza, fuga ma anche dimora: prassi consce, territorializzate affinché possano deterritorializzare il soggetto lasciandosi alle spalle solo in quel momento i condizionamenti di una struttura<sup>774</sup>; e allora, pensare alla nascita di nuove configurazioni di contropotere richiede *sia* una percezione della libertà di fondo che mai è del tutto scomparsa o fagocitata da una struttura socio-produttiva (ricordiamo Foucault, quando afferma che se esiste il potere, ciò è perché esiste la libertà), *sia* una

---

<sup>774</sup> La nozione di “velocità” è introdotta da Deleuze in modo diretto (riferimenti indiretti si trovano già in *Differenza e ripetizione*) a partire da *Dialogues* (cit.). È un concetto che va compreso nel quadro della sua teoria del divenire, spesso articolato in forme di non immediata comprensione, in cui si incrociano diversi regimi linguistici e referenze importate (ma questo Deleuze lo fa spesso) da diversi quadri concettuali e disciplinari. Leggiamo il seguente passo: «Ciò che sta nel mezzo non ha nulla a che vedere con una media [aritmetica], non è un centrismo né una moderazione. Si tratta, al contrario, di una velocità assoluta. Bisognerebbe distinguere non più il movimento relativo e quello assoluto, ma la velocità relativa e quella assoluta di un qualsiasi movimento. Il relativo è la velocità di un movimento considerata da un punto ad un altro punto. Ma l'assoluto è la velocità del movimento [che sta] tra i due [punti], nel mezzo dei due, e che traccia una linea di fuga. Il movimento non va più da un punto ad un altro, bensì si attua piuttosto tra due livelli come una differenza di potenziale. È una differenza di intensità che produce un fenomeno, che lo rilascia o l'espelle, lo invia nello spazio. Così la velocità assoluta può misurare un movimento rapido, e non meno un movimento anche molto lento, od anche una immobilità, come un movimento sul posto. [...] Nietzsche: non è ciò ch'egli arriva a fare con un aforisma? [Ossia,] che il pensiero sia lanciato come una pietra da una macchina da guerra. La velocità assoluta è la velocità dei nomadi, anche quando essi si spostano lentamente. I nomadi sono sempre nel mezzo. La steppa cresce dal mezzo, si trova tra le grandi foreste e i grandi imperi. La steppa, l'erba e i nomadi sono la stessa cosa. I nomadi non hanno né passato né avvenire, hanno solo dei divenire, divenire-donna, divenire-animale, divenire-cavallo.» (G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, cit., p. 39, trad. mia con alcuni miei inserti utili alla comprensione). Non si tratta di un concetto di immediata intelligibilità, tuttavia il nucleo di ciò che vuole esprimere possiamo sintetizzarlo nell'idea di un divenire-uscendo, di un divenire-decodificando, di un divenire-ignorando (le regole), un divenire-proprio, non “relativo a”; un espandersi, un mutare, un rompere le leggi del movimento *concesso e disegnato*, un uscire senza relazione o rapporto di determinazione (condizionamento) con gli spazi normati adiacenti, dotati dei loro algoritmi, dei loro reticoli, delle loro coordinate. A tale riguardo, però, la studiosa Manola Antonioli produce una interpretazione più interrelata, seguita da una questione politica che ci sentiamo di condividere pienamente: «Il movimento di una vita [o] di un divenire politico non ha luogo se non entro una combinazione ogni volta singolare tra territorio e linea di fuga [...], tra velocità e ritmi differenti, tra linee flessibili [e] segmentarie sempre intrecciate. Malgrado le apparenze, la filosofia di Deleuze non è una filosofia della "rapidità", o della deterritorializzazione assolute [...]. Bisogna avere un territorio, ma per poterne uscire bisogna raggiungere una velocità assoluta che impli-

chiara consapevolezza della circolarità del rapporto esistente tra cause ed effetti, nei termini di una surdeterminazione a cinetica metonimica. Tale consapevolezza va perciò affiancata ad una idea sapiente dell'agire politico che non esalti (né ne faccia proiezioni immaginarie) alcuna "reticolarità senza capi", prospettiva o configurazione ideale, questa, che non di rado appartiene proprio a quelle forme massimamente ideologizzate (nel senso di soggettivanti *ad hoc*) delle nuove aziende e/o organizzazioni produttive capitalistiche che si fondano sulla retorica del tempo gestito dal singolo individuo, o su quella della qualità totale e dell'*engagement* di un fantomatico "operaio-protagonista" nella produzione del bene-merce.

### 14.3 *Un'idea del rapporto odierno tra strategia e tattica alla luce delle catture contemporanee. Comune come spazio planetario e lotte articolate sul locale*

Ma non è concesso qui semplificare, sia nella critica, sia nella concordia. L'azione (anche nella prospettiva del comune) andrebbe messa in campo sapendo produrre strategia (necessaria) insieme a momenti di tattica in qualche modo organizzata attorno ad un centro, e sempre purché tale centro non si trasfiguri in luogo d'accentramento, burocratizzazione, personalizzazione dell'agire politico, piramidalismo e leaderismo. Quest'ultima posizione, ci informa per esempio Marco Bascetta<sup>775</sup>, è oltretutto sostenuta proprio da Negri e Hardt sempre in *Assembly*, laddove, con un rovesciamento coraggioso (e non privo di criticità), si attribuisce al campo del protagonismo multitudinario non (ac)centrato [a noi resta difficile comprendere *come*, se non in forma di *tendenza culturale generale*, nozione che, a rigore, contiene anche quella di *contro-tendenza*] una capacità – o ancor meglio: un *compito* – di fare appunto «strategia», affermazio-

---

ca la possibilità di una estrema lentezza ed anche di un viaggio immobile [...]. La più grande difficoltà del concetto di velocità si colloca [...] nella sua componente politica: come concepire un'azione politica inscritta nella velocità e nel divenire senza che essa venga rapidamente (troppo rapidamente) stratificata e sottomessa ad un apparato di cattura di tipo statale o istituzionale? Quali [sono] le condizioni di velocità, la combinazione dei ritmi e delle temporalità di una politica interstiziale, di un divenire rivoluzionario o minoritario, che non si trasformino semplicemente in un'azione rivoluzionaria abortita/interrotta o in una cieca difesa di una minorità tra le altre?» (M. ANTONIOLI, «Le vocabulaire de G. Deleuze» - *Les Cahiers de Noesis* n° 3, cit., p. 341, trad. mia). Domande cruciali, che investono tutta intera la recente tematica (politica) negriano-hardtiana e permettono di cogliere elementi critici altrettanto cruciali anche nella nozione (politica) di interstizio per come l'abbiamo individuata (o dedotta, quando il caso) nelle ultime opere althusseriane.

<sup>775</sup> Cfr. M. BASCETTA, «L'ars combinatoria' della moltitudine», Roma, *Il Manifesto*, 22/11/2018.

ne che vogliamo intendere come capacità di messa in agenda di temi che riguardano la sostanza della democrazia, quindi per esempio la creazione di vertenze globali su problematiche globali, l'instaurazione di opposizione e conflitto su questioni sociali che denuncino l'azione di appropriazione sempre più allargata del capitalismo neoliberista, etc.; mentre il piano della *tattica* andrebbe consegnato allo spazio dell'azione locale secondo una direzione/coordinazione che riesca a non perdere o lasciare svanire (va perciò riconosciuto che questo problema è correttamente sentito dai due autori) quelle pur piccole conquiste ottenute con la lotta politica anche su base territoriale.

Così al proposito scrive Bascetta:

Il problema [della difficoltà a consolidare alcuni risultati e di mantenere il controllo sulle innovazioni prodotte dal sapere sociale] può essere formulato in diversi modi, uno dei quali è il rapporto tra la dimensione orizzontale della moltitudine che produce il comune e quella verticale dell'organizzazione, la capacità cioè di prendere decisioni, di chiamare a raccolta la pluralità dei soggetti (assemblea) nell'affrontare le urgenze del momento, nel conferire durata e consistenza al contenuto delle lotte. Ma senza però ricadere in quella distanza tra governanti e governati che è l'essenza della sovranità. Senza generare una leadership che si costituisca stabilmente come coscienza separata dei movimenti e loro guida, che questo avvenga nella forma della rappresentanza o in quella del carisma. La formula che i due autori adottano per scongiurare questa involuzione è un rovesciamento del rapporto classico tra tattica e strategia. Quest'ultima spetterebbe infatti alla moltitudine e ai movimenti che in essa prendono vita, mentre la tattica, l'azione contingente, dovrebbe affidarsi all'organizzazione intesa come una dimensione intelligente di servizio e di tenuta<sup>776</sup>.

Espressa in questi termini, la dialettica strategia-tattica torna ad assumere un ruolo che ne coglie il rapporto di ambivalenza e ne individua lo spazio di movimento, tra necessità di elaborazione di un "quadro generale" nutrito da istanze molteplici/concatenamenti in forma di cattura produttivo-evolutiva, e momento della lotta locale coordinata. Resta aperta tuttavia la questione della *tenuta sul lungo periodo*, che nell'attuale scenario di configurazione del potere e del comando capitalistici non può essere garantita se non attirando a sé, da molti luoghi anche

---

<sup>776</sup> *Ibidem*.

distanti da quello in cui la lotta avviene, condivisioni di piattaforme, di obiettivi e, nei casi ottimali, anche di individui coinvolti e di pratiche. In tal modo si genera una battaglia locale, una battaglia per il caso *specifico*, mettendo però in campo azioni contro il concetto generale di appropriazione/privatizzazione profittevole, così come, non da ultimo, contro quello di espropriazione di Stato. Un complesso di elementi naturali/culturali/ambientali si fa perciò bene comune locale, i suoi contenuti di lotta sono declinati in base alla vertenza regionale, e al tempo stesso la battaglia per la difesa di beni locali si fa esempio di pratiche e rivendicazioni di contenuti di democrazia reale che (im)pongono uno sguardo politico a valenza planetaria. È in questo senso che appare interessante l'idea di un concetto di comune come spazio appunto planetario che si riempie di azioni specifiche; uno spazio di beni collettivi non negoziabili, non mercificabili, non catturabili (almeno negli atti formali; poi, sappiamo che la cattura si attua in forme molteplici e non esclusivamente giuridico-economiche), tutto ciò da contrapporre alla globalizzazione anch'essa planetaria della sussunzione e valorizzazione capitalistica d'ogni luogo, d'ogni bene (che da comune diviene privato), d'ogni soggetto e d'ogni oggetto di natura.

Insieme ai processi di finanziarizzazione, si tratta di individuare nella globalizzazione la vera odierna congiuntura, anzi: una «congiuntura di congiunture» (Tosel) che chiede strumenti analitici più ricchi del solo ricorso all'idea di struttura-a-dominante. Ed è per questo che il dialogo tra la lettura althusseriana e deleuzeana ci appare utile. La messa a valore del prodotto cognitivo sociale non può che affiancarsi, infatti, a soluzioni che uniscono schietta natura ideologica e caratteristica organizzativa del nuovo modello transnazionale di sfruttamento, e ciò proprio perché la maestranze del capitale cognitivo (acculturate, lettrici, critiche etc.) possono essere più facilmente conscie della loro condizione<sup>777</sup>. Non è quindi casuale che il cognitariato re-

---

<sup>777</sup> Afferma Tosel (in un'ottica che tuttavia ci pare più teorica che pratica) che «la globalizzazione del capitalismo è esattamente l'oggetto reale di cui il pensiero deve appropriarsi mediante la produzione di un oggetto di pensiero che tenga conto del fatto che essa è prodotta come congiuntura inedita di tappe successive. E che tenga conto che essa si fonda sulla congiunzione ancora *in fieri* di elementi che forniscono alla struttura la sua configurazione *a posteriori*, una configurazione di fronte alla quale non serve a nulla rifugiarsi in una teoria formale della totalità articolata a dominante» (ID., «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno», in *Materialismo storico*, cit., p. 167). Se l'oggetto di conoscenza, althusserianamente, è l'oggetto di pensiero che emerge dall'analisi della condizione reale, va riconosciuto che Tosel invita ad una capacità di articolazione della comprensione politica odierna con uno sguardo d'*après coup*, che sia in grado di cogliere l'aleatorio (e il contingente che ne consegue, e l'ideologico che lo recinta finché può) e così affiancarsi ad esso in senso appunto non formalista, bensì schiettamente realista, fluido e materialista. La presenza di una profonda aleatorietà ed instabilità nella con-

sti ancora internamente slegato, poco coalizzato, disorganizzato sul piano della battaglia politica. Il paradosso è ch'esso tanto è messo in coordinazione e cooperazione produttiva, quanto è scoordinato (escludiamo piccole realtà e momenti positivi poiché ci riferiamo a dimensioni di massa) sul campo della battaglia politica di lungo respiro. Inefficace, senza forza e privo di pratiche davvero in grado di mettere in crisi la sfera produttiva che sfrutta le sue competenze. Infatti una competenza cognitiva, seppur non si limiti ad essere solo braccia che eseguono meccanicamente, è oggi, in un determinato ambito produttivo, anch'essa facilmente sostituibile, permutabile con un'altra di pari livello senza neanche scomodare lo spostamento corporeo, perché tale competenza sostitutiva semplicemente risiede in un altro *cervello*, o *gruppo di cervelli*, magari anche in un altro paese, e può vendere la sua opera in forme comunicative, digitali, telematiche, quasi sempre incorporee.

#### 14.4 Quattro fasi del post-fordismo, verso il biocapitalismo di piena cattura

Pur non dismettendo la certezza circa la natura del valore in quanto prodotto di forza-lavoro fisica che appare nascosta dalle forme algoritmiche di una parte importante dell'odierno capitalismo, la cattura della sussunzione reale, col concorso inevitabile della politica, si dipana inesorabile e ben camuffata. La questione si allarga alla vita e ai diritti-di-vita che abbiamo sempre ritenuto "naturali" ed estranei ad ogni forma di predazione, finanziaria come ideologica. Eppure, non è (più) così. L'odierna struttura biocapitalistica procede nell'estorsione di plusvalore sempre più nella forma D-D': denaro che produce (maggior) denaro. Secondo Fumagalli, per esempio, il post-fordismo sino ad oggi si è sviluppato in quattro fasi, nell'ultima delle quali, in linea con le più diffuse tesi sul tema, la cattura sussuntiva si è pienamente compiuta.

Dopo le prime fasi di innovazione come uscita dall'organizzazione taylorista, è accaduto infatti che,

nonostante l'aumento dell'intensità dello sfruttamento (precarizzazione eleva-

---

giunzione tra globalizzazione e finanziarizzazione ci è segnalata anche da ANDREA FUMAGALLI, che così scrive: «uno degli effetti della crisi che è nata dai *subprime* è stato evidenziare l'instabilità strutturale del nuovo capitalismo, tra finanziarizzazione e globalizzazione. Non che tale instabilità non fosse nota ad alcuni studiosi, soprattutto estranei all'ambito del *mainstream* economico e borghese, ma almeno quello spartiacque ha reso evidente e diffusa tale consapevolezza. Ciò che invece doveva essere ancora indagato era verso quale direzione o direzioni tale instabilità si sarebbe volta negli anni a venire», in ID., *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*, cit., p. 6.

ta, riduzione dei diritti [conquistati] all'apogeo delle lotte nella fase alta del fordismo, scomposizione del lavoro [...]), [una simile] base di estrazione di plusvalore non era più sufficiente di fronte all'estendersi della concorrenza globale e alla ridefinizione degli assetto geo-economici su scala mondiale<sup>778</sup>.

Dunque, immersa in una globalizzazione spinta e trovandosi innanzi all'emersione di paesi prima assenti nella veste di nuovi concorrenti che divenivano potenze sullo scenario economico planetario,

la valorizzazione capitalistica necessitava [...] di nuove fonti. La finanziarizzazione, da un lato, e l'accelerazione della mercificazione del territorio e della natura e la privatizzazione dei suoi beni, dall'altro, potevano fornire una risposta adeguata, che si è rilevata però insufficiente. Da qui l'esigenza di inserire nel processo di finanziarizzazione in modo sempre più pervasivo la vita degli individui tramite il divenire rendita di porzioni crescenti del salario (soprattutto quello differito, grazie allo smantellamento del sistema di *welfare*<sup>779</sup>.

Si è perciò passati dal post-fordismo iniziale alla occupazione territoriale capitalistica e alla predazione privatistica dei beni comuni e naturali, per approdare infine, come terzo stadio del post-fordismo, alla riduzione finanziaria delle condizioni-di-vita e dei diritti-di-vita:

La cartolarizzazione finanziaria delle condizioni di vita tramite lo sviluppo dei derivati (dalle case, ai diritti di proprietà intellettuali, alle assicurazioni sulla salute, sulla previdenza, sull'istruzione, ecc.) doveva in qualche modo compensare la possibile crisi di realizzazione dovuta all'incremento della concentrazione dei redditi a seguito di un processo di sfruttamento del lavoro che aveva raggiunto limiti non più superabili<sup>780</sup>.

E tuttavia, soffermandoci sui processi di cattura, non si trattava ancora del passaggio finale giacché, seppur tale periodo di ristrutturazione e riorganizzazione sia evidentemente ancora presente ed attivo, la compiutezza della cattura da parte del capitale – nell'espressione massima

---

<sup>778</sup> A. FUMAGALLI, op. cit., pp. 6-7.

<sup>779</sup> Ivi, p. 7.

<sup>780</sup> *Ibidem*.

della sua operazione di sussunzione – stava nell'*approdo al biocapitalismo*, processo che Fumagalli descrive dettagliatamente in tali termini:

[la] prima fase del capitalismo cognitivo, un ibrido al cui interno coesistevano forme tradizionali di lavoro, alcune anche pre-salariali, e forme nuove di lavoro, soprattutto nelle produzioni immateriali, entra in crisi nella seconda metà del 2000 perché la base della sua accumulazione risulta troppo ristretta per le esigenze di valorizzazione, a fronte di una composizione del capitale intangibile che ancora si manifesta prevalentemente come capitale costante. In termini marxiani, potremmo dire che in questa [...] fase [...] la composizione organica del capitale cresce più rapidamente del saggio di sfruttamento, creando lo scoppio della bolla finanziaria come luogo, predominante quanto incerto, di valorizzazione del pluslavoro. La crisi finanziaria del capitalismo cognitivo apre la strada al capitalismo bio-cognitivo [...]. Il prefisso *bio* è [...] dirimente. Indica che l'accumulazione capitalista attuale si identifica sempre con lo sfruttamento della vita nella sua essenza, andando oltre lo sfruttamento del lavoro produttivo certificato come tale e quindi remunerato. Il valore-lavoro lascia sempre più spazio al valore-vita. Si tratta di un processo allo stesso tempo estensivo ed intensivo. **Estensivo** perché l'intera vita nelle sue singolarità diventa oggetto di sfruttamento [...]. Nuove produzioni prendono piede. La riproduzione sociale, da sempre operante nella storia dell'umanità, diventa direttamente produttiva ma solo parzialmente salarizzata; la genesi della vita (la procreazione) si trasforma in business; il tempo libero viene inscatolato, al pari delle relazioni amicali e sentimentali, all'interno di [...] dispositivi che, grazie alle tecnologie algoritmiche, consentono estrazione di plusvalore (valore di rete); i processi di apprendimento e di formazione vengono inseriti nelle strategie di marketing e di valorizzazione del capitale; il corpo umano nelle sue componenti sia fisiche che cerebrali diventa la materia prima per la produzione e la programmazione della salute e del prolungamento della vita, grazie alle nuove tecniche bio-medicali. **Intensivo** perché tali processi si accompagnano a nuove modalità tecniche e organizzative e a nuovi processi di mercificazione. La vita messa in produzione [...] si manifesta in primo luogo come intrapresa di relazioni [...]. La cooperazione [...], intesa come insieme di relazioni umane più o meno gerarchiche, diventa la base dell'accumulazione capitalistica. Ma non basta, come sottolineato dalle ricerche di Melinda Cooper

e Catherine Waldby <sup>[781]</sup>, sono sempre più lo stesso corpo umano e le sue parti a essere oggetto di mercificazione e di produzione diretta di valore di scambio <sup>782</sup>.

Anche questa, come nel caso di Negri e Hardt (anzi, riteniamo con più rigore di costoro), si presenta come un'analisi che si impegna nella ricerca di una efficace comprensione dello scenario capitalistico contemporaneo. E lo fa alla luce di teorie e categorie marxiane tutt'altro che rigettate, categorie che anzi fa risuonare e ri-giocare insieme in una ibridazione con le posizioni più note del post-operaiismo italiano. Non è scopo del nostro lavoro individuarne i punti di debolezza (per ciò che ne è assimilabile, basti quanto abbiamo detto circa *Assembly*) o denunciarne taluni ottimismo che ci pare vadano se non altro ridimensionati (riguardo per esempio ai processi che porterebbero con buona certezza alla trasformazione sociale, e vale anche qui la parentesi precedente). L'elemento interessante è senza dubbio la presa d'atto – e la presa in esame – di un innegabile cambiamento non solo organizzativo circa la produzione industriale delle merci, ma anche di tecnica, temporalità e platea con e sulla quale procedere con l'attività estorsiva: un cambiamento che si è allargato e riversato sulle stesse fonti produttive di valore compresi i loro “tempi” di produzione, anche se poi esso, ci sentiamo di aggiungere, se collocato su di uno scenario globale coesiste ancora con forme più tradizionali, spesso spietate come non mai, di sfruttamento materiale della forza-lavoro.

#### 14.5 *De/ri-soggettivarsi nel biocapitalismo, tra cattura piena, fratture e isole di resistenza*

Ci interessa questo orizzonte analitico essenzialmente perché coglie alcuni nessi centrali delle odierne forme di cattura capitalistica, e allo stesso tempo spinge a prendere in esame nuovi assemblaggi e concatenamenti come forme di ricerca e creazione politica, cioè a dire come forme di quella cattura “a positivo” che abbiamo già menzionato in quanto una delle due facce del concetto di cattura, dunque come forme di una *soggettivazione politica attiva* che si renda possibile (e plausibile) nello scenario contemporaneo.

---

<sup>781</sup> Fumagalli si riferisce a MELINDA COOPER, CATHERINE WALDBY, *Bio-lavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, trad. e cura di Angela Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2014.

<sup>782</sup> A. FUMAGALLI, op. cit., pp. 7-8, grassetto miei.



Ora, le analisi che individuano cognitariato e dunque competenze cognitive messe a profitto (capitale cognitivo), applicando i dovuti metodi mostrano una certa verificabilità empirica. Meno immediata è questa per ciò che riguarda il concetto di *biocapitalismo*, che pur è tema che ci coinvolge poiché – come già visto – è percepito e trattato (indirettamente) anche dallo stesso Althusser seppur in forme non approfondite e concentrate essenzialmente sull’elemento della temporalità (univoca sotto alcuni aspetti, multipla sotto altri). Lo sforzo di queste posizioni e di queste linee di ricerca va allora apprezzato perché, ammodernando una corrente di pensiero che prende avvio dalla lettura contemporanea del marxiano *Frammento sulle macchine* e dal *Capitolo VI inedito del Capitale*, arriva infine a tale concetto come tentativo di categorizzazione semantica e sistematizzazione teorica (contenutistica) di un capitalismo odierno che appunto mette al lavoro ogni attimo della nostra esistenza, ossia che intride, domina, determina e pone (*sot-topone*) a sfruttamento ogni minima ed apparentemente “libera” frazione della nostra giornata (del nostro tempo-di-vita). Pur condividendo quest’ottica, diciamo che resta a nostro avviso un po’ debole – nel senso che talvolta pare più fenomenologico-sociologica che scientifica – la *dimostrazione* di questa azione di messa-al-lavoro che è perenne ed e su tutto, di questa valorizzazione *continua*, assoluta e non relativa d’ogni nostro gesto, pensiero azione o interazione. Accogliamo nondimeno con convinzione queste ricerche, poiché mostrano l’allargamento del campo sociale su cui va a cadere, oggi, l’azione di sfruttamento capitalistico. Anche se la descrizione di una sussunzione reale declinata *strettamente* sul piano della produzione di valore come dinamica operante in ogni attimo (ed ambito) del nostro stare al mondo forse richiede strumenti più rigorosi sul piano formale, più oggettivi e incontrovertibili. Crediamo sì che l’odierna sussunzione reale investa, traendola a sé, ogni espressione del lavoro, artigiano-residuale e ancor più cooperativo, ma anche ricopra come un mantello soggettivante (assoggettante) ogni individuo, catturandolo e storicizzandolo attraverso un codice (questo però lo fa ogni formazione sociale), disegnandolo e plasmandolo attraverso l’offerta di uno scenario generale che contempla la messa in valorizzazione di incroci e relazioni sociali (questo però è anche il modo in cui si diffonde e si replica l’ideologia); tuttavia, resta il tema della produzione specifica *di valore* (che si fa denaro, ricchezza) contenuto nelle – e quindi estratto dalle – nuove forme di oggettivazione della merce forza-lavoro come evento *certo e continuo*, che cioè si produce in ogni momento, senza lasciarci alcuno scampo. Perciò pare qui plausibile la domanda: possiamo davvero affermare con *assoluta certezza* che non esistano più, tra noi, gesti e pensieri *non* catturati *né* messi al lavoro e dunque, brevi o piccoli essi siano, *non* sottoposti a sfruttamento, e cioè capaci di risiedere in quelle “isole” althusseriane, seppur per fasi, per occasioni,

per concatenamenti qui positivi e (neanche a dirlo) pericolosi? Questo alla fin fine è *tutto il tema*, per intero, *della politica* e del suo *rapporto con la congiuntura in cui opera*. Se una risposta negativa a questo quesito non appare dotata di inattaccabile certezza (come noi crediamo), allora andrebbe ancora tenuto in conto quell'aspetto (seppur aleatorio, ma questo non cambia la posizione psicologica) che può suggerirci, anzi che certamente ci suggerisce, che *una specifica interpellazione può fallire*, o almeno fallire in parte, o almeno indurre a reazioni inaspettate, facendosi così financo innesco di una produzione teorica e prassica che assume ruoli di contrasto e conflitto.

Riteniamo sia importante ricordare questi risvolti perché hanno a che fare proprio con quel materialismo radicale, antiteleologico, che sta meramente nel *factum* della congiuntura e che assume a suo fondamento appunto una concezione aleatoria e contingentista delle formazioni sociali e (soprattutto) della loro tenuta, approccio peraltro neanche rigettato da quegli stessi teorici post-operaisti che hanno salutato con interesse le ultime opere di Althusser (e Negri è tra questi). È in fondo grazie all'idea di una aleatorietà di presa durevole e di una interpellazione non univoca né ineluttabile che si può discutere di soggettivazione politica nei termini di un *contropotere*, poiché, come già considerato, se ciò non fosse possibile, non vi sarebbe altro da fare che soccombere alla sussunzione del capitale e conseguentemente alla *sua ed esclusivamente sua* interpellazione-a-soggetto. Purtroppo, le decodificazioni e le deterritorializzazioni la storia ce le ha mostrate. Pochissime sono andate in direzione di una riforma dell'organizzazione produttiva capitalistica verso un modello positivamente e durevolmente alternativo; pressoché nessuna, dall'avvento del capitalismo, ha modificato *compiutamente* la struttura sociale e i rapporti implicati in essa; nondimeno, l'aspetto della *rottura di un codice dato*, di un sistema dato, resta confermato e verificato. Invero, la forza più potente ed efficace sul piano rivoluzionario, trasformativo e ricodificante è stata la borghesia (come già Marx spiegava). La dimostrazione della possibilità di riformare e scodificare un assetto produttivo, simbolico ed ideologico, è cosa che nella storia si è verificata, che è *avvenuta*. Possiamo davvero solo dire che è avvenuta nel senso che si è data come evento che ci è meramente caduto addosso? Noi lo escludiamo. Evidentemente anche il campo ideologico della struttura produttiva precapitalistica – se è vero che l'ideologia è eterna – operava con diverse forme ma con lo stesso scopo di quello della struttura capitalistica: fare soggettivazione affinché si creassero individui-*Träger* in grado di garantire ch'essa rimanesse in vita e che quella forma-Stato così si riproducesse. Tuttavia il suo superamento c'è stato, il cambio di paradigma ha preso il sopravvento. E così una interpellazione si è sostituita ad un'altra, la prima essendo dotata di fragilità che non hanno resistito al cam-

biamento, e ciò vale anche per la seconda e a seguire. Ma noi pensiamo che il concorso dei nuovi soggetti (coi loro interessi, coi loro obbiettivi) coinvolti nei cambiamenti di paradigma non sia stato influente, e crediamo che il nesso da cogliere come *quid* specifico del capitale (che non per nulla è divenuto l'apparato di cattura più esteso e potente sul piano mondiale) sia la sua capacità di ovviare a queste fragilità, che non spariscono ma inducono a riprogettare sempre le armi di resistenza borghese. Appunto sotto questo aspetto il capitale-proteo ha acquisito capacità di sussunzione e di riassetto interno formidabili. Cosa che allora, vista da un'altra angolazione, dichiara il suo continuo vacillamento, la sua appunto continua necessità d'essere riprodotto facendo leva sull'adeguazione delle soggettività da esso prese.

A valle di questo discorso è perciò utile riferirsi nuovamente al materialismo aleatorio, perché esso rende aleatori anche l'incontro e la presa durevole ottenuti con l'interpellazione a soggetto-*ad-hoc*. E nella nostra lettura l'aleatorietà non è, lo abbiamo detto e lo ripetiamo, il puro "caso", l'irrazionale storico privo d'ogni limite o condizione, bensì da un lato è una forma della strutturazione materiale (finché tiene), e dall'altro anche una capacità (soggettiva) di indovinare, scorgere, intuire le fratture e di incunearsi in esse senza restarne intrappolati, bensì per divaricarle. Poi, è chiaro che in simili scenari e processi rivoluzionari compaia inevitabile il tema del potere: della sua presa, della sua tenuta e del suo esercizio. Ma anch'esso in fondo mostra sempre l'aleatorio che lo insidia. Il potere dispotico del sovrano feudale si è dissolto lasciando il posto al potere impersonale del capitale e della politica che lo consente e lo sostiene. Il potere della struttura imperiale zarista ha lasciato il campo ad un potere rivoluzionario che voleva essere emancipatorio, regno della libertà superato finalmente quello della necessità, ma è divenuto un'impostura nel suo dispotismo, nel suo burocratismo, nel suo censorio epurazionismo, nel suo non raro dogmatismo. Il sogno delle moderne tesi post-operaiste, che mettono insieme talvolta anche con eccessiva disinvoltura spinozismo, marxismo, qualche tratto di althusserismo e tanto deleuzismo, resta quello – in fondo autenticamente (utopicamente?) marxiano – di un potere che non sia mai fine a se stesso ma sia, se necessario e certo *soltanto*, una mera *fase di passaggio* tale che tenga salva sempre la processualità e mai si trasformi nel vertice di una nuova struttura a dittatura, nella sorgente di dominio di un "nuovo" mondo, di un comando arroccato in una nuova reggia che vorrebbe essere voce di un millantato (ed esaltato) "popolo", da cui diffondere una nuova forma di esclusione degli esseri umani dal loro proprio autogoverno: siano questi poeti od operai<sup>783</sup>, lavoratori manuali o intellettuali, autonomi di terza genera-

---

<sup>783</sup> «Gridano al poeta: / "Davanti a un tornio ti vorremmo vedere! [...]". / A noi, forse, il lavoro / più d'ogni altra

zione, artigiani eterodiretti o forza-lavoro cognitiva: soggetti comunque sottoposti, censurati, controllati, *estremamente soggettivati* seppur in forma forse più onesta, meno mistificata di quanto il luccicare delle luci del capitale metta in atto. E questo aspetto, l'innamoramento del *potere per il potere* e l'interruzione del processo di trasformazione, per quanto non raramente si sia pur verificato in ambiti politici da (e ad) essi ispirati, come accennavamo è messo all'attenzione (che poi tale attenzione si realizzi concretamente, è tutto da verificare) anche da Negri e Hardt i quali, non abbandonando il tema (negriano) del continuo "sabotaggio", così scrivono nel loro ultimo lavoro: «Le rivolte non hanno lo scopo di prendere il potere per il potere, ma piuttosto di *tenere aperto un processo di contropotere* sfidando i sempre nuovi apparati di cattura che crea la macchina capitalista e scoprendo in tale processo quale tipo di società le nuove soggettività macchiniche possono creare»<sup>784</sup>.

#### 14.5.1 *Relazione e dialettica nella costruzione dell'azione politica: concepire lo scambio tra spazio liscio e spazio striato come minorità relativa*

Si tratta di ricordare, come abbiamo già avuto modo di scrivere, che delle "isole" di libertà – siano pur fasiche, ambientali, di occasione – possono esistere, si costituiscano anche in modo casuale e poi rifinito e razionalizzato nella misura in cui viene intuita l'azione di controllo che vuole essere globale, onnipervasiva e perenne. Ed è chiaro che tale azione esista da sempre e in varie forme – o se vogliamo aggiustarne una sintesi: sotto vari *sinonimi* fatte salve le differenze specifiche, da cui per esempio in letteratura abbiamo l'ideologia (culturale, religiosa, politica, di natura pratica), l'interpellazione, la codificazione, la surcodificazione, la cattura, la sussun-

---

occupazione sta a cuore. / Sono anch'io una fabbrica. / E se mi mancano le ciminiere, / forse, senza di esse, / ci vuole ancor più coraggio. [...] / Fatica enorme è bruciare agli altiforni, / temprare i metalli sibilanti. / Ma chi oserà chiamarci pigri? / Noi limiamo i cervelli / con la nostra lingua affilata. [...] / Siamo uguali. Compagni d'una massa operaia. / Proletari di corpo e di spirito. / Soltanto uniti abbelliremo l'universo [...]» . Così Vladimir Majakovskij, nel 1918 («Il poeta è un operaio», in ID., *Poesie d'amore e di rivoluzione*, a c. di I. Pittiglio, Roma, Red Star Press, 2014, ed. eBook).

<sup>784</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, cit., p. 133, trad. mia, corsivo mio. Annotiamo che sono visibili le influenze di quel Foucault da noi già citato che mette in guardia dall'innamoramento per il potere; così come è visibile il tema trattato da Deleuze e Guattari della nascita di possibili arborescenze anche nel piano dell'evenemenzialità rizomatica, delle territorializzazioni parziali necessarie alla pratica politica, quando questi ci dicono che: «ci sono nodi d'arborescenza nei rizomi [...]. Anzi, vi sono formazioni dispotiche, d'immanenza e di canalizzazione, proprie dei rizomi» G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 55.

zione etc., tutte categorie tra loro assimilabili per alcuni versi e distinguibili per alcuni contenuti, ma una qualsivoglia formazione sociale priva dell'azione di esse è impensabile. Allora tale azione esiste, e il suo potere sta nella sua irricognoscibilità immediata e nel suo interesse di classe che alberga sotto le spoglie di un mistificato processo "neutro" di assegnazione di esistenza individuale e soggettiva, perciò diciamo che, tenendo buone tutte le categorie più o meno sinonimiche poco fa citate, una delle vie che andrebbero percorse è la riscoperta – più *saggia* che sapiente – di una "dialettica" tra struttura e frattura, tra parte e tutto, tra caso e necessità, tra interno ed esterno, tra comando e libertà, tra albero e rizoma, tra soggetto e oggetto, tra *spazio striato* e *spazio liscio* come in fondo già indicavano Deleuze e Guattari<sup>785</sup>. Una "dialettica" nel-

---

<sup>785</sup> In Deleuze lo *spazio liscio* è uno spazio non metrico, uno spazio aperto e non polarizzato, non misurabile, non organizzato, non strutturato, non gerarchizzato, non numerabile, in cui si danno intensità (ancora) inorganiche (non stabilizzate, non *compiute* come "organismo"), eventi nella loro immanenza, nella loro esistenza *quod talis*, senza relazione, senza riduzione, senza direzione prescritta. Tale concetto si contrappone a quello di *spazio striato*, esemplificato come un tessuto, spazio metrico, gerarchizzato, coordina(tizza)to e ridotto o relativizzato, organizzato secondo griglie, unità di misura, parti, funzioni, direzioni stabilite e incroci tra queste. In tre parole: catturato, codificato e/o surcodificato. Le due nozioni vengono descritte soprattutto in base a due coppie concettuali: 1) quella di arte *aptica* e arte *ottica*, laddove la prima (l'aggettivo «aptico» si riferisce ad un riconoscimento/relazione con l'esterno che avviene attraverso il tatto) rappresenta le intensità, i divenire, le potenze del virtuale (Cezanne e Bacon, per esempio), e la seconda, la più nota, la più realizzata, si esprime attraverso la rappresentazione visiva, la reificazione, la riproposizione di un "reale" fisso e stabilizzato; 2) quella di nomadismo e sedentarietà, laddove il nomadismo interpreta e vive lo spazio come spazio liscio, regno di un *nomos* mobile nel senso deleuzeano (non «*nomos* sedentario», sempre locuzione sua) di distribuzione *libera* degli enti piuttosto che organizzazione strutturata, dunque contro lo Stato, contro la *polis*, contro uno spazio striato, gerarchizzato, territorializzato in base ai possedimenti di terra, a poteri e dispositivi, ad economie e interessi specifici. Va tenuto conto, anche in questo caso, della complementarità e fluidità (non solo storica o empirica, ma anche semantica) di ogni concetto preso nella coppia di opposti. Per esempio, così leggiamo in *Mille piani*: «la necessità della distinzione [...] fra sedentari, migranti, nomadi, non impedisce i miscugli di fatto; al contrario, li rende a loro volta più necessari. [Non] si può considerare il processo [...] di sedentarizzazione che ha sconfitto i nomadi senza tener conto delle ventate di nomadizzazione [...] che trascinarono i sedentari e accompagnarono i migranti (specialmente grazie alla religione). Lo spazio liscio o nomade è fra due spazi striati: quello della foresta, con le sue verticali di pesantezza; quello dell'agricoltura, con la sua suddivisione e le sue parallele generalizzate [...]. Ma «fra» può significare sia che lo spazio liscio è controllato dai due lati che lo limitano [...] e gli assegnano nella misura del possibile un ruolo di comunicazione, sia al contrario che si rivolta contro di essi, da un lato strappando terreno alla foresta, dall'altro invadendo le terre coltivate, affermando una forza non comunicante [...] come un «cuneo» che si conficca» (XII plateau: «Trattato di nomadologia», in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 534).

la quale i poli non siano concepiti come passività e/o solo limiti ciascuno dell'altro, o figure di un dispositivo che avanza (e così li muove) secondo un codice prescritto che infine li riassorbe, ma una "dialettica" *differenziale* che stando nella linea che connette due eventi e ne tiene reciprocamente conto sappia farsi produttiva e non solo reattiva: diciamo, produttiva-senza-Sistema. In tal modo peraltro potrebbe mostrare una qualità in fondo colta anche dagli stessi molto antidialettici Deleuze e Guattari, se non altro come forma di una reciprocità significativa che corre tra organizzazione e flusso, tale da permettere ad una nozione di acquisire senso per "passaggio", contaminazione, invasione e fuga differenziale, preparando così anche ad un mutamento che possa essere appunto *coevolutivo*.

E infatti, questo si domandano i due autori:

Come potrebbe non essere necessario un enorme ciclotrone per produrre delle particelle folli? Come potrebbero, delle linee di deterritorializzazione, essere anche soltanto assegnabili fuori dei circuiti di territorialità? Come potrebbe non essere in grandi distese, e in rapporto con grandi sconvolgimenti in esse, che scorre improvvisamente il minuscolo ruscello di una intensità nuova? Che cosa non bisogna fare per un suono nuovo? Il divenire-animale, il divenire-molecolare [...], passano per una estensione molare, una iperconcentrazione umana<sup>786</sup>.

Farsi minorità che rompe il codice implica passare nelle molarità di struttura (anche questo ricorda Althusser), nelle catene date, acquisite, agenti e potenti, per quanto senza né rimanerne

---

Sempre in *Mille piani* il tema è evidentemente affrontato nel plateau XIV, dedicato appunto a «Il liscio e lo striato», plateau che sin da subito invita a guardare ad un rapporto: «Lo spazio liscio e lo spazio striato – lo spazio nomade e lo spazio sedentario – lo spazio dove si sviluppa la macchina da guerra e lo spazio istituito dall'apparato di Stato, non sono della stessa natura. Ma a volte possiamo notare un'opposizione semplice tra i due [...]. Altre volte dobbiamo indicare una differenza molto più complessa [...]. Altre volte ancora dobbiamo ricordare che i due spazi esistono in realtà solamente per i loro incroci reciproci: lo spazio liscio non cessa di essere tradotto, intersecato in uno spazio striato; lo spazio striato è costantemente trasferito, restituito a uno spazio liscio. In un caso, si organizza perfino il deserto; nell'altro caso il deserto vince e cresce; e le due cose insieme» (ivi, p. 663). Nello stesso luogo viene poi proposta la quasi pedagogica analogia tra spazio *liscio* come *feltro*, insieme compattato, "aleatorio" e rizomatico di materia filata che produce una superficie senza incroci, ossia un «anti-tessuto» (Deleuze), e spazio *striato* come *tessuto*, organizzato e strutturato, descritto nei termini in cui abbiamo già parlato poc'anzi.

<sup>786</sup> Ivi, cit., p. 76.

irretiti, né essere loro mera espressione. Questi aspetti ci paiono centrali ed estremamente importanti, perché richiamano a prestare attenzione alla possibilità di una serie di azioni volte ad un protagonismo che, se è *proprio*, sempre si dà *nella relazione*, cioè a dire nella congiuntura (faceva bene il tardo Althusser ad avvicinare il significato di congiuntura a quello di congiunzione e a parlare di un aleatorio nella «struttura dell'incontro»), dunque nel contesto, nella “dialettica” – pur *sui generis* – tra attività a passività che fa da limite all'assoluta (sciolta) invenzione espressiva, positiva, liberamente affermativa, desiderante e/o appassionata essa sia, e ciò ancor più se quest'ultima si esprime nello spazio della politica<sup>787</sup>.

---

<sup>787</sup> Individuando alcuni legami con questi risvolti, Badiou definisce Deleuze un «platonico involontario». Tale giudizio esprime una lettura della filosofia deleuzeana nei termini di un monismo (cosa questa senz'altro vera) che nonostante gli sforzi non si libera davvero del platonismo. Due sono gli aspetti che riteniamo meritevoli di attenzione. Il primo si riferisce alla posizione antimediazionista e tuttavia spinoziana di Deleuze, il quale, pur sostenendo un'affermazione nomade e sempre positiva dell'essere, nell'intera sua opera – nota Badiou – dissemina una quantità di coppie concettuali caratterizzate dall'opposizione attività-passività, anche se poi – al fine di liberare l'affermazione desiderante – queste sono trattate in modo appunto non distributivo, né categorizzate in forma d'opposizione. Così scrive Badiou: «Il metodo di Deleuze è [...] un metodo che rifiuta il ricorso alle mediazioni. Ed è per questo che esso è [...] anti-dialettico. La categoria è la mediazione per eccellenza. Si pretende di passare da un essente a un altro in virtù di un rapporto interno che «sussume» l'uno all'altro. Per Hegel, ad esempio, questo rapporto interiorizzato è il negativo. Ma non può esserci il negativo, poiché l'Essere è da cima a fondo affermazione. Introdurvi il negativo significa cadere di nuovo nell'equivoco [...], quello che Deleuze descrive come il «lungo errore»: che l'Essere si dica nel senso della propria identità e nel senso della propria non-identità [...]. Sono le celebri «due vie» di Parmenide [...]. Ma Deleuze obietta [...]: «Non ci sono due “vie”, come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola “voce” dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati» [la citazione è un passo di *Differenza e ripetizione*, *NdR*]. [...]. Si potrebbe [...] essere tentati di dire: [...] la distribuzione sedentaria [l'opposizione parmenidea, *NdR*] dell'Essere e del Non-essere è inadeguata, e il pensiero non può che pensare attraverso «una sola Voce». Ma non si deve almeno riconoscere una certa validità alla contrapposizione categoriale dell'attivo e del passivo? Spinoza stesso, che Deleuze e Guattari non esitano a definire il «Cristo della filosofia», non fa circolare questa contrapposizione in tutta la sua opera, dall'immagine complessiva della contrapposizione tra *Natura naturante* e *Natura naturata*, fino alla distinzione tra le passioni che aumentano la nostra potenza (la gioia) e quelle che la diminuiscono (la tristezza)?» (A. BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004, cap. IV: «Il metodo», paragrafo 1: «Un'anti-dialettica»). Un po' più tirato per i capelli, ma nondimeno degno di attenzione, è il secondo aspetto “platonico”, relativo alla concezione del tempo in quanto vero soggetto: «Non [c'è] un nesso semplice tra la verità e la forma del tempo, per questa ragione la filosofia si è vista condannata [...] ad accantonare il vero lontano dall'esistente, nell'eterno o in quel che imita l'eterno. La teoria della potenza del falso [Deleuze,

#### 14.6 *Il soggetto adeguato alla e nella trasformazione politica*

Tornando allora alla vespa e all'orchidea: se la botanica, la biologia, la zoologia, ci danno esempi di catture coevolutive, e pur consci evidentemente delle differenze esistenti tra questi domini e quello dell'umana formazione sociale (economica, culturale, politica...), possiamo, come hanno fatto Deleuze e Guattari, cogliere nel gioco dell'analogia (come apertura, come diagramma nel senso usato per l'analisi della pittura baconiana) meccanismi e processi che coinvolgono tali ultimi domini in guisa di tentativo d'individuazione di un divenire connettivo e coevolutivo *pur nella struttura a dominanza*, e questo sempre tenendo presente la più volte menzionata capacità proteiforme ed autoriformante (anch'essa molto evolutiva) del capitalismo. Per questo, come prima detto, pensiamo che vada individuata la necessità di una *saggia* dialettica tra poli che stanno sempre in una struttura sociale surdeterminata, laddove la soggettivazione politica sia sempre una semiosi tra una data struttura significante (che resta incrinabile attraverso i processi di desoggettivazione) e una risposta imprevedibile a forme di interpellazione "cattiva", pericolosa, ossia a nuove forme di soggettivazione, reattiva ma ancor più *attiva*.

---

scrivendo di cinema, concepisce l'inganno, il falso, come *creazione del nuovo* proprio grazie alla capacità che ha tale arte di restituire un'immagine stratificata del tempo, in cui coesistono momenti differenti, e in tal modo di sancire quel "potere del falso" che appunto apre alla creazione e alla fuga dal tempo cronologico insite nella narrazione cinematografica, nella quale l'indiscernibilità tra oggetto "reale" e suo riflesso o rimando memoriale portano a coesistenza l'attuale e il virtuale, lo sviluppo futuro e l'accaduto passato, *NdR*] provvede [...] a togliere questa condanna: è il tempo a essere primo, mentre *la verità va destituita*. Apparentemente Deleuze [...] preferisce il tempo alla verità, tanto più che «la sola soggettività è il tempo, il tempo non-cronologico colto nella sua fondazione» [la citazione è da *L'immagine-tempo*, *NdR*]. Apparentemente. Perché bisogna prestare attenzione [...] alle strane indicazioni sul tempo («non-cronologico», «colto nella sua fondazione»). Il problema è [...] complicato dal fatto che, per Deleuze, [...] il tempo è la verità stessa; in quanto verità [...] è [una] virtualità integrale; vi è indiscernibilità tra l'essere assoluto del passato e l'eternità [...]. Il classicismo di Deleuze sfocia in ciò che segue: pensata in virtù di un'intuizione essenziale [...], la potenza del falso è una sola e stessa cosa con l'eternità del vero. Eternità il cui modo d'essere è il ritorno (eterno). Tutto ciò rende ancora una volta Deleuze un seguace involontario di Platone. E' nota la formula del Maestro: 'Il tempo è l'immagine mobile dell'eternità'. Si può [...] credere che tale formula condensi in sé tutto ciò che Deleuze ripudia: il tempo sensibile, il concreto, ridotto allo stato di miserabile copia del modello eterno. Ma se si riconduce, come dovuto, l'immagine alla sua condizione specifica di simulacro (e non alla *mimesis*) e l'eternità all'Uno come virtuale integrale, diventa chiaro che anche per Deleuze, soprattutto per lui, il tempo è essenzialmente l'espressione dell'eterno» (ivi, cit., cap. VI: «Il tempo e la verità», par. 2: 'Primato del tempo e detemporalizzazione').



Per riprendere un attimo ancora Negri e Hardt, tali autori per esempio annotano condivisibilmente che

la passione per il comune [...] richiede una nuova concezione del soggetto, o meglio, richiede un *adeguato* processo di soggettivazione. [Ma è] necessario verificare se una moltitudine si forma come in grado di *governare e guidare se stessa*, in grado [...] di concepire e realizzare obiettivi strategici. Questo potenziale emerge dal basso, dall'interno dei processi di produzione e riproduzione sociale cooperativa, tuttavia il valore prodotto in questi processi è *costantemente catturato*<sup>788</sup>,

quindi la potenzialità politica che in esso appare “immanente” (termine questo non di rado usato anche in modo disinvolto, poiché già esso può apparire una reazione controconcettuale alla nozione di “trascendente”) finisce sempre con l’essere sussunta e neutralizzata nei suoi possibili effetti durevoli. Correttamente, la questione è posta in relazione ai processi più che ad una soggettività-raggiunta. Va però anche detto che se si pensa solo ai processi, e ai processi di processi, pur abbracciando direttamente la prospettiva deleuzeana del macchinismo sociale (e indirettamente, quella di una “rizomatica aleatoria” e senza soggetto di tenore althusseriano), si rischia di non addivenire mai ad una forma di soggettività politica definita, potente e territorializzata in senso buono, ossia al punto d’essere in grado di operare per la trasformazione sociale.

Poi, è certo che una soggettività politica non può che essere territorializzata, perché in un dato *milieu* solo e soltanto essa nasce. Ma se è soggettivazione nel senso di *de-soggettivazione* e *ri-soggettivazione*, non può altresì che procedere ad una prima deterritorializzazione seguita da una riterritorializzazione del virtuale nel divenire delle correnti politiche e desideranti che la attraversano. E così può essere anche non-contemporanea, può sopravanzare le condizioni culturali, politiche e storiche (potere, codice, immaginario, interazioni umane, eventi nazionali e internazionali) che nondimeno la producono. Il problema di pur interessanti, necessarie ed innovative analisi dello stato produttivo odierno e della forza-lavoro odierna (come l’individuazione di elementi di potenzialità politica nel cognitariato, nello *smart-people* etc.<sup>789</sup>), è che que-

---

<sup>788</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Assembly*, cit., p. 107, trad. mia, corsivi miei.

<sup>789</sup> Anche Tosei – poggiandosi sull’evoluzione del pensiero althusseriano – raccomandava di comprendere che si approda a surcodificazioni del campo sociale, a *surdeterminazioni di surdeterminazioni*, che domandano altri schemi analitici, meno generali e più specifici: «andavano imponendosi congiunture che, sebbene sempre

ste restano spesso un'operazione proiettiva e poco conscia delle reali capacità (quando non *volontà*) di rivolta di tali (nuove) soggettività del (nuovo) lavoro. Per questo, l'azione di soggettivazione politica in senso positivo ha davvero da affrontare le catture, che non sono solo meramente profittevoli, legate ossia alla captazione e valorizzazione in senso economico di ogni interazione sociale, ma sono anche le più classiche catture ideologiche in quanto adeguazione e neutralizzazione delle correnti trasformative che sorgono nei gruppi umani quando si connettono riconoscendosi come gruppi produttori di valore.

È questo di fatto il perenne tema del controllo dell'anelito verso la libertà di quella parte della società che resta sempre in qualche modo mai del tutto irretita, plasmata, costruita cellula dopo cellula per uno scopo che la sovrasta. Controllo che, se esiste, esiste perché tale anelito continua ad esistere anch'esso; che ciò si dia in forme embrionali e marginali, o in forme più numerose e socialmente conflittuali, è poi anch'essa una questione importante, ma segna in ogni caso la presenza di un *germe che può contaminare un ambiente*<sup>790</sup>, che può minare una struttura data, un campo di significazione e di previsione.

Come risolvere *l'impasse*?

L'approdo di Althusser alle tesi del materialismo aleatorio non è la scrittura di un'orazione al nichilismo politico. Neppure è la ratifica dell'assoluta casualità della storia. È però l'ingresso in una logica *sui generis* che rompe il dominio del significante-dato e della deduzione da questo di ogni cosa. In questo senso, la connessione e la successiva tenuta ad evenienza aleatoria sono una forma di *de-cattura* pur relativamente condizionale, cioè emergente in contesti in cui sono già attive macchine sociali prese in (e ad un tempo, causa di) surdeterminazioni di surdeterminazione, e quindi mai davvero stabilizzate e definitive. Per questo, in tale contesto la possibilità di attualizzazione di un virtuale in senso di soggettivazione politica per cattura positiva è concepibile a molto buon diritto. Che poi la sua vittoria e la sua tenuta non siano cosa facile, ciò è altrettanto certo: da cui, la nostra riflessione sulla *saggezza* (che non intendiamo come pavidò "buon senso") in quanto approccio che acquisisca la capacità di non operare per proiezioni

---

strutturate dai rapporti di produzione e dai rapporti sociali, esigevano d'essere analizzate nella loro singolarità concreta, fatta da surdeterminazioni di surdeterminazione, da contraddizioni che non avevano un filo conduttore nel senso dialettico classico», A. TOSEL, «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno», in *Materialismo storico*, cit., p.164.

<sup>790</sup> In merito a quest'elemento è utile vedere G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, cit., pp. 87-91.

(o quantomeno di controllarle, giacché una qualche forma di immaginazione politica “proiettiva” qualifica sempre ogni progetto di trasformazione dell’esistente) e di articolare in modo politicamente efficace una dialettica tra *alea* e causa, tra liscio e striato, tra strategia e tattica, tra analisi e sintesi, tra produzione e condizione. Sicché questo approccio richiede tanto la capacità di riconoscere le catture capitalistiche contemporanee (con la loro forza di sussunzione, il loro proteismo e la loro estensione), quanto l’acutezza di individuare i punti di fragilità strutturali e la capacità di attivare processi di sintesi connettiva dei concatenamenti sociali in grado di generare una consapevolezza politica utile ad insinuarsi in queste fragilità. In quest’ultimo senso, per esempio si tratterebbe di una cattura nei termini di una soggettivazione *di classe* più che secondo la nozione di “moltitudine”, una soggettivazione “partigiana” che saprebbe non solo disvelare il compito riproduttivo di cui tali processi sono investiti attraverso la valorizzazione deperimetrata del capitale ch’essi oggi producono come nuovi soggetti-*Träger* (meno individuali, più transindividuali/cooperativi), ma saprebbe anche allearsi – nel tentativo di trasformazione – con le pratiche politiche di superamento del dominio materiale ed ideologico che caratterizzano il sistema che appunto tali processi sussume.

Sotto questo punto di vista, il monismo del capitale pare fare il verso, con un ghigno però malefico, a quello spinoziano e alla teoria implicata della manifestazione infinita della sostanza nei suoi modi. Una sorta di espressività di un “centro” fortemente in grado di riorganizzarsi nelle sue esistenze storiche (congiunture/congiunzioni) e di ridisegnare un insieme di relazioni produttive/sociali, di simboli e codici, di stati/strati di vita... nei termini di un campo complesso e polimorfico di energie che fungono da impacchettamento soggettivante (Deleuze-Guattari) anche attraverso la dislocazione territoriale di luoghi “istituzionali” di replicazione ideologica (Althusser). Pare emergere il gioco in essere tra individuo e soggetto, ove il primo concetto si potrebbe ripensare a partire dal percorso che secondo Simondon è alla base della sua costituzione, ossia ciò che l’autore coglie nel *processo di individuazione* e che, se rende un individuo unico e irripetibile, al tempo stesso incardina l’emersione della sua singolarità solo nella dimensione della molteplicità. Ma più interessante nell’economia del nostro discorso ci pare la lettura del rapporto tra individuo e soggetto che – in un’ottica politica – propone Badiou, secondo cui appunto «la politica è l’ambito che meno di ogni altro può rinunciare al soggetto»<sup>791</sup>, poiché essa è anzitutto «questione di orientamenti, di azione, di scelte e di principi; esige un

---

<sup>791</sup> PETER ENGELMANN e ALAIN BADIOU, «La filosofia e l’idea di comunismo», in *Micromega*, 2017, n° 1, ‘Almanacco di filosofia’.

soggetto, una dimensione soggettiva»<sup>792</sup>. Questa idea sostiene quella di soggetto come processo e come *creazione*: il soggetto «è una creazione, una costruzione non un dato, [mentre la] figura di individuo [...] è invece un dato»<sup>793</sup>, affermazione quest'ultima che invero appare non solo opposta alla tesi simondoniana, ma anche poco articolata con i processi socioeconomici che invece soggettivano *ad hoc* proprio l'individuo al fine dei loro scopi, ossia lo assoggettano. Badiou pare sottovalutare che una dimensione processuale stia alla base anche dell'individuazione (psicologica, fisica, propriocettiva) di un essere umano, e che tale individuazione, come “sanzione” dell'esistenza di un individuo dotato di corpo, vita, libertà e diritti individuali appunto, è il fondamento della riduzione giuridica del termine stesso, ossia della concezione di un umano in quanto *individuus*<sup>794</sup>: identificato, delimitato, singolarizzato, non diviso<sup>795</sup>: dotato di esistenza formale innanzi al diritto liberale, possessore di esistenza in base ad uno spazio di diritti concessi e di doveri previsti.

Ciononostante, a segnare che il tema contiene inevitabili ambivalenze che si ripresentano in ogni autore che lo tocchi, pur nella sua impostazione Badiou coglie correttamente un divenire che – se inquadrato in un'ottica di produzione politica – lega l'individuo al soggetto quando afferma che “individuo” e “soggetto” «sono due termini fundamentalmente contrapposti, anche

---

<sup>792</sup> *Ibidem.*

<sup>793</sup> *Ibidem.*

<sup>794</sup> *Individuus* è la traduzione latina del termine greco ἄτομος (*á-tomos*, non divisibile), introdotta in letteratura da Cicerone (cfr. la voce relativa del *Dizionario di filosofia*, ed. Treccani, Roma, 2009).

<sup>795</sup> Sulla questione della unitarietà o della scissione dell'individuo le posizioni sono diverse. Secondo Nietzsche, per esempio, l'essere umano, nelle sue espressioni e scelte morali, è un *dividuum* più che un *individuum*. Egli è perennemente scisso dalla sua morale poiché è capace di amare qualcosa o qualcuno anche sacrificando desideri e bisogni propri, ma tuttavia mai facendolo in modo davvero privo di egoismo. Così scrive Nietzsche: «Il soldato desidera morire sul campo di battaglia per la sua patria vittoriosa, in quanto, nella vittoria della patria, trionfa anche il suo più altro desiderio. La madre dà al figlio ciò di cui priva se stessa, il sonno, il cibo migliore, a volte la salute, gli averi. Sono questi, però, stati privi di egoismo? [...] Non è evidente che in [...] questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un desiderio, un risultato, più di *qualche altra cosa di sé*; che dunque egli *scinde* il suo essere e sacrifica una parte di esso all'altra? [...]. [Nei casi descritti] è presente l'inclinazione verso qualcosa (desiderio, istinto, aspirazione); abbandonarsi ad essa, con tutte le conseguenze, non è comunque 'non-egoistico'. In fatto di morale l'uomo tratta se stesso non come un *individuum*, ma come *dividuum*», F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, intr. di G. M. Bertin, Roma, Newton Compton, 1990, vol. I, p. 62, af. 57: 'Morale come autoscissione dell'uomo'.

se gli individui sono sempre *chiamati* a divenire soggetti o a entrare in un soggetto»<sup>796</sup>. Dando, come riteniamo necessario, maggiore importanza a quell'«anche se», la contrapposizione appare appunto *formale*, poiché sul piano sostanziale siamo sempre in presenza di un *processo* di trasformazione, o per meglio dire: di *soggettivazione*. Tale 'chiamata' infatti ci riporta al concetto althusseriano di interpellazione, concepita qui in un senso produttivo, espressivo, come anche noi abbiamo suggerito e come crediamo di aver mostrato in quanto senso non avulso dalla stessa filosofia di Althusser. E tale chiamata si manifesta sempre in «nome di un processo» come quello della soggettivazione politica, ciò affinché emerga la caratteristica peculiare del soggetto stesso, che a dire di Badiou è proprio legata alla

[capacità] dell'individuo di non essere più unicamente al servizio della sua particolarità [bensì di essere] parte integrante e attiva nella *costruzione di qualcosa che ha un valore universale*<sup>797</sup>.

Si comprende allora meglio perché Badiou descriva il concetto di individuo come quello di un «movimento intermediante [che sta tra i] limiti particolari, individuali, biologici, culturali, nazionali dell'individuo e qualcosa che ha un valore universale»<sup>798</sup>, in grado di superare la sua limitazione egoica posta su uno sfondo giuridico-formale. Il soggetto inteso in questo senso dunque «emerge nel momento in cui l'individuo ha la possibilità di oltrepassare la propria singolarità [...] e di costruire, di edificare qualcosa»<sup>799</sup> che grazie ad un orizzonte politico e collettivo si stacca dalla necessità meramente singolare. Parlare di necessità implica d'altronde avere la capacità di riconoscere uno spazio di esistenza individuale angusto, sotto dominio, ridotto a stati e qualità date, ferme, che paiono opporsi appunto al piano collettivo. Ciò rende interessante il fatto che in un critico di Deleuze come è Badiou compaia un'idea di individuo-*medium* (l'intermediante nel movimento) non molto dissimile da quella deleuzeana, secondo la quale l'individuo si riassume nell'idea di una «concentrazione, accumulazione, coincidenza di un certo numero di singolarità preindividuali convergenti»<sup>800</sup> che vengono a individuarsi (simon-donianamente, qui è più evidente) per dare avvio alla visibilità del soggetto.

---

<sup>796</sup> PETER ENGELMANN e ALAIN BADIOU, «*La filosofia e l'idea di comunismo*», in *Micromega*, cit., corsivo mio.

<sup>797</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>798</sup> *Ibidem*.

<sup>799</sup> *Ibidem*.

<sup>800</sup> G. DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 85, trad. mia.

### 14.6.1 Soggetto e individuazione: una nota sull'impersonalità

Il soggetto, come già detto, in Deleuze è essenzialmente costruzione, stabilizzazione, “impacchettamento” («*le sujet n'est pas un sujet, c'est une enveloppe*», afferma Deleuze<sup>801</sup>) mai definitivo realizzato attraverso le concatenazioni significanti dell'enunciazione collettiva, le quali esprimono la messa “in incontro” delle correnti sociali che sempre ridefiniscono la natura, l'immaginario, le rappresentazioni e le azioni dell'individuo storico stesso. Dunque, anche questa è una forma di cattura che risucchia a sé queste correnti normandole e territorializzandole, definendole, riducendole a forma stabilizzata. Non c'è in questa prospettiva una riconduzione al piano ideologico in quanto azione plasmatica quotidiana, mentre è più visibile un riferimento alla natura interpellante, benché integrata (forse del tutto sostituita) dalla nozione di concatenamento, di connessione, di convergenza sintattico-semantiche di flussi provenienti da diverse istanze sociali. Come abbiamo già avuto modo di mostrare, a nostro parere però le concezioni deleuzeana e althusseriana del soggetto, fatte salve le differenze circa il piano della dimensione linguistico-espressiva, non sono affatto così dissimili, poiché anche il comportarsi quotidiano è evidentemente una serialità di azioni le quali, se possono variare, pur sempre richiedono d'essere messe in una catena significante. Quelle che rompono tale catena, quelle schizoidi, quelle “cattive”, sono un pericolo sociale tale da essere arginato, costretto, represso se l'azione di investimento ideologico non appare sufficiente e sicura. Ed in questa catena, in questa significazione strutturata benché irricognoscibile sul piano immediato, per Althusser come noto agisce e si diffonde l'ideologia: anzi, *con esse l'ideologia di fatto coincide*<sup>802</sup>.

Ne deriva così (comprese le azioni di contrattacco del caso) che la concezione di un essere umano il quale non possiede alcuna “essenza” propria bensì appare il risultato di una congiunzione particolare di forze, rapporti e circostanze, permette di ipotizzare anche *altre* individuazioni possibili, tali che si arrischino a produrre una sorta di schizolingua, tali che «trasgrediscono i tagli attuali [per mezzo di] altri concatenamenti che producano individui che non siano né

---

<sup>801</sup> ID., *Pourparlers 1972-1990*, cit., p. 212.

<sup>802</sup> Non sottovalutiamo la differenza tra campo linguistico semantico-significante e ritualità e pratiche materiali, queste ultime possibili anche nel silenzio dell'espressione verbale, nel silenzio di affermazioni che contengano soggetti d'enunciazione e soggetti d'enunciato. Segnaliamo soltanto che entrambe le manifestazioni sono di fatto espressive e razionali assieme, perché connesse da una logica che ne costituisce la catena significante grazie alla quale divengono decifrabili e/o recepibili dai soggetti cui sono dirette.

uomini né soggetti»<sup>803</sup>, un approccio questo schiettamente antisoggettivista nel senso del soggetto organizzato-sintassizzato-plasmato, ed anche “antiumano” nel senso di quell’ente (astratto) del vivente che viene concepito come centro di evoluzione e di dominio, maggioranza “specista” contro minorità di un divenire-animale, o foglia, o insetto, o donna, o ne(g)ro, o ribelle<sup>804</sup>, e che configura su di sé, per porla evidentemente in scala gerarchica, ogni manifestazione di esso vivente. Decostruire questa semantica significa mostrare un approccio che ci riporta a quell’empirismo radicale (e trascendentale), abbracciato da Deleuze, che coglie le singolarità come occasioni pur di concetti, ma di concetti di un reale che procede nella emersione differenziale, tant’è che, riguardo alle individuazioni, l’autore già chiariva la questione appunto in *Differenza e ripetizione*:

L’empirismo non è [...] una reazione contro i concetti, né un semplice appello all’esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti [...]. Tratta il concetto come l’oggetto di un incontro, come un qui-ora, o piuttosto come un *Erewhon*<sup>805</sup> da cui emergono [...] i «qui» e gli «ora» sempre nuovi [...]. Soltanto l’empirista può dire che i concetti sono le cose stesse, le cose allo stato libero e primitivo, al di là dei «predicati antropologici» [...]. La filosofia non è né filosofia della storia, né filosofia dell’eterno, perché è intempestiva [...], vale a dire «contro questo tempo, in favore [...] di un tempo a venire». Sulla scia di Samuel Butler, noi scopriamo l’*Erewhon* [...]. Né par-

---

<sup>803</sup> «*Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*», sous la direction de R. Sasso et A. Villani, cit., p. 131, trad. mia.

<sup>804</sup> Possiamo dire, sulla scorta di una riflessione presente nel testo qui succitato (cfr. *ivi*, p. 76), che i diversi ‘divenire’ (orchidea, vespa, donna, bambino, animale, etc.) analizzati da Deleuze invocano trasformazioni nei termini di quella desoggettivazione già menzionata da Raimondi, al punto che – nel loro effettuarsi nei concatenamenti – si può osservare come il “soggetto” non esista mai se non ad uno stato *logico*, o se vogliamo concederci un elemento di ontologia per quanto basti, ad uno stadio «larvale», dunque mai come «soggetto sostanziale[,] compiuto [e] ben costituito» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 193). Questo dato sostiene anch’esso la faccia positiva degli accoppiamenti quando sono produttivi di divenire coevolutivo. Naturalmente, tali processi poi sono oggetto di ricomprensione e di controllo da parte del campo ideologico, tuttavia è interessante cogliere la possibilità di rottura-e-fuga verso di essi come desoggettivante trasformazione emancipatoria.

<sup>805</sup> È il titolo di un romanzo fantastico di Samuel Butler pubblicato nel 1872 inizialmente in forma anonima. Il termine “*erewhon*” è un anagramma della parola inglese *nowhere* (“nessun luogo”, “da nessuna parte”) e dà il nome al paese immaginario in cui si svolgono le vicende.

ticolarità empiriche, né universale astratto: *Cogito* per un io dissolto. Noi creiamo a un mondo in cui le individuazioni sono impersonali, e le singolarità, preindividuali: lo splendore del «SI» (si dice, si parla)<sup>806</sup>.

Bisogna pensare a questo «*si dice* [che]», a questo «*si parla* [di]», come locuzioni che descrivono la presenza di un pensiero collettivo, impersonale, desoggettivato e transindividuale; di un *cogito* che paradossalmente è molteplice e non egoico, non autoriflesso, che non pone più solo e sempre un 'se stesso'. L'indagine filosofica di questo pensiero impersonale, diremmo onnistorico (ma non *sovrastorico*) mostra l'intempestività della filosofia, il suo essere sempre *al di là* del suo proprio "tempo" (ciò non ci ricorda forse un Althusser già qui trattato?). La filosofia del *non-ego* mostra insomma sempre una connessione con la politica e una sua connaturata proiezione verso configurazioni storiche che si devono *ancora* realizzare, che sempre sono «*a venire*», che transitano sempre su quell'althusseriano treno in corsa, il quale procede verso il futuro ed è partito da un passato senza che l'obiettivo futuro, così come la stazione di partenza, possano mai essere individuati. Il flusso rizomatico contempla dunque l'aleatorio, e non ha *télos*, né *proélefsis*, né *arché*. La singolarità come più schietta voce e occorrenza del materialismo è così salvata grazie alla sua concezione come un ente che è differente tanto dalla particolarità ingenuamente colta da un empirismo elementare, quanto dalla generalità di una universalità metafisica ed astratta.

#### 14.7 *Contingenza congiunturale e teleologia politica: una nota*

Se riusciamo a rimanere nella consapevolezza che la cattura capitalistica costituisce un modello estorsivo ed estrattivo *pienamente sussuntivo*, ma anche (o quindi) semiotico, connettivo secondo i suoi propri significanti, relazionale, organizzativo e cognitivo che sempre più si espande nel globo in tali forme, non dobbiamo nondimeno dimenticare ch'essa si lascia comprendere attraverso una logica che parte (come abbiamo mostrato) pur da una struttura non-deterministica, che vogliamo ora definire a *contingenza congiunturale*<sup>807</sup>, ossia una struttura

---

<sup>806</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 6.

<sup>807</sup> «La comprensione della necessità delle strutture culmina nel pensiero dell'effetto di queste sulla società e implica la contingenza delle congiunture che definiscono le rivoluzioni», scrive A. TOSEL, «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno» in *Materialismo Storico*, cit., p. 165.



formata secondo una contingenza che però non significa casualità radicalmente assoluta, bensì sempre articolata con la conformazione globale della congiuntura storica, la quale è già essa un'articolazione di molteplici elementi solo *formalmente* (dunque non fattualmente) posti in relazione gerarchica, elementi intesi come istanze che solo una stantia lettura marxista separerebbe collocandone alcune nella cosiddetta *base* ("struttura") o ed altre nella *ideologia* ("sovrastruttura"). Questa contingenza congiunturale è da misurare nella sua efficacia solo secondo la *tenuta* degli incontri, perché è appunto la *tenuta* il nesso che conta, la quale si rafforza alleandosi – in una relazione biunivoca – all'interesse di classe o di lignaggio e quindi attraversa senza dubbio una forma della lotta delle classi, foss'anche quest'ultima non riconosciuta come tale (o non ancora, a rigore, definibile come tale). In questo processo, via via nel suo divenire, si stringe sempre meglio – anche in questo caso, senza punti di genesi o primazie nella relazione – l'alleanza con le istituzioni di Stato e con gli apparati dello stesso, che preservano il primo attraverso la normalizzazione e normizzazione di tali contenuti di cattura e attraverso lo spazio della politica come strada per la riproduzione di capitale e potere. Dunque, la relazione tra cattura capitalistica (e politica, e istituzionale) ed interpellazione ideologica si presenta ai nostri occhi come incontestabile.

Se è vero, come è vero, che il valore è un prodotto sempre più sociale ed è oggi catturato nelle forme più ampie e diverse secondo una strategia di cartolarizzazione e privatizzazione di tutti (*quasi* tutti) gli ambiti di vita e di ogni risorsa naturale collettiva e comune, e alla luce (giusta o sbagliata, ma innegabile) della caduta delle grandi *Weltanschauungen*, si potrebbe anche pensare di acquisire la logica di questa contingenza congiunturale costituendosi come gruppi di intervento politico che si fondano su prese anche alquanto territorializzate, financo dall'aspetto "parziale", e tuttavia – come condizione ineludibile – mai ripiegate nel localismo identitario, cioè connesse per vari elementi di costituzione propria in strategie dal respiro generale poiché riguardanti contenuti emancipatori dal valore globale. Tale prospettiva va costruita attraverso quei processi di desoggettivazione e risoggettivazione già trattati, ma prevede anche una forma di coordinazione, un "governo" delle lotte che sia in grado di stare nella congiuntura capitalistica per come essa ogni volta opera e gioca il suo potere e, al tempo stesso, sappia starci senza eccedere in ottimismo dal tono talvolta messianico, un tono che in forme poco prudenti o eccessivamente proiettive allude ad un mutamento sociale quasi certo determinato dall'espansione del *general intellect* e dell'unione militante dei cervelli cooperativi del cognitariato sfruttato. Dunque va fatta attenzione ad ogni elemento (ideologico esso stesso) di teleologia e/o di messianismo involontari o inconsci, visioni che peraltro di per sé cozzano proprio

con quella concezione “emergente”, “creativa” e “positiva” della soggettivazione politica che segna in modo importante la prospettiva negriano-hardtiana. Mentre è sicuramente interessante e politicamente utile sviluppare il tema (analitico) del rapporto di eguaglianza e/o di complementarità tra cattura/e odierna/e e interpellazione ideologica, così come quello (sintetico) del suo correlato (in senso opposto) di cattura coevolutiva designificante, mobilitante, risoggettivante, tatticamente interstiziale nella struttura e tuttavia non ombelicale nella considerazione della battaglia politica.

Compiti, questi, di peso ed ampiezza enormi. Tentiamo di elaborarne qualche prospettiva nel successivo ed ultimo capitolo.

### **Conclusioni: catture coevolutive, alleanze, istituzioni e confederalismo politico: ipotesi e piste aperte per un divenire-libero del pensiero e della vita associata**

#### *15.1 Tourbillon originario e clinamen secondo: una dialettica per la libertà*

Siamo convinti che la questione della deviazione sia una questione lasciata un po' a metà, o forse ridotta troppo semplicisticamente ad una mera evocazione che non pone a tema il suo innesco, e così si risolve nel solo attributo d'essere *originaria*, cioè di essere sempre in atto sin dal "primo" momento (che non esiste se non sul piano logico) della nascita del mondo. Eppure: a) intanto, se è deviazione, è pur deviazione *da qualcosa*: che questo qualcosa sia un puro pensabile, una entità noumenica, non cancella l'idea che *deviare* sia quantomeno *uscire, svoltare* da una direzione supposta come prestabilita e da percorrere senza variazioni; e così, in secondo luogo, b) questa nozione ci pare un'ottima strada per spiegare la nascita, la divergenza/diversione/emersione dei movimenti sociali, che *deviano* appunto da uno *status quo* placido, rassicurante, conservatore, inattivo ed inerte sul piano politico.

Siamo invero consapevoli che tale ultimo stato non esista mai davvero e sino in fondo; sappiamo che un'assenza *assoluta* di attività, di movimento, di *tourbillon*, non c'è mai; ma il criterio della deviazione come segno di fase (storica) di un divenire che si fa molare, ci permette di individuare quantomeno quel passaggio di fuoriuscita allo scoperto, di ingresso per così dire nel panorama pubblico, che è anche il frutto di una raggiunta massa critica dei precedenti movimenti molecolari ancora impercettibili. La questione della massa critica non è mai cosa secondaria, e diviene tanto la conferma dell'azione ideologica, quanto della possibilità della politica reale (storica). La qualità degli enti molecolari, singolari, complessi perché sempre coinvolti e non meramente programmati da una sorta di DNA sociale (diremmo, schiettamente fenotipici<sup>808</sup>), negli *agencements* arriva a trasformarsi in nuova qualità (politica, empirica, mo-

---

<sup>808</sup> L'ispirazione di questo passaggio ci proviene da un brano di un testo sulla biologia moderna, che appunto pone la questione della relazione – tutt'altro che definita/definitiva – tra genotipo e fenotipo, tra codice-programma e carattere singolare sempre coinvolto nel contesto storico-ambientale, e ancor più tra determinismo

lare) per via di un passaggio catalizzante determinato da una condensazione/accumulazione che prima dell'*emergenza* pur implica il numero ossia la quantità<sup>809</sup>, nozione quest'ultima qui da intendersi non come mera ripetizione del simile bensì come connessione (numerosa e al tempo stesso non deterministica) di enti che operano in modo da produrre *differenza*, ossia capaci di realizzare le potenze del divenire delle qualità-accoppiate al punto da attivare, con quel '*clinamen secondo*' o *metaclinamen* già da noi ipotizzato, proprio una nuova morfogenesi sociale (e quantomeno sul piano della politica, l'incontro produttivo tra qualità in grado di gene-

---

genetista e causalità aleatoria legata alle connessioni evolutive delle singolarità. Questo il passo: «La pubblicazione della sequenza completa del genoma umano segna una svolta critica per la biologia. Ma non è ciò che ci si aspettava. Questo 'testo', lungo tre miliardi di lettere [...], non rivela grandi cose dell'essere umano e moltiplica i problemi piuttosto che risolverli [...]. Largo ai dubbi, agli sguardi critici e all'apertura di spirito, per il piacere di esplorare altrimenti il vivente e [...] per il bene della biologia liberata dalla dittatura del DNA [...]. Così forse [...] la grande distinzione tra fenotipo e genotipo, che ha dominato la storia della biologia moderna almeno per un secolo [dopo Mendel], prenderà posto [...] nel museo delle questioni mal poste [...]. La parola latina *hereditas*, [che designava trasmissione di beni e possedimenti], si è (in)caricata di tutti i pesi [...]. Chi siamo? Da dove prendiamo e conserviamo ciò che siamo? Quale destino pesa su di noi già prima della nostra nascita? Tutte queste domande hanno acquisito un *allure* scientifico quando hanno potuto essere tradotte in termini genetici. Non chiedete soprattutto cosa sia oggi un fenotipo. Esso non ha più nulla di osservabile, è l'indescrivibile per eccellenza. Siete voi, dal funzionamento dei vostri muscoli cardiaci fino a quello dei vostri miliardi di neuroni, sorvolando naturalmente su tutto ciò che vi rende capaci di agire, di pensare, di sentire. È il filo d'erba o l'albero con i suoi rami, i fiori e i frutti ch'essi forse non avranno, le difformità e le malattie ch'essi forse avranno [...]. In numerose situazioni cliniche umane la conoscenza delle sequenze genetiche informa solamente della probabilità di una malattia senza certezza rispetto al suo arrivo o alla sua gravità. Malgrado ciò, l'imperturbabile macchina volta a connettere genotipo e fenotipo si prodiga a trasformare le probabilità in causalità», I. STENGERS e P. SONIGO, «Préface», in S. POUTEAU (a cura di), *Génétiqument indéterminé, Le vivant auto-organisé*, Versailles, Éditions Quae, 2007, trad. mia.

<sup>809</sup> Althusser attribuisce al concetto monodiano di «emergenza» la medesima valenza – con una caratterizzazione però specificamente scientifica – di quello di qualità-dalla-quantità tipico del materialismo dialettico e delle tesi già menzionate sulla dialettica della natura. Così egli scrive: «La categoria di *emergenza* in Monod 'funziona' non solamente come una categoria puramente scientifica, ma anche come categoria che *rappresenta* una teoria possibile della *dialettica* all'opera nella natura stessa [...]. Tradizionalmente, si parla di 'salto qualitativo', di 'passaggio dialettico dalla quantità alla qualità', etc. Nella nozione di emergenza Monod offre ciò con cui rinnovare parzialmente, *con degli elementi intrascientifici*, l'enunciato di tale questione», L. ALTHUSSER, «Appendice: sur Jacques Monod», in ID., *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), cit., p. 126, trad. mia, ultimo corsivo mio. Nonostante la lettura di Monod da parte di Althusser veda il primo comunque affetto da una forma di idealismo (uso idealistico di leggi biologiche perché traslate nel

rare nuova qualità resta un punto centrale per comprendere la trasformazione e le condizioni di questa).

Anche nel divenire coevolutivo, in quel modello di *vespa + orchidea* tanto emblematico e già incontrato, si deve attuare la necessaria quantità di deterritorializzazione prima, e riterritorializzazione poi, affinché vi sia trasformazione necessaria a farsi esca per accogliere un altro essere con cui, nell'accoppiamento macchinico, condividere quella collaborazione atta alla replicazione di specie su serie eterogenee, e così necessaria alla evoluzione. Indubbiamente, nella filosofia di Deleuze pensare alla mera quantità significa accogliere la pura ripetizione-dello-stesso, rinunciare alla continua creazione differenziale di enti singolari e specifici. E dunque, pensare all'esistenza solo di qualità, di singolarità che si rifiutano di farsi ridurre a qualche universale, norma teologica, principio assoluto, legge eterna, significante primo, significato ultimo, ci pare il modo migliore per stare materialisticamente nel processo continuo del reale, nella sua continua morfogenesi, nel suo sempre presente, sottile, impercettibile, molecolare e già indicato *tourbillon*. Perciò ciò che vogliamo dire in merito alla massa critica si riferisce essenzialmente alla forza d'impatto come «macchina da guerra», come designificante capace di reinnescare una fase di deviazioni a catena con prese e concatenamenti nuovi. Non è tanto una questione di alti numeri, piuttosto è questione di numeri alti quanto basti per farsi innesco nello spazio sociale e politico. È un po' come il concetto di velocità assoluta, di movimento non relativo, di avanzamento in uno spazio non più striato ma liscio, percorso da un *nomos* che dissolve i suoi codici-dati (*logos*) e ne allarga le fratture e i passaggi. Il punto più critico sta nel non

---

dominio del sociale), MARIA TURCHETTO – pur confermando tale giudizio – individua anche una possibile vicinanza delle tesi del biologo con quelle del tardo Althusser, determinata proprio dalla categoria di *emergenza*, in tal caso intesa come elemento che testimonia una risonanza, una «nuova alleanza» coglibile, secondo Turchetto, tra essa categoria e quella althusseriana di *incontro* (cfr. M. TURCHETTO, «Althusser e Monod: una nuova alleanza?», in *Quaderni materialisti*, 2, 2003, pp. 45-62). A nostro giudizio è però necessaria una precisazione: un fanatico dell'evoluzione per DNA affermerebbe che la fase dell'incontro è successiva a quella dell'emergenza, poiché possono emergere stati o enti per processo evolutivo interno, senza che ancora interagiscano tra loro. Un althusseriano attento direbbe poi che tale fase (dell'incontro) neanche è l'ultima, poiché – come già spesso detto – per acquisire esistenza ogni incontro richiede una successiva *tenuta*. Nondimeno, se vogliamo attingere rispetto a questo tema alla teoria deleuzeana dell'evento (cui Turchetto forse non pensa, ma noi sì), dobbiamo pur riconoscere che un evento, se possiamo assimilarlo ad una emergenza, è sempre il risultato almeno di uno *scontro* generativo (differenzialmente generativo), dunque la proposta che scorge tale alleanza “di recupero” unisce, forse inconsapevolmente, Althusser con Monod passando indirettamente (e impercettibilmente) per Deleuze.

assumere una sola e mera posizione di resistenza, come il soldato giapponese perso nella foresta e ancora in armi perché non sa che la guerra è finita da decenni; e allora, se trasformazione vuole esserci, appunto i concatenamenti devono infine farsi molecolarmente *ponderali*, ossia certo mantenere le vibrazioni molecolari che siano contro ogni assoggettamento o auto-assoggettamento (o gruppo-assoggettato, per tornare a parlare con Guattari), ma al tempo stesso divenire attori reali, influenti, dotati del peso necessario che tale realtà comporta nella dialettica sociale e politica di una determinata congiuntura. Questo significa evidentemente anche smarcarsi e prendere posizione – anzi, *conquistarla* (come ci dice Althusser) – con coraggio e presenza materiale nel «campo di battaglia» che dunque è sia ideologico, sia pratico.

Cosa può portare a quello che prima abbiamo voluto chiamare *metaclinamen*? Come può cioè avvenire una deviazione-seconda che devii da un complesso di deviazioni le quali, pur se sono già-da-sempre in essere, appaiono oramai sussunte, catturate, depotenziate, acquistate, ridotte a minime fibrillazioni etiche, ad “indignazioni” che denunciano *de facto* un aggiustamento ed una adeguazione ad una conformazione di potere? Bisogna capire in quale modo – in forma sempre impersonale, transindividuale, sociolibidinale – queste condizioni diventano fonte influente d’espressione di soggettività politica, assumendo prima e trasformando nel regime pratico poi i tratti di quelle macchine desideranti socialmente inconsce, che superano le identità e, rompendo un regime linguistico-significante dato, si fanno «delirio di razze e continenti»<sup>810</sup>, cioè lessico non-identitario, scodifica pericolosa. Torna insomma il tema di quell’economia libidinale come «corrente sotterranea» (anch’essa sotterranea, come quella del materialismo dell’incontro) con la quale si articola il desiderio, che a nostro parere (pur contenendone possibili germi che spiegano tale china) resta il concetto più equivocato della filosofia politica de-leuze-guattariana. Vogliamo dire volutamente “filosofia politica” poiché non ci interessa, nuovamente, definirlo nei termini linguistici e clinici di una ipotetica proposta psicanalitica. Ci interessa la sua valenza politica come chiave per comprendere la dialettica tra costrizione e libertà, tra struttura e destruttura, tra intimazione e disobbedienza, tra campo di cattura sussuntiva e “interstizio di comunismo”. E beninteso, senza ometterne i limiti.

Abbiamo fatto già alcuni riferimenti alle analisi di Althusser relative alla nascita del capitalismo condotte negli scritti degli anni Ottanta. E abbiamo suggerito di acuire lo sguardo affinché non si veda solo il tema della contingenza *assoluta*, della mera casualità dell’incontro (nonostante egli scriva che «poteva esserci come non esserci») tra possessore di denaro ed uomo

---

<sup>810</sup> Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L’anti-Edipo*, cit., p. 109, e ID., *Mille piani*, cit., p. 30.

spoglio di tutto. L'elemento dello *status* sociale, della ricchezza materiale, del lignaggio, del titolo nobiliare e del potere economico acquisiti per trasmissione/successione/investitura potevano bastare, potevano tenersi, nell'economia feudale. Anche la nascita delle prime forme di iniziative atte alla tesaurizzazione o al prestito monetario, potevano essere ricomprese nel piramidalismo feudale secondo l'idea di una dislocazione di sicurezza degli *stock* economici assegnata nello stesso modo in cui veniva dal monarca assegnata l'area del feudo al proprio cavaliere. Ciò non voleva dire battere moneta in modo indipendente, bensì garantire e mantenere moneta, tesoro e potenza economica del monarca (dunque, del reame), il quale aveva anche su questo la liceità di assegnare o negare, esprimersi per un sostegno o per un fallimento, per un aiuto o mostrando disinteresse. Tutti gesti che avrebbero in ogni caso confermato il suo dominio decisionale, arbitrario, dispotico, materiale e simbolico sull'intero *socius*. Facendosi esso stesso *socius*. O per esempio tornando a Marx, possiamo davvero parlare di incontro fortuito *sino in fondo* e *totalmente accidentale* tra i piccoli agricoltori/proprietari terrieri/artigiani manufattori e i possessori di grandi latifondi e di greggi, i quali ultimi necessitavano di pascoli molto ampi per mettere a nutrimento le loro pecore, e così allargare la produzione di lana, e così ampliarne l'esportazione verso le manifatture del Nord-Europa e dunque aumentare i guadagni conseguenti? Quale relazione è in essere qui tra struttura dell'incontro ed economia libidinale di gruppo? Marx stesso, se dice che il capitalismo nasce dalla espropriazione violenta dei piccoli possessori (agricoltori ed artigiani) dei loro mezzi di produzione (i piccoli appezzamenti di terra agricola sono mezzi di produzione), rammentando poi che tale aspetto è quello guarda caso sempre misconosciuto dagli storici borghesi, afferma anche che la dissoluzione del feudalesimo così innescata ha in realtà «liberato elementi», spinte, forze, aspirazioni che covavano nel feudalesimo stesso. È davvero casuale allora, tanto che ciò venga realizzato in forma positiva quanto negativa, il passaggio dalla tenuta "in stasi" alla liberazione di queste istanze? Possiamo affermare che ciò sia solo effetto aleatorio di incontri casuali che hanno portato effetti durevoli? Possiamo dire che non vi sia una spinta collettivamente desiderante verso una maggiore affermazione e/o miglioramento delle proprie condizioni materiali (e che questo sia fatto su base egoistica, entra nelle possibilità dello scenario), mossa da una espressione pur prematuramente "di classe", ossia che già delinea una "classe" *precapitalistica*, un insieme umano in questo caso sospinto da una forma di proprio interesse, di espressione e di affermazione che attengono al regime di una economia desiderante? Non possiamo vedere in questo evento, che non è puntuale ma inscritto nel divenire, una forma di quel *clinamen-secondo*, di quella deviazione che rompe il guscio pur di un movimento molecolare precedente, ma ancora controllato dalle forme

materiali, produttive, giuridiche e simboliche del potere imperiale? Perché avviene questo incontro che fa da deviazione, se non c'è una qualche forma di desiderio di gruppo che attiva la possibilità dell'incontro stesso e spera poi nella sua tenuta? E rispetto alla grande massa sfruttata, soggiogata, incatenata a rapporti di schiavitù che risponde alla nozione di *servitù della gleba* e che sostiene (le rappresentazioni grafiche della piramide feudale sono vere ed efficaci) l'intero sistema produttivo e il suo frazionamento di classe o di ruolo e titolo e potere, possiamo davvero parlare di una accidentalità storica, di una concatenazione fortuita di incontri individuali che si fanno insieme politico, quando descriviamo la sua presa di consapevolezza e la sua aggregazione a scopo rivendicativo e/o di guadagno della libertà? E la rivolta innescata da Spartaco? Fu essa solo frutto di occasioni di incontro soggettivo, che positivamente si sono realizzate ed allargate nelle loro parole di lotta?

### 15.1.1 *Tra nomos e libertà: il preservarsi in vita della vita stessa*

Noi pensiamo che la capacità di analizzare secondo una lente che veda la surdeterminazione delle contraddizioni, e aggiungiamo ora delle spinte espressive, delle tensioni e vibrazioni interne del soggetto (non dell'assoggetto: del soggetto), del *sentimento della libertà* quasi fosse un elemento proprio del corpo stesso, del corpo pieno, del Corpo senz'Organi per l'appunto, non possa qui essere ignorata come elemento stesso della produzione desiderante. Anzi, al contrario, crediamo che debba farsi criterio per tentare una risposta che sappia unire concatenamenti aleatori, perimetri strutturali ed espressiva, spinoziana *potentia*, come gesto della presenza di un'antropologica libertà primigenia, perché inscritta nel divenire stesso, nel mutamento (ogni fissazione nega la libertà), sentita ma anche incarnata, che precede ogni costruito storico. Come se la spinta alla vita in sé, quella materiale, specifica, determinata, concreta, libera, singolare eppur parte di una collettività di singolarità, nulla di mistico, nulla di teologico, nulla di sacro e tuttavia sacralmente osservabile, individuabile, riconoscibile, non rinunciasse mai a manifestarsi e a mantenere appunto il suo stato, ossia l'essere vivo della vita.

Visto dunque Foucault, proponiamo – nella pienezza della libertà di spirito – una lettura anche di Michel Onfray. Onfray tocca questa condizione di fame di vita di ogni organismo, di volontà di vita, di spinta a preservare e perseverare nello stato-in-vita di ogni “cosa” («ogni cosa [...] è animata da quella pulsione [...] insopprimibile, che Aristotele chiama l'arte di per-



severare nel proprio essere, Spinoza la potenza di esistere, Nietzsche la volontà di potenza»<sup>811</sup>) inquadrando la sua riflessione in un'ottica materialista e laica, con scorci di natura politica che possono applicarsi anche alla cinetica delle soggettività emergenti sulla scena sociale e al loro rapporto con le strutture e le congiunture. Oscillando tra Spinoza, Bergson e Deleuze, invita a rendersi consapevoli della relazione in essere tra libertà e sapere, e ancor più tra sapere e sentimento di un evento (una sorta di *noochoc* parafrasato). È così implicato anche il riferimento al farsi *soggetto* (attivo, cosciente) di contro a condizioni invarianti fossero anche quelle del mero ed infinito ciclo vitale, che pare dominarci in un moto circolare e perpetuo senza lasciarci comprendere, esprimere, definire come individualità specifiche e senza lasciare spazio ad un'acquisizione di contenuti che non implichi necessariamente 'la logica e la dialettica', ma attui anzi una dislocazione dell'essere in un divenire-altro (bambino, donna, animale, minorità) di chiara marca deleuzeana. Il brano seguente individua questi temi e, nella chiusa, pare quasi fare eco all'ultimo scritto del filosofo parigino (*L'immanenza: una vita...*):

Spinoza scriveva [...] che *gli uomini si credono liberi perché non conoscono le cause che li determinano*. In effetti. È una verità, questa, che, pur costringendo alla modestia, non è all'ordine del giorno in un periodo in cui gli uomini testimoniano un'incoscienza grande quanto la loro arroganza, una cecità intensa quanto la loro vanità e un'ottusità profonda quanto le loro pretese [...]. Nascere, vivere, *riprodursi*, morire dopo aver nutrito questo ciclo eterno: quanti riescono a sfuggirgli evitando di assecondare il tropismo riproduttore e dimostrando [...] di possedere il mondo più di quanto faccia la maggior parte degli uomini, che sono invece dal mondo posseduti? [...] Ciò che conoscevo [da bambino] era l'essenza di ciò che vedevo: la formidabile energia del vivente che sa di essere destinata a morire. [...] Vedevo un'anguilla catturata da un pescatore: si torceva, si arrotolava, si avvolgeva a spirale in una strana danza che racconta la vita contrariata e la reazione al pericolo, la battaglia contro la morte, quindi per la vita. Si attorciglia attorno a un asse immaginario, quello del mondo. Fa, smonta e rifà strani nodi, quelli di ogni vita<sup>812</sup>.

---

<sup>811</sup> MICHEL ONFRAY, *Cosmo. Una ontologia materialista*, trad. it. di M. Zaffarano, Firenze, Ponte alle Grazie, 2015, «Presentazione».

<sup>812</sup> Ivi, *Parte seconda*, «Filosofia dell'anguilla lucifuga».

Gli aspetti sono la libertà, la struttura in cui essa agisce (e contro i cui limiti, ma anche nei suoi interstizi, si misura), la vita e il volerla tenere sinché possibile, l'espressione che è faticosa ma dev'essere generativa e non solo esecutiva o magari, ancor peggio, "criptoesecutiva"<sup>813</sup>, la variazione, la percezione della stessa aleatorietà del persistere, ed una visibile emergenza del desiderio articolato tra esperienza singolare e campo sociale. L'allargamento di questi sguardi ci proietta nel campo dei concatenamenti collettivi, nello spazio cognitivo del sapere generale e delle forme che lo catturano (e approfittano), in quello del transindividuale come campo di flussualità biunivoca in virtù della quale individuo e società non possiedono, nessuno dei due, alcuna primazia genetica sull'altro. Ma ancora una volta, tutto ciò raccomandando di non cadere in entusiasmi proiettivi.

Diciamo allora che tali processi portano a creazioni di accoppiamenti, segmenti storicizzati e territorializzazioni parziali in forma di aggregato umano, che inducono a vedere una "lotta" ora non più solo delle classi, bensì, stringendo e zoomando quasi in misura intraindividuale, una lotta tra soggetto ed assoggetto, tra stasi e nuova deviazione, tra esecuzione e disobbedienza. In un certo senso, si rende visibile una energetica libidinale che alimenta il dissidio e la proiezione nomadica verso il fuori. Si mette in atto un'articolazione sempre rinnovata tra potere e libertà, ed una espressione del perseverare-in-vita come pulsione che resiste alla morte della stasi. Ciò ci porta a riaffermare che la stessa comprensione della dialettica tra assoggettamento e soggettivazione è innervata da una surdeterminazione che, se non ci dà liceità d'affermare in modo deterministico la vittoria certa di una istanza sull'altra, impedisce anche ogni garanzia di possesso del potere per chi di volta in volta il potere detenga. Che poi il potere – già da noi definito non solo pulviscolare, ma anche espressione di dominio proteiforme – sia capace di modificarsi e di riassetarsi in modo più veloce dei processi di sua comprensione messi in atto da parte dei soggetti politici, questa è anche una acquisita verità. Ma non è altro che indice, ad un tempo, di una doppia natura: fragilità e minabilità da un lato, rapidità e ristrutturazione dall'altro.

---

<sup>813</sup> JEAN BAUDRILLARD, criticando un'idea (foucaultiana) di potere che nella sua inafferrabilità pare non conoscere mai crisi e si fa infine determinismo, menziona anche Monod e così scrive: «il potere in Foucault funziona di colpo come il codice genetico in Monod, secondo un diagramma di dispersione e di comando (il DNA) e secondo un ordine teleonomico. Finito il potere teologico, finito il potere teleologico, viva il potere teleonomico! La teleonomia è [...] una sorta di iscrizione generatrice anticipata, immanente, ineluttabile, sempre positiva del codice e che non lascia spazio che a mutamenti infinitesimali», ID., *Dimenticare Foucault*, cit., p. 84.

## 15.2 Una dialettica possibile tra organizzazione politica, movimenti e anarchia, ritornando a parlare di desiderio

La relazione con gli organismi politici organizzati e piramidali è cosa dichiaratamente critica senza dubbio in Guattari, in misura chiara seppur meno linguisticamente diretta in Deleuze, e in fondo tale diviene anche in Althusser, seppur in quest'ultimo prima si manifesti attraverso tentativi di riforma interna, ed infine si trasformi definitivamente in critica esterna a cavallo tra fine dei Settanta ed inizio degli Ottanta (in corrispondenza col suo abbandono del PCF). In un intervento pubblico da noi già citato<sup>814</sup> egli arriva a parlare di «ultima tappa della storia» da intendersi non più nella forma del comunismo, bensì in quella di una «anarchia sociale»<sup>815</sup>. Abbiamo già accennato al dibattito di Terni (ce ne parla Lo Iacono nel suo lavoro già citato) dedicato alla Comune di Parigi e organizzato dalla rivista *Cronaca* insieme al gruppo teatrale *Gruteater* delle acciaierie della città. In questa occasione Althusser inizia il suo intervento dicendo che le parole che avrebbe pronunciato «non [venivano] da [sé] ma [...] dai movimenti di massa e dalle loro iniziative, [...] dalle lotte di classe che si sono svolte e si svolgono in ogni parte del mondo»<sup>816</sup>. Pur non essendo Althusser chiaro circa la natura e il “luogo” di tali movimenti di massa (ambito, struttura, direzione o meno), pensiamo di poterci arrischiare – a differenza della posizione strettamente testuale di Lo Iacono – nel dire che il filosofo abbia in mente, in questa fase della sua vita e del suo pensiero, i movimenti di massa che sono comparsi quantomeno nel decennio '68-'78 e non riconducibili ad una appartenenza partitica. Concordiamo invece con lo studioso quando afferma che «appare comunque chiaro che [Althusser] avesse ormai un'idea del Politico molto lontana da quella di un lento lavoro di trasformazione istituzionale»<sup>817</sup>. A ben guardare, nel suo intervento costellato di ottimismo sulla «congiuntura così favorevole»<sup>818</sup> che chiama a cogliere le potenzialità messe in atto dai movimenti sociali, sulla convinzione che il comunismo sia in ogni “isola” o “interstizio” in cui non regnino rapporti mercantili, che si debba «desocializzare» piuttosto che socializzare (tale formula potrebbe voler

---

<sup>814</sup> Quello tenuto a Terni il 4 aprile del 1980.

<sup>815</sup> Si veda C. LO IACONO, op. cit., p. 67.

<sup>816</sup> Ivi, p. 66.

<sup>817</sup> *Ibidem*.

<sup>818</sup> *Ibidem*.

dire liberare le variazioni e le singolarità di fronte ad un'idea di socializzazione che appare «una cosa terribile, un portato del capitalismo»<sup>819</sup>, ossia una omologazione assoggettante), si intuiscono già quegli elementi che verranno ripresi nell'elaborazione delle tesi sul materialismo aleatorio, tesi che noi, come detto più di una volta, non riteniamo residenti in una vera e propria fase “altra” del pensiero althusseriano. Per meglio dire: è chiaro che si tratta di una fase differente (*immediatamente* differente), ma che articola in forme differenti, cioè lascia trasformare ed evolvere, elementi concettuali inquadrati in un diverso universo linguistico negli anni Sessanta e Settanta. In questo senso la sua visione dell'ideologia, dello Stato, delle strutture, degli Apparati e delle interpellazioni etc. – per quanto (ciò è innegabile) sia stata espressa in forma perentoria, presentativa di scenari dall'aspetto inattaccabile sotto il profilo della plasmazione soggettiva – non è mai stata priva di elementi che permettessero di vedervi anche tali fuoriuscite, incrinature, possibilità di soggettivazione politica espressiva ed attiva. Data la presenza, così amata e rivendicata, di Spinoza nei suoi pensieri, e dato l'amore delle interpretazioni spinoziane proposte da Deleuze all'*École Normale Supérieure*, l'elemento della passione produttiva non potrebbe non esserci: Althusser, lo abbia egli spesso riconosciuto come talvolta dimenticato, ha sempre scritto *arricchendosi* di ogni contributo e di ogni collaborazione che avesse avuto la fortuna o l'occasione di incontrare, e ciò ora in forma critica, ora in forma di adesione, ma mai senza risuonare con la temperie intellettuale che lo circondava.

E allora, tornando alla questione del desiderio, che preferiamo menzionare nei termini di una energetica espressivo-libidinale come possibile causa, o innesco, o attivazione della *nuova deviazione* (una deviazione che si innesta su uno stato di deviazioni depotenziate, catturate), ci pare più che mai necessario chiarire nuovamente che esso non vada inteso come un capriccioso moto piccolo-borghese (anche se qualche rischio in questo senso, per chi ami usare la nozione in modo inadeguato, pur lo contiene) di “voglia” da soddisfare o volontà di qualcosa da incamerare, da acquisire o richiamare incontrollatamente, da “gustare” e di cui godere: si tratta invece di comprenderlo materialisticamente come un macchinismo produttivo collettivo e soggettivamente espressivo: volere (ed agire per) la libertà o il mutamento sociale, quello è “desiderio”; un cambiamento sociale intravisto come scenario da raggiungere, quello è “desiderio”; le lacrime degli operai che ascoltano un comizio che parla dei loro diritti e del loro futuro, quello è “desiderio”; produrre idee, giocare l'espressività, mettersi insieme e decostruire un regime di significazione, un dispositivo simbolico quale esso sia, quello è “desiderio”; volere

---

<sup>819</sup> Ivi, p. 67.

scuola e formazione egualitaria come diritto per tutti, occupare un Istituto per gridare questo volere, prepararsi alla notte coi sacchi a pelo dopo un breve pasto in comune, anche lì c'è "desiderio"; agire nei modi di un *mauvais-sujet*, od anche ascoltare il proprio egoismo e/o interesse di classe, anch'esse sono forme d'espressione di "desiderio". Tutto è fortemente radicato nella materia: sociale, individuale, mentale e corporea, naturale e culturale, urbana ed "extraurbana", sotto latitudini che stiano a Nord come a Sud, con ogni dialetto si esprimano le loro voci. Il macchinismo dei concatenamenti *possibili* ne fa da replicatore e diffusore. Come l'esistenza pratica dell'ideologia in Althusser. Ma appunto i concatenamenti positivi devono essere *possibili*: c'è, se ci è concesso, una struttura dell'incontro anche per essi, una sorta di scenario condizionante, o quantomeno articolativo ed articolato con essi. Questo aspetto è da noi segnalato al fine appunto di non cadere in un'idea proiettiva, romantica, in ultima analisi *astratta*, delle azioni determinate da tale forma di energetica molto corporea. Anzi: corporea e sociale: *congiunturale* alla fine anch'essa. Allora, sempre è necessario comprendere in quale forma si dia la dialettica tra desiderio e scenario storico, tra espressione del suo "testo" e contesto in cui esso si esprime. Lo notava anche Baudrillard e ne metteva in guardia. Anche se poi, come nel passo che segue, riduceva troppo a nostro avviso le determinazioni del desiderio agli organismi e agli apparati di controllo:

In *Kafka* (Deleuze e Guattari)<sup>820</sup>, la legge trascendente, quella del *Castello*, è opposta all'immanenza del desiderio nella contiguità degli uffici. [Però,] come non accorgersi che la Legge del Castello ha i suoi «rizomi» nei corridoi e negli uffici – la barra, la rottura della legge si è semplicemente scomposta all'infinito nella successione alveolare e molecolare. Il desiderio non è che la versione molecolare della Legge. Strana coincidenza, ovunque, degli schemi di desiderio e degli schemi di controllo<sup>821</sup>.

Pensiamo che ci sia un eccesso di tale riduzione perché ci appare evidentemente banale segnalare che desiderio e dispositivi/schemi di controllo viaggino insieme, e sempre siano presenti, senza scorgere anche i possibili sopravanzamenti dell'uno sugli altri. E ciò per quanto poi si attivi un riassetto dei due poli. La nostra idea è che l'articolazione sia ancora la via regina. E che certamente il molecolare, come peraltro abbiamo anche già affermato, debba trovare

---

<sup>820</sup> Naturalmente l'autore si riferisce al *Kafka. Pour une littérature mineure*, da noi già citato.

<sup>821</sup> J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, cit., pp. 85-86.

nel molare una forma credibile e realizzabile di alternativa che sappia mantenere la forza e la vitalità positiva del primo in una composizione concretamente efficace di essa nello scenario storico. In ogni caso, l'espressione di soggettività politica deve *insinuarsi*, lo sappiamo bene oramai. Dunque: apparati e controllo d'accordo: ci sono, esistono, agiscono, interpellano, plasmano e fanno da contesto; ma recano anche fratture, interstizi appunto, lesioni strutturali: è un'aleatorietà di riproduzione insita nella loro conformazione materiale e politica, che dichiara un equilibrio in fondo (*nel 'fondo'*) sempre "instabile", come direbbe Prigogine.

L'articolazione va messa in opera anche laddove si può osservare l'inserzione nello scenario visibile di concatenazioni collettive di enunciazione del tutto nuove, significative secondo una logica che è di produzione piuttosto che di reazione. Ed è anche importante, secondo una lettura che usi la teoria althusseriana dell'aleatorio (di deviazione, di incontro e di *tenuta necessaria*), registrare che la nozione di «macchina desiderante» viene da Deleuze e Guattari sostituita, in *Mille piani*, con quella appunto di «concatenamento», concetto che svolge di fatto una funzione meno ambigua (quindi meno attaccabile) di quella svolta dal concetto presentato in *Anti-Edipo*. Meno attaccabile poiché una "macchina desiderante" potrebbe essere vista (e distorta) come una realtà di cui appropriarsi in forma ideologica (ancor più di quanto già accada) da parte di qualche solone della tecnocrazia impegnato a ridurre la struttura dell'uomo ad un mero macchinismo inteso secondo i dettami computazionali/permutazionali della cibernetica (e degli algoritmi odierni), annullando così ogni riguardo possibile ad un piano anche soggettivo (in senso althusserianamente *giusto*), "ontologico" e storico (congiuntura come *congiunzione*) reso plausibile interfacciando tale nozione con i concetti del materialismo dell'incontro del tardo Althusser. La questione dell'azione politica non rende in ogni caso opportuno parlare di "coscienze-modello", leader supremi sapienti di tutto, politicamente ipervedenti, capaci di scorgere fragilità e punti di debolezza lì ove nessun altro vede alcunché, guru illuminati presi come totem, condottieri da ascoltare magari marciando innanzi a loro (come ogni buon generale: c'è chi 'sa' e comanda, e chi esegue e rischia). Si tratta invece di articolare l'analisi e il conseguente discorso sul campo della soggettivazione in quanto permessa da un concerto di elementi materiali e collettivi: l'aleatorietà come spazio del virtuale, la causalità strutturale come azione-reazione e relazione interno-esterno delle istanze che poi raggrupmano e colgono "l'occasione" creando iniziativa ed evento politico, la fessurazione/incrinatura come condizione immanente alla struttura, la presenza di flussi di desiderio attivo/espressivo/produttivo alimentato da correnti, incontri e significazioni transindividuali in grado di insinuarvisi per tentare di farla esplo-

dere. Senza dubbio, una scommessa gigantesca: il capitale ha il suo *panopticon* sempre attivo, ed è capace – per restare in vita – di riallocare ogni volta ruoli, oggetti, soggetti e strumenti.

### 15.3 *Sul rapporto tra struttura e soggettivazione nel marxismo politico*

L'analitica sin qui impiegata come via di posizione e spiegazione è necessaria, ma spesso non basta. Corre il rischio di farsi teoricismo perché dimentica la presenza dello spazio di virtualità (deleuzeana) costituito appunto dal campo di aleatorietà da cui emerge esattamente quell'incontro attraverso cui si manifesta la "contingenza evenemenziale" mai del tutto prevedibile dalle analisi politiche. Il problema politico nei marxismi possiamo in fondo ridurlo a due grandi posizioni: il marxismo che osserva le strutture e attende le condizioni, e il marxismo che osserva le fragilità (reali? illusorie? si corre il rischio ogni volta) e produce azione soggettiva. Da una parte, una logica partitista, economicistica ed evolutzionistica, dall'altra, quella corrente che, per estrema comodità, riduciamo qui al concetto di "operaismo italiano".

Già nel 1966 un intellettuale sino a pochi anni prima attivamente interno al PCI come Mario Tronti<sup>822</sup> (uno dei padri di questa seconda corrente), non senza ricevere critiche dall'organizzazione cui apparteneva, così scriveva:

Come da un punto di vista rigorosamente operaio è facile sbagliarsi nel riconoscere come *unica classe* la compatta massa sociale degli operai di fabbrica, così da un punto di vista rigorosamente capitalistico è altrettanto facile sbagliarsi nel riconoscere come *unico potere* il dominio assoluto del capitale a livello sociale. Conseguenze: nel primo caso le «illusioni rivoluzionarie», ineliminabili da parte operaia; nel secondo caso la rete di «errori pratici» che tiene insieme la storia politica delle iniziative capitalistiche. Ognuno di questi errori ha fornito – fornisce – «un'occasione storica» per la rivoluzione: se ne può profittare o no a seconda del grado che ha raggiunto la preparazione delle forze soggettive. Allora anche quelle illusioni – rovesciate in un razionale piano di battaglia – possono ben funzionare. Quello che non funziona mai è la fred-

---

<sup>822</sup> Dalla fondazione della rivista *Classe operaia* nel 1963, di cui assunse la direzione, Tronti iniziò ad allontanarsi dal PCI seppur mantenendone l'iscrizione. Questo comportamento inevitabilmente ci ricorda quello di Althusser, con la differenza che quest'ultimo infine decise di non rinnovare più la sua adesione al PCF, mentre Tronti (non lo riportiamo per darne giudizi ma per puro cenno biografico) seguì ed entrò (ma oggi vi risiede come *indipendente*) nelle formazioni che dallo scioglimento del PCI nacquero.

da logica della ragione quando non è mossa dall'odio di classe. Non bisogna concedere niente – all'infuori di un'altissima dose di disprezzo civile – al filisteo che rimprovera a Marx di aver visto ogni volta la rivoluzione dietro l'angolo della strada e rimprovera a Lenin di averla voluta dove non era il luogo e quando non era il momento. Una elementare regola di condotta pratica va in questi casi immediatamente – *intuitivamente* – applicata. Quando da una parte troviamo quelli che dicono: domani scoppia tutto e il vecchio mondo crollerà, e dall'altra parte quelli che dicono: per cinquant'anni non si muoverà niente, e i primi sono smentiti dai fatti e i secondi hanno ragione dai fatti, – noi qui stiamo con i primi, noi qui dobbiamo stare con quelli che si sbagliano<sup>823</sup>.

Problemi di presenza politica enormi, quelli che pone questo brano: anzitutto quello della *preparazione* politica (militante, teorica, pratica...) delle «forze soggettive», solo grazie alla quale pare possibile cogliere le fasi di fragilità e dunque feconde – *potenzialmente* feconde – per la rivoluzione. In secondo luogo, la vicinanza, che è questa davvero tutta e solo politica, a chi sbaglia ma ci prova, cioè il disprezzo per il filisteo che attende, che mai si “illude”, che trova ragione (facile) nel dileggiare l'esito negativo di un tentativo da lui già ritenuto fallimentare, come fosse stato tutto già leggibile e prevedibile a tavolino. Inutile segnalare quanto importanti siano questi dilemmi, o per dir meglio, queste facce sempre compresenti della medaglia della militanza. Da una parte (ciò che da Tronti pare meno considerato) vige la comprensibile accortezza di agire senza proiettare, senza darsi al suicidio, senza incamminarsi verso il proprio massacro (cosa che infine ha sempre un effetto di ritorno negativo, demotivante, un effetto di riflusso); dall'altra, la percezione, il *sentimento* se vogliamo (tipicamente operaista), che innanzi a momenti di fragilità storica ed economica, di congiuntura anche minimamente immaginabile come feconda, di surdeterminazione delle contraddizioni che mostri un possibile varco in cui rendersi soggettivamente protagonisti, valga la pena appunto *tentare* la divaricazione delle fessure, delle fratture, delle crisi. Un “sentimento” operaista e soggettivista – anzi: “soggettivazionista” (osiamo scrivere) – nelle società a capitalismo soprattutto operaio che ci pare quasi precedere alcune tensioni e posizioni guattariane, ma che in una certa maniera fu anche leniniano, seppur in tal caso non è possibile parlare *sic et simpliciter* di operaismo, giacché tale sentimento fu espresso da una massa composita, formata da donne, soldati ammutinati, operai in sciope-

---

<sup>823</sup> M. TRONTI, *Operai e capitale*, Roma, nuova ed. DeriveApprodi, 2006, p. 235.



ro e contadini alla fame, ognuno a suo modo “interpellato” politicamente e materialmente alla rivolta<sup>824</sup>. Non vogliamo qui fare riduzioni parodistiche e semplificazioni storiche, ed anzi preferiamo riferirci nuovamente alle parole del tardo Althusser citate alcune pagine addietro, relative alla concezione del mondo come *evento che (ci) accade (addosso)*, unendole però sempre al chiarimento *necessario* che le definisce e le pone in una *struttura specifica che perimetra l'incontro*, affiancandole poi altrettanto necessariamente alle sue concezioni precedenti appunto rivolte allo studio delle contraddizioni surdeterminate, delle congiunture reali e delle relazioni causali complesse e ambivalenti. In questa operazione pensiamo si scorga una posizione che ben considera lo scenario e i suoi vincoli, ma mai dimentica le *tendenze*, dunque al contempo non rinuncia all'individuazione di uno spazio per un'azione politica tale che – laddove veda o anche “senta” possibilità – appunto si mette in gioco, e che dunque esprime quella libertà come pulsione irriducibile della vita: tutti aspetti che vanno scongiurati non a caso attraverso il rinnovo interpellativo quotidiano attuato dal capitale e dalla *sua* ideologia, che però non è *tutta* l'ideologia.

Vogliamo allora affermare che nelle concrezioni di soggettivazione politica collettiva, corporalmente manifeste (molarizzate) e tuttavia molecolarmente sempre percorse da flussi, linee

---

<sup>824</sup> In un articolo evidentemente sintetico e tuttavia interessante comparso sul quotidiano *Il Sole 24 Ore*, lo storico Emilio Gentile coglie il ruolo anche delle donne nell'innesco d'occasione per la Rivoluzione Russa. Ricorda al proposito la giornata specifica del 23 febbraio del 1917 secondo il calendario giuliano (8 marzo del calendario gregoriano), data in cui a San Pietroburgo si manifestava: «La giornata era incominciata con un pacifico corteo di operaie, studentesse e signore della borghesia, per celebrare la *Giornata Internazionale della Donna*, mentre migliaia di donne e di operai in sciopero protestavano per la mancanza del pane, insieme ad altre migliaia di operai sospesi dal lavoro per la serrata delle fabbriche. Gli approvvigionamenti della capitale erano ostacolati dal blocco delle ferrovie per un inverno molto gelido [...]. Nel pomeriggio, quando alle migliaia di manifestanti si aggiunsero [...] centomila operai in sciopero, avvennero i primi scontri con la polizia. Nei due giorni successivi gli operai in sciopero erano quasi duecentomila e gli assalti della polizia furono più violenti, con numerose vittime [...]. La protesta per il pane si trasformò in un'insurrezione popolare contro l'autocrazia [...]. Nicola II ordinò di reprimere le agitazioni [...] come aveva fatto nel 1905. Invece i soldati si ammutinarono e si unirono agli operai in rivolta. Un'immensa folla armata travolse ogni resistenza poliziesca [...]. Il 2 marzo lo Zar abdicò e due giorni dopo l'autocrazia crollò. Il potere [...] fu assunto da un governo provvisorio formato da esponenti della Duma [...], che abolì la pena di morte, emanò un'amnistia generale, concesse libertà di stampa e di riunione, annullò le discriminazioni di religione, di razza e di classe, adottò il suffragio universale e si impegnò per far eleggere un'assemblea costituente», pubblicato il 5 marzo 2017, reperibile anche all'url: [https://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2017-03-05/la-rivoluzione-parti-russe-161730.shtml?uuid=AEHQNFc&refresh\\_ce=1](https://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2017-03-05/la-rivoluzione-parti-russe-161730.shtml?uuid=AEHQNFc&refresh_ce=1).

che connettono e fuggono, decentramenti, logiche di scodificazione che portano alla disarticolazione di un sistemaificante innescando una deterritorializzazione per poi riterritorializzarsi fasicamente nel successivo e così via, opera un'energia che prima di essere espressiva è interindividualmente attrattiva, ossia votata ad un'aggregazione realizzativa di concatenamenti e connessioni secondo una logica di macchinismo come incontro e produzione *mai totalmente casuale*, perciò mai privo di tensione a *connettersi socialmente*. Si manifesta quell'espressione aristotelica dell'uomo inteso inevitabilmente come «*animale sociale*». Tale dinamica non è prescritta e programmata in ogni atto ed in ogni effetto, non è deterministica, non è leggibile con riduzionismi troppo facilmente sociologici, e tuttavia non è neanche puramente caotica. Soprattutto, essa può divenire benzina (l'«*essence*» già incontrata in altri temi) che genera quella *nuova deviazione* da cui si attiva la trasformazione o ciò che segue, quand'anche questo seguito non offra all'istante alcuna garanzia di presa duratura e socialmente produttiva.

Ciò, a ben vedere, significa che anche in questa possibilità di sfiorarsi e di non prendersi, di non aggregarsi per una possibile (benché da mettere alla prova) massa critica già menzionata, sta in fondo lo spazio d'azione di quella sapienza necessaria (il gioco tra le due facce dell'azione politica poco fa evocate) che qualifica l'agire politico in senso lato e interessa la sua azione di articolazione tra le forze che lo compongono<sup>825</sup>.

### 15.3.1 Per ben comprendere la posizione “anarchica” di Althusser

Visto quanto precede, ancor più in relazione al rapporto del Politico con la politica, riteniamo utile tornare indietro di qualche passo e chiarire le affermazioni di Althusser circa lo stadio ultimo della società, da egli definito – per quanto si sia trattato di un intervento orale in occasione di un convegno – nei termini di una “anarchia sociale”.

Oramai dovrebbe essere chiaro a sufficienza quanto per Althusser sia importante – sia *sempre* stato importante – opporsi ad ogni visione (fosse filosofica, teologica, politica, sociolo-

---

<sup>825</sup> Abbiamo visto come Althusser, nell'autobiografia, ci metta al corrente del fatto che in una importante giornata del Maggio parigino, per volontà anche del PCF, il corteo degli operai e quello degli studenti fossero costretti a marciare separati, senza incontrarsi. Col senno del poi (ma i senni del poi, come noto, sono anche operazione comoda), tale episodio ci sembra una buona esemplificazione dell'esito improduttivo di un *clina-men* che *non* ha generato moti convergenti ed aggregativi tra quegli “atomi” sociali che pur muoveva. E di movimento molecolare, in quella fase, nelle strade della capitale francese ce n'era certamente non poco. Cfr. L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, cit., p. 242.

gica, generalmente culturale) della storia e del suo procedere (con gli uomini al suo interno, con le strutture sociali e politiche al suo interno, le lotte tra le classi, le aggregazioni aleatorie, le deviazioni e gli incontri che possono o non possono prendersi) intesa secondo un disegno tanto finalistico (teleologico), quanto archeistico (originistico-causologico). Nessuna teleologia, nessuna Causa Prima, nessun Fine, nessun presupposto. Il treno è sempre in corsa, e da sempre. Allora, cosa significa parlare di “anarchia” in un marxista come Althusser, che ha conosciuto la militanza partitica, che ha abbracciato con convinzione il materialismo dialettico, che è infine approdato al materialismo aleatorio senza per questo credere ad un “disordine” assoluto e selvaggio?

La risposta è tutta contenuta appunto nella visione appena rammentata: nessun Fine prescritto verso cui si marci, nessun mito dell’Origine. Nessun Dio, nessun Grande-Soggetto. Nessun Approdo-Ultimo (e salvifico), nessun Principio causativo dietro il quale non esiste nulla (tempo, spazio, uomo, mondo). Insomma: non solo non c’è *télos*, ma non c’è neanche *arché*. Orbene, l’assenza di *arché* fa in Althusser da fondamento filosofico alle affermazioni politiche circa una *anarchia*, un *an-arché*. Naturalmente, la questione poi si alimenta di tutto quell’aspetto relativo alla norma, alla legge, al diritto, alla struttura, al potere, al controllo, allo sfruttamento, all’assoggettamento e via dicendo, che viene combattuto non solo attraverso lo studio della complessità della struttura e del ruolo delle ideologie, ma anche con la posizione assunta successivamente del materialismo aleatorio o dell’incontro come prisma “ontologico” di lettura del reale storico. E certo neanche è possibile ignorare il paradosso di un certo teleologismo contenuto nelle affermazioni secondo cui appunto l’anarchia sociale sarà «l’ultima tappa della storia». Proponiamo però di non dimenticare il contesto in cui tali parole vennero pronunciate, che non è quello di un saggio ragionato, riguardato, revisionato e dato poi consapevolmente alle stampe<sup>826</sup>. Nondimeno, tale idea di tappa ultima denuncia una certa forma, questo sì, di progressi/vi/smo che Althusser era costretto a riconoscere e in fondo anche ad abbracciare volentieri, quantomeno in riferimento alla serie del mutamento storico che la sua vita gli aveva messo innanzi, dalla guerra mondiale alla Guerra Fredda, dalle crisi nucleari alle lotte anticoloniali per l’indipendenza economica e politica, fino alla emersione dei movimenti sociali e alla lotta armata. Siamo dell’idea che lo sguardo di Althusser verso il sociale ed il suo futuro, pur

---

<sup>826</sup> Infatti Lo Iacono ci informa che di quell’appuntamento esistono delle registrazioni audio ed una sintesi scritta tratta da queste (non stilata da Althusser), oltre ad alcuni resoconti (molto sintetici) dei giornalisti (Franchi, Placido etc.) che erano presenti in platea.

dopo le crisi del marxismo, pur dopo le battaglie teoriche e politiche da egli intrattenute in queste crisi, sia rimasto, certo con i regimi linguistici che mutano, uno sguardo tutt'altro che nichilista e rassegnato. Riteniamo anzi che il suo resti uno sguardo che, se divenne disincantato (ma anche peggio) rispetto alle organizzazioni storiche della lotta di classe, mai abbandonò una visione ottimistica, propositiva e fiduciosa nell'*avvenire* come avvento dell'*eguaglianza tra gli uomini*<sup>827</sup>.

Tutti gli elementi del diritto e della legge, della sottomissione e della statualizzazione, della cattura e della valorizzazione, del premio e del castigo, della libertà e dell'internamento, sono interventi politici che appaiono e si spiegano come arborescenze del Principio Primo, di un *arché* che li fonda, di una immagine-paradigma che le genera nelle vesti di concettualità filosofiche, derivate – neanche a dirlo – da un gioco circolare e polivalente tra assetti materiali, relazioni produttive e struttura ideologica. Rifiutare questa causalità prima, questa Origine e Ragione del Tutto (e di tutto), approdare cioè all'aleatorietà delle combinazioni e dei concatenamenti pur nella storicità “perimetrale” delle congiunture, con la posta in gioco che sempre vige in ciascuna di esse, è allora la sola chiave per comprendere l'idea di “anarchismo” affermata, seppur per pochi cenni, da Althusser. Ed è anche una forma di pensiero utopico con cui pensare l'espressione della liberazione dalle interpellazioni malvagie e dalle catture-di-Stato. Questi tratti lo avvicinano ad una posizione che, se prima flirtava con lo strutturalismo (flirtare, di per sé, non è vietato, e neanche è necessariamente nocivo), ora ci pare flirti con la prospettiva di soggettivazione politica “pseudoanarchica” e antipartitica dei movimenti sociali (e “so-

---

<sup>827</sup> Anche l'amore e il credito per la scienza come alterità demistificante e sapere universale rispetto all'ideologia mostrato e affrontato teoricamente da Althusser, ci fa pensare a questo sguardo fiducioso verso il futuro e ci riporta ad un (bel) passo del già citato Ilya Prigogine: «Se consideriamo [...] l'opera dei grandi fisici, da Mach a Boltzmann, da Einstein a Planck, troviamo che il loro cammino [...] è stato sorretto da visioni filosofiche e che al culmine della creazione scientifica c'è unione della scienza con la filosofia e con le arti. Viviamo [...] oggi in un momento di transizione, che presenta gravi pericoli. Ma è innegabile che il nostro secolo [abbia] visto un nuovo tipo di società che è stato reso possibile dalla scienza, un tipo di assetto che dà all'uomo più responsabilità e più indipendenza di qualsiasi società precedente. Permettetemi di accennarvi a un'utopia, a una *speranza*: che i progressi della scienza ci consentano di prospettare una società in cui il prezzo della civiltà sia meno alto e che permetta a più uomini di realizzarsi. Viviamo in una sorta di protostoria: quanti di noi possono realizzarsi, manifestare il loro talento? Una minoranza irrisoria. Siamo ancora in un assetto in cui dominano le pressioni economiche, le necessità tecnologiche. Per compiere un passo in avanti verso una società più umana, la scienza può svolgere un ruolo decisivo», intervista pubblicata su *Il Sole 24 Ore*, 9 maggio 1999, p. 46.

ciolibidinali”, ma nel senso da noi più volte chiarito) che sono oggetto di sguardo di questo Althusser e che si sono lasciati ispirare anche da diversi luoghi della teoria deleuzeoguattariana, ibridata con alcuni aspetti dell’operaismo (e del post-operaismo) italiano.

#### *15.4 Bivalenza della cattura in Deleuze-Guattari vista in una dialettica con la bivalenza dell’interpellazione althusseriana*

Giacché la questione della cattura, dell’interpellazione, della sussunzione, della relazione attiva o passiva con queste forme di assorbimento e/o di plasmazione, con queste forme di soggettivazione assoggettata, evidentemente torna a più riprese nel nostro lavoro, facciamo solo un ultimo cenno alla bivalenza della nozione di cattura in Deleuze-Guattari.

Abbiamo descritto tale nozione secondo due possibili esiti, che in realtà manifestavano anche morfologie differenti della stessa modalità con cui tale cattura veniva messa in opera. Attraverso un lettura relativa per quanto bastasse a questo tema, abbiamo mostrato come lo sguardo di Negri e di Hardt ci illustrasse forme contemporanee di cattura che si inscrivono nel processo di valorizzazione capitalistica del tempo-di-vita nella fase postfordista, e più specificamente odiernamente algoritmica, o se vogliamo, incentrata (non solo, ma anche ) sulle piattaforme digitali.

Però vale la pena chiarire un elemento che distingue forma e contenuto, struttura della cattura e prodotto di tale cattura. Ciò ci permette di cogliere ancor più, secondo la nostra lettura, elementi di analogia con la nozione althusseriana di interpellazione, poiché anch’essa, come detto, partecipa di una soggettivazione politica, ossia non necessariamente è solo azione di dominio e di adeguazione soggettiva alle esigenze del capitale.

Si tratta in sostanza, a sintesi di questi temi già ampiamente trattati, di registrare una struttura d’azione, ossia anche in questo caso una sorta di macchina produttiva nel suo funzionamento. Deleuze e Guattari ne parlano secondo due aspetti diversi – di fatto antitetici – di cattura: una cattura-di-Stato e una cattura simbiotica. Nel decimo *plateau* di *Mille Piani* la cattura è una simbiosi, coevoluzione aparallela già menzionata, connessione trasversale tra regni biologici diversi per descrivere una forma collaborativa di mutuo divenire evolutivo; nel tredicesimo *plateau*, lo abbiamo visto estesamente, è invece l’operazione dello Stato e dei suoi apparati nei termini di appropriazione, sussunzione e normizzazione dei territori e delle formazioni sociali (anche attraverso le forme del lavoro e dei commerci ricondotti ad esso con la fiscalità) ad essere il contenuto della cattura. Ora, va detto che in ogni caso il processo di cattura, se può esse-

re bivalente, è certo *un processo produttivo* e tale è il nesso che Deleuze e Guattari istituiscono tra esso concetto e la fase dell'accumulazione primitiva di cui parla Marx, laddove per esempio vedono la cattura manifestarsi anche in una particolare forma di accumulazione originaria, quella del potere di Stato. Si tratta di comprendere la produttività della cattura (quale che sia la sua qualità) nei termini di una *creazione di un dominio di "oggetti"* (enti, eventi, soggetti, rapporti, gruppi, azioni, processi) che non sono preesistenti nella forma e nella specificità con cui si formeranno (dunque, in quanto tali non sono preesistenti *tout court*). Ciò chiarisce il fatto che la cattura contribuisce proprio a *constituire* il dominio stesso degli oggetti sui quali poi essa stessa andrà ad esercitarsi<sup>828</sup>. Dunque, surdeterminatamente e metonimicamente (i. e., althusserianamente), l'apparato di Stato è allo stesso tempo la causa e l'effetto (considerato nelle sue variazioni, adeguazioni e sempre pronte ristrutturazioni) dell'operazione di cattura. Si tratta di *due tipi diversi di positività* piuttosto che di una positività ed una negatività dell'azione di cattura, perché in entrambi i casi siamo innanzi ad un processo di produzione, di generazione, di accoppiamento, di concatenamento e creazione. E tuttavia...

Tuttavia pare essere più forte, anche più facilmente dimostrabile sul piano storico e argomentabile sul piano politico e filosofico, il processo di cattura per assoggettamento, per sussunzione, per territorializzazione, omogeneizzazione, controllo e avocazione a sé dei poteri, delle azioni possibili e del criterio della permissione o interdizione; per normizzazione e giuridicizzazione delle esistenze e degli spazi, per messa a profitto e valorizzazione dell'intero tempo-divita. Tutti processi senza dubbio produttivi e dunque *riproduttivi* del dominio (e degli agenti che lo abitano) su cui essi vanno ad insistere. Nondimeno, il tema della riproduzione necessaria rilancia sempre al tema del disequilibrio, del vacillio, dell'abisso che sta di fianco. Resta l'idea tardo-althusseriana di una ineliminabile fratturazione anche nella più forte cattura, di un interstizio mostrato dai movimenti di massa, o da questi individuato, nella congiuntura fertile, per *tentare di divaricarlo*. Questo aspetto di una struttura comunque macchinica, materiale, aleatoria e concatenata, permette l'innesco della versione opposta della cattura, evidentemente anch'essa produttiva: quella simbiotica, coevolutiva, emancipatoria, desiderante, che ha un solo obiettivo plausibile, ossia l'approdo alla libertà. Un'idea che peraltro, con prose e poetiche diverse, è certamente anche foucaultiana, deleuzeana e senz'altro guattariana.

---

<sup>828</sup> Ne parla in modo chiaro G. SIBERTIN-BLANC nella prima parte del suo *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*, cit.

Sul terreno della soggettivazione politica questa faccia della cattura – connessione aparallela, coevoluzione, simbiosi – è ricca di possibilità produttive di trasformazione positiva, cioè a dire di elementi di valore politico che possono (resta il riuscirci: altro tema, seppur il più importante) mettersi di traverso a quella della cattura-di-Stato e della cattura-di-Struttura (che va sempre presa come *infra + supra*). È secondo noi ammissibile parlare di una “dialettica” tra queste due facce, perché la necessità di riprodurre attraverso le tecniche di soggettivazione (assoggettamento) gli individui necessari alla riproduzione delle condizioni di produzione denuncia l’esistenza del rischio di accoppiamento simbiotico, rivoltoso, “cattivo” come già detto. Non solo ne denuncia l’esistenza, ma anche la consapevolezza da parte del capitale. Il capitale, ed anche lo Stato, *sanno* della loro immanente fragilità. E dunque tutto il luogo della politica agisce per assicurare questa riproduzione con scelte legislative e normative che si dimostrano, nel loro fondo, sempre come di classe. Naturalmente, la politica ha necessariamente imparato a costruire compromessi sociali, e non è escluso che attraverso tali compromessi si dichiarino anche qui quella dialettica, perché se da un lato il compromesso sociale tranquillizza e acquieta parzialmente le rivendicazioni delle masse, dall’altro fa anche da possibile, potenziale apripista per introdurre temi sociali e civili nei luoghi governativi in cui appunto la politica sarà chiamata a decidere, a produrre riforme. La politica dei parlamenti beninteso non è evidentemente il Politico nelle sue varie espressioni e soggettività, nei suoi vari interventi, strati e regioni, istanze e linguaggi. E una relazione (compromissoria infine, cioè sempre conflittuale in origine) tra Politico e politica non è ignorabile nell’analisi dei processi trasformativi presi nel loro insieme. L’antagonismo tra le due forme di cattura costituisce in fondo la storia dei processi sociali. E la dialettica tra di esse mostra lati diversi della soggettivazione. In ogni caso produttivi, emergenti da macchinismi e meccanismi, poteri e reazioni, chiamate e risposte, chiamate da parte di chi, e risposta date da chi. Sempre in ogni caso espressioni di processi produttivi. Nel concetto di cattura, o sotto di esso, dimora dunque una sorta di unità dei contrari, un evento che è compositivo nell’azione (produzione), ed oppositivo negli effetti. L’unità è determinata dall’azione costruttiva e generativa. Il tutto, poi e in ogni caso, finché possibile in relazione alla congiuntura storica ed alla fase politica in cui ci si trovi ad agire.

Vogliamo però, ancora una volta, essere chiari per evitare possibili equivoci: gli elementi di costrizione e di assoggettamento, di annullamento *replicato quotidianamente* (con l’ideologia: campo culturale e rituali materiali) dei possibili effetti positivi della cattura simbiotica, o

ancora gli elementi di *omogeneizzazione* della varietà<sup>829</sup> messi in atto dalla cattura di Stato (quali per esempio l'omogeneizzazione dei territori, che permette di poterli *comparare* e classificare in base alla loro produttività, ridurli a fonte differenziale di rendita e porli in competizione; o circa il lavoro, in quanto cattura delle *varie attività dirette*, che le rende omogenee e fa da premessa al loro trattamento in termini di «lavoro generalizzato» preso in generale, con ciò che questo consente riguardo alla possibilità di comparazioni delle forze-lavoro e delle spese per utilizzarle e riprodurle), restano i punti critici predominanti nella nozione stessa. La sua faccia opposta, connessione simbiotica coevolutiva, generativa di soggettivazione politica trasformativa, è un risultato che si configura, se vogliamo, come quel concetto di «lingua minore» sempre deleuzeoguattariano che già abbiamo toccato diverse pagine addietro, e dunque richiede in qualche modo fatica, presenza, esistenza conquistata: una forma di affermazione del desiderio secondo gli aspetti concreti con cui lo abbiamo precedentemente esemplificato.

Ecco che dunque accumulazione originaria, cattura di Stato, immagini del pensiero, campo ideologico, interpellazione assoggettante, potere microfisico, fonte “centrale” e apparati “periferici” dell'ideologia, biopolitica, sussunzione reale totale, capitalismo cognitivo, capitalismo degli algoritmi e delle piattaforme digitali..., dalle più antiche alle più contemporanee forme di cattura, tutto questo si trova affiancato e complice in uno scopo di carattere plasmatico, costruttivo da un lato e repressivo dall'altro: evidentemente, conservativo. Ma non conservativo di strutture culturali, schemi relazionali, procedimenti produttivi, orizzonti ideali, campi morali *d'antan*: conservativo della relazione *ultima* che regola questi rapporti (i quali nella loro morfologia si modificano eccome): la relazione asimmetrica tra chi produce, mette ed immette il proprio lavoro in circolo, trasferisce e diffonde valore mai pagato in modo equivalente al dato, e chi gode del prodotto (del plusprodotto, col plusvalore che questo contiene) di tali produttori, assoggettati, sottoposti, ricompresi in un sistema gerarchico anche laddove appaia in moto verso una “orizzontalizzazione”: un regime organico di produzione di merci le più generali come via per ottenere profitto non generale.

---

<sup>829</sup> Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 158-161 in relazione al rapporto tra lingua maggiore o standard, lingua minore e politica; 607-608 circa il capitalismo e le relazioni internazionali; 619 circa l'assoggettamento della comunità umana, della materia e della terra; 641-642 circa l'isomorfismo (che è visibile nell'azione omogeneizzante) delle pur diverse forme-Stato. Si veda anche, come concetto mostrato secondo le articolazioni necessarie all'esercizio del potere per la “tenuta” della società, M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, a c. di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2010<sup>2</sup>, lezione del 25 febbraio 1976 del corso tenuto presso il *Collège de France* nello stesso anno.



Per tentare di rendere efficaci le catture simbiotiche e le molarizzazioni politiche come concatenamenti coevolutivi riteniamo che, almeno sul piano della teoria politica (certo: resta sempre, inesorabile, ineludibile, eterno imperativo, monito insuperabile, l'XI Tesi su Feuerbach, e forse sarebbe ora che tutti i teorici, e ancor più i teorici della/nella militanza politica, si attivassero per realizzarla), vi siano *due coppie dialettiche* che presentano una omogeneità positiva nella loro eterogeneità concettuale: *a)* la coppia delle due forme di cattura ampiamente descritte, e *b)* la coppia delle due forme di interpellazione. Anche queste sono coppie asimmetriche, ossia in entrambe il lato assoggettante, plasmatico e sottomissorio (con la violenza o con l'ideologia che sia) è più presente, più forte ed in azione rispetto all'altro, quello della concatenazione produttiva di soggettivazione politica, di disarticolazione, sabotaggio, destrutturazione e trasformazione di un sistemaificante. Tuttavia non è concesso, e non per posizione proiettiva ma per mera analisi storica, ritenere che tale secondo lato sia privo di importanza, influente, poco temuto e sempre considerato come inefficace. Non è così e le vicende di tutti i compromessi tra capitale e lavoro che sono stati realizzati quando la forza della lotta di classe era visibile, lo dimostrano. Così come lo dimostrano le continue modificazioni ed adeguamenti dei metodi del sistema produttivo, le sue evoluzioni, le sue riconfigurazioni e riorganizzazioni in termini di uso della forza-lavoro, degli spazi, dei tempi e della tecnologia. Ma lo dimostrano anche le mai fermate operazioni di cattura e ricodificazione di ogni angolo del globo, anche il più sino ad oggi inesplorato.

*15.5 Verso un'alleanza eterogenea tra serie del sociale, del culturale, del Politico:  
ossia, di nuovo sul farsi rizoma*

Si tratterebbe di far giocare insieme, in base agli elementi di equivalenza, questi due lati delle due coppie, di metterli in alleanza eterogenea (ché poi, da un certo punto di vista, si tratta di una eterogeneità più apparente che reale) contro la riduzione omogenea prodotta dal lato assoggettante e semiotizzante della cattura. Se la cattura di Stato omogeneizza e così crea i propri domini, una risposta che attivi un processo destrutturante di eterogeneità produttiva conservata potrebbe portare a una moltiplicazione di quelle isole althusseriane sottratte all'immediato dominio del capitale e dei suoi codici che cadono anche sulle immediate modalità di relazione umana<sup>830</sup>. Intendiamoci: non è questa la liberazione dai rapporti che ci legano alle figure che

---

<sup>830</sup> Abbiamo usato la locuzione «eterogeneità produttiva conservata» poiché la questione dell'unione omoge-

agiscono sullo scenario capitalistico e alle sue forme politiche, ma possiamo pensare intanto alla moltiplicazione di forme di vita, di conoscenza e di relazionalità non immediatamente monetarie e/o mercificate. Una presa di posizione che, se pur nel campo del dispositivo ideologico, e sapendo quanto anche questo campo abbia peso, può avere ripercussioni appunto in termini di cammino verso la formazione di massa critica, anche nella molarizzazione di realtà politiche capaci di innescare designificazioni e rotture di portata numerabile nelle fratture nascoste del capitale stesso.

Tali varietà, se possono essere la difesa del contingente, della singolarità, del flusso del divenire aleatorio, della disarticolazione e sabotaggio delle reazioni, dell'imprevedibilità, delle molarizzazioni che si producono per incontro, scontro e tenuta degli elementi molecolari, inducono a pensare al tema dell'*alleanza*, che deve farsi ad un tempo strategia progettuale coordinata ed unitaria nelle sue istanze di fondo (obiettivi condivisi di portata generale pur nella mol-

---

neizzante di realtà eterogenee sotto forma di cattura è quella che vince più spesso. Dei processi che incrociano positivamente realtà eterogenee FÉLIX GUATTARI parla in modo ampio in *Caosmosi* (cit.), per esempio descrivendo le varietà che concorrono alla produzione dei soggetti: «Allo stesso titolo delle macchine sociali, che possono essere incluse nella rubrica generale delle Apparecchiature collettive [*Equipements collectifs*], le macchine tecnologiche d'informazione e di comunicazione operano nel cuore della soggettività umana, non solamente in seno alle sue memorie e alla sua intelligenza, ma anche in rapporto alla sua sensibilità, ai suoi affetti e ai suoi fantasmi inconsci. Farsi carico di tali dimensioni macchiniche di soggettivizzazione ci conduce a insistere [...] sull'eterogeneità delle componenti che si concatenano nella produzione di soggettività», o ancora «le trasformazioni tecnologiche ci costringono a prendere in considerazione [...] una tendenza all'omogeneizzazione [...] della soggettività e [al contempo] una tendenza eterogenetica, un rafforzamento [...] dell'eterogeneità e della singolarizzazione delle componenti della soggettività stessa. In tal modo, l'uso del computer conduce alla produzione di immagini che si aprono su Universi plastici insospettati[...] o alle soluzioni di problemi matematici propriamente inimmaginabili solo qualche anno fa», e ancora «il movimento di comprensione polifonica ed eterogenetica della soggettività ci spinge a incrociare alcune ricerche contemporanee di matrice etologica ed ecologica. Daniel Stern, in *The Impersonale World of the Infant*, ha [...] esplorato le formazioni soggettive preverbal del bambino [mostrando] che non ci troviamo [...] di fronte a "stadi" nel senso freudiano del termine, bensì a livelli di soggettivizzazione [...]. Si abbandona [...] la sopravvalutazione della psicogenesi dei complessi freudiani concepiti come degli "Universali"[...]. All'opposto, troviamo valorizzato il carattere immediatamente transoggettivo delle esperienze precoci del bambino, esperienze nelle quali il senso del sé e il senso dell'altro non si trovano dissociati» (tutti *excerpta* del capitolo «Sulla produzione della soggettività»). Una eterogeneità produttiva conservata sostiene poi il principio della collaborazione mutua e del divenire simbiotico *co-evolutivo* trattato in *Mille piani* e rimanda, per qualche aspetto, anche alla già presentata teoria althusseriana dell'incontro tra affinizzabili che però vengono, ciascuno di essi, da una *serie* di cause molteplici e differenti.

titudinaria esistenza di reazioni alle politiche governative particolari) e pensiero illuministico, votato alla salvaguardia delle differenze, delle isole non catturate, dei codici territorializzati su base non-capitalistica senza tuttavia soffrire di afonia o di reticente imbarazzo innanzi a scenari politico-culturali (interi campi ideologici che sono ad un tempo potere politico e assoggettamento profondo) che cadono su masse di individui e persistono in una concezione discriminatoria, sessista, persecutoria, illiberale ed inegualitaria dei diritti civili, i quali, se sono da alcuni definiti come diritti “secondari” in fondo “concessi” dall’orizzonte borghese che prosegue con la sua messa a sfruttamento per profitto privato, sono invece anche e soprattutto diritti *strappati* e *conquistati* ad esso (e peraltro non sono solo questo: ricordiamo le cosmopolite espressioni legislative di apertura verso l’omosessualità dei bolscevichi già negli anni Venti, o il diritto di voto femminile decretato subito nel 1917, o la presenza delle donne nelle istituzioni e nel panorama culturale o il loro diritto al divorzio e all’aborto, legiferato nel 1918<sup>831</sup>). Noi non crediamo che una posizione di tal genere rappresenti solo una predatoria vittoria del “paradigma bianco”, occidentale ed “imperialista” sull’intero globo colonizzato dal capitalismo del *pinkwashing*. Crediamo che si possa costruire una comunità umana globale e differenziale che proceda sempre più verso un cammino di liberazione e di libertà transregionali e universali, di espressività, di interuguaglianza ed intrauguaglianza, i cui valori si diffondano sia con la circolazione dell’intelletto generale, sia attraverso un pensiero-sfondo, un orizzonte civile, che è stato sì predatorio, ma è anche stato capace di produrre al suo stesso interno le sue più feroci critiche e quasi tutte le teorie sulla rivoluzione degli oppressi. Un cammino, un divenire, una evoluzione che possa prodursi in un nuovo illuminismo senza mortificare le specificità, lasciando possibili non-catture a far da sentinella contro la bulimia del capitale e come esempio di un diverso modello sociale, e al tempo stesso non giustificando relativisticamente *ogni* possibile espressione culturale, anche quella che fa dell’intolleranza delle differenze il suo ordine arrivando infine a negarle con la repressione. Si tratterebbe, qui, effettivamente di un paradosso<sup>832</sup>, ma il gioco

---

<sup>831</sup> Si veda WENDY Z. GOLDMAN, *Women, the State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936*, Cambridge (US), Press Syndicate of Cambridge University Press, 1993; si veda anche <https://mronline.org/2017/11/07/100-years-ago-a-forgotten-soviet-revolution-in-lgbtq-rights/?fbclid=IwAR3Q7-kpV-nI8oXFqLNSJyvw0goFY-U0CGcVmW2tvAbsE0WidMJsrhDb16Wo>.

<sup>832</sup> Abitualmente definito come «paradosso della tolleranza», formulato da K. Popper nel 1945: la tolleranza assoluta («illimitata», dice Popper) porta a tollerare evidentemente ogni posizione, dunque anche quella degli intolleranti, i quali tuttavia, se dovessero andare al potere grazie ad una forma di tolleranza che glielo consente, imporrebbero la loro intolleranza e così la tolleranza che li ha tollerati verrebbe cancellata, diventando

della politica è un continuo gioco di equilibrio tra compromessi, rivendicazioni e paradossi imposti dall'orizzonte dei principi (mai definitivi seppur più lenti nella loro modificazione) messi innanzi allo scenario della concretezza storica congiunturale e reale. In questo senso, tali paradossi si sciolgono, per ispirarsi ancora ad Althusser, solo misurandosi con i quadri storici, ricordando che per ipotizzare una politica emancipatoria si deve considerare sempre la *Geschichte*, la «*storia vivente che si fa, [che] sgorga dalle tendenze aleatorie*» e che quindi resta sempre nel presente del *factum* e della sua congiuntura, ed innanzi a questa chiede decisioni e scelte, dunque innanzi a questa pone l'espressione del soggetto politico.

Deleuze e Guattari toccano con ricchezza di sguardo il concetto di *alleanza* (che non ci pare un elemento così distante dalla *tenuta* che segue all'incontro per come ne parla Althusser), mostrandone certo il possibile «valore demoniaco»<sup>833</sup> ma soprattutto, in un'ottica di emancipazione politica, individuandone la forza come legame, concatenamento fra enti eterogenei e particelle molecolari, energie libidinali poste in quel *tourbillon* mai fermo che non ci è dato ignorare e che costituisce il terreno primo di ogni divenire:

[il] divenire non è un'evoluzione [semplice], almeno non un'evoluzione per discendenza o filiazione. Il divenire non produce nulla per filiazione. [Esso] è sempre di un ordine diverso [...]. È alleanza. L'evoluzione comporta veri divenire ed è nel vasto campo delle *simbiosi* che mette in gioco esseri di scale e regni del tutto differenti<sup>834</sup>.

Ma ancor meglio, *alleanza* come situazione colta in quanto stato diffuso e spazio di vita (di *ogni* vita), a cui non possiamo sottrarci, che ci riguarda sempre, che ci mette sempre in relazione rizomatica con il resto del vivente. E allora, ci invitano a riconoscere il fatto che

[noi] facciamo rizoma con i nostri virus, anzi i nostri virus ci fanno fare rizoma con altre bestie. [E che delle] comunicazioni trasversali tra linee differenziate scompigliano gli alberi genealogici. [Dunque dobbiamo] cercare sempre il molecolare o perfino la particella submolecolare con la quale facciamo *al-*

---

causa della sua sparizione proprio in virtù della sua espressione. Cfr. K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Roma, Armando Editore, 2004; si veda anche A. BORGHINI, *Karl Popper: politica e società*, Milano, FrancoAngeli, 2000, p. 54.

<sup>833</sup> Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 351-353 e 428.

<sup>834</sup> Ivi, p. 342, corsivo mio.

*leanza*. Evolviamo e moriamo delle nostre febbri polimorfe e rizomatiche, più che delle nostre malattie di discendenza [...]. Il rizoma è un'antigenealogia<sup>835</sup>,

e questa antigenealogia è anche una rottura del mito dell'Origine, dunque è apertura aleatoria tanto alla malattia sociale quanto alla produzione soggettiva, collettiva e coevolutiva, di un mondo nuovo. È per questo che, in tale prospettiva, la dimensione della *responsabilità* emerge senza scampo. Il rizoma e l'aleatorio, sotto il riguardo del coinvolgimento soggettivo nella vita comune, sono da intendersi come l'esatto contrario di quel "caso cieco" (ridicola banalizzazione di ogni materialismo della contingenza) che annulla ogni impegno ed ogni coraggio nelle scelte che costituiscono i processi di soggettivazione politica e il condursi in vita.

### 15.5.1 Valorizzazione della coevoluzione e moti (*ecosofici*) di *de-cattura*

Torniamo perciò a pensare alla possibilità di valorizzare i lati emancipatori delle due coppie dialettiche prima proposte, e torniamo a pensare a quella energetica della libertà, percezione della libertà, volontà della libertà, tensione verso la libertà, come *libido* collettiva e materialista che si insinua esattamente in quegli spazi interstiziali e al tempo stesso li manifesta, là dove il capitale non è riuscito a penetrare del tutto, là dove la sua struttura mostra fragilità e la sua azione interpellativa appare perciò (e non a caso) più urgente, perché una qualche configurazione surdeterminata sta sempre in moto e genera nuove coagulazioni, le quali appaiono, ora più ora meno, dotate di una potenzialità in grado di scheggiare ulteriormente il cristallo. Nell'universo globale delle catture (di Stato e di struttura) e delle surcodificazioni d'ogni insieme che già aveva i suoi codici, possiamo pensare di *mettere in alleanza* due ipotesi di controinterpellazione che creino divenire coevolutivo? Raccomandando di intendere il sostantivo in un senso non esattamente coincidente con quello relativo al suo uso riguardo all'ideologia, una prima controinterpellazione sarebbe quella appena richiamata (energia libidinale sociale, desiderio materialistico, libertà); una seconda sarebbe costituita dalla stessa struttura (incrinata) del tutto sociale surdeterminato a sfondo aleatorio. Non vi è qui un Soggetto che chiami ad obbedienze e a ruoli nel modo descritto da Althusser nel saggio del '69-'70, ma d'altra parte è poi vero che tale descrizione è un bell'esempio di presentazione metaforica del tema. L'ideologia è un mero insieme di pratiche materiali prodotte e riprodotte affinché i soggetti che le mettono in atti re-plichino il sistema in cui abitano, ideologia stessa compresa. Dunque, in senso puramente em-

---

<sup>835</sup> Ivi, p. 44.

pirico, fattuale e storico, possono essere molteplici le fonti di una “chiamata” ad agire. Cioè a dire, le fonti di una soggettivazione. E l’azione che scaturisce da tale chiamata, da tale evento di risveglio, di attivazione, possono essere anche mere configurazioni che incrociano il soggetto, lo polarizzano ed indirizzano verso di lui, consapevolmente o meno, un contenuto di struttura fragile, qualche varco, anche semplicemente nessi, o azioni mal calcolate, errori nella stessa sfera della politica al potere, che muovono verso una reazione di libertà. Controinterpellazioni, controchiamate aleatorie al moto di decattura. Dunque, il paradosso del capitalismo sta nel costituire, con le sue catture, ad un tempo: 1) il grande Soggetto ideologico come fonte di soggettivazione per plasmazione *ad hoc* (creazione di funzioni-*Träger*), 2) il dominio (di forma-Stato, territoriale, culturale, produttivo, storico, simbolico) e gli oggetti di tale dominio, su cui la cattura andrà a cadere e da cui verrà rinforzata, 3) la struttura (*infra + supra*) della formazione sociale in quanto struttura a genealogia aleatoria che “si tiene” con le catture e l’ideologia e che pur *con*-tiene incrinature e microregioni abitate da alter-soggetti, frazioni ad energia sociolibidinale non pienamente catturata. Si tratta di una situazione che può portare a fenomeni di reazione da leggere sia come sintomo di una cattura parziale, sia come manifestazione di un processo soggettivo di decattura che diventa molarità politica se si fa collettivo. È importante ch’esso non faccia della pura espressività, della pura discesa in strada, il solo e raggiunto scopo della sua esistenza. Dunque, il concorso di questi elementi offre condizioni in grado di produrre possibili spazi – tutt’altro che facilmente praticabili, tutt’altro che dagli esiti assicurati – in grado di divenire luoghi di soggettivazione politica, quindi in cui si manifestino quelle azioni di responsabilità e di coraggio prima menzionate. E a proposito di maturità, la presenza del soggetto politico di decattura richiede – ancor più odiernamente – la sua capacità di unire, nelle analisi e nelle istanze di lotta, i diversi campi che permettono la prosecuzione della nostra specie in un concerto positivo, non predatorio e collaborativo con ogni altra specie vivente: una posizione anch’essa tripartita e che politicamente possiamo definire *ecosofica*. La riprendiamo da un Guattari che già trent’anni fa così ci ammoniva:

Il pianeta Terra sta conoscendo un periodo di intense trasformazioni tecnico-scientifiche che, come contropartita, hanno generato fenomeni di squilibri ecologici che minacciano [...], se non vi si porta rimedio, l’insediamento della vita sulla sua superficie. Parallelamente a questi sconvolgimenti, i modi di vivere umani, individuali e collettivi, si evolvono nel senso di un loro progressivo deterioramento. Le reti di parentela tendono ad esser ridotte al minimo, la vita [...] è corrotta dal consumo massmediatico, la vita [...] familiare di fre-

quente si vede “ossificata” da una [...] standardizzazione dei comportamenti, le relazioni di vicinato sono [...] ridotte alla loro più povera espressione. È il rapporto della soggettività con la sua exteriorità – sociale, animale, vegetale, cosmica – che in questo modo si trova compromesso in un [...] movimento generale di implosione e di infantilizzazione regressiva. L’alterità tende a perdere qualsiasi asperità [...]. Soltanto un’articolazione etico politica – che io chiamo *ecosofia* – fra i tre registri ecologici (quello dell’ambiente, quello dei rapporti sociali e quello della soggettività umana) [è] capace di far luce adeguatamente su questi problemi<sup>836</sup>.

La consapevolezza della posizione eterogenetica conduceva già allora Guattari ad individuare gli aspetti che avrebbero costituito il più acuto ed odierno campo di crisi, una preconizzazione difficilmente contestabile che già definiva l’attuale posta in gioco, ponendo al contempo una ipotesi di programma politico pur generale, che sapesse ricomprendere nello sguardo ecosofico le riflessioni sul sistema produttivo e sulle sue intensificazioni e modificazioni organizzative. In effetti, l’idea di una presa di coscienza in questo senso rappresenta a suo modo una forma di desoggettivazione e risoggettivazione critica, ancor più se pensiamo che

nuove pratiche sociali, nuove pratiche estetiche, nuove pratiche di sé nel rapporto con l’altro, con lo straniero, con il diverso [ci appaiono come] un programma che sembrerà molto lontano dalle urgenze del momento! E nondimeno è proprio nell’articolazione: 1. della soggettività allo stato nascente; 2. del sociale allo stato mutante; 3. dell’ambiente al punto in cui può essere reinventato; che si giocherà l’uscita dalle maggiori crisi della nostra epoca. [...] Le tre ecologie dovrebbero venir concepite, unitariamente, come discendenti da una comune disciplina etico-estetica e come distinte le une dalle altre dal punto di vista delle pratiche che le caratterizzano. I loro registri derivano da ciò che ho chiamato un’*eterogenesi*, vale a dire un processo continuo di *ri-singularizzazione*<sup>837</sup>,

il che vuol dire un processo continuo di risoggettivazione eterogenetica alla luce del paradigma complessivo, anch’esso in divenire, che scaturisce dall’articolazione e dalla salvaguardia

---

<sup>836</sup> F. GUATTARI, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, pp. 11-13, trad. mia.

<sup>837</sup> Ivi, pp. 71-72, trad. mia.

di queste istanze nella relazione tra gli esseri umani, con la propria salute psichica e con il pianeta in quanto fonte e luogo di vita. Questo processo ci apre al riconoscimento di come «la soggettività, attraverso chiavi trasversali, si instaura [...] nel mondo dell'ambiente, dei grandi concatenamenti sociali e istituzionali e, simmetricamente, in seno ai paesaggi e ai fantasmi che abitano le sfere più intime dell'individuo»<sup>838</sup>, e in tal modo ci permette di ipotizzare il compito (politico) della «riconquista di un grado di autonomia creatrice in un particolare ambito [che] chiam[i] ad altre riconquiste in altri domini»<sup>839</sup>, con l'auspicio ultimo che tale processo, positivamente surdeterminato, attivi «una catalisi della ripresa di fiducia nell'umanità stessa, [che è certo da ricostruire] passo dopo passo, talvolta a partire dai più minuscoli mezzi»<sup>840</sup>.

### 15.5.2 *Macrofascismo e microfascismi: per un'alleanza neodesiderante che sappia scongiurarli*

Una delle preoccupazioni di Guattari (con Deleuze, ma anche senza), forse (*forse*) dichiarate in modo eccessivamente paranoico ed oggi linguisticamente datato intorno al 1978, ma in fondo rimaste uguali ed attive nelle ispirazioni di fondo, e quindi che si riversano anche nella proposta ecosofica dei suoi ultimi scritti, è sempre stata quella di individuare e denunciare non solo le strutture generali come apparati di cattura, ma ancor più i nuclei di microfascismo attivi nella società e nei suoi apparati, che poi fondano l'egoismo, il rifiuto di un pensiero che si interessi dell'altro, la preoccupazione del solo proprio benessere, la posizione di supremazia cieca-mente funzionalistica verso l'insieme ambientale, la passività etica, politica ed estetica, la negazione di ogni reale ecologia del soggetto. Microfascismi che, per come li leggiamo noi, se indubbiamente dichiarano la cattura ampia e complessiva cui i soggetti sono sottoposti, cioè la traslazione delle loro scelte su corpi decisionali di Stato e di polizia, pongono per converso, e nella prospettiva della soggettivazione politica, uno sfondo che *a*) da un lato diventa alibi e parafulmine, e *b*) dall'altro – proprio perché così è usato – rimanda implicitamente alla possibilità di un mai *totale* annullamento della soggettività come presa di consapevolezza e di responsabilità.

Ne *La rivoluzione molecolare* Guattari scrive che

---

<sup>838</sup> Ivi. p. 72, trad. mia.

<sup>839</sup> *Ibidem*, trad. mia

<sup>840</sup> Ivi, pp. 72-73, trad. mia.



nel fenomeno del consenso microfascista (con ciò non ritengo si tratti di un fascismo su scala ridotta; esso è anzi tanto più grave in quanto investe [...] tutti gli ingranaggi della vita quotidiana), c'è un'accettazione implicita dell'arbitrio [...] e ci si può abbandonare tanto più facilmente ad esigere la pena di morte, in quanto si sa che ci sarà chi deciderà in ultima istanza se concedere la grazia o no<sup>841</sup>[,]

atteggiamento che dimostra l'interiorizzazione delle modalità e delle azioni di repressione anche negli stessi soggetti repressi. Secondo i testi qui in analisi le deterritorializzazioni e la perdita di significato nelle relazioni anche più prossimali sono infatti effetto di azioni di scodifica per surcodifica del capitalismo e delle sue riconfigurazioni semiotiche dell'insieme sociale, perciò secondo Guattari appaiono sì prodotto di operazioni ideologiche e simboliche, ma ancor più risultato di processi e trasformazioni di natura materiale, le quali dichiarano macchinismi concreti e concatenazioni nuove<sup>842</sup>. Sembra quasi che uno dei più forti antialthusseriani ammetta in altre forme la dimensione della determinazione in ultima istanza. Eppure, questa eventuale possibile analogia va – come tutto, del resto – declinata e chiarita: Guattari individua certo il campo materiale (ma anche Deleuze, e Althusser) come dominio delle molecolarità e dei flussi che portano a concatenamenti che le incrociano e le innestano dando vita – o meglio: realizzando – il macchinismo sociale del capitale (con la sua cattura e la sua nuova semiotica), ma questa riconfigurazione delle relazioni e dei rapporti produce anche strumenti e tecnologie che *liberano interi settori di desiderio* e dunque pongono come contropartita il livello della loro repressione (anzi: riplasmazione) su scala anch'essa sempre più molecolare: una idea che non si allontana affatto da quella delle “nuove” (morbide, ideologiche, non immediatamente violente) forme repressive avanzata da Althusser:

le macchine tecniche [...] dei sistemi economici sono sempre più deterritorializzate [...], in grado di liberare flussi sempre più forti di desiderio [...] poiché il loro modo di produzione è costretto a liberarli. [Così] le forme di repressione sono spinte anch'esse a molecolarizzarsi. [...]. Il capitalismo è obbligato a costruire ed imporre [...] modelli di desiderio, e per la sua sopravvivenza è essenziale che riesca a farli interiorizzare dalle masse che sfrutta. È

---

841 F. GUATTARI, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 47.

842 Cfr. *ivi*, p. 24.

opportuno assegnare a ciascuno un'infanzia, una posizione sessuale, un rapporto col sapere, una rappresentazione dell'amore, dell'onestà, della morte, ecc. I rapporti di produzione capitalisti non si stabiliscono soltanto a livello dei grandi insiemi sociali: fin dall'infanzia [...] modellano un certo tipo d'individuo produttore-consumatore<sup>843</sup>.

Questo processo, che è materiale e perciò include anche il campo dell'ideologia (e la usa facendoci ritrovare in esso la concezione di quest'ultima in termini di materialità delle azioni e loro performatività), fonda la molecolarizzazione anche delle adesioni alla repressione, la diffusione sociale di microfascismi come nuovi modelli o concezioni del vivere (non)in comune, in una collaborazione macchinalmente (materialmente) costituita della loro generazione, tra microrepressioni di Stato e microrepressioni di società<sup>844</sup> in quanto azioni, consce o meno, che rispondono/reagiscono alla liberazione della stessa produzione desiderante. È allora su questi presupposti che pare possibile affermare, appunto quasi evocando una sorta di ultima istanza, che

la molecolarizzazione dei processi di repressione e, conseguentemente, la prospettiva di una micropolitica del desiderio non sono [...] legate a un'evoluzione delle idee, ma a una trasformazione dei processi materiali, a una deterritorializzazione di tutte le forme di produzione, si tratti della produzione sociale o della produzione desiderante<sup>845</sup>.

Epperò questo elemento dei «processi materiali», connesso peraltro all'azione di «produzione», implica e coinvolge appunto *ogni* processo, anche e certamente quelli che, in un'ingenua lettura decomplessizzata, non surdeterminata, non metonimica della relazione tra infrastruttura e sovrastruttura, attengono ad un campo “ideologico” concepito erroneamente come mero spazio culturale avulso dalla materialità: concezione che invece sappiamo errata poiché tale campo è eminentemente un *intreccio di serie di gesti materiali* (e qui, lo ribadiamo, i nostri autori appaiono tutti in accordo), che lo si voglia chiamare concatenativo, macchinico o rituale

---

<sup>843</sup> Ivi, p. 24.

<sup>844</sup> La presenza dei microfascismi evidentemente è trattata anche in *Mille piani*, cit., per es. alle pp. 296, 308, 309, 325.

<sup>845</sup> F. GUATTARI, *La rivoluzione molecolare*, cit., p. 24.

d'apparato. E va anche riannotato, a seguito di questo passo, come la dimensione del desiderio sia *attività produttiva*, elemento che scaturisce da macchinismi semiotici ed *agencements* soggettivi in domini collettivi (si scorge anche qui una dialettica tra desiderio eterodiretto ed espressione della libertà), nella forma di una economia che si affianca a quella della produzione sociale più classicamente intesa.

I criptofascismi *di sistema* catturano allora il desiderio ma, spostando la soggettività sulla scelta di comando e d'ordine (microfascismi *di società*), e implicando le microrepressioni molarizzate anch'esse, dichiarano sempre l'esistenza di scomode eccezioni di soggettivazione. Per conseguenza neppure negano la presenza della variabile della responsabilità individuale e del margine decisionale nelle posizioni prese. In sostanza, ripropongono il tema delle «isole sottratte» di cui Althusser si fece pur breve locutore, e del rapporto della soggettività con le fratture e le incrinature del cristallo, se vogliamo tornare ad un lessico deleuzeano. I microfascismi rilasciano una confessione diretta della capacità di risignificazione per rottura di comunità solidale ed omogeneizzazione per comunità paranoica (una torsione in negativo del desiderio), ma anche una confessione indiretta della presenza di qualche “andata a vuoto” dell'interpellazione, della cattura stessa e della surcodificazione insieme, tale appunto da richiedere il loro intervento. Come ipotesi di ricerca (teorica ma soprattutto politico-prassica) si potrebbe pensare di opporre ad essi, essendo microisole molto diffuse, i nessi pur minimi di altre isole, che qui potremmo nominare nella forma althusseriana (e metaforica, evocativa di pezzi di sottrazione retti da forme di relazione immediate e non strumentali) delle «isole di comunismo», in una prospettiva che sappia in ogni caso coordinarsi (ecco l'*alleanza*, concetto che torna) in una azione politica (e culturale) in grado di molarizzare il suo peso e realizzare la cancellazione di quell'*arché* che funge da fonte di ogni senso e da fine di ogni esistenza. Potrebbe essere una ipotesi di lavoro politico, lungo e tenace, volto al superamento del più forte apparato di cattura implicato nella forma-Stato in quanto apparato politico normativo e cattura polifunzionale.

### 15.5.3 *Il tema deleuzeano dell'istituzione: tra arcipelaghi e connessioni, tra molarare e molecolare*

L'idea di una ripresa e riconsiderazione del concetto di istituzione, per come lo presenta Deleuze ma intelligentemente articolato con la pratica della micropolitica, potrebbe contribuire a questo dibattito e fornire spunti utili all'uopo. Sul tema il filosofo già si esprime nel 1953 con

il suo studio su Hume<sup>846</sup>, ma per comprendere la lettura ch'egli ne propone e i legami che si possono individuare con specifici temi althusseriani, pensiamo sia intanto utile (desumendo da Jacques Revel<sup>847</sup>) definire l'istituzione almeno secondo i seguenti aspetti: 1) luogo ufficiale (statale) tradizionalmente inteso di carattere giuridico-politico (governi, parlamenti, magistrature), caratterizzante le moderne società occidentali; 2) struttura di fruizione collettiva e/o di prossimità generativa che agisce secondo regole (scritte e non scritte) ed in funzione di una domanda di bisogni sociali (la famiglia, gli istituti scolastici, le strutture sanitarie); 3) ogni altra tipologia di organizzazione che delinea, racchiude e propone particolari valori e principi di comportamento. Il primo aspetto rappresenta l'accezione tipica della formalizzazione dello Stato e dei suoi luoghi politici, pur in una dialettica tra giusnaturalismo e contrattualismo (entrambi fondano istituzioni giuridico-politiche apicali, potenti di decisioni a ricaduta sociale), il secondo attua un'operazione di mediazione tra piano legislativo di stato e bisogni sociali a-legiferati, assurgendo infine a ruolo di AIS (a finalità riproduttiva), il terzo (anche il secondo, ma il terzo maggiormente) mostra il campo di quelle pratiche culturali associate, o affiliazioni, consessi ideali e politici in senso lato (non tecnico), oggettivazioni collettive nelle quali vigono ordini discorsivi che si esprimono in una forma che pur incarna una fetta di potere, messo in opera in base agli storici regimi di verità e/o alla relazione tra soggettività politiche e potere stesso.

La cosa più interessante delle analisi deleuzeane degli scritti di Hume (e anche di Kafka, con Guattari) relativi al tema è l'instaurazione di una dialettica tra istituzioni e tendenze, secondo la quale i molteplici processi di soddisfazione dei bisogni sociali sono in grado di introdurre nelle istituzioni appunto delle variazioni in risposta alle tendenze che la investono. Ciò che specifica una istituzione e la distingue dall'istinto è il suo lavoro di soddisfazione *indiretta* di queste ultime; in tal modo essa appare una forma («insieme di mezzi») che, al fine di tale soddisfazione, è connessa al campo *sociale* ed è investita dalle tendenze di questo anche attraverso azioni di produzione creativa. In modo invece *non mediato* agisce e lavora l'istinto, che è letto invece come un sistema *diretto* di soddisfazione delle tendenze (soprattutto quelle afferenti al concetto di specie animale)<sup>848</sup> attraverso mezzi non tanto sociali, quanto eminentemente *indivi-*

---

<sup>846</sup> In ed. italiana G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. di M. Cavazza, Bologna, Cappelli, 1981.

<sup>847</sup> Cfr. JACQUES REVEL, «L'institution et le social», in ID., *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Editions, 2006.

<sup>848</sup> È in questo senso che Deleuze scrive «l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni. L'uomo è un ani-

*duali*, particolari, *specifici* ed aderenti all'oggetto investito<sup>849</sup>. Anche in questo caso, si scorge una dialettica tra stratificazione molare ed energia molecolare, poiché elementi di quest'ultima certo restano presenti nell'uomo in quanto animale umano sociale, ancor più laddove siano in processo scelte e investimenti molti intimi. Zourabichvili, al proposito, produce una interessante riflessione (ancora una volta legata al concetto di *agencement*) chiarendo che se vi è differenza e opposizione tra diversi casi di concatenamento, questa evidentemente si risolve dal punto di vista dell'immanenza (il *factum*, direbbe Althusser), stato in cui ogni esistenza non può che essere il prodotto appunto di concatenamenti variabili e rimontabili pur sempre nella congiuntura storica<sup>850</sup>, e allora «più che ad un [suo] uso equivoco, [tale nozione] rinvia a poli del concetto stesso, [cosa] che impedisce ogni dualismo del desiderio e dell'istituzione, dell'instabile e dello stabile»<sup>851</sup>. È in virtù di questo aspetto che ogni istituzione appare perciò sempre attraversata da questa dialettica, e pur come organizzazione e territorializzazione molare essa sempre

riposa su concatenamenti *molecolari* (da cui l'importanza del punto di vista molecolare in politica: la somma di gesti, attitudini, procedure, regole, disposizioni spaziali e temporali che fanno la *consistenza concreta* [...] dell'istituzione, burocrazia di Stato o di partito)<sup>852</sup>.

In un'ottica di tal genere (in una relazione possibilmente *coevolutiva* di tal genere), l'idea di un'azione che destruttura la forma-Stato delle catture negative ed assoggettanti passa anche per questa dialettica, laddove essa sappia indurre un divenire delle istituzioni stesse, ed anche un loro fiorire secondo varie forme e scopi differenti, attraverso l'intercettazione della tendenza che vi si instilla per via dei molecolarismi che si muovono nel sociale, i quali non sono mai

---

male che si sta spogliando della specie. [...] L'istinto tradu[ce] le *urgenze* dell'animale e l'istituzione le *esigenze* dell'uomo» (G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*, a c. di U. Fadini e K. Rossi, Milano-Udine, Mimesis, 2014<sup>2</sup>, p. 32).

<sup>849</sup> Si vedano almeno le pp. 35-64 di G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*, cit.

<sup>850</sup> Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 7.

<sup>851</sup> *Ibidem*, trad. mia.

<sup>852</sup> Ivi, p. 8, trad. mia, corsivi miei. Inutile qui segnalare – anche nella lettura di Zourabichvili – la vicinanza di tale lettura all'idea di “liturgia” e *rituale materiale* contenuta nella concezione althusseriana dell'ideologia per come attuata (e trasmessa) dagli AIS.

staccati dalle condizioni materiali. Verrebbe da pensare ad una sorta di schizolingua, deviazione, riconcatenazione semiotica (ma non ripiegamento individualistico, né puro protagonismo contestatorio e sfascista) che – nella vigilanza e nella presenza del cervello – “deistituzionalizzi” e *ridefinisca* le istituzioni (nelle loro varie forme), puntando sul loro lato creativo, mediativo in positivo, rendendole a-burocratiche, associazioni libere, patrimonio collaborativo, creativo, democratico e collettivo. E così, il nesso che tale nozione ci offre: *a*) da una parte salva l’elemento della coordinazione e della gestione comune che si adopera in una forma politica che accetta di farsi molare, e *b*) dall’altra si allarga a forme nuove di organizzazione sociale (materiale e culturale) che, anche “in forma d’isola”, possono in un primo momento essere tentate per allargare via via le connessioni d’arcipelago. Potremmo vederne esempi nei diversi esperimenti di confederalismo sociale e politico che la scena storica ci ha offerto almeno in questi ultimi vent’anni: dalle esperienze delle *Caracoles*, dei Municipi Autonomi e delle Giunte del Buon Governo zapatisti<sup>853</sup> (non ci soffermiamo qui sui limiti strategici di questa esperienza circa la trasformazione produttiva e globale, ancor più se la osserviamo nella insufficiente capacità di prevedere le reazioni del potere; tuttavia segnaliamo un indubbio innesco positivo di temi economico-sociali, articolazioni di istanze connesse tra locale e globale, metodi e paradigmi di lotta nuovi, certamente destrutturanti anche sul piano simbolico e seduttivi a livello internazionale), alle comunità del confederalismo democratico presenti in Kurdistan (laiche, ecologiste, fondate sull’eguaglianza di genere, rispettose delle identità sessuali), o in esperienze autosufficienti dal tenore anarcosocialista come quelle delle CCII (Cooperative Integrali), e in particolare quella della CIC (Cooperativa Integrale di Catalogna) di cui ci parla Giorgio Griziotti<sup>854</sup>.

---

<sup>853</sup> Per una lettura del movimento zapatista (parliamo evidentemente di quello contemporaneo, guidato dal “subcomandante” Marcos) che fornisce diversi punti di vista da parte di vari commentatori, si veda l’ancora ottimo *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, a c. di Alessandro Marucci, Roma, DeriveApprodi, 1999.

<sup>854</sup> Giorgio Griziotti fa riferimento a queste esperienze in tali termini: «Si moltiplicano i tentativi di *Commons* dell’autonomia, forme cooperative di produzione ecologica e postcapitalista: tentativi spesso organizzati a partire dal locale verso il globale (*glocal*) che sperimentano forme di autogestione venute di un’etica egualitaria. In questo ambito delle esperienze concrete sono le Cooperative Integrali, fra cui in Europa, la Cooperativa Integrale di Catalogna (CIC), che ne riflette uno dei primi e forse più avanzati esempi» G. GRIZIOTTI, *Neurocapitalismo. Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 201. Lo stesso autore, per chiarir meglio cosa siano le Cooperative Integrali, cita Duran: «La Cooperativa Integrale è uno

### 15.6 *Differenti ‘bons-sujets’ nella dialettica tra de-cattura ed avvenire: verso una riproduzione positiva, non predatoria, coevolutiva ed egualitaria del vivente*

Il tema dell’ideologia per come la tratta Althusser (sistema di pratiche dotate di statuto materiale) concerne la riproduzione della forma-Stato e del sistema produttivo che con questa è implicato, e fonda la sua potenza sulla mistificazione per raddoppiamento (speculare) che porta gli individui a riconoscersi, nella relazione con essa ideologia (il Soggetto, che però è da essi stessi replicato), che dà ed essi esistenza come soggetti “liberi”, non comandati né organizzati per uno scopo. Ne abbiamo impostato l’analisi secondo la questione della riproduzione dello Stato esattamente come la imposta Althusser. Le brevi menzioni a forme di cattivo-soggetto non solo problematizzano l’efficacia interpellativa dell’ideologia, ma inducono a concepire l’esistenza di soggettività che ne deviano e si realizzano secondo altri codici. La natura materiale di essa ha una relazione stretta col tema dei concatenamenti trattati da Deleuze e Guattari. Riconosciamo che l’uso di categorie linguistiche differenti determini sempre aperture concettuali e sguardi più ampi in merito alle componenti coinvolte in questi processi, e forse la categoria althusseriana non solo rischia di offrirsi ad un inevitabile fraintendimento (soprattutto se pensiamo al modo quotidiano in cui viene usata la nozione di “ideologia”, o l’attributo di “ideologico”), ma mostra, con il ricorso appunto al meccanismo dell’interpellazione, una sorta di costruttivismo che nella cinetica sociale molecolare e macchinica dei concatenamenti appare meno presente, più “casuale” (o aleatorio: incontri, poi prese e tenute) e dunque implica una maggiore possibilità di soggettivazione produttiva, capace di individuazione e divaricazione delle fratture-di-struttura. Tali fratture non sono ignorate neanche da Althusser, ma per coglierlo al meglio dobbiamo legare le sue riflessioni del ’69-’70 ai temi degli anni ’80, legame peraltro che noi, come abbiamo più volte detto, attuiamo con convinzione giacché riteniamo che i temi precedenti, e la logica con cui essi venivano presentati (surdeterminazione, metonimia), contenessero già simili aleatori (nella congiuntura) sviluppi.

---

strumento per creare un contropotere dal basso, fondato sull’autogestione, l’auto-organizzazione e la democrazia diretta, per aiutare a superare lo stato attuale di subalternità, e dipendenza dalle strutture del sistema, per auspicare e praticare uno scenario di libertà, piena consapevolezza, privo di autorità e in cui ognuno può autodeterminarsi in condizioni di pari opportunità. La Cooperativa Integrale Catalana (CIC) è stata creata nel 2010 e attualmente ha circa 600 progetti produttivi, circa 30 centri sociali e 5000 persone coinvolte», ENRIC DURAN, GIORGIO GRIZIOTTI, «Intervista su CIC e Faircoop: 12 domande a Enric Duran», in *La moneta del comune. La sfida dell’istituzione finanziaria del comune*, a c. di E. Braga e A. Fumagalli, Roma, DeriveApprodi, 2015.

Se il desiderio, le sue liberazioni ma anche le sue ricodificazioni, mostrano ad un tempo potenza e fragilità del sistema di surcodifica capitalistico, la sua espressione come fonte degli incontri e come effetto rinforzato da questi (intelletto generale, corpo generale) può divenire un nuovo *clinamen* che – come abbiamo precedentemente ipotizzato – inneschi nuovi concatenamenti, ossia costruisca gli stessi concatenamenti. Il macchinismo degli incontri non è mai privo di passione (tensione, moto, libertà):

i concatenamenti sono passionali, sono composizioni di desiderio. Il desiderio non ha nulla a che vedere con una determinazione naturale o spontanea, c'è solo desiderio concatenante, concatenato, macchinato. La razionalità, il rendimento di un concatenamento non esistono senza le passioni che mette in gioco, i desideri che lo costituiscono almeno quanto esso li costituisce<sup>855</sup>.

È anche questa, in fondo, una dialettica tra desiderio e “ideologia”, tra quell'inconscio e la sua benzina, vista molte pagine fa attraverso Althusser. Non si deve tuttavia pensare alla sua manifestazione caricandola e giudicandola in forma proiettiva, puramente movimentista, entusiasticamente “*casseurista*”, e dunque si deve cercare l'elemento di molarizzazione positiva nella sfera della politica anche attraverso una nuova concezione, coordinazione e riformulazione delle istituzioni per come le abbiamo segnalate poc'anzi. In tutto questo, quale che sia l'esito cui potrebbe portarci (nella più positiva utopia: superamento della forma-Stato come apparato massimale di cattura ed instaurazione di un regime confederativo democratico ed egualitario ove i processi di alienazione e sussunzione siano cancellati o ridotti al minimo possibile), non è concesso pensare alla sparizione dell'ideologia (sempre nella logica prima rammentata), poiché una formazione sociale si tiene sempre attraverso il campo delle pratiche e dei simboli che esse veicolano (ma anche dei poteri e delle posizioni che replicano, e a questo tocca appunto stare attenti). Sarebbe da pensare ad una idea di concatenamento sociale che sappia di essere un possibile aspetto (una forma risemantizzata e più aperta alla deviazione) del generale campo ideologico, scostandosi dai possibili nessi dogmatici che tale nozione può evocare, e che riconosca insieme la sua utilità come campo di fertilità (ricordiamo il ruolo ch'essa svolge nelle precomprensioni e preformalizzazioni scientifiche) pur correndo come macchina da guerra “interna”<sup>856</sup>

---

<sup>855</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 552.

<sup>856</sup> È una licenza che qui ci prendiamo rispetto alle tesi di Deleuze e Guattari, poiché ci interessa suggerire che *questa* macchina da guerra, in *questo* contesto, non può che apparire interna, generata entro la stessa forma-



contro le sue repressioni, le molarizzazioni dispotiche e le territorializzazioni oppressive. Una sorta di nuovo disegno dello spazio aleatorio di un rizoma an-archico.

In questa fluida strutturazione delle istanze sociali (pur sempre tra loro in connessione) si dovrebbe rinnovare lo spazio di libertà della formazione stessa attraverso il superamento della mistificazione ideologica che sostiene l'asimmetria dei rapporti sociali, ciò in una dialettica necessaria con le istituzioni, le molarizzazioni positive che definiscono uno spazio comune, un bene collettivo, un impegno individuale correttamente distribuito, una presenza prosociale della soggettività anche nell'espressione che salvaguardia, al suo interno, la libertà. L'elemento della riproduzione è certo necessario anche qui. Come lo è per ogni formazione sociale. Evidentemente, il suo impegno maggiore dovrebbe costituire quello di coinvolgere i soggetti a decidere ed operare cooperativamente affinché ogni rapporto di sfruttamento intraumano ed ogni dispotismo-di-cattura e di interpellazione-a-*Träger* cedano il passo alla mutua cattura d'alleanza coe-

---

Stato e i suoi atti di deviazione, concatenamenti non controllabili, circolazioni del pensiero e dei gesti politici. Tuttavia, ancora a rinnovare l'elemento metonimico, proponiamo anche un allargamento delle stesse proposizioni deleuzeoguattariane secondo le quali la macchina da guerra è esterna, e appare come una forma di attacco *da fuori* e *nomadico* all'apparato eminente di cattura: «Molte ragioni provano che la macchina da guerra ha un'origine diversa dall'apparato di Stato e costituisce tutt'altro concatenamento. Di origine nomade, è diretta contro di esso. Sarà uno dei problemi fondamentali dello Stato appropriarsi di questa macchina da guerra che gli è estranea» (*Mille piani*, cit., p. 327); «lo Stato assume un esercito, ma questo presuppone una integrazione giuridica della guerra e l'organizzazione di una funzione militare. [...] La macchina da guerra in se stessa sembra proprio irriducibile all'apparato di Stato, esteriore alla sua sovranità, anteriore al suo diritto: viene da altrove» (ivi, p. 496); «Non basta affermare che la macchina da guerra è esteriore all'apparato, bisogna arrivare a pensare la macchina da guerra in se stessa come una pura forma d'esteriorità, mentre l'apparato di Stato costituisce la forma d'interiorità che prendiamo abitualmente per modello» (ivi, p. 498); «la macchina da guerra è l'invenzione nomade, perché è nella sua essenza l'elemento costitutivo dello spazio liscio, dell'occupazione di questo spazio, dello spostamento in questo spazio e della composizione corrispondente degli uomini: è questo il suo solo e vero oggetto positivo. [...] Se la guerra ne deriva necessariamente, è perché la macchina da guerra si scontra con gli Stati e le città, come con le forze (di striatura) che si oppongono all'oggetto positivo» (ivi, p. 572. Ora, leggendo i brani precedenti e operando con le dovute cautele un'operazione di analogia, ci pare anche plausibile intravedere in alcune esperienze organizzative (possiamo pensare a quelle succitate), o in quel *mauvais-sujet* che resiste e disobbedisce all'interpellazione, una forma del "fuori": certamente un *fuori-controllo* (ossia, di là dal *limes* del dominio-di-controllo). In ogni caso, oggetti e soggetti *soprattutto non-catturati*, che mettono a nudo le fessure della stessa struttura perché le attraversano (anche risiedendo in essa sul piano globale) decodificando, codificando e producendo infine *fuori* da essa. D'altronde, se non si pensasse che ciò può essere possibile, nulla andrebbe mai più tentato.

volutiva, espressiva, proiettata verso un futuro che vale la pena costruire e lasciare a chi ci seguirà. In questa espressione, l'istanza della libertà dovrebbe salvaguardarsi nelle forme di vita variamente organizzate dell'umanità, senza prevedere per loro la necessità di un *arché* mitico, ideologico, totemico e proiettivo, preso come causa prima e/o scopo ultimo di ogni espressione di vita individuale e di gruppo. L'ideologia in quanto autoriconoscimento mistificato determinato *ad hoc* dalla struttura economico-sociale potrebbe così trasformarsi in campo pieno di circolazione emancipativa del più ampio Intelletto Generale, delle più potenziali forze comuni di un sapere evolutivo, migliorativo, non oppressivo, confederato nelle relazioni tra le forme di vita e le istituzioni pensate per queste, e così orientato al benessere collettivo. Preservando poi ogni immaginazione coniugata ad ogni presenza, e una passione sempre mantenuta verso quelle forme della politica e della produzione e riproduzione dei beni che siano mai altro che governo e rispetto di una casa comune originaria e condizione della nostra vita, di un terreno spazio comune di sopravvivenza: risorsa, impegno e servizio per ogni vivente che liberamente possa abitarlo senza più catene, né menzogna, né reciproca indifferenza.

E allora, escludendo (e rigettando) ogni caduta nel moralismo e ancor più in un romanticismo dal facile effetto emotivo, ci piace chiudere questo lavoro con un piccolo brano del sempre grande Lev Tolstòj, che in *Resurrezione*, così scrive: «Per quanto cercassero gli uomini, raccoltisi in un piccolo spazio a centinaia di migliaia, di deturpare quella terra sulla quale si stringevano, per quanto lastricassero di pietre la terra per non farvi crescere nulla, per quanto strapassero ogni filo d'erba che spuntava, per quanto affumicassero l'aria col carbon fossile e col petrolio, per quanto mutilassero gli alberi e cacciassero via tutti gli animali e gli uccelli, la primavera era primavera, perfino in città»<sup>857</sup>.

Questo espandersi, questo ramificarsi dell'evento che arriva e del suo "movimento" irrefrenabile, questo "colonizzare", ossigenare, sanare e rivivificare ogni lastra di cemento, ogni struttura rigida, ogni vapore ed ogni organizzazione spaziale, ogni semiotica dell'intera vita etc., che è in grado di fare il sistema delle piante, con il suo infiltrarsi appunto in ogni «interstizio», con il suo moltiplicarsi, il suo insistere e resistere, sopravvivere, arrivare e "conquistare", allargarsi a rizoma là dove pare impossibile ogni attecchimento, ci pare qui la più bella metafora che possa indurre a non abbandonare mai l'elemento della fiducia e della proposizione politica, dell'azione sociale, dell'emersione diffusa della prassi, in una visione – pur sempre con la

---

<sup>857</sup> L. TOLSTÒJ, *Resurrezione*, Milano, Rizzoli, da noi posseduto in collana BUR, 1992.

necessaria veglia dell'intelletto – evidentemente *ottimistica e costruttiva* di un «avvenire» (di questi tempi è difficile conservare anche un piccolo sguardo ottimistico verso l'avvenire; tuttavia, ci chiediamo come si possa pensare ed agire politicamente per la trasformazione, se una minima quota di vigile ottimismo non resta conservata) che potrebbe pur «durare a lungo», collocato com'è in un punto di fuga sempre all'infinito, ma non è mai privo di piccoli lasciti, piccole precipitazioni/seminagioni evolutive, per caso o per necessità lasciate cadere e germogliare in ogni terra che attraversa e, pur col rischio che ne derivi, in ogni storico presente che così partecipa – inevitabilmente – del cammino e del divenire globale dell'umanità.



## Bibliografia utilizzata

### OPERE DI ALTHUSSER

- ALTHUSSER, LOUIS. 1964. «Problèmes étudiants». *La nouvelle critique*, n. 152.
- . 1972a. *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Hegel et Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero.
- . 1972b. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. Trad. en. London: NLB Verso.
- . 1973a. «Risposta a John Lewis». In *Umanesimo e stalinismo*. Bari: De Donato.
- . 1973b. *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*. Bari: De Donato.
- . 1974a. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette.
- . 1974b. *Per Marx*. A cura di Cesare Luporini. Tradotto da Franca Madonia. 2° ed. Roma: Editori Riuniti.
- . 1975. *Elementi di autocritica*. Milano: Feltrinelli.
- . 1976. *Position*. Paris: Editions Sociales.
- . 1978. *Quel che deve cambiare nel partito comunista*. Tradotto da F. Fenghi. Milano: Garzanti.
- . 1980. «Il marxismo oggi». Voce della *Enciclopedia Europea*. Milano: Garzanti.
- . 1981a. *Freud e Lacan*. Tradotto da C. Mancina. Roma: Editori Riuniti.
- . 1981b. «Ideologia e Apparati Ideologici di Stato. Note per una ricerca». In *Freud e Lacan*, a cura di Claudia Mancina, Universale Scienze Sociali. Roma: Editori Riuniti.

- . 1992. *L'avvenire dura a lungo. Seguito da «I fatti»*. A cura di Olivier Corpet e Yann Moulier Boutang. Traduzione di Francesco Bruno. Milano: Guanda.
- . 1994a. *Écrits philosophiques et politiques*. A cura di F. Matheron. Vol. 1. Paris: Stok/IMEC.
- . 1994b. «Marx dans ses limites». In *Écrits philosophiques et politiques*. Vol. 1. Paris: Stok/IMEC.
- . 1994c. *Sulla psicanalisi*. Tradotto da G. Piana. Milano: Cortina.
- . 1995a. *Écrits philosophiques et politiques*. A cura di F. Matheron. Vol. 2. Paris: Stok/IMEC.
- . 1995b. *Sur la reproduction*. I éd. Paris: PUF.
- . 1996a. *Écrits sur la psychanalyse. Freud e Lacan*. A cura di E. Corpet e F. Matheron. II éd. Paris: Stok/IMEC.
- . 1996b. *Lire le Capital*. III éd. Paris: PUF.
- . 1997. *Lo Stato e i suoi apparati*. A cura di Roberto Finelli. Tradotto da Maria Teresa Ricci. Roma: Editori Riuniti.
- . 1998a. *Lettres à Franca*. Paris: Stok/IMEC.
- . 1998b. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF.
- . 1998c. «Soutenance d'Amiens». In *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF.
- . 2000. *Sul materialismo aleatorio*. A cura di V. Morfino e L. Pinzolo. Milano: Unicopli.
- . 2001. *Sulla filosofia*. A cura di e tradotto da A. Pardi. Milano: Unicopli.
- . 2014. *Psicanalisi e scienze umane. Due conferenze*. A cura di L. Boni e S. Pip-  
pa. Milano-Udine: Mimesis.

- . 2015a. *Filosofia per non filosofi*. A cura di G. Michael Goshgarian. Tradotto da G. Cangioli. Bari: Dedalo.
- . 2015b. *Être marxiste en philosophie*. A cura di G. Michael Goshgarian. Paris: PUF.
- . s.d. «Sur Baudelot et Establet, L'École capitaliste, Note IX». ALT2.A14-02.07. IMEC-Archives Althusser.
- . s.d. «Sur Baudelot et Establet, L'École capitaliste, Note VI». ALT2.A14-02.06. IMEC-Archives Althusser.
- . s.d. «Sur l'idéologie». ALT2.A18-03.13. IMEC-Archives Althusser.

#### **OPERE DI ALTHUSSER ET ALII**

- ALTHUSSER, LOUIS, E ÉTIENNE BALIBAR. 1976. *Leggere il Capitale*. Tradotto da V. Oskian e R. Rinaldi. 2° ed. Milano: Feltrinelli.
- ALTHUSSER, LOUIS, E ÉTIENNE BALIBAR, ROGER ESTABLET, PIERRE MACHEREY, JACQUES RANCIÈRE. 2014. *Lire Le Capital*. Paris: PUF.
- ALTHUSSER, LOUIS, ETIENNE BALIBAR, PIERRE MACHEREY, E FRANÇOIS REGNAULT. 1967. «Cours de philosophie pour scientifiques». Paris. Bibliothèque de l'ENS. [https://archive.org/details/ENS01\\_Ms0169](https://archive.org/details/ENS01_Ms0169).

#### **OPERE DI DELEUZE**

- DELEUZE, GILLES. 1969. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- . 1971. *Differenza e ripetizione*. Tradotto da G. Guglielmi. Bologna: Il Mulino.
- . 1973. «Marx-désir/besoin; Faye; la monnaie; sur Baudrillard». Sito. Les cours de Gilles Deleuze. 1973. <https://www.webdeleuze.com/textes/171>.

- . 1974. «Introduzione. Tre problemi di gruppo». In *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*, di Felix Guattari. Verona: Bertani.
- . 1981. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Tradotto da M. Cavazza. Bologna: Cappelli.
- . 1987. *Foucault*. Tradotto da P. A. Rovatti e F. Sossi. Milano: Feltrinelli.
- . 1988. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- . 1989. «Qu'est-ce qu'un dispositif?» In *Michel Foucault philosophe*, di AA. VV. Paris: Seuil.
- . 1990a. «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle». *L'autre journal*, n. 1.
- . 1990b. *Pourparler*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- . 1991. *Spinoza. Filosofia pratica*. Tradotto da M. Senaldi su II ed. del testo francese. Milano: Guerini e associati.
- . 1995. *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Tradotto da S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- . 1996a. *Critica e clinica*. Tradotto da A. Panaro. Milano: Cortina.
- . 1996b. «L'immanenza: una vita...» Tradotto da F. Polidori. *aut-aut*, n. 271–272.
- . 1999. *Spinoza e il problema dell'espressione*. Tradotto da S. Ansaldi. Macerata: Quodlibet.
- . 2000a. *Pourparler*. Tradotto da S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- . 2000b. «Sulla filosofia». In *Pourparler*, tradotto da S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- . 2001a. *Il bergsonismo e altri saggi*. A cura di P. A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- . 2001b. *Marcel Proust e i segni*. Tradotto da D. De Agostini e C. Lusignoli. Torino: Einaudi.



- . 2002. *Nietzsche e la filosofia*. Tradotto da F. Polidori. Torino: Einaudi.
- . 2004. *Lo strutturalismo*. A cura di S. Paolini. Milano: SE.
- . 2007. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste, 1953-1974*. Torino: Einaudi.
- . 2010a. *Che cos'è l'atto di creazione?* A cura di A. Moscati. 2° ed. Napoli: Cronopio.
- . 2010b. *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. Torino: Einaudi.
- . 2010c. *L'immagine-movimento. Cinema 1*. Tradotto da J. P. Manganaro. 7° ed. Milano: Ubulibri.
- . 2010d. *L'immagine-tempo. Cinema 2*. Tradotto da L. Rampello. 7° ed. Milano: Ubulibri.
- . 2011. «Pensée nomade». In *Nietzsche aujourd'hui* (colloque) – 1972, 2011 (re-éd.). Cherisy-La Salle - Paris: Hermann.
- . 2013. *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*. A cura di A. Pardi. 3° ed. Verona: Ombre Corte.
- . 2014. *Istinti e istituzioni*. A cura di U. Fadini e K. Rossi. 2° ed. Milano-Udine: Mimesis.
- . 2015. *Lettres et autres textes*. A cura di D. Lapoujade, Paris: Les Éditions de Minuit.

#### **OPERE DI GUATTARI**

- GUATTARI, FELIX. 1974. *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*. A cura di L. Muraro. Verona: Bertani.
- . 1978. *La rivoluzione molecolare*. Tradotto da B. Bellotto, A. Rocchi Pullberg, e A. Saisano. Torino: Einaudi.

- . 1989. *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- . 1993. «A propos des machines». *Chimères*, n. 19: pp. 85–96.
- . 1996. *Caosmosi*. Tradotto da M. Guareschi. Genova: Costa & Nolan.
- . 2009. *Les années d'hiver : 1980-1985*. préface de François Cusset. Réédition, Paris: Les Prairies ordinaires.

#### **OPERE DI DELEUZE E GUATTARI**

- DELEUZE, GILLES, E FÉLIX GUATTARI. 1973. *L'anti-Œdipe*. 2° ed. Paris: Minuit.
- . 1975a. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit.
- . 1975b. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Tradotto da A. Fontana. 2° ed. Torino: Einaudi.
- . 2002. *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Tradotto da A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- . 2003. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. A cura di M. Guareschi. Tradotto da G. Passerone. Roma: Cooper-Castelvecchi.

#### **OPERE DI DELEUZE ET ALII**

- DELEUZE, GILLES, E CLAIRE PARNET. 1996. *Dialogues*. Nouv. éd. Paris: Flammarion.

#### **ALTRE OPERE**

- AA. VV. 1978. «Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie». *Il Manifesto* Quaderno n° 8.
- . 1998. *Ipnosi e psicoanalisi. Collisioni e collusioni*. Tradotto da M. T. Lunardi e L. Ancona. Roma: Armando.

- . 1999. *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*. A cura di A. Marucci. Roma: DeriveApprodi.
- . 2001. *Lessico postfordista*. Milano: Feltrinelli.
- . 2003. «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze». A cura di R. Sasso e A. Villani. *Les Cahiers de Noesis* 3.
- . 2011. *Comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi*. A cura di A. Curcio. Verona: Ombre Corte.
- . 2012. *Lectures contemporaines de Spinoza*. A cura di F. Moreau, C. Cohen-Boulakia, e M. Delbraccio. Paris: Press de l'Université Paris-Sorbonne.
- . 2015. *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*. A cura di E. Braga e A. Fumagalli. Roma: DeriveApprodi.
- AGAMBEN, GIORGIO. 2006. *Che cos'è un dispositivo*. Roma: Nottetempo.
- ANGELUCCI, DANIELA. 2006. «La vita come divenire innocente: Nietzsche, Deleuze, Welles». *Fata Morgana. Quadrimestrale di cinema e visioni*, n. 0.
- ARCIDIACONO, M., F. BATTISTI, S. DI LORETO, C. MARTINEZ, A. PORTELLI, E E. SPANDRI. 1995. *L'aeroplano e le stelle. Storia orale di una realtà studentesca prima e dopo la Pantera*. Roma: Manifestolibri.
- ARISTOTELE. 2018. *Metafisica*. A cura di e tradotto da E. Berti. 3° ed. Bari: Laterza.
- ARTAUD, ANTONIN. 1948. «Le corps est le corps (Pour en finir avec le jugement de Dieu)». *Revue* 84, n. 5–6.
- BADIOU, ALAIN. 1967. «Le (re)commencement du matérialisme dialectique». *Critique*, n. 240.
- . 1972. «Marca e mancanza». In *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, di AA. VV., tradotto da R. Balzarotti. Torino: Bollati-Boringhieri.
- . 2004. *Deleuze. 'Il clamore dell'essere'*. Tradotto da D. Tarizzo. Torino: Einaudi.

- BALESTRINI, NANNI, E PRIMO MORONI. 2003. *L'orda d'oro (1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale)*. 3° ed. Milano: Feltrinelli (SugarCo).
- BALIBAR, ETIENNE. 1989. «Rousseau et Kant, ce qui fait qu'un peuple est un peuple». *Revue de syntaxe* 110 (3-4): 391-417.
- . 1991. *Per Althusser*. Roma: Manifestolibri.
- . 1994. *La filosofia di Marx*. Roma: Manifestolibri.
- . 1996. «Avant-propos pour la réédition». In *Pour Marx*, di Louis Althusser. Paris: La Découverte.
- . 2001. *La paura delle masse*. Tradotto da A. Catone. Milano: Mimesis - Ass. cult. Eterotopia.
- . 2002. *Spinoza. Il transindividuale*. Milano: Ghibli.
- . 2010. *Violence et civilité*. Paris: Galilée.
- . 2011. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- . 2014. «L'Anti-Marx de Michel Foucault». Contribution. Colloque International Foucault & Marx. Paris: Université de Paris-Ouest et Collège International de Philosophie.
- . s.d. *Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales ?* Paris. <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article210>.
- BALIBAR, ETIENNE, E YVES DUROUX. s.d. Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II) Intervista di Fabio Bruschi e Eva Mancuso. <https://journals.openedition.org/grm/722>.
- BARLETTA, GIUSEPPE. 1976. *Per una epistemologia materialista*. Bari: Dedalo.
- BARTSIDIS, MICHALIS. 2010. «Sul concetto di transindividualità e alterità in Balibar». In *Strategie della relazione*, a cura di N. Marcucci e L. Pinzolo. Roma: Meltemi.

- BASCETTA, MARCO. 2018. «L'“ars combinatoria” della moltitudine.» *Il Manifesto*, 22 novembre 2018.
- BAUDELLOT, CHRISTIAN, E ROGER ESTABLET. 1972. *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero.
- BAUDRILLARD, JEAN. 1979. *Lo scambio simbolico e la morte*. Tradotto da G. Mancuso. Milano: Feltrinelli.
- . 1977. *Dimenticare Foucault*. A cura di P. Bellasi. Tradotto da M. G. Camici. Bologna: Cappelli.
- BEAULIEU, ALAIN. 2003. «La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser». *Actuel Marx* 2 (34).
- BELLINI, PAOLO. 2012. «L'immaginario e la virtualizzazione del reale. Percorsi bachelardiani». *HELIOPOLIS. Culture, civiltà, politica* anno X (1).
- BELLONE, ENRICO, LUDOVICO GEYMONAT, GIULIO GIORELLO, E SILVANO TAGLIAGAMBE. 1978. *Attualità del materialismo dialettico*. Roma: Editori Riuniti.
- BENVENISTE, ÉMILE. 1980. «Structure de la langue et structure de la société». In *Problèmes de linguistique générale II*. Vol. 2. Paris: Gallimard.
- . 1985. «L'apparato formale dell'enunciazione». In *Problemi di linguistica generale II*, tradotto da F. Aspesi. Vol. 2. Milano: Il Saggiatore.
- BERARDI, FRANCO «BIFO». 2001. *Felix. Narrazione dell'incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*. Roma: Luca Sossella Editore.
- BIANCHI, PIETRO. 2015. «La lettera tra scienza e psicoanalisi». *Scienza & Filosofia [online]* Epistemologia della psicoanalisi tra Althusser e Lacan (13). [http://www.scienzae filosofia.com/category/sf\\_n-13\\_2015/](http://www.scienzae filosofia.com/category/sf_n-13_2015/).
- BIANCHI, SERGIO, E LANFRANCO CAMINITI, a c. di. 2004. *Settantasette. La rivoluzione che viene*. Nuova ed. Roma: DeriveApprodi (Castelvecchi 1997).
- BOAL, AUGUSTO. 2011. *Il teatro degli oppressi*. Molfetta: La meridiana.
- . 2014. *Il poliziotto e la maschera*. Molfetta: La meridiana.

- BONOMI, ALDO E ENZO RULLANI. 2005. *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Torino: Einaudi.
- BORGHINI, ANDREA. 2000. *Karl Popper: politica e società*. Milano: FrancoAngeli.
- BRUNO, GIORDANO. 2000. *Dialoghi italiani*. A cura di M. Ciliberto. Milano: Mondadori.
- BRUSCHI, FABIO. 2015. «Accumulation primitive et dictature du prolétariat. Étude sur la conception althussérienne de l’histoire et de la politique». *Cahiers du GRM. publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes – Association*, n. 7 (giugno). <https://doi.org/10.4000/grm.615>.
- BRUSCHI, FABIO, E EVA MANCUSO. s.d. «7 | 2015 Althusser : politique et subjectivité (I)». Text. Consultato 20 novembre 2018. <https://doi.org/10.4000/grm.581>.
- BURROUGHS, WILLIAM. 1994. *La morbida macchina*. Milano: SugarCo.
- BUTLER, JUDITH. 2005. *La vita psichica del potere*. Roma: Meltemi.
- CAMATTE, JACQUES. 1978. *Il capitale globale*. Bari: Dedalo.
- CAMBI, FRANCO. 1994. *Libertà da... L’eredità del marxismo pedagogico*. Firenze: La Nuova Italia.
- CAMBONI, GIANFRANCO E DANILO SAMSA. 1975. *PCI e movimento degli studenti, 1968-1973*. Bari: De Donato.
- CARLINO, FABIO. 2012. «Assenza e struttura: la ricerca della dialettica materialista in Althusser». *Quaderni materialisti*, n. 10.
- CARR, EDWARD, H. 2000. *Sei lezioni sulla storia*. A cura di R. W. Davies. Tradotto da C. Ginzburg e P. Arlorio. Torino: Einaudi.
- CHAUVIN, REMY. 1969. «Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux». In *Entretiens sur la sexualité, Centre Culturel international de Cerisy-la-Salle, 10 juillet-17 juillet 1965*, a cura di M. Aron, R. Courrier, e É. Wolff. Paris: Plon.
- CHERTOK, LEON. 1998. «Presentazione». In *Ipnosi e psicoanalisi. Collisioni e collusioni*, di AA. VV. Roma: Armando.

- CHESNEAUX, JEAN. 1977. *Che cos'è la storia?* Tradotto da F. Brunelli. Milano: Mazzotta.
- CHIGNOLA, SANDRO. 2014. «Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze». Porto Alegre (BR): UNISINOS. [https://www.academia.edu/8177836/Sul\\_dispositivo.\\_Foucault\\_Agamben\\_Deleuze](https://www.academia.edu/8177836/Sul_dispositivo._Foucault_Agamben_Deleuze).
- CHOMSKY, NOAM. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge - USA: MIT Press.
- CICCARELLI, ROBERTO. 2018. *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*. Roma: DeriveApprodi.
- CILLARIO, LORENZO. 1996. *L'economia degli spettri. Forme del capitalismo contemporaneo*. Roma: Manifestolibri.
- COOPER, MELINDA, E CATHERINE WALDBY. 2014. *Bio-lavoro globale. Corpi e nuova manodopera*. A cura di A. Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- CORVI, ROBERTA. 2015. *Itinerari di filosofia contemporanea. Uno schizzo storico*. Milano: EDUCatt.
- CURI, UMBERTO. 2011. *Leggere l'Introduzione del '57 di Marx*. Pavia: Ibis.
- DARDOT, PIERRE, E CHRISTIAN LAVAL. 2015. *Del Comune o della rivoluzione nel XXI secolo*. Roma: DeriveApprodi.
- DE GAETANO, ROBERTO. 1996. *Il cinema secondo Gilles Deleuze*. Roma: Bulzoni.
- DE GREGORIO, MARCELLO. 2012. *Dall'immagine alla vita. Introduzione alla cinefilosofia di Gilles Deleuze*. Roma: Aracne.
- DE IPOLA, E., E E. TRÈVES. 1976. «Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie». *L'Homme et la société*, n. 41–42.
- DE NARDIS, FABIO. 2011. *Sociologia comparata. Appunti sulle strutture logiche della ricerca sociopolitica*. Milano: Franco Angeli.
- DIEFENBACH, KATIA. 2013. «Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause». In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, di AA. VV., a cura di K. Diefenbach e et al. London - New York: Bloomsbury Academic.

- DOMENICALI, FILIPPO. 2012. «Come si esercita il potere?» Foucault. Ordine del discorso e volontà di verità. Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova. <http://www.ladeleuziana.org/2014/05/29/come-si-esercita-il-potere/>.
- DREYFUS, HUBERT L., E PAUL RABINOW. 1989. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- ENGELMANN, PETER, E ALAIN BADIOU. 2017. «La filosofia e l'idea di comunismo». *Micro-mega*, Almanacco di filosofia, , n. 1.
- ENGELS, FRIEDRICH. 1970. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. A cura di F. Codino. Tradotto da D. Della Terra. 3° ed. Roma: Editori Riuniti.
- . 1971a. *AntiDühring*. A cura di V. Gerratana. Roma: Editori Riuniti.
- . 1971b. *Dialettica della natura*. A cura di L. Lombardo Radice. Roma: Editori Riuniti.
- . 1974. *Introduzione (1891) a K. MARX, La guerra civile in Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- . 1976. *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Trad. it. di P. Togliatti, Roma: Editori Riuniti.
- FAYERABEND, PAUL. 1979. *Contro il metodo*. Milano: Feltrinelli.
- FERRARI, DARIO. 2010. *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze*, Tesi di Dottorato, Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, a. a. 2009-2010.
- FORGACS, DAVID. 2007. «Gramsci et la pensée politique européenne». In *La contribution de la pensée italienne à la culture européenne: actes du colloque international présidé par Umberto Eco*, di AA. VV. Leuven – Paris – Dudley (MA): Peeters.
- FOUCAULT, MICHEL. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- . 1967. *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*. Tradotto da E. A. Panatescu. Milano: Rizzoli.



- . 1977<sup>4</sup>. *Microfisica del potere. Interventi politici*. A cura di A. Fontana e P. Pasquino. Tradotto da G. Procacci e P. Pasquino. 4° ed. Torino: Einaudi.
- . 1984. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». *Concordia. Revista internacional de filosofia*, n. 6 (dicembre).
- . 1989. «Il soggetto e il potere». In *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, di Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Firenze: Ponte alle Grazie.
- . 1994. «La società punitiva». In *Résumé des courses 1970-1982*, tradotto da CSOA Godzilla. Pisa: BFS.
- . 2001. *Dits et écrits II, 1976-1988*. A cura di D. Defert e F. Ewald. Paris: Gallimard.
- . 2005. *Antologia. L'impazienza della libertà*. A cura di V. Sorrentino. Milano: Feltrinelli.
- . 2010a. *Bisogna difendere la società*. A cura di M. Bertani e A. Fontana. Seconda. Milano: Feltrinelli.
- . 2010b. *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*. Tradotto da V. Marchetti e S. Salomini. 2° ed. Milano: Feltrinelli.
- . 2012. *Introduzione alla vita non fascista*. Edizione trilingue. Maldoror Press.
- FREUD, SIGMUND. 1967<sup>2</sup>. «L'interpretazione dei sogni». In *Opere*, vol. 3, a cura di C. L. Musatti. Torino: Boringhieri.
- FROSINI, FABIO, E VITTORIO MORFINO. 2016. «Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Etienne Balibar». *Décalages 2*. <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/15>.
- FUMAGALLI, ANDREA. 2017. *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*. Roma: DeriveApprodi.
- GALLINO, LUCIANO. 2011. *Finanzcapitalismo*. Torino: Einaudi.
- GARO, ISABELLE. 2011. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Paris: Demopolis.

- GENTILE, EMILIO. 2017. «La rivoluzione russa partì dalle donne». *il Sole 24 Ore*, 5 marzo 2017. [https://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2017-03-05/la-rivoluzione-parti-russe-161730.shtml?uuid=AEHQNFc&refresh\\_ce=1](https://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2017-03-05/la-rivoluzione-parti-russe-161730.shtml?uuid=AEHQNFc&refresh_ce=1).
- GIORELLO, GIULIO. 1994. *Introduzione alla filosofia della scienza*. Milano: Bompiani-RCS.
- GOLDMAN, WENDY Z. 1993. *Women, the State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936*. Cambridge - USA: Cambridge (US), Press Syndicate of Cambridge University Press.
- GOSHGARIAN, G. MICHAEL. 2015a. «Introduction à L. Althusser, Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-1987, Londres, Verso, 2006». *Cahiers du GRM*, n. 8. <http://grm.revues.org/679>.
- . 2015b. Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme: entretien avec G. M. Goshgarian. <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/>.
- GRAMSCI, ANTONIO. 1977. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Roma: Editori Riuniti.
- GRIZIOTTI, GIORGIO. 2016. *Neurocapitalismo. Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*. Milano-Udine: Mimesis.
- GUARESCHI, MASSIMILIANO. 2003. «Introduzione. Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire». In *Mille piani*, di Gilles Deleuze e Felix Guattari. Roma: Cooper-Castelvecchi.
- HARDT, MICHAEL. 2016. «Gilles Deleuze politico, filosofo della creazione». *Il Manifesto*, 8 luglio 2016.
- HARDT, MICHAEL, E ANTONIO NEGRI. 1995. *Il lavoro di Dioniso*. Roma: Manifestolibri.
- . 2002. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- . 2010. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*. Milano: Rizzoli.
- . 2017. *Assembly*. New York (USA): Oxford University Press.
- HARRIS, MARVIN. 1994. *Cannibali e re*. Tradotto da M. Baccianini. 3° ed. Milano: Feltrinelli.

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. 1941. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Tradotto da G. Calogero e C. Fatta. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1992. *Fenomenologia dello Spirito*. Tradotto da E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia.
- HEIDEGGER, MARTIN. 1973. *In cammino verso il linguaggio*. A cura di M. Caracciolo. Milano: Mursia.
- HJEMSLEV, LOUIS. 1987. *I fondamenti della teoria del linguaggio*. A cura di e tradotto da G. C. Lepschy. Torino: Einaudi.
- HYPPOLITE, JEAN. 2017. *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*. A cura di e tradotto da S. Palazzo. Firenze-Milano: Bompiani.
- KHUN, THOMAS. 1999. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- LACAN, JACQUES. 1956. «Fonction et champ de la parole et du langage». *La Psychanalyse*, n° 1.
- . 1965. «Séminaire XIII (1965-66), L'objet de la psychanalyse». École Normale Supérieure. <http://staferla.free.fr/S13/S13%20L%27OBJET.pdf>.
- . 1966. «Propos sur la causalité psychique. Congrès de Bonneval». In *Écrits*. Paris: Seuil.
- . 1974. «La direzione della cura e i principî del suo potere». In *Scritti*, a cura di G. Contri. Torino: Einaudi.
- . 1977. *The Four Fundamental Concept of Psychoanalysis. The Seminar; Book XI*. Tradotto da A. Sheridan. London: Hogarth Press.
- . 1981a. *Le séminaire. Livre III. Les psychoses (1955-56)*. Paris: Seuil.
- . 1981b. «Métaphore et métonymie». In *Le séminaire. Livre III. Les psychoses (1955-56)*. Paris: Seuil.
- . 2001. *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*. A cura di A. Di Ciaccia. Tradotto da C. Viganò e R. E. Manzetti. Torino: Einaudi.

- . 2004. *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*. A cura di A. Di Ciaccia. Tradotto da M. Bolgiani. Torino: Einaudi.
- . 2006. *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*. Torino: Einaudi.
- LAKATOS, IMRE. 1980. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. 2° ed. Vol. 1. Philosophical Papers. Cambridge - UK: Cambridge University Press.
- LE BRETON, DAVID. 2007. *Antropologia del corpo e modernità*. Milano: Giuffré Editore.
- LENIN (VLADIMIR IL'IČ UL'JANOV). 1967 «Ancora sui sindacati, la situazione attuale e gli errori di Trotskij e di Bucharin». In *Opere complete*. Vol. 32. Roma: Editori Riuniti.
- . 1970a. «L'imperialismo, fase suprema del capitalismo». In *Opere scelte*, 3° ed. Roma: Editori Riuniti.
- . 1970b. «Stato e rivoluzione». In *Opere scelte*, 3° ed. Roma: Editori Riuniti.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1963. «Réponses à quelques questions». *Esprit*.
- . 1984. *Le strutture elementari della parentela*. A cura di A. M. Cirese. Milano: Feltrinelli.
- LEVY, PIERRE. 1997. *Il virtuale*. Tradotto da M. Colò e M. Di Sopra. Milano: Cortina.
- LO IACONO, CRISTIAN. 2011. *Althusser in Italia. Saggio bibliografico*. Milano-Udine: Mimesis.
- LOLLI, FRANCO. 2008. *Percorsi minori dell'intelligenza. Saggio di clinica psicoanalitica dell'insufficienza mentale*, Milano: Franco Angeli.
- MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA. 1969. *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*. Milano: Feltrinelli.
- MACHEREY, PIERRE. 1989. «Vers le social». *Magazine littéraire*, n. 264: 38–40.
- MAJAKOVSKIJ, VLADIMIR. 2014. *Poesie d'amore e di rivoluzione*. A cura di I. Pittiglio. E-Book. Roma: Red Star Press.

- MARAZZI, CHRISTIAN. 2001. «Globalizzazione». In *Lessico postfordista*, di AA. VV. Milano: Feltrinelli.
- MARX, KARL. 1969. *Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*. Tradotto da B. Maffi. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1971. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*. Tradotto da E. Grillo. Vol. II. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1976. «La guerra civile in Francia». In *Rivoluzione e reazione in Francia, 1848-1850*. Torino: Einaudi.
- . 1980. *Il Capitale*, «Libro Primo». Traduzione D. Cantimori rivista da M. L. Boggeri. Introduzione di M. Dobb. Roma: Editori Riuniti.
- . 1980. *Il Capitale*, «Libro Secondo». Traduzione R. Panzieri. Roma: Editori Riuniti.
- . 1980. *Il Capitale*, «Libro Terzo». Primo tomo. Traduzione M. L. Boggeri. Roma: Editori Riuniti.
- . 1983. «Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione». In *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, tradotto da G. Della Volpe, N. Merker, e R. Panzieri. Roma: Editori Riuniti.
- . 1984. *Per la critica dell'economia politica*. A cura di E. Cantimori Mezzomonti. 3° ed. Roma: Editori Riuniti.
- MARX, KARL, E FRIEDRICH ENGELS. 1975. *L'ideologia tedesca*. Tradotto da F. Codino. Introduzione di C. Luporini. Roma: Editori Riuniti.
- . 1980. *Manifesto del Partito Comunista*. Roma: Editori Riuniti.
- . 1986. *La concezione materialistica della storia. Guida alla lettura*. Raccolta di testi a cura di Nicolao Merker. Roma: Editori Riuniti.
- . 2008. *India, Cina, Russia*. A cura di B. Maffi. Milano: Il Saggiatore.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. 1968. «Action de la Structure». *Cahiers pour l'Analyse*, n. 9. <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/>.

- . 2011. «Cours de Jacques Alain-Miller sur la causalité chez Lacan». <http://disparates.org/lun/2011/05/cours-de-jacques-alain-miller-18-mai-2011/>.
- MONTAG, WARREN. 2013. *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Post-contemporary interventions. Durham: Duke University Press.
- . 2017. Althusser, Spinoza and Revolution in Philosophy Intervista di G. Souvlis. Web. <http://salvage.zone/online-exclusive/althusser-spinoza-and-revolution-in-philosophy-an-interview-with-warren-montag/>.
- MONTEBELLO, PIERRE. 2008. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- . 2013. «Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze». *TRÓPOS. Transcendentalità e traduzione*, ottobre.
- MORDENTI, RAUL. 2018. *La grande rimozione. Il '68-77: frammenti di una storia impossibile*. Roma: Bordeaux Edizioni.
- MOULIER-BOUTANG, YANN. 2005. «Le matérialisme comme politique aléatoire». *Multitudes*, n. 21 (t). <http://www.multitudes.net/Le-materialisme-comme-politique/>.
- NEGRI, ANTONIO. 1993. «Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser». *Cahiers de Futur Antérieur Sur Althusser*. Passages.
- . 2012. *Inventare il comune*. Roma: DeriveApprodi.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. 1964. «Ecce homo». In *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari. Vol. IV, 3. Milano: Adelphi.
- . 1990. *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. A cura di G. M. Bertin. Roma: Newton Compton.
- ONFRAY, MICHEL. 2015. *Cosmo. Un'ontologia materialista*. Tradotto da M. Zaffarano. Firenze: Ponte alle Grazie.
- OSTROM, ELINOR. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge - USA: Cambridge University Press.
- PALLOTTA, JULIEN. 2014. «Politique et état à partir de Louis Althusser». Thèse de Doctorat. Toulouse: Université Toulouse 2 «Jean Jaurès». <http://www.sudoc.abes.fr//DB=2.1/SET=1/TTL=1/SHW?FRST=1>.

- PANAGIOTIS, SOTIRIS. s. d. «Enseignement supérieur et classes sociales : production et reproduction». *Période*. s. d. <http://revueperiode.net/enseignement-superieur-et-classes-sociales-production-et-reproduction/>.
- . s. d. «Lignes de fuite, minorités et machines de guerre : repenser la politique deleuzienne». *Période*. s. d. <http://revueperiode.net/lignes-de-fuite-minorites-et-machines-de-guerres-repenser-la-politique-deleuzienne/>.
- PAPI, FULVIO. 2012. «Su psicanalisi e marxismo». *Quaderni materialisti*, n. 10.
- PARDI, ALDO. 2008. *Campo di battaglia. Teoria, produzione e conflitto in Louis Althusser*. Verona: Ombre Corte.
- PASOLINI, PIER PAOLO. 2015. *Poesia in forma di rosa*. Nuova ed. Milano: Garzanti.
- PASQUINELLI, MATTEO. 2014. *Gli algoritmi del capitale*. Verona: Ombre Corte.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS. 1931. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 6 voll. Cambridge - USA: Belknap Press.
- POPPER, KARL R. 1970. *Logica della scoperta scientifica*. Torino: Einaudi.
- POPPER, KARL R. 2004. *La società aperta e i suoi nemici, vol. I*. Roma: Armando.
- POULANTZAS, NICOS. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero.
- PRIGOGINE, ILYA. 1999. «Intervista a Ilya Prigogine». *il Sole 24 Ore*, 9 maggio 1999.
- RAIMONDI, FABIO. 2011. *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*. Verona: Ombre Corte.
- . 2012. «Althusser e oltre». *IJŽS – International Journal of Žižek Studies* six (four). [https://www.academia.edu/4741993/Althusser\\_e\\_oltre\\_2012\\_](https://www.academia.edu/4741993/Althusser_e_oltre_2012_).
- RANCIÈRE, JACQUES. 1974. *Ideologia e politica in Althusser*. Milano: Feltrinelli.
- . 1993. «La scène du texte». In *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, di Sylvain Lazarus. Paris: PUF.
- . 2012. *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique.

- RECALCATI, MASSIMO. s.d. *Sei lezioni su Lacan*, scaricabile all'URL: <https://www.scribd.com/doc/312881396/Lezioni-Su-Lacan>.
- REGNAULT, FRANÇOIS. 2008. *Tout d'un coup, la psychanalyse: un entretien avec François Regnault*. Web. <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/regnault.html>.
- REHMANN, JAN. 2009. *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*. Tradotto da S. Azzarà. Roma: Odradek.
- REICH, WILHELM. 1977. *La funzione dell'orgasmo. Problemi sesso-economici di energia biologica*. Tradotto da F. Belfiore. 3° ed. Milano: SugarCo.
- RENOIR, JEAN. 2006. *Écrits (1926-1971)*. Paris: Ramsay, coll. «Poche cinéma».
- REVEL, JACQUES. 2006. *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*. Paris: Galaade Editions.
- RONCHI, ROCCO. 2015. *Gilles Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.
- ROVELLI, CARLO. 2014. *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*. Milano: Cortina.
- SATO, YOSHIYUKI. 2007. *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. Paris: L'Harmattan.
- SCHMITT, BERNARD. 1975. *Monnaie, salaires et profits*. Paris: Castella.
- SCHMITT, CARL. 1972. *Le categorie del politico*. Bologna: Il Mulino.
- . 1991. *Il nomos della terra*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- . 2005. *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di «politico»*. Nuova Ed. Milano: Adelphi.
- SIBERTIN-BLANC, GUILLAUME. 2010. *Deleuze et l'anti-Edipe. La production du desir*. Paris: PUF.
- . 2011. «La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat». *R@U. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar (BR)* 3 (1): 32–93.



- . 2013. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris: PUF.
- . 2014. «Concatenazioni collettive d'enunciazione, modi di produzione enunciativi e soggettivazione: Deleuze e Guattari con Althusser». In *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, di AA. VV. Milano-Udine: Mimesis.
- SIBERTIN-BLANC, GUILLAUME, E STEPHAN LEGRAND. 2013. «Idéologie I: Dédoublement (pratiques théoriques et existence historique)». <https://f-origin.-hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM1e.6-seance.pdf>.
- SIMONDON, GILBERT. 1989. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- . 2001. *L'individuazione psichica e collettiva*. 2<sup>o</sup> ed. Roma: DeriveApprodi.
- SMITH, DANIEL, E JOHN PROTEVI. 2018. «Gilles Deleuze». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/deleuze/>.
- SPINOZA, BARUCH. 2000. *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*. A cura di E. Giancotti. Roma: Editori Riuniti.
- . 2010. «Ethica. Ordine Geometrico Demonstrata, Etica. Dimostrata secondo l'ordine geometrico». In *Tutte le opere (con testi originali a fronte)*, a cura di A. Sangiacomo, tradotto da M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini, e A. Sangiacomo. Milano: Bompiani-RCS.
- TOLSTÒJ, LEV. 1996. *Resurrezione*. Trad. it. Milano: Rizzoli-BUR.
- TOSSEL, ANDRÉ. 2016. «Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno». Tradotto da C. M. Fabiani. *Materialismo storico* I (1–2).
- TOTO, FRANCESCO. 2012. «L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat'». *Consecutio Rerum*, n. ed. on-line. <http://www.consecutio.org/2012/02/l'individuo-concreto-il-soggetto-note-per-una-rilettura-di-'ideologie-et-appareils-ideologiques-d'etat'/>.
- TRONTI, MARIO. 2006. *Operai e capitale*. Nuova ed. Roma: DeriveApprodi.

- TRUFFAUT, FRANÇOIS. 1989. *I film della mia vita*. Venezia: Marsilio.
- TSE-TUNG, MAO. 1991. «Sulla contraddizione». In *Opere di Mao Tse-Tung*. Vol. V, "Scritti filosofici". Milano: Edizioni Rapporti Sociali.
- TURCHETTO, MARIA. 2003. «Althusser e Monod: una nuova alleanza?». *Quaderni Materialisti*, n. 2, pp. 45-62.
- VACCA, G. 1968. «Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico». *Angelus Novus*, n. 12-13.
- VIGNOLA, PAOLO. 2011. *La lingua animale*. Macerata: Quodlibet.
- VILLANI, TIZIANA. 2018. *Corpi mutanti. Il tempo delle selezioni dell'umano, delle specie, dei generi, dei territori*. Roma: Manifestolibri.
- VIRNO, PAOLO. 2014. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: DeriveApprodi.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2009. *Metaphisiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: PUF.
- ZALTIERI, CRISTINA. 2013. «Ripetizione e singolarità: Kierkegaard e Deleuze». *Rivista di Filosofia neo-Scolastica* 105 (3/4).
- ŽIŽEK, SLAVOJ. 2004. *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. London: Routledge.
- ZOURABICHVILI, François. 1996<sup>2</sup>. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF.
- . 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

# Indice dei capitoli

## Reproduire l'État. Dépasser l'État

Idéologie et subjectivation politique chez Louis Althusser, Gilles Deleuze et Félix Guattari [résumé].....	9
1 <i>Prémisse méthodologique</i> .....	9
2 Composition de la recherche.....	13
2.1 Chapitres et contenus.....	14
3 Ordres de discours et synthèse sociale : vers une alliance entre rhizome et coordination, entre molécule et mole, entre flux imperceptible et présence politique.....	41
4 Une conclusion optimiste jusqu'à possible : coordination des énergies subjectives pour une dé-capture sans s'éprendre du pouvoir.....	48
ABSTRACT OF THE DOCTORAL THESIS.....	51

## Riprodurre lo Stato. Superare lo Stato

Ideologia e soggettivazione politica in Louis Althusser, Gilles Deleuze e Félix Guattari

### Capitolo 0

Introduzione. Tra assoggetto e soggetto, tra struttura e frattura: necessità di comprensione e di azione politica per la trasformazione.....	53
0.1 Premessa metodologica.....	53
0.2 Composizione della ricerca.....	56
0.2.1 Capitoli e contenuti.....	56
0.3 Ordini di discorso e sintesi sociali: per un'alleanza tra rizoma e coordinamento, tra mo- lecola e mole, tra flusso impercettibile e presenza politica.....	63

## Capitolo 1

«Elevarsi al punto di vista della riproduzione».....	69
1.1 Comprendere la complessità: la questione dell'ideologia in Althusser.....	69
1.2 Riprodurre lo Stato: una teoria su una questione aperta.....	72
1.3 Teoria marxista dello stato e posizione althusseriana.....	74
1.4 <i>Produzione di discorso, effetto-soggetto e riproduzione: lo spazio dell'ideologia</i> .....	83
1.5 <i>Funzione-Träger</i> .....	87
1.6 <i>Ripresa sullo Stato: primato della politica e azioni di assoggettamento</i> .....	88
1.7 Una scrittura sempre nella congiuntura.....	94

## Capitolo 2

Interpellare e soggettivare: le «Tre note sulla teoria dei discorsi».....	101
2.1 Introduzione alle Trois Notes: natura, scopo e contesto.....	101
2.2 <i>Nota 1</i> .....	102
2.2.1 Teoria regionale e Teoria Generale / 1.....	103
2.2.1.1 Breve nota sul trascendentale.....	104
2.2.2 Teoria regionale e Teoria Generale / 2.....	105
2.2.3 Articolazione e definizione differenziale.....	108
2.2.4 Concatenazioni d'enunciazione e ritualità nella soggettivazione capitalista (Althusser tra Benveniste, Deleuze e Guattari).....	111
2.2.4.1 Nota critica sulla genesi linguistica del soggetto.....	116
2.2.5 I diversi discorsi e i diversi effetti-soggetto.....	118
2.2.6 Rapporto tra discorso ideologico e discorso inconscio (o dell'inconscio).....	121
2.2.6.1 Causalità ed effetto di circolarità: il gioco dei soggetti tra ideologia e inconscio..	127
2.2.7 Teoria Generale del Significante e Materialismo Storico: una Teoria globale delle Scienze Umane.....	132
2.3 <i>Nota 2</i> .....	135

2.4 Nota 3. <i>L'abbandono definitivo di Lacan</i> .....	138
2.4.1 Sintesi della terza Nota: un programma ambizioso ma inattuato.....	140

### Capitolo 3

Soggetto ideologico, soggetto inconscio e soggetto libidinale: un confronto tra Althusser, Guattari e Reich.....	143
--	-----

3.1 Pensare il soggetto-inconscio come soggetto-libidinale: una prima trattazione.....	143
--	-----

3.1.1 <i>Guattari “in” Althusser: produzione teorico-libidinale e gruppo-soggetto</i> .....	144
---	-----

3.2 Stalinismo o antistalinismo in Althusser? Il gioco degli equivoci tra partitismo e dogmatismo.....	147
--	-----

3.3 L'effetto-soggetto dell'economia libidinale. Reich, Althusser e Guattari a confronto.	152
---	-----

3.3.1 Articolazione delle istanze generative, tra desiderio e campo sociale.....	155
--	-----

3.3.2 Desiderio come produzione connettiva: ancora Deleuze e Guattari.....	157
--	-----

3.3.3 Reich e Althusser: la psicanalisi come responsabilità politica.....	160
---	-----

3.3.4 Composizione dei flussi e delle dinamiche sociali: primi riferimenti alle controinterpellazioni possibili.....	165
--	-----

### Capitolo 4

Ultima istanza/1, determinismo e storicismo: una lettura nella surdeterminazione.....	167
---	-----

4.1 Determinazione in ultima istanza. Prima trattazione: circolarità, riduzionismo, obiezioni possibili.....	167
--	-----

4.2 Prospettiva antistoricista e critiche all'antiumanismo althusseriano.....	172
---	-----

4.3 La surdeterminazione delle contraddizioni. Prima introduzione: influenze e connessioni intellettuali.....	175
---	-----

4.3.1 Sovradeterminazione e surdeterminazione: a/ scardinamento della dialettica hegeliana, b/ genesi freudiana del concetto, c/ contaminazioni e ispirazioni.....	180
--	-----

4.3.2 <i>A/ Teoria maoista della contraddizione; B/ Surdeterminazione ed emersione del mauvais-sujet (prima trattazione)</i> .....	186
--	-----

4.3.3 Presenza della storia e della politica: il focus empirico della teorizzazione althusseriana.....	190
--	-----

## Capitolo 5

Non contemporaneità e struttura a dominanza: primi elementi di una intuizione biopolitica. .	193
--	-----

5.1 Sulla temporalità hegeliana.....	193
--------------------------------------	-----

5.2 Sulla temporalità marxiana.....	194
-------------------------------------	-----

5.3 Tempo, storia e produzione in Althusser: dalla dominanza ai germi di uno sguardo biopolitico.....	196
---	-----

5.3.1 Temporalità multipla in Leggere il Capitale.....	198
--	-----

5.3.2 Sussunzione al capitale e intuizione biopolitica nell'analisi althusseriana.....	200
--	-----

5.3.3 Autonomia relatività nel divenire storico althusseriano.....	204
--	-----

5.3.4 Sussunzione reale e ruolo dell'ideologia: tra biopolitica e modello ideologico del tempo.....	209
---	-----

5.3.5 <i>Tempo come effetto-di-struttura e determinazione in ultima istanza</i> .....	213
---	-----

## Capitolo 6

Ultima istanza/2, causalità strutturale, causalità metonimica: la presenza di Spinoza in Althusser.....	217
---	-----

6.1 L'ultima istanza in quanto concetto-limite: ripresa e ampliamento della problematica .....	217
--	-----

6.2 Causalità strutturale e causalità metonimica: da Deleuze a Spinoza attraverso Althusser .....	220
---	-----

6.2.1 Rapporti e differenze tra le due nozioni.....	222
---	-----

6.2.2 Tra assenza e presenza: immanenza e metonimia tra hegelismo e no.....	227
---	-----

6.2.3 Resti lacaniani, nuova causalità marxiana e concorso delle categorie.....	231
---	-----

6.3 <i>Spinoza in Althusser: la presenza di una causa assente</i> .....	234
---	-----

6.3.1 Spinoza nell'autocritica althusseriana.....	238
---	-----

6.3.2 Spinoza con Marx: gradi di conoscenza ed antiempirismo.....	247
---	-----

## Capitolo 7

Soggettivazione politica e rottura del codice. La nuova dialettica marx-althusseriana.....	259
--	-----

7.1 Gruppo-soggetto e Gruppo-assoggettato. Libidoeconomia e surdeterminazione.....	259
--	-----

7.2 <i>Contraddizione e differenza. Sulla dialettica marx-althusseriana</i> .....	264
---	-----

7.3 Una nuova batteria di concetti. Deleuze e l'idea di una dialettica "differenziale".....	273
---	-----

## Capitolo 8

La differenza in Deleuze in rapporto alla teoria di Althusser. Relazione e articolazione tra scienza e ideologia.....	283
---	-----

8.1 Elementi relativi alla differenza nella lettura deleuzeana di Nietzsche.....	283
--	-----

8.2 Bergson in Deleuze: durata, singolarità e divenire differenziale.....	287
---	-----

8.3 Sulla differenza (e la ripetizione) in Deleuze.....	291
---	-----

8.3.1 Choc, cominciamiento e coupure épistémologique.....	292
---	-----

8.3.2 Sull'azione dell'ideologico nelle tesi althusseriane: la necessità di approdare alla scienza.....	297
---	-----

8.4 La scienza in Althusser: genesi, ruolo e valenza politica.....	302
--	-----

8.4.1 Scienza, formalizzazione e razionalità immanente.....	315
---	-----

8.5 Ripresa: immagine del pensiero e ideologia: somiglianze e differenze.....	320
---	-----

8.5.1 Immagine del pensiero e rizoma come problematica continua.....	328
--	-----

8.5.2 Choc del pensiero, Urdoxa e differenza.....	333
---	-----

8.5.3 Immagine del pensiero e materialismo storico.....	336
---	-----

8.6 Differenza e immanenza: ancora con Spinoza.....	340
---	-----

8.6.1 Per una dialettica tra le causalità: Spinoza e Lacan.....	342
---	-----

## Capitolo 9

Dialettica, ideologia ed empirismo trascendentale: articolare la contraddizione tra ultima istanza e rizoma.....	347
9.1 Empirismo trascendentale.....	348
9.2 Ontologia della differenza e surdeterminazione: ripresa e conclusione.....	358
9.2.1 Nominare la differenza nell'immanenza.....	362
9.3 Esiste un residuo di hegelismo in Althusser?.....	366
9.3.1 Ancora una nota sull'economico: surdeterminazione, metonimia causale e ridisegno/avanzamento del capitale dei/sui propri limiti.....	371
9.3.2 Articolazione della contraddizione nel rapporto tra dialettica e nuova causalità.....	375

## Capitolo 10

Unitarietà e differenza degli Apparati Ideologici di Stato. Scuola, desiderio e <i>mauvais-sujets</i> .....	379
10.1 Dal campo unitario dell'ideologia ai luoghi di diffusione ideologica: la necessità degli AIS.....	379
10.2 Astrazione e concretezza nella lotta di classe di congiuntura.....	387
10.3 Logica e circolarità in IAIS: per una teoria surdeterminata dell'ideologia.....	396
10.3.1 Approfondimento: differenza tra virtuale e possibile in Deleuze.....	400
10.4 Riarticolare l'ideologico (e lo Stato) dopo Marx ed Engels: unitarietà e pluralità degli AIS.....	405
10.5 AIS scolastico e flusso del desiderio: insinuarsi nelle fessurazioni d'apparato.....	412
10.5.1 Su simbolico e immaginario in Althusser e relazione col desiderio.....	413
10.5.2 <i>Interpellazioni multiple e "cattivo soggetto": dalla scuola come luogo di riproduzione all'espressione soggettiva e politica.....</i>	419
10.5.3 Desiderio come S/soggetto controinterpellante: verso l'interstizio.....	429



## Cap. 11

Macchina desiderante, soggettività politica, scodificazione e controsoggettivazione.....	435
11.1 Concepire la connessione al campo sociale: rapporti e relazioni tra macchina desiderante e ideologia.....	435
11.2 Codificazione, scodificazione e ricodificazione: dal concetto di socius alla deterritorializzazione nel sistema del capitale.....	443
11.3 Dalla macchina al concatenamento. Ripresa sulla controsoggettivazione.....	449
11.4 Interstizi e controinterpellazioni tra Althusser e Deleuze.....	455
11.4.1 Cristallo-incrinato come rottura-di-struttura.....	456
11.5 Il principio di relazione: intendere il materialismo aleatorio come spazio di rapporto e spazio processuale.....	461
11.6 Ritorno sul mauvais-sujet: de-soggetto e disassoggettamento.....	468
11.7 Processo come divenire: minorità e incrinatura nel divenire-rivoluzionario.....	478

## Capitolo 12

Dal potere del dispositivo al non-luogo come <i>alter</i> -luogo.....	483
12.1 Potere e dominio, ideologia e repressione. Un confronto tra Althusser e Foucault..	483
12.1.1 Analitica del potere e interpellazione: breve nota sulle differenze (i. e. «mai dimenticare la lotta delle classi».....	488
12.2 Soggettivazione, “coscienza” e concatenamenti generativi: un inciso.....	491
12.3 Intermezzo: sul dispositivo in relazione alla soggettivazione.....	492
12.4 Desoggettivazione e risoggettivazione.....	499
12.5 Vuoto, non-luogo, alter-luogo e ri-soggettivazione.....	505

## Capitolo 13

Processi della formazione sociale tra cattura assoggettante, Stato come <i>Urstaat</i> e cattura coevolutiva.....	513
13.1 Catture coevolutive, macchine sociali e relazioni con l’ideologia in quanto evento non-arbitrario.....	513

13.2 Sentirsi soggetto: dal riconoscimento/rispecchiamento sociale alla espressione come produzione.....	521
13.3 Forma-Stato, apparato di cattura e modi di produzione: dalla bisemia alla sussunzione reale: un ampliamento genealogico sulla nascita dello Stato.....	529
13.4 Rapporto tra surcodifica e aleatorietà nella strutturazione della formazione sociale, politica e di modo di produzione.....	546
13.4.1 A/ <i>Genealogia del modo di produzione: approfondimento</i> .....	546
13.4.2 B/ <i>Lettura althusseriana dell'accumulazione originaria</i> .....	551
13.5 Ritorno: su apparato di cattura, interstizio e deviazione aleatoria.....	555
13.6 Energia ed economia libidinali, clinamen ed emersione storico-soggettiva.....	562

## Capitolo 14

Catture plurali contemporanee, soggetti e idea/ideologia del comune, ancora una relazione col materialismo aleatorio.....	567
14.1 Su alcune forme di cattura nel capitalismo contemporaneo.....	567
14.2 Contiguità lavorativa nel lavoro cognitativo, coscienza di classe e costruzione del comune: un problema aperto.....	571
14.3 Un'idea del rapporto odierno tra strategia e tattica alla luce delle catture contemporanee. Comune come spazio planetario e lotte articolate sul locale.....	578
14.4 Quattro fasi del post-fordismo, verso il biocapitalismo di piena cattura.....	581
14.5 De/ri-soggettivarsi nel biocapitalismo, tra cattura piena, fratture e isole di resistenza.....	584
14.5.1 Relazione e dialettica nella costruzione dell'azione politica: concepire lo scambio tra spazio liscio e spazio striato come minorità relativa.....	588
14.6 Il soggetto adeguato alla e nella trasformazione politica.....	592
14.6.1 <i>Soggetto e individuazione: una nota sull'impersonalità</i> .....	598
14.7 Contingenza congiunturale e teleologia politica: una nota.....	600

## Capitolo 15

Conclusioni: catture coevolutive, alleanze, istituzioni e confederalismo politico: ipotesi e piste aperte per un divenire-libero del pensiero e della vita associata.....	603
15.1 Tourbillon originario e clinamen secondo: una dialettica per la libertà.....	603
15.1.1 Tra nomos e libertà: il preservarsi in vita della vita stessa.....	608
15.2 Una dialettica possibile tra organizzazione politica, movimenti e anarchia, ritornando a parlare di desiderio.....	611
15.3 Sul rapporto tra struttura e soggettivazione nel marxismo politico.....	615
15.3.1 Per ben comprendere la posizione “anarchica” di Althusser.....	618
15.4 Bivalenza della cattura in Deleuze-Guattari vista in una dialettica con la bivalenza dell’interpellazione althusseriana.....	621
15.5 Verso un’alleanza eterogenea tra serie del sociale, del culturale, del Politico: ossia, di nuovo sul farsi rizoma.....	625
15.5.1 Valorizzazione della coevoluzione e moti (ecosofici) di de-cattura.....	629
15.5.2 Macrofascismo e microfascismi: per un’alleanza neodesiderante che sappia scongiurarli.....	632
15.5.3 Il tema deleuzeano dell’istituzione: tra arcipelaghi e connessioni, tra molare e molecolare.....	635
15.6 Differenti ‘bons-sujets’ nella dialettica tra de-cattura ed avvenire: verso una riproduzione positiva, non predatoria, coevolutiva ed egualitaria del vivente.....	639
 Bibliografia utilizzata.....	 645





La recherche traite de l'idéologie en général, et de la subjectivation politique en particulier, par comme lue et expliquée de la part de philosophes comme Althusser, Deleuze et Guattari (mais aussi, passant par Spinoza, Marx, Lacan et Foucault). Cette analyse est conduite dans la perspective d'une meilleure compréhension des processus qui conduisent à la naissance et à la conservation (à travers sa quotidienne reproduction) de la forme-État en tant qu'Appareil de Capture, concluant avec quelques hypothèses – et pistes d'investigation (théoriques et pratiques) très ouvertes – visant à réfléchir à une réorganisation sociale qui tente de concevoir des scénarios de vie collective différents et égalitaires. Le regard se concentre sur l'existence d'une duplicité qui demande d'être bien articulée: a) d'une part, l'obligation de comprendre la nature, les mécanismes de fonctionnement et le but de l'idéologie en tant que 'pratique-d'assujettissement-par-subjectivation'; b) de l'autre, le thème politique de l'existence d'individualités et de collectivités – même si toujours prises dans la conjoncture déterminée – lisibles comme expressions d'une présence *active et inventive* : productive et non-assujettie, capable d'agir et de réagir aux mécanismes d'interpellation et de mise en 'forme-*ad-hoc*' opérés par l'appareil de signification générale du système productif.

Avec une référence constante à la littérature primaire et secondaire, viennent montrés des points de contact entre les auteurs jusqu'aujourd'hui fondamentalement inattendus. Ceci est accompli en examinant leur travail dans son développement, en particulier comme il évolue et se déplace – c'est le cas d'Althusser – avec une sémantique différente qui, toutefois, réinterprète et articule, dans notre lecture, thèses et positions déjà prises, par les faire jouer dans une nouvelle vision ontologique et politique pas ainsi loin de l'ouverture subjective impliquée dans (et par) la philosophie de Deleuze/Guattari.

