

Temporalità plurale e anacronismi: la tradizione marxista «contropelo»

a cura di Elia Zaru

Quaderni 18
Materialisti
2019

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

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretario di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Andrea Moresco, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Sebastiano Taccola, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

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

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

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 18 (2019)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857575773

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

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

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Elia Zaru</i>	7
MARX: INNOVAZIONE TECNOLOGICA COME TEMPORALITÀ DEL CAPITALE <i>di Andrea Cengia</i>	9
TRE LOGICHE PER INQUADRARE L'AZIONE IN MARX <i>di Oliver Feltham</i>	23
MARX E LA RUSSIA <i>di Vittorio Morfino</i>	43
NOTE SULLA NOZIONE DI PROGRESSO STORICO IN HEGEL E MARX <i>di Stavros Tombazos</i>	55
QUALE TEMPORALITÀ PER IL CAPITALISMO? SUI CICLI SISTEMICI <i>di Maria Turchetto</i>	63
TEMPORALITÀ PLURALE E LETTURA CRITICA DELLA CONGIUNTURA <i>di Carolina Collazo</i>	71
SCIENZA DELLA STORIA E/O GENEALOGIA DEL TEMPO? UN «CONTATTO NEL CUORE DI UN CHIASSMO»: ALTHUSSER E FOUCAULT <i>di Luca Pinzolo</i>	79
SI PUÒ LEGGERE IL TEMPO? TOPICA, PRATICA E TEMPORALITÀ NELLA PROBLEMATICIA ALTHUSSERIANA <i>di Natalia Romé</i>	91
ANTAGONISMO E «STORIA AL SINGOLARE»: TEMPORALITÀ E POLITICA IN ERNESTO LACLAU <i>di Elia Zaru</i>	105
L'EREDITÀ ABIGARRADA LATINOAMERICANA, UN APPROCCIO ATTRAVERSO GLI SCRITTI DI GARCÍA LINERA <i>di Ramiro Parodi</i>	113

GLOBALITÀ, ASIMMETRIA E IL PROBLEMA DEL «TEMPO DI SECONDA MANO» IN GIAPPONE <i>di Harry Harootunian</i>	127
SANTUARI COME ANACRONISMO E ANTICIPAZIONE <i>di Massimiliano Tomba</i>	139
«FUORI DEL TEMPO». RIFLESSIONI SULLA TEMPORALITÀ IN PSICOANALISI <i>di Emanuele Tarasconi</i>	151

ARCHIVIO

POTERE, EGEMONIA E GOVERNO DELLA VITA NEL PENSIERO DI GRAMSCI E FOUCAULT <i>di Marco Casalino</i>	167
A PROPOSITO DELL'ARTE. PIERRE MACHEREY SU <i>L'AMOUR DE L'ART</i> (1966) DI PIERRE BOURDIEU E ALAIN DARBEL <i>di Giacomo Clemente</i>	193
FOUCAULT, WITTGENSTEIN E LA DIMENSIONE DELL'ORDINARIO <i>di Andrea Di Gesu</i>	215
IL RAPPORTO TRA CRISI CAPITALISTICA E NATURA NELL'ECO-MARXISMO STATUNITENSE (O'CONNOR, FOSTER, MOORE) <i>di Paolo Missiroli</i>	233
«UN SALTO NEL VUOTO, SOSPESO SU UN ABISSO». STORIA, POLITICA E «FATTO DA COMPIERE» NELL'INTERPRETAZIONE ALTHUSSERIANA DEL <i>DISCORSO SULL'ORIGINE DELLA DISUGUAGLIANZA</i> DI ROUSSEAU <i>di Stefano Pippa</i>	245
DUE SOCIALISMI A CONFRONTO: GERALD A. COHEN E AXEL HONNETH <i>di Eleonora Pironalli</i>	267
L'ECONOMIA POLITICA DI PLATONE E LE AMBIGUITÀ DEL COMMERCIO E DEL DENARO <i>di Sebastiano Taccola</i>	277

DOCUMENTI

UN TESTO GIOVANILE DI ERNST BLOCH <i>di Ninetta A. Strano</i>	295
--	-----

RECENSIONI

<i>GEOGRAFIA DEL DOMINIO. CAPITALISMO E PRODUZIONE DELLO SPAZIO</i> DI DAVID HARVEY <i>di Didier Contadini</i>	303
<i>TARDIVITÀ</i> DI ALESSANDRA CAMPO <i>di Emanuele Tarasconi</i>	307

SI PUÒ LEGGERE IL TEMPO? TOPICA, PRATICA E TEMPORALITÀ NELLA PROBLEMATICHE ALTHUSSERIANA

NATALIA ROMÉ

1. Introduzione

La questione della temporalità costituisce uno degli interessi centrali nella produzione teorica althusseriana, come si avverte dalle molte pagine che, nella raccolta *Leggere il Capitale*, sono dedicate a sviluppare una critica radicale dell'ideologia empirista e storicista che concepisce il Tempo storico come continuità omogenea e contemporaneità¹. La ricostruzione della problematica a cui questa critica dà luogo risulta ancor'oggi in corso d'opera. In questo articolo, saranno esplorati i contributi althusseriani alla tradizione marxista intorno alla questione della temporalità facendo una deviazione attraverso i passaggi dei suoi testi che affrontano la questione non dalla prospettiva di un consolidamento della teoria materialista della storia, bensì a partire da un interrogativo politico. Diciamo «politico» nel duplice senso di interrogativo teorico sulla politica, e di interrogativo politico orientato all'agire.

Senza la pretesa di affrontare l'ampio dibattito intorno alla periodizzazione della produzione althusseriana e le controversie sulla continuità o discontinuità del suo pensiero, proponiamo di assumere la tesi secondo cui l'originalità della sua concezione della dialettica circoscrive un problema politico e, al tempo stesso, apre un problema epistemologico. In questo quadro, passare per la questione della temporalità non è arbitrario, ma riflette quello che, a nostro avviso, è il modo originale con cui Althusser affronta il problema di una dialettica materialista. In breve, essa delinea un approccio «spaziale» che non si riduce a un'immediata evocazione del cosiddetto «strutturalismo»², e anzi permette di comprendere i numerosi ricorsi di Althusser a metafore spaziali, la cui complessità testimonia lo sforzo di riformulare le domande intorno al soggetto e al tempo storico dalla prospettiva di una causalità immanente. Nelle pagine seguenti ci muoveremo lungo

1 «Dobbiamo concepire in tutto il suo rigore la necessità assoluta di liberare la teoria della storia da ogni compromesso con la temporalità 'empirica', con la concezione ideologica del tempo che la sostiene e la ricopre [...], che costituisce il fondo dello storicismo contemporaneo e che vorrebbe farci confondere l'oggetto della conoscenza con l'oggetto reale...» (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 191).

2 A meno che non si interpreti lo «strutturalismo» già come un «post- strutturalismo» e dunque come una corrente filosofica che si dedica al problema del Soggetto, come suggerisce Etienne Balibar nella conferenza «Post- strutturalismo: una destituzione del Soggetto?», pronunciata in occasione del *Colloquium Normes et structures*, Université de Rennes, nel marzo del 2001.

questa direzione; tuttavia, occorre dedicare alcuni paragrafi alla concezione althusseriana del processo di conoscenza prima di entrare nel merito del nostro oggetto di ricerca.

Il dibattito sulla periodizzazione degli scritti di Althusser riguarda la dimensione strettamente espositiva del suo pensiero, che si estende dagli inizi degli anni Sessanta fino alla metà degli anni Ottanta. In questo percorso, l'esposizione della dialettica si dispiega come una torsione della problematica, che consiste in uno spostamento da una questione eminentemente epistemologica (la critica di un'epistemologia idealista) a una questione politica tanto nella sua natura quanto nel suo oggetto. Si può interpretare in questo modo il processo della produzione teorica althusseriana come una piega, o duplicazione del problema, che non determina una reale discontinuità tra due fasi del suo pensiero, ma che espone nel processo concreto e determinato del suo pensiero la *coincidentia oppositorum* dei due termini in gioco, la convivenza conflittuale di due modi in cui il problema della storia può essere posto, contro quella divisione – o depurazione – immaginaria che non riconosce la capacità del pensiero di farsi carico della conflittualità del reale.

Questo significa che la singolare complessità della dialettica materialista althusseriana – se ancora così la si può chiamare – riunisce, nel suo processo, ciò che non si lascia congiungere: una domanda che si rivolge alla teoria della storia per trovare in essa le coordinate di un'apoditticità materialista, e una domanda che, rivolgendosi alla sfera politica, non può che essere una presa di posizione e un esser di parte di tutta la pratica filosofica. Proponiamo, in modo non già compiuto ma come suggestione per le ricerche future, che il più significativo contributo althusseriano nonché uno dei nervi più vitali del suo lascito, consista proprio nelle conseguenze teoriche (e politiche) che possono essere tratte dallo sforzo di sostenere simultaneamente quelli che Althusser chiama in più occasioni «i due estremi della catena». In questo senso, il ricorso giovanile alla nozione freudiana di surdeterminazione per la rilettura di Marx – metaforicamente rappresentata dall'immagine della catena sospesa – da un lato enfatizza la condizione conflittuale della teoria stessa³ (tanto di quella che cerca di catturare le tensioni reali come di quella che tende a forzarle e farle esplodere); dall'altro apre la possibilità di pensare la specificità della pratica politica nel quadro della causalità strutturale, come *esteriorità immanente* e (ri)cominciamento.

Un profondo esercizio di lettura e problematizzazione di concetti, categorie e nozioni, è richiesto per dispiegare la potenza di questa problematica, che senza dubbio ci obbliga a cogliere Althusser nelle divergenze con se stesso. In particolare, richiede però che la lettura non imprima una temporalità immaginaria e lineare sulla gerarchia degli argomenti, né confonda le relazioni concettuali all'interno della problematica con l'ordine temporale di esposizione dei problemi. In quest'ottica, proponiamo di volgere l'attenzione a due luoghi degli scritti di Althusser in cui il problema della pratica politica è affrontato come un problema temporale – come scarto temporale nel Presente – richiamando così a una concezione complessa e plurale della temporalità, la cui intelligibilità richiede la forma di una topica. Il ricorso a una topica conduce infatti a elaborare una concezione critica della temporalità che, oltre a enfatizzare la pluralità dei tempi storici, intende questa pluralità come articolazione differenziale e gerarchica dei tempi (delle formazioni, vale a dire, di congiunture che sono al tempo stesso processo e risultato) e, sul piano filosofico, non ri-

3 A proposito dell'idea di scienza conflittuale, che emerge dai riferimenti al marxismo e alla psicanalisi come «scienze scismatiche», cfr. E. Balibar, *Zitto ancora, Althusser!* In Id., *Per Althusser*, tr. it. A. Catone, Roma, manifestolibri, 1991, pp. 11- 38.

nuncia alla domanda circa l'«evento», ma la riconduce all'interno della demistificazione dell'intero mito dell'Origine richiesta dalla formula del (ri)cominciamento.

2. La topica brechtiana: la politica del pensiero e la critica della rappresentazione

In riferimento al teatro Althusser sostiene ben presto che la lettura delle riflessioni di Brecht così come la visione degli spettacoli del Piccolo Teatro, in particolare de *El Nost Milan*, che commenta in uno dei saggi raccolti nel *Per Marx*, costituiscono una risorsa filosofica di grande importanza per lo sviluppo della sua posizione materialistica. L'obiettivo con cui Althusser riprende le riflessioni brechtiane sul teatro ruota intorno a due questioni: 1. la tesi che afferma che il discorso teatrale (intendendo qui con discorso un concetto più generale di disposizione concreta di elementi significanti, di natura linguistica o extra-linguistica che comprende dalla drammaturgia alla messa in scena, fino al dispositivo architettonico del teatro stesso) esiste al fine di sopprimere la politica, alla quale deve la sua esistenza, e che costituisce una presenza assente che lo determina alle sue spalle⁴. 2. L'identificazione di una «pratica teatrale» materialista, che critica questo dispositivo e, lungi dal predicare un «anti-teatro» o di proporre un nuovo sistema teatrale, opera criticamente all'interno del dispositivo stesso della rappresentazione teatrale mediante l'introduzione di una serie di *spostamenti*. In questo si radica l'omologia tra le tecniche brechtiane nel campo del teatro e la pratica teorica marxiana in quello della filosofia⁵.

È necessario anzitutto riconoscere il gioco specifico della rappresentazione teatrale e assumere la sua esistenza in quanto tale. Il teatro non è la «vita», né la «scienza», né la «politica»; la sua esistenza consiste in un *gioco di rappresentazione specifico*. La scommessa della critica brechtiana consiste in un modo pratico di intervenire, di *spiazzare*, questo gioco al fine di obbligarlo a mostrare ciò che strutturalmente forclude⁶. Questa evocazione risulta interessante poiché consente di sottolineare come la questione non si risolve in un semplice rifiuto dell'idealismo della rappresentazione a favore di una affermazione della «vita». Al contrario, si tratta di un lavoro teorico che delinea una battaglia tra due fronti – quello dell'onnipotenza idealista del Concetto (o della Teoria) e quello dell'affermazione empirista o fenomenologica della Vita (o Prassi), per dimostrare la connessione profonda tra i due. Questo non è casuale, il pensiero althusseriano non precede attraverso rifiuti integrali, ma per *ambivalenze*, poiché elabora il suo oggetto di

4 «Come dicevo pocanzi, nella filosofia e nel teatro, è la politica che parla, ma la sua voce è generalmente nascosta» (ivi, p. 549).

5 «Non si tratta di inventare una nuova filosofia, o un nuovo teatro [...] per far apparire questa mistificazione come mistificazione, e allo stesso tempo, per mostrare la vera funzione della filosofia e del teatro. Tutto ciò deve naturalmente essere fatto nella filosofia e nel teatro. Per mettere la filosofia e il teatro al loro posto giusto, occorre effettuare uno *spostamento* all'interno della filosofia e del teatro» (*ibidem*).

6 «(Il teatro è un 'gioco': gli [attori] giocano; il teatro è una rappresentazione fittizia della realtà. Il 'gioco' non è la vita, non è la realtà. Ciò che è rappresentato sulla scena teatrale, non è la vita in persona, né la scienza in persona, né la politica in persona. Ciò che è rappresentato non è *presente*). Ma bisogna parlare di gioco anche in un secondo significato: è il teatro che permette questo gioco, nel senso in cui c'è un gioco in una porta, in una cerniera, un meccanismo. Questo vuol dire che il teatro è strutturato in un modo che comprende dello spazio, del gioco per introdurre questi cambiamenti» (Ivi, p. 544).

ricerca producendo una *critica simultanea di due opposti astratti*.

Il teatro brechtiano costituisce un dispositivo capace di questa critica. Esso realizza una rivoluzione nella pratica teatrale, nella misura in cui, mobilitando tutti gli elementi della messa in scena nel loro insieme, interviene sull'effetto di rappresentazione e sulla serie di identificazioni che le sono correlate: l'identificazione temporale tra la narrazione e la storia, la relazione di interiorità tra il significato e l'unità della scena, la relazione speculare attore-personaggio-spettatore, ecc..⁷ Il teatro brechtiano insegna ad Althusser che la possibilità di intervenire sul meccanismo di mistificazione che attraversa la rappresentazione (quella teatrale come quella filosofica) non consiste nello svelamento del suo «segreto» – l'immediatezza della vita o la rivendicazione di una prassi pura – bensì in una trasformazione immanente operata all'interno della struttura della specifica pratica teatrale. L'opera di demistificazione non consiste nell'invertire la relazione di rappresentazione come se quella fosse una relazione immediata (più o meno distorta) con il reale, ma nel mettere a nudo il meccanismo pratico di montaggio scenico con cui questa operazione mistificante è prodotta.

L'opera di demistificazione non si situa tra la pratica teatrale e la realtà, ma all'interno della struttura della pratica teatrale, in una relazione di «*esteriorità immanente*» all'insieme di elementi che sostiene l'effetto (immaginario) teatrale della rappresentazione. La trasformazione della pratica teatrale nelle sue relazioni interne, che Brecht chiama *Verfremdungseffekt*, è definito da Althusser «effetto di *scarto*», e consiste nell'insieme di spostamenti che permettono di collocare il teatro «al suo posto». Ciò non significa ridurre il teatro (o la filosofia, nel caso di Marx) alla politica, ma occupare tanto nella filosofia come nel teatro «il luogo che rappresenta la politica», vale a dire, esibire la politicità che è interna al discorso teatrale prendendo atto del meccanismo per il quale esso funziona⁸.

La pratica teatrale brechtiana ha, come effetto, la produzione di una presa di distanza all'interno del teatro, una molteplicità articolata di rotture della relazione di complicità tra lo spettatore e lo spettacolo: la rottura dell'unità dell'«opera»; della topografia a cerchi concentrici organizzata intorno alla figura dell'eroe del dramma, la cui centralità sostiene la continuità narrativa della storia; dell'effetto di interiorità fenomenologica in virtù del quale gli spettatori comprendono il «significato». Il risultato di questa combinazione di spostamenti ostacola l'effetto d'identificazione del pubblico con la scena e dell'opera con la storia⁹. Così, ciò che risulta *smontato*, nel teatro brechtiano, è la complicità tra la centralità del Soggetto della Storia e la continuità omogenea del Tempo della narrazione.

La modalità con cui questa critica brechtiana si esprime è quella della trasformazione materiale del *montaggio* della scena. È una certa disposizione dei «posti» – *topoi* – occupati dagli elementi significanti del teatro che permette di smantellare il suo effetto ideologico. Non è l'affermazione della Pratica – del Teatro come pratica e non come rappresentazione –, ma la sua iscrizione all'interno di una determinata topica, che definisce il carattere materialista del teatro brechtiano. La critica della rappresentazione teatrale non interviene nella «relazione» della scena con la vita reale, ma nella struttura delle relazioni interne alla pratica teatrale.

7 Ivi, p. 545.

8 Ivi, p. 549.

9 Ivi, p. 552.

3. Pratica, topica e temporalità

Risulta a questo punto necessario soffermarsi sul concetto di pratica. Il materialismo althusseriano poggia su una concezione articolata e plurale della pratica, che giunge alla critica di tutte le immagini religiose che concepiscono la pratica come una relazione immediata con il reale – quell'immagine che Althusser ritrova alla base del Mito dell'Eden, come si può leggere nel capitolo dell'edizione postuma della *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, intitolato «Il mito dello Stato di Natura»¹⁰. Althusser dimostra che la trasparenza edenica produce un'idea di vincolo con la natura caratterizzata dall'immediatezza sia della conoscenza che dell'esistenza. L'accesso diretto ai frutti per la soddisfazione della vita – vale a dire, la possibilità di prescindere dal lavoro (materiale) – coincide, nel mito edenico, con la trasparenza della conoscenza, per altro concepita come assenza integrale del lavoro intellettuale¹¹.

Althusser disarticola la nozione idealista/ empirista della pratica come *relazione immediata con il reale*. Quella nozione risulta la controfigura speculare e interiore della Teoria poiché sostiene un'organizzazione gerarchica tra le funzioni del lavoro manuale e la visione/ contemplazione, che mobilita il sistema della percezione e della coscienza come «gioco» di registrazione e conservazione delle percezioni e, insieme, come distanza rispetto alla realtà. Nella persistenza di questa dicotomia immediatezza/ contemplazione, l'epistemologia idealista e gli empirismi delle pratiche si congiungono, sottovalutando la complessità strutturale delle relazioni umane reali; né la teoria né la pratica sono pure e isolate una dall'altra. Il materialismo, concepito nei termini di una semplice inversione del primato della teoria in primato della pratica, si trova ancora catturato all'interno della problematica idealista.

Per affrontare la questione, Althusser introduce una problematizzazione dialettica della distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiesis*, mediante il concetto di «pratica sociale» come processo di produzione complesso e surdeterminato. In Marx non si tratta, come chiarisce Balibar¹², di una mera inversione della gerarchia tra *poiesis* e *praxis* (una sorta di «operismo teorico»), ma dell'intreccio complesso (*ensemble*) tra i due termini. Da qui Althusser avanza l'ipotesi che tutte le pratiche sociali sono irriducibili all'immagine meccanicista della relazione immediata con il reale, bensì implicano sempre una relazione fra tre termini, un rapporto di rapporti. Tutte le pratiche sono sociali e irriducibili alla semplicità di un atto, come quello di un attore; la produzione di ciascuna pratica avviene nel gioco di un *processo* complesso, in cui una molteplicità di elementi si intrecciano in un'azione di trasformazione reciproca¹³. La surdeterminazione è, in questo senso, il tipo di causalità che dà conto di questa struttura di strutture – l'intreccio reciproco e processuale di una molteplicità di pratiche – in cui la trasformazione materiale della natura non può essere considerata se non sotto la condizione di quelle relazioni sociali determinate in cui prende corpo sia l'oggettività sia le configurazioni soggettive.

Siccome nelle società di classe questa relazione sociale (astrazione di tre termini) è una relazione conflittuale e antagonista, la determinazione a partire dalla produzione (la base)

10 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, Roma, Dedalo, 2015, pp. 83-89.

11 «L'uomo non aveva bisogno di lavorare per vivere, così come non aveva bisogno di lavorare per conoscere». Ivi, p. 84 [trad. modificata]

12 Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. A. Catone, Roma, manifestolibri, 2005.

13 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi* cit., pp. 91-99.

non è meccanica, ma genera un «gioco» che corrisponde alla dialettica. Per questo, si dice che questa è una determinazione «in ultima istanza», proprio per segnalare esplicitamente che ci sono altre istanze relativamente autonome, che dispongono di un certo spazio aperto e che possono agire una sull'altra sopra la base della produzione. Marx presentò la sua ipotesi generale circa la natura delle formazioni sociali e della storia nella forma di una topica (...), un'indicazione dei nodi della determinazione, dell'articolazione delle istanze e della sua efficacia sociale¹⁴.

La produzione può essere considerata, in questo senso, un termine con una duplice funzione, nella misura in cui determina l'appartenenza di tutti gli elementi alla struttura, mentre è essa stessa assente in quanto tale. Siamo piuttosto distanti dalle tendenze formaliste attribuite allo strutturalismo. Il ricorso alla topica, allo stesso modo che nella psicanalisi di Freud, mira alla produzione del concetto di tempo corrispondente a questa articolazione complessa e processuale che costituisce il Tutto sociale sudeterminato. L'operazione consiste, qui, nel ricostruire la molteplicità differenziale di temporalità plurali che produce, come suo effetto immaginario, la continuità lineare della Storia.

Così come sappiamo, dopo Freud, che il tempo dell'inconscio non si confonde con il tempo della biografia e che bisogna, al contrario, *costruire il concetto di tempo dell'inconscio* per arrivare alla comprensione di alcuni tratti biografici, allo stesso modo bisogna costruire i concetti dei diversi tempi storici, che non sono mai dati nell'evidenza ideologica della continuità del tempo [...], ma che devono essere costruiti a partire dalla natura differenziale e dall'articolazione differenziale del loro oggetto all'interno della struttura del tutto¹⁵

L'originalità della lettura althusseriana del *Capitale* emerge da questa ricerca di un materialismo capace di concepire il Tutto sociale come un processo strutturato, gerarchico e ineguale, unificato nella sua molteplicità interna da un meccanismo di articolazione, spostamento e torsione che armonizza tra loro temporalità differenti. Essa è sfuggita a quelle interpretazioni che hanno frettolosamente ricondotto Althusser allo strutturalismo levi-straussiano o quel post-strutturalismo non marxista.

Non bisogna accontentarsi di pensare l'esistenza di tempi visibili e misurabili, ma bisogna, di necessità, porre la questione del modo d'esistenza di tempi invisibili [...] sotto le apparenze di ogni tempo visibile. La semplice lettura del Capitale ci mostra che Marx è stato profondamente sensibile a questa esigenza, facendoci vedere, per esempio, che il tempo della produzione economica, se è un tempo specifico (differente secondo i differenti modi di produzione) e, come tale, un tempo complesso non lineare, è un tempo di tempi [...] che non si può leggere nella continuità del tempo della vita [...]¹⁶.

La topica della totalità marxista, concepita come combinazione surdeterminata e transindividuale di processi pratici, pone il problema di un tempo di tempi, la cui intelligibilità richiede una chiave di lettura che rinuncia al dispositivo spazio-temporale di una Coscienza a cui corrisponde un «tempo di vita». La possibilità stessa di conoscere la

14 Ivi, p. 97.

15 Id., *L'oggetto del Capitale* cit., p. 189.

16 Ivi, pp. 187-188.

complessità temporale fa tutt'uno con lo spiazzamento di un'interiorità fenomenica che considera la Storia come lo svolgimento della ragione o come il regno della vita.

4. *Storicismo, o il Presente (religioso) della vita*

L'insistenza di Althusser sul concetto di pratica, nella ricerca che connette il materialismo di Brecht con quello di Marx, permette di chiarire la profondità e l'originalità della sua concezione della critica, che rinuncia radicalmente al facile ricorso all'«inversione» (fenomenologica o empirista) dell'idealismo. Althusser strizza allora l'occhio, in un paragrafo di *Leggere il Capitale*, a un altro grande scrittore tedesco recuperato dalla tradizione marxista.

[nella] proclamazione di ragioni che esaltano la sovrabbondanza della «vita» e del «concreto», la superiorità dell'immaginazione del mondo e del vigore dell'azione sulla povertà e il grigiore della teoria, vi è una seria lezione di modestia intellettuale: a buon intenditore (presuntuoso e dogmatico) poche parole, non c'è dubbio. Ma, in sostanza, siamo ugualmente prevenuti di fronte al fatto che il concreto e la vita possano essere, per le facile chiacchiere, un pretesto che può servire a mascherare o disegni apologetici (un dio, quale che ne sia la marca, cerca sempre di fare il proprio nido dentro le piume della sovrabbondanza, cioè della «trascendenza» del «concreto» e della «vita») o una pura e semplice pigrizia intellettuale¹⁷.

Risulta allora inevitabile ritrovare in questo frammento un dialogo critico con il celebre passaggio dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel discute con Goethe (evocando la frase con cui Mefistofele, nel Faust, contrappone il grigio della teoria al verde della vita) a proposito del Sapere Assoluto, affermando il primato della filosofia come sapere di sé rispetto alla religione e all'arte: «quando la filosofia dipinge a chiaro-scuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaro-scuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo»¹⁸.

Sebbene si sostenga solitamente che il principale obiettivo della lettura althusseriana consista in una «dishegelianizzazione» della teoria marxista, occorre invece sottolineare che lo sforzo argomentativo del frammento appena citato punta in direzione opposta ed esclude che una critica dell'idealismo possa consistere in una celebrazione della *praxis*, concepita come immediatamente iscritta nel «concreto della vita» e come affermazione del *percipio* sul *cogito*.

Althusser segnala che l'inversione fenomenologica lascia intatto il nucleo essenziale dell'idealismo: la complicità religiosa tra Pensiero (*Logos*) ed Essere, che appartiene a ogni ipotesi della lettura di un discorso manifesto e di un accesso immediato e trasparente alle cose¹⁹. Questo ci permette di comprendere che la critica del «mito religioso della

17 Ivi, p. 201.

18 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 20.

19 «Non è un caso che, sollevando la misera foglia della teoria della lettura, scopriamo sotto di essa una teoria dell'*espressione*, e che scopriamo questa teoria della totalità espressiva (in cui ogni parte è *pars totalis*, immediatamente espressiva di tutto ciò che l'abita di persona) come la teoria nella quale, per l'ultima volta, e sul terreno stesso della storia, in Hegel, si sono radunati tutti i miti religiosi complementari della voce che parla (il *Logos*) nella sequenza di un discorso; della Verità

lettura» eccede il problema epistemologico, nella misura in cui rende visibili i rischi di una concezione della politica (identificata con la *Praxis* pura) a cui si giunge mediante l'inversione speculare della supremazia del Concetto.

In questo senso, il riferimento critico a Goethe, breve ed ellittico, ha il valore di far luce sull'alleanza strategica tra le due concezioni idealistiche della teoria e della politica: l'una è caratterizzata dall'illusione di una conoscenza immediata, e l'altra dall'immagine divina dell'azione libera e creatrice veicolata dal *mito dello stato di natura* come presupposto del «mito religioso della lettura».

Il mito edenico, come già abbiamo sostenuto, risulta la matrice di una teoria empirista della conoscenza e del mito borghese dello stato di natura, dove l'astratto e il concreto coincidono perfettamente e senza scarto, nelle immagini dell'immediatezza della vita e della trasparenza del significato. È così esibita la matrice ideologica (in quanto risultato della lotta di classe) delle filosofie idealistiche, che riconoscono all'interno del proprio discorso l'opacità dell'esistenza, ma in maniera deviata e mistificata, a cui segue l'intento di ristabilire immaginariamente l'immediatezza delle relazioni sociali. Tale riconoscimento dell'opacità si accompagna, dunque, con la negazione dell'opacità stessa (quello che Althusser denomina «spazio» o «gioco») del mondo storico-sociale e non può che generare un discorso mitico che, costretto ad occultare l'esistenza stessa del conflitto reale, deve quanto meno accettare di assumere una forma polemica, la struttura espositiva della controversia. Questa forma porta inciso il segno dell'elemento esterno da cui è assediata: tutte le filosofie sono perseguitate dal proprio contrario, poiché riproducono in superficie il conflitto in cui si trovano coinvolte al loro esterno. Questa exteriorità è essa stessa la politica: è il prezzo politico della conflittualità in cui il discorso idealista è, suo malgrado, iscritto.

La posizione materialista consiste così – come la pratica teatrale di Brecht – nella constatazione della condizione che è (im)propria del discorso filosofico, vale a dire, della sua irriducibile iscrizione a questo conflitto anteriore però sempre presente. Non bisogna perdere di vista tale questione quando ci si accosta alla critica althusseriana alla Filosofia della Storia, nella quale l'Idea diviene il demiurgo del reale, grazie alla strutture circolari della causalità espressiva in cui l'Origine è negata ma riconvertita in *Telos*.

Althusser capisce che lo sviluppo del *concetto materialista di storia* richiede una critica della concezione teleologica del *Tempo* – dove si riflette l'essenza della Storia come tale. In quella concezione, il tempo storico è, nella sua continuità lineare, il continuo riflesso dell'essenza interiore della totalità sociale della quale esso è l'esistenza. La nozione di tempo viene così a sovrapporsi con la causalità espressiva che fa dell'esistenza una semplice emanazione dell'essenza.

La *continuità omogenea del tempo* – che è il riflesso sul piano dell'esistenza della continuità dello sviluppo dialettico dell'Idea – e la *contemporaneità del tempo* (o la categoria di Presente storico) – che è la condizione di possibilità della continuità e presuppone una relazione di coesistenza simultanea tra gli elementi della totalità sociale – costituiscono i tratti fondamentali dell'ideologia hegeliana del Tempo²⁰.

Questa suppone che l'articolazione complessa delle pratiche sociali tra loro è ridotta alla loro esistenza simultanea in un *presente contemporaneo*. La totalità sociale risulta

che abita la sua Scrittura» (L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, tr. it. V. Morfino, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Ranciere, *Leggere il Capitale* cit., p. 20).

20 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 182 e ss.

una *totalità spirituale*, vale a dire una totalità le cui parti interne che la costituiscono si organizzano, le une contemporaneamente alle altre, intorno a un principio interiore, che disconosce le differenze reali tra quelle. Per questo la *continuità* e la *contemporaneità del tempo* è possibile come epi-fenomeno della continua presenza del concetto nelle sue determinazioni positive.

Così, l'ideologia della *continuità del tempo* è individuata da Althusser come la pietra angolare dell'identità speculare tra empirismo e idealismo (dove gli attributi degli individui empirici risultano l'*espressione* fenomenica dell'universalità dell'Essenza). Quanto hanno in comune le ideologie della pura teoria o della pura pratica è questa concezione continua, lineare e contemporanea del tempo, che a sua volta sostiene un vincolo immediato, lineare e speculare tra la *Teoria* e la *Praxis*, che si manifesta come Idealismo del soggetto ed Empirismo del concetto.

La temporalità omogenea propria di una Presenza Assoluta – presenza a sé del Concetto – riguarda la concezione della politica giacché, secondo Althusser, essa è il fondamento della formula hegeliana secondo cui «nulla può superare il proprio tempo storico». Questa formula presuppone che *il presente costituisca l'orizzonte assoluto di tutto il sapere*, poiché «tutto il sapere non è che l'esistenza stessa nel sapere del principio interiore del tutto»²¹.

La filosofia (idealista) non può oltrepassare questo limite che è quello del tempo presente come orizzonte assoluto: «anche se spicca il suo volo alla sera, appartiene ancora al giorno, all'oggi; essa è solo il presente che riflette su di sé, sulla presenza del concetto a sé – il domani le è, per essenza, proibito»²². La metafisica del Presente impedisce che il sapere universale ci apra al futuro e, pertanto, rende impensabile l'azione politica, dice dunque Althusser²³.

La politicità forclusa – indicata dal «gioco» nell'omogeneità immaginaria del Presente – vanifica dunque ogni pretesa di depurazione della filosofia e pertanto il punto di resistenza della sua immaginaria chiusura in se stessa.

Una filosofia separata dalle sue condizioni di emergenza non esiste che in quell'autonomizzazione del pensiero che nega le proprie condizioni storiche e la propria realtà intrinsecamente contraddittoria. In questo modo, il materialismo althusseriano permette di pensare insieme la questione dell'oggettività e della politicità della teoria, facendo di quest'oggettività quella trama di antagonismi e contraddizioni con cui la teoria registra al suo interno le tensioni reali della congiuntura. In questo quadro, si potrebbe dire che la posizione althusseriana non rifiuta interamente la dialettica hegeliana, ma prende atto del suo scarto interno, criticando la sussunzione della temporalità politica in quella filosofica del Presente Assoluto. In questa operazione di lettura la natura stessa della dialettica è trasformata.

Nella *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del diritto*, il compito della filosofia consiste nell'indagine sul razionale al fine di riconoscere la ragione come «la rosa nella croce del presente», come chiara unione di forma e contenuto²⁴. Al contrario, come sug-

21 «È in questo senso che la compresenza degli elementi gli uni agli altri e la presenza di ogni elemento al tutto sono fondati in una presenza precedente di diritto: la presenza totale del concetto in tutte le determinazioni della sua esistenza» (ivi, p. 183).

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 «Riconoscere la ragione come *la rosa, nella croce del presente*, e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente a quelli, i

gerisce l'enigmatico riferimento de *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, la politica – intesa, in senso forte, come capace di «trarre la propria poesia non dal passato, ma solo dall'avvenire»²⁵ – trova il suo spazio nello scarto tra l'espressione e la sostanza. Questa differenza tra Hegel e Marx lascia intendere perché secondo Althusser non esiste, né potrà esistere, un politico hegeliano.

Contro la tesi speculativa che concepisce il concreto e il singolare di una situazione come il fenomeno in cui una necessità anteriore, aprioristica, esprime se stessa, il pensiero politico è capace di leggere il «gioco» in atto nell'unità *contraddittoria* della congiuntura. Si tratta di un pensiero singolare, un pensiero del singolare, della pratica rivoluzionaria, situato al limite del pensiero stesso: «nell'analisi della struttura di una congiuntura, negli spostamenti e nelle condensazioni delle sue contraddizioni, nella loro unità paradossale, che sono l'esistenza stessa di questo «momento attuale», che l'azione politica trasformerà, in senso forte, un febbraio in un ottobre 1917»²⁶.

5. La topica machiavelliana e il pensiero (politico) della politica

Nella sua interpretazione della teoria althusseriana dell'ideologia, Michel Pêcheux riprende l'immagine teatrale dello schema dell'*interpellazione* ideologica. Questo ci permette di comprendere il funzionamento del «teatro della coscienza» nel suo meccanismo e *dal dietro della scena*; esso espone la complicità costitutiva – vale a dire, la coerenza reciproca – dell'«evidenza del soggetto» con l'«evidenza del significato», cioè con l'illusione del referente e della trasparenza²⁷.

La chiave della novità marxista sta, ancora una volta, nella sua topica, nella disposizione degli elementi che stabilisce un vincolo peculiare con quella dimensione che l'epistemologia idealista definisce «empirica». La pratica teorica marxista consiste in una struttura aperta all'impatto della pratica politica sulla sua concettualità, nella chiave di un *Experiment* in senso forte²⁸; in altri termini, nel senso di quella pratica che rompe

quali hanno avvertito, una volta, l'interna *esigenza di comprendere* e di mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, e al modo stesso, di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé. Questo, anche, costituisce il significato concreto di quel che sopra è stato designato astrattamente *come unità di forma e di contenuto*: poiché la *forma*, nella sua più concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il *contenuto* è la ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l'identità cosciente delle due è l'*idea filosofica*» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 19).

25 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 50.

26 L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 182.

27 «[...] quelli che noi avevamo chiamato 'ambiti del pensiero' si costituiscono storicamente e socialmente sotto la forma di punti di stabilizzazione che producono la forma del soggetto e, simultaneamente, ciò che gli è dato a vedere, a comprendere, a fare, a temere, a sperare, ecc. È per questa ragione () che ogni soggetto si ritrova in se stesso e negli altri soggetti, e qui sta la condizione (e non l'effetto) del famoso 'consenso' intersoggettivo in virtù di cui l'idealismo pretende di cogliere l'essere a partire dal pensiero». M. Pêcheux, *Les vérités de la Palice. Linguistique, sémantique et philosophie*, Paris, Maspero, 1975, p. 146 [tr. nostra].

28 Pêcheux riconosce la funzione critica dell'apoditticità materialista a partire dalla distinzione tra *Erfahrung* e *Experiment* (in breve, esperienza e sperimentazione). L'empiria è *Erfahrung* in un dispositivo teorico organizzato come un discorso, vale a dire, intorno alla «ripetizione idealista della forma-soggetto caratterizzata per la coincidenza del soggetto con se stesso (io/ vedere/ qui/ ora) in ciò che si vede di una scena, nell'evidenza di un'esperienza, che può essere trasferita,

proprio con il funzionamento politico spontaneo della forma-soggetto su cui poggia la specularità tra l'idealismo/ empirismo della teoria e l'umanesimo/ storicismo immaginario della politica (borghese).

Dopo aver chiaramente sostenuto che *non esiste un discorso che non sia ideologico nella sua stessa struttura*, al tempo stesso Pêcheux riconosce la possibilità paradossale di costruzioni discorsive che funzionano come «*dispositivi sperimentali*» senza soggetto, in cui:

La determinazione del reale («esteriore») e della sua necessità indipendente dal pensiero si realizza sotto la forma di un corpo articolato di concetti che, al tempo stesso, esibisce e lascia in sospenso l'effetto «cieco» di questa stessa determinazione, in quanto effetto-soggetto (centramento – origine – significato), vale a dire, in quanto interiore senza esteriore [...]. Ci riferiamo qui all'efficacia dell'impensato all'interno del pensiero²⁹.

Ritroviamo qui la chiave dell'omologia tra la pratica teatrale brechtiana e la pratica teorica marxista. Alcune indicazioni qua e là su suddetti «*dispositivi sperimentali*» si trovano nelle opere di Althusser dedicate a Machiavelli³⁰. Lì sono sostenute delle tesi a proposito del legame tra teoria e politica, a partire dall'assunzione del «dispositivo teorico» machiavelliano che Althusser, sulla scia di Gramsci, riconosce come il dispositivo di un *Manifesto*. Questo è un dispositivo sperimentale, vale a dire, un discorso capace di captare, nella sua potenza politica, la sfasatura temporale:

Nell'oscurità del fascismo, ecco come Machiavelli «parla» a Gramsci: al futuro. E il Moderno Principe proietta allora la sua luce sul Principe Nuovo: Gramsci scrive pacatamente che Il Principe è un «manifesto», e un'«utopia rivoluzionaria». Detto in modo conciso: «un manifesto utopico rivoluzionario»³¹.

L'originalità di questo discorso è quella di un «dispositivo del tutto speciale che instaura dei rapporti particolari tra il discorso e il suo 'oggetto', tra il discorso e il suo 'soggetto'»³². La struttura del *manifesto* organizza la domanda – teorica – sulla *necessità della storia* (le invariabili, le condizioni oggettive, i cicli della storia) intorno a un *centro assente* o *differito*: lo «spazio» del problema politico è tratteggiato come un *vuoto* nel testo. Althusser trova lì l'intrusione della politicità come una distanza interna nella trama del pensiero teorico; ritroviamo lì l'idea di «gioco» evocata nella sua lettura di Brecht (vedi sopra).

La relazione tra una legalità oggettiva della storia e il problema politico, che è sempre quello della posizione di un «caso» singolare e relativamente contingente, lascia una traccia indelebile nell'apparato concettuale di Machiavelli, stravolgendo le relazioni epi-

per identificazione-generalizzazione, a qualunque soggetto» e che garantisce «la continuità dell'evidenza del significato tra l'esperienza empirica e l'astrazione idealista» (ivi, p. 169). Al contrario, il dispositivo teorico marxista assume la pratica come *Experiment*, in un senso forte, che riconduce il «processo materialista di conoscenza in un processo senza soggetto in cui la sperimentazione realizza il corpo dei concetti in dispositivi nei quali risiede l'oggettività della scienza» (ivi, p. 177).

29 Ivi, p. 174.

30 «Come produce Machiavelli questa nuova teoria della storia? Con un metodo nuovo: sperimentale» (L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. M. T. Ricci, Roma, manifestolibri, 1991, p. 61).

31 Ivi, p. 30.

32 *Ibidem*.

stemologiche e sfidando l'intera logica dell'universalizzazione induttiva. E per questo Althusser potrà dire del pensiero di Machiavelli qualcosa di analogo a quanto dice di Lenin, che il suo pensiero è filosofico – in un senso materialista – *perché* è politico.

Questo modo di concepire la prospettiva materialista, in virtù della quale la storia non è una «generalizzazione» di casi empirici, né i casi sono l'espressione di una Storia universale, sarà sviluppata da Althusser in uno scritto successivo, anch'esso edito postumo con il titolo de *L'unica tradizione materialista* (1985). Si tratta, in quel testo, di stabilire con la maggior precisione possibile il carattere apodittico e inconfutabile del materialismo nei termini di una legalità o necessità tendenziale della storia, delle *invarianti generiche*.

Costanti o invarianti generiche e non «general», costanti e non leggi, che non sono evidentemente oggetto d'una volontà di verifica in un dispositivo sperimentale astratto e ripetibile, come in fisica o in chimica, ma la cui insistenza ripetitiva permette di reperire la forma della singolarità in presenza e dunque il suo trattamento. È evidentemente una prova che non ha niente a che vedere con il dispositivo di prova delle scienze fisiche, ma che ne possiede tuttavia il rigore, che si tratti della conoscenza e del trattamento della singolarità individuale (medicina, analisi) o sociale (storia d'un popolo), oppure dell'azione sulla storia (politica)³³.

Questa problematizzazione dell'epistemologia classica appare in molteplici modi nei testi di Althusser, che sembrano semplicemente constatare che non è possibile sviluppare una teoria materialista della politica senza prima elaborare la critica politica della teoria. È questa breve deviazione che consente quindi di riconoscere, come tratto tipico della struttura del discorso di Machiavelli (del suo «dispositivo teorico»), l'esistenza paradossale di una teoria che non può più enunciarsi sistematicamente nella forma universale del Concetto. Paradossalmente – dice Althusser leggendo *Il Principe* – ci troviamo di fronte a uno scritto indiscutibilmente teorico, rigoroso, in cui tuttavia tutto si sviluppa teoricamente intorno a un punto centrale che sfugge incessantemente all'indagine teorica. Questo «punto centrale» – intorno a cui si organizza l'incompletezza della totalità discorsiva e che sottopone la teoria della storia a una struttura concettuale paradossale – è lo spazio *necessariamente* vacante del «fatto da compiersi». È lo spazio attribuito nel testo all'*irrappresentabile della pratica politica concreta*: esso presuppone la posizione del «caso» singolare – che, per definizione, non si può ridurre alla forma del giudizio, ed è aperto a una certa indeterminatezza, poiché mira ad enunciare non il fatto compiuto, ma il *compito* politico sempre teso verso l'avvenire.

In questa topica decentrata di ciò che (con Marx, passando per Gramsci e poi Althusser) si denomina *Manifesto*, si legge un effetto di *scarto* che apre lo spazio per la registrazione nel pensiero di una duplice temporalità, complessa e articolata. Da un lato, la temporalità processuale- tendenziale di una congiuntura, colta nelle determinazioni concrete che fanno di essa un caso intelligibile e dotato di una struttura. Ma, al tempo stesso, lo statuto di assoluta singolarità, del «caso», che si riferisce al problema della sua «novità»; vale a dire, a una temporalità del cominciamento, concepito come cominciamento determinato, ma formulato nei termini di un compito politico che implica sempre un limite, perché non concerne un fatto compiuto ma un «fatto da compiersi».

33 L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino - L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 86.

Ritroviamo qui la questione cruciale della dialettica, letta a partire dalla categoria freudiana di *surdeterminazione* così come era stata formulata agli inizi degli anni Sessanta nei saggi raccolti in *Per Marx*, vale a dire, come un'indagine sulla necessità della contingenza, dove l'eccezione si rivela la regola, la regola della regola.... Questa dialettica costituisce il cuore di un'unità *disgiunta* in cui si annodano due pratiche necessariamente eterogenee, quella teorica e quella politica, come congiunzione temporale di due momenti eterogenei: il momento della lettura della storia, lettura dei *fatti compiuti*, e il momento «attuale» della riflessione politica, del «fatto da compiersi». La pratica materialista della filosofia è, in questo senso, il lavoro nello spazio liminare di un limite immanente e *irrappresentabile*, che sfugge sistematicamente all'indagine e che segna, all'interno del pensiero, le tensioni storiche reali e, al contempo, esprime sintomaticamente la sua incapacità di catturarle in modo immediato e offrirle al Concetto.

Ecco il punto fondamentale: la *presentazione* – necessariamente spostata – dell'*ir-rappresentabile*, è il punto in cui, secondo quanto Althusser ricava dalla lettura di Machiavelli, il testo rimane incompleto, aprendosi a una «inquietante familiarità». Si indica così il luogo di uno spazio o gioco *tra* dimensioni incommensurabili ed eterogenee del testo: quello della posizione del problema nelle sue forme teoriche e della posizione nella sua forma politica.

Questa sorta di vicinanza rarefatta richiama, nell'istanza della sua lettura, la nozione freudiana di *Unheimlichkeit*; essa permette di delineare l'ambivalenza e il gioco tra la pratica della filosofia e l'azione politica sotto la forma di una chiamata alla *pratica* che opera *in absentia*, ma che attiva una strana interpellazione – sospesa o cancellata – rivolta a un soggetto (politico) che non esiste neppure come tale (o che non esisterà se non come conglomerato effettivo di forze reali). È anche lo spazio eminentemente politico del «futuro» (di ciò che non esiste come tale) con cui è superata e abbandonata, nella topica materialista, la temporalità idealista del Presente Assoluto.

Il luogo di questa presa sulla teoria da parte di ciò che teorico non è (e che perciò non si lascia immediatamente pensare) può essere riconosciuto nella struttura delle sue forme discorsive, come lo spazio di una rarefazione/ indeterminazione dell'esperienza del tempo: là dove il discorso ci offre una *anacronia* che coincide con una potenza politica ed evita il ciclo infinito della sospensione e della duplicazione. Se il dispositivo teorico del manifesto si organizza intorno a un vuoto, parliamo un po' paradossalmente di «vuoto determinato» nel senso di una *presa di distanza* nel pieno della struttura. In termini storico-politici, nel sistema contraddittorio della congiuntura, i rapporti di forza antagonisti aprono lo spazio di un compito pratico, così come lo pensa Althusser a partire dalla tesi leninista dell'«anello debole». In questo senso, il pensiero machiavelliano è per Althusser, al tempo stesso, un discorso sul futuro e una «teoria della congiuntura». Perché la congiuntura non è la semplice esibizione dei suoi elementi, l'enumerazione delle circostanze diverse, ma la loro combinazione contraddittoria. Introdurre la questione della congiuntura all'interno dell'elaborazione teorica (trama teorica) lascia il suo segno nei processi discorsivi con cui la concettualità teorica si dà, cercando il posto del «momento attuale» nel «gioco» del suo intreccio presente.

Il dispositivo teorico del Manifesto materializza, nella sua architettura discorsiva, questa *dispositio sfasata*, vale a dire, sospesa e duplicata. Una topica, dice Althusser, leggendo il *Manifesto comunista*, è la chiave materialista della posizione delle idee (*thesis*) nella duplice appartenenza alla loro forma teorica e alla loro forma ideologica,

vale a dire, nella loro capacità di divenire attive³⁴.

L'efficacia politica del dispositivo teorico del Manifesto poggia proprio nella sua topica originale. È la disposizione degli elementi nel discorso ciò che spiega, secondo Althusser, la sua capacità di demistificazione e la sua «chiamata» all'azione; contro la circolarità del Presente Assoluto, questa disposizione conserva infatti uno spazio inestensivo tra le temporalità. Uno spazio atemporale, uno sconvolgimento – *Unheimlichkeit* – che fa sì che questo pensiero solo possa avanzare in noi alterando ciò che pensiamo, «catturandoci per sorpresa»³⁵.

[tr. it. di Andrea Moresco]

34 Cfr. L. Althusser, *Il marxismo oggi*, in *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, 1978, pp.102-126.

35 L. Althusser, *La solitudine de Machiavel*, «Futur Antérieur» 1 (1990), pp. 26- 40.