

2016

Althusser e Derrida: lettura, sistema, evento. Una risposta a S. Solomon

Francesco Marchesi

Recommended Citation

Marchesi, Francesco (2016) "Althusser e Derrida: lettura, sistema, evento. Una risposta a S. Solomon," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1.

This Dossier: Althusser-Derrida is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized editor of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

Althusser e Derrida: lettura, sistema, evento. Una risposta a S. Solomon

Nell'ambito di quel mondo, così influente e singolare anche da un punto di vista che ha assunto la giusta "distanza" come il nostro, che è storicamente stata la filosofia francese tra gli anni '60 e '70, nel crinale che per comodità espositiva è definito dall'opposizione strutturalismo/post-strutturalismo, il rapporto tra Louis Althusser e Jacques Derrida risalta ancora per peculiarità. Un nesso, teoretico ma anche sorprendentemente materiale, che vede i due grandi pensatori in un rapporto di reciproca influenza nel tempo, cioè differente rispetto al punto di osservazione che si intende assumere, rispetto alla congiuntura storico-filosofica che si ritiene di analizzare, barrando immediatamente la possibile assunzione del classico dualismo maestro-allievo. Come uniti da un particolare legame, i due propongono un intreccio di identici problemi e diverse soluzioni sul piano immediatamente teorico della statica, ed un insieme di filiazioni complementari sul piano storico della dinamica, la cui complessità e ricchezza è forse paragonabile solamente alla, per altro maggiormente lineare, relazione tra lo stesso Derrida e Michel Foucault. È quindi indubbio che lo studioso che voglia avvicinare questo arcipelago di problemi debba assumere un punto d'attacco ben definito, puntuale e circoscritto.

L'articolo di Sam Solomon¹ ha tra i molti meriti proprio quello della linearità, svolta attraverso un asse di discussione solido e chiaro, per quanto tradizionale, per questo, certamente imponente per implicazioni. Inoltre, svolgendo la sua argomentazione anche attraverso l'uso di testi derridiani fino a questo momento poco noti, e discussi nel dettaglio, permette certamente un avanzamento significativo del dibattito. La tesi che ne emerge è però, alla luce di quanto appena sottolineato, curiosamente classica: lo slittamento, lo scarto, individuato da Solomon tra le concezioni althusseriana e derridiana del problema della lettura, più correttamente, tra le due differenti posizioni di una tale questione, solleva l'oramai usuale e conclamata esigenza di un superamento delle rigidità connesse ad opzioni speculative radicalmente sistematizzate come quelle derivanti dall'eredità della linguistica ed in generale delle scienze sociali di ambiente francese nei primi decenni del '900. Esigenza, come detto condivisa e condivisibile, che è esattamente la posta in gioco odierna: quella della sua identificazione. È in questo punto, a cavallo tra i silenzi di Althusser e la voce derridiana, che, è bene chiarirlo immediatamente, a parere di chi scrive, Solomon manca in bersaglio. Uno scacco che rimane però di grande interesse: in primo luogo per la sostanzialmente sottoscrivibile descrizione degli interrogativi sospesi nell'opera classica althusseriana, la quale, secondariamente, apre la strada per una possibile

¹ S. Solomon, *L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading*, in *Décalages*, Vol. 1, Iss. 2, 2012.

“altra” soluzione di una tensione che, ancora una volta curiosamente, era probabilmente presente ma rinnegata alla attenzione dello stesso Althusser. È ciò che speriamo di riuscire a mostrare.

I.

La narrazione dell’articolo di Solomon segue un andamento circolare: prende le mosse da Althusser, ne filtra alcuni elementi problematici attraverso la lezione di Derrida per poi tornare al punto di partenza nella condizione di poter sviluppare compiutamente la propria posizione critica. In questa sede tenteremo di avvicinare la problematica in esame in modo inverso, partendo cioè dall’utilizzo che viene fatto di Jacques Derrida, tutt’altro che privo di elementi problematici.

La tesi del saggio, secondo cui è possibile dar conto dell’impurità della “lettura” in senso althusseriano come metodologia verso la scientificità attraverso alcune indicazioni derridiane, viene illustrata, in un passo che racchiude forse per intero il senso dello scritto, affiancando due testi. Da un lato viene richiamato il saggio che Derrida dedica a Claude Lévi-Strauss dal titolo *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, mentre dall’altro si evoca un frammento del testo althusseriano *Sur le jeune Marx* contenuto in *Pour Marx*. Entrambi i passaggi sottolineano la necessità di cogliere i concetti non come elementi isolati dal contesto, ma come enti fabbricati dal sistema in cui si trovano inclusi, significanti il cui valore semantico è stabilito dalla *surdeterminazione* rispetto alla struttura. Un tale significato però, qui emerge la divergenza, è individuabile per Althusser attraverso una rigorosa analisi “del testo”, cioè della struttura chiusa che circonda ed impregna il concetto esaminato, mentre per Derrida risulta necessario eccedere i limiti imposti dal sistema in quanto solo in apparenza integralmente decisivi rispetto all’essenza stessa dell’oggetto considerato. La ragione di una tale divergenza, non certo mera opzione, è rintracciabile al livello della genesi delle nozioni, o meglio, è causata da un tratto dello sviluppo dei sistemi complessi rispetto al quale la lettura dei due autori considerati differisce sensibilmente. Per Althusser, dice Solomon, i concetti nascono puri, o comunque purificati dalla rottura epistemologica che quest’ultimo vede tra una forma del discorso e la successiva. In altre parole, se vi è discontinuità radicale tra ideologia e scienza, per utilizzare una terminologia classicamente althusseriana, una nozione scientifica emergerà libera da qualsiasi condizionamento proprio della struttura nella quale era inclusa in precedenza. Al contrario per Derrida non vi sarebbe una tale cesura definitiva, ed i concetti risulterebbero sempre impregnati del portato storico, del retaggio che li ha in precedenza legati a differenti sistemi di articolazione, ed alle caratteristiche che questi possedevano ad uno

stadio ormai superato. Torneremo sulla interessante esplicitazione di un problema di “oscurità” althusseriana al livello della genesi, ed in particolare nel punto esatto del superamento di una formazione complessa a favore di una che le succede, focalizzazione certamente centrale e centrata. Per il momento è invece necessario sciogliere il nodo definito dall’ultima divergenza sottolineata che deriva da una ulteriore distanza riguardante però il piano sincronico, la nozione di struttura. Leggiamo proprio dal saggio lévistraussiano di Derrida:

“Mais on peut déterminer autrement la non-totalisation: non plus sous le concept de finitude comme assignation à l’empiricité mais sous le concept de *jeu*. Si la totalisation alors n’a plus de sens, ce n’est pas parce que l’infinité d’un champ ne peut être couverte par un renard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ [...] exclut la totalisation: *ce champ est en effet celui d’un jeu, c’est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d’un ensemble fini*. Ce champ ne permet ces substitutions infinies que parce qu’il est fini, c’est-à-dire parce qu’au lieu d’être un champ inépuisable, comme dans l’hypothèse classique, au lieu d’être trop grand, il lui manque quelque chose, à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions.”²

In questo passo è probabilmente condensata la soluzione dell’intera questione: il quadro però necessita di ulteriori specificazioni. Come detto la divergenza nella concezione della genesi rinvia ad un ulteriore ambito di opposizione, relativo alla forma in cui è pensata la struttura statica: Solomon ritiene che la distinzione in questo caso si trovi tra la totalità di stampo teoreticista, e quindi sostanzialmente idealista in senso hegeliano, che propone Althusser, nella quale gli elementi sono determinati dal tutto in quanto questo è propriamente origine dei primi, nucleo di cui essi manifestano i caratteri³, ed una nozione di sistema aperto evocato da Derrida, in cui concetti opachi rinviano sempre ad una alterità che non è però la determinazione differenziale delle catene semantiche della linguistica, ma piuttosto un generale “fuori” che non sarebbe immunizzabile se non attraverso una chiusura metafisica.

2 J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 372. Corsivo mio.

3 Tale caratterizzazione risulta evidente quando a p. 7 l’autore appare in accordo con il passo derridiano citato, sempre da *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, che si assume contenga un riferimento implicito ad Althusser. “C’est dans les concepts hérités de la métaphysique que, par exemple, ont opéré Nietzsche, Freud et Heidegger. Or comme ces concepts ne sont pas des éléments, des atomes, comme ils sont pris dans une syntaxe et un système, chaque emprunt déterminé fait venir à lui toute la métaphysique”. In ogni caso, qui Derrida fa riferimento esattamente ad una struttura di tipo hegeliano.

Ora, è esattamente in questo punto che si innesta la critica che qui si vuole proporre, in prima istanza ad un livello strettamente testuale ed interpretativo, ed in seguito nell'ambito complessivo dei concetti. Ad un primo sguardo è possibile notare come vi sia un macroscopico fraintendimento della natura del "tutto complesso strutturato" indicato dalla riflessione dell'Althusser degli anni '60, equivoco per altro presente, sebbene in modo più sfumato, con i tratti dell'ambiguità, in Derrida stesso e semplicemente ripreso dall'autore. Deviazione che, come nella pioggia epicurea tanto cara all'ultimo Althusser, provoca immediatamente un ulteriore slittamento nella forma di una mancata criticità rispetto ai tratti assunti dalla totalità proposta invece dal filosofo di Algeri. Vediamo. Althusser ha chiarito a più riprese come la sua nozione di sistema chiuso diverga profondamente dal concetto di matrice hegeliana, mostrando come il suo approccio marxista risalga ad una nozione di sistema sempre complesso, nel quale il singolo elemento semplice è definito dall'insieme di ciò esso non è, e risulta quindi surdeterminato dalla struttura al modo dei valori della linguistica: "la dialectique hégélienne est bien là tout entière: c'est-à-dire tout entière suspendue à cette présupposition radicale d'une unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus 'concrete', que cette unité et cette simplicité originaires. Ce modèle, des marxistes peuvent bien, pour couper au plus court, par manière de symbole, par inadvertance ou à dessein, l'invoquer ou l'employer: prise dans sa rigueur, la pratique théorique du marxisme l'exclut, tout autant sa pratique politique. Le marxisme l'exclut, précisément parce qu'il exclut la présupposition théorique du modèle hégélien: celle d'une unité simple originaire"⁴. La chiusura del tutto, una precisa definizione dei confini della totalità, risulta in questo caso non gesto metafisico in grado di garantire la continuità di una origine sempre identica nei suoi effetti, ma è piuttosto funzionale al suo contrario: in questo modo, e solo così, è possibile determinare chiaramente lo statuto degli elementi al riparo da qualsiasi definizione metafisica⁵. La chiusura della struttura nel senso orizzontale della catena semantica permette di produrre oggetti la cui essenza ontologica risulterà sempre differenziale, mai esaminabile, a rigore, in quanto tale. Ma su questo

4 L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, pp. 202-203.

5 Si tratta in queste pagine di sottolineare ricadute sostanziali della riflessione derridiana, diretta o derivata, entro problematiche cui storicamente si è esplicitamente sottratta. È persino ovvio sottolineare come Derrida avesse ben presente, ad esempio, la riflessione althusseriana sul concetto di totalità espressiva. Si veda ad esempio: "Toute la critique si nécessite qu'Althusser a proposée du concept 'hégélien' d'histoire et de la notion de totalité expressive, etc., vise à montrer qu'il n'y a pas une seule histoire, une histoire général mais des histoires *différentes* dans leur type, leur rythme, leur mode d'inscription, histoires décalées, différenciées, etc. A cela, comme au concept d'histoire que Sollers appelle 'monumental', j'ai toujours souscrit." J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, p. 86.

torneremo tra non molto. Ciò che per il momento importa è chiarire come la mancata comprensione, o comunque sottovalutazione, dell'importanza di un tale approccio conduca a fraintendere la divergenza che è riscontrabile nel rapporto Althusser-Derrida intorno al tema della genesi: il primo può infatti a buon diritto ritenere che una nuova unità complessa emerga priva di condizionamenti dal suo passato, attraverso una cesura radicale, in quanto essa si definisce come combinazione dei suoi elementi singoli, combinazione sempre inedita ed autonoma, mai risultato “espressivo” di una origine continua, che la connetta a ciò che l'ha preceduta. Non è possibile sottovalutare il ruolo che in Althusser giocano, in questo senso, le eredità discontinuiste della linguistica di Ferdinand De Saussure e l'epistemologia di Gaston Bachelard.

Il tema della genesi, centro della divergenza qui enunciata come base di due diverse teorie della lettura, conduce ad esaminare l'altra parte del dualismo evidenziato: si è detto che il fraintendimento riguardante la nozione di sistema chiuso in Althusser conduce Solomon ad una mancata criticità nei confronti dell'analogo derridiano, che risulterebbe aperto e mai trasparente, emergente dal passato sotto il segno dell'opacità. In questo quadro gli elementi singoli porterebbero sempre l'ipoteca di una storia, alle spalle ma sempre presente. Tutto ciò conduce ad avanzare una ipotesi: è possibile che Derrida proponga, non sempre lucidamente, una nozione di totalità, interpretandola al modo di una *combinatoria* nel senso elaborato da Claude Lévi-Strauss? Althusser ha spesso spiegato la differenza tra il suo concetto di sistema come *combinazione* rispetto all'ipotesi del grande etnologo, sottolineando l'immanenza di questa agli elementi che la compongono, rispetto all'indifferenza che caratterizza tale rapporto nelle tesi del secondo: in altre parole, in Althusser c'è la convinzione che le parti di una totalità concettuale siano integralmente fabbricate da ciò che le circonda, mentre per Lévi-Strauss la singola unità possiede propri caratteri, assumendo poi posizioni differenti nei diversi insiemi culturali. Questo secondo punto di vista sembra coincidere con alcuni tratti dell'oggetto derridiano: se infatti l'elemento individuale ha una propria natura non unicamente di posizione, è effettivamente pensabile che questa si presenti sempre, che risulti retaggio del passato rispetto alla collocazione che l'oggetto assume in una totalità specifica. Inoltre appare sensato ritenere che, attribuendo agli oggetti singolari qualità proprie, “essenziali” in senso classico, possa essere pensabile una struttura “aperta”, che cioè non definisce ogni sua parte per intero mediante l'alterità. Riassumendo, se le due ipotesi avanzate sulla lettura derridiana possono ambire ad una qualche correttezza ne risulta che: in primo luogo il filosofo di Algeri non critica mai il tutto althusseriano come tale, ma una sua immagine schiacciata su alcuni aspetti della totalità classicamente hegeliana e, in secondo luogo, che egli sembra proporre come alternativa l'evocazione di caratteri propri di una

nozione di sistema non dissimile da quella elaborata da Claude Lévi-Strauss. Le due qualità evidenziate risultano così essere: presenza negli elementi di una marcatura proveniente dal passato e apertura della totalità.

Alcune osservazioni, certamente parziali, si impongono a questo punto:

1. È possibile notare come nel concetto di tutto derridiano, criticamente esaminato, si riscontrino due tra le colpe che Solomon, attraverso Derrida stesso, imputa alla struttura (e quindi alla genesi ed alla lettura) di Louis Althusser: posizione di una origine metafisica generatrice degli elementi e continuità di questo statuto primitivo⁶. Imputazioni replicate dall'attribuzione di un qualche carattere naturale agli elementi stessi, il quale è ovviamente anche continuo, unica modalità per dare conto delle qualità “evocate” dal tutto derridiano.

2. Ma è davvero questa la posizione di Derrida intorno ai tre assi delineati (struttura, genesi, lettura)? Riprendiamo parte del passo già citato in precedenza: “Ce champ ne permet ces substitutions infinies que parce qu’il est fini, c’est-à-dire parce qu’au lieu d’être un champ inépuisable, comme dans l’hypothèse classique, au lieu d’être trop grand, il lui manque quelque chose, à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions”. Derrida sembra in molti testi, ed è così spesso interpretato, definire *metafisica* una totalità che risulti ad un tempo chiusa nel senso della catena semantica, e determinata verticalmente da una origine sottostante, generatrice di ogni manifestazione possibile, di più, sembra ritenere questi caratteri inestricabilmente connessi. Il passo citato però mostra una conclusione differente: all'assenza di un centro troviamo associata la chiusura, la finitezza, di più, è proprio il nesso finitezza-assenza di centro che permette al gioco della differenza di dispiegare tutta la sua efficacia funzionale. Chi scrive ritiene questo punto teorico decisivo ai fini di una nuova interpretazione di parti significative della lezione derridiana, delle conclusioni mature della riflessione althusseriana, e del rapporto, da costruire, tra due retaggi così imponenti.

3. Sostenere, come propone Solomon, che la nozione althusseriana di lettura presenti in un certo numero di punti qualcosa come soglie, slittamenti, silenzi, oscurità, è dunque una affermazione errata? Non lo pensiamo, e al contrario, ci proponiamo nella sezione seguente di argomentare una diversa ipotesi sulla natura di questi luoghi problematici.

6 Che un tale fraintendimento sia rintracciabile nella lettera dei testi derridiani è ad esempio la tesi sostenuta da Vittorio Morfino in un articolo dedicato a questioni non lontane da quelle qui in oggetto: “In *Posizioni* Derrida aveva affermato che il discorso sulla pluralità dei tempi althusseriana non può che darsi nella forma del concetto e, quindi, finire per ricadere nella metafisica. Ma qui forse Derrida è prigioniero di una concezione del tempo che vorrebbe eludere, è prigioniero di un'epocalizzazione della metafisica in fondo lineare ed espressiva. Vi è concetto anche al di fuori della metafisica, in Spinoza certo, ma anche in quella tradizione che in uno scritto postumo Althusser definirà del materialismo dell'incontro [...]” V. Morfino, *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*, in *Décalages*, Vol. 1, Iss. 1, 2012, pp. 13-14.

Riteniamo però di aver mostrato come la soluzione non risieda nell'evocazione di un mitologico “fuori”, di una extratestualità che conduce solamente al ripristino di antiche ipoteche metafisiche.

II.

La lettura in Louis Althusser quindi: tema che può apparire, non senza qualche ragione, obsoleto nel dibattito attuale intorno alle questioni centrali della filosofia e delle scienze umane. Risulta necessario però concedere uno spazio adeguato ad un tale problema in ordine alla esigenza di chiarificare lo statuto di sezioni teoriche ben più attuali, e che probabilmente rimangono aperte ancora oggi, quelle relative alla concezione ed alla natura dei sistemi statici e del profilo assunto dal loro divenire. Questi ambiti, autentici centri di interesse della discussione in oggetto, possono probabilmente essere chiarificati attraverso un ritorno di interesse verso una teoria dell'approccio al testo che interroghi i confini, i slittamenti, i nessi di dipendenza, che attraversano una entità chiusa.

In questa sede, per altro, al di là della necessità di analizzare un tale spazio per avvicinare questioni che più direttamente riguardano la presente trattazione, sarà di un qualche interesse notare come già in una “ipotesi di lettura” come quella althusseriana venga delineato un modello, o meglio alcune direttrici di ricerca, di successione di una teoria ad un'altra. Nelle pieghe, e nelle omissioni che conducono alla nozione di *lettura sintomale* si potranno osservare difficoltà ed intuizioni che esploderanno in altri ambiti.

“Dans une *première lecture*, Marx lit le discours de son prédécesseur (Smith par exemple) à travers son propre discours. Le résultat de cette lecture sous grille, où le texte de Smith est vu à travers le text de Marx, projeté sur lui comme sa mesure, n'est qu'un relevé des concordances et des discordances, le décompte de ce que Smith a découvert, et de ce qu'il a raté, de ses mérites et de ses défaillances, de ses présents et de ses absences. En fait, cette lecture est une lecture théorique rétrospective [...]”⁷

L'esempio proposto da Althusser è, come si sa, la lettura che Marx opera dei testi dell'economia politica classica: una lettura che si presenta immediatamente come duale. Due metodi quindi, comandati da principi differenti, spesso opposti. Quesnay, Smith, Ricardo sono letti in prima approssimazione in modo perfettamente lineare, attraverso un riconoscimento dei meriti dei padri dell'economia politica, a cui si accompagna però una

⁷ L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Lire le Capital*, Tome I, Maspero, Paris 1966, p. 18.

sanzione degli errori da essi compiuti: il modello di riferimento è proprio la teoria marxiana, sulla base della quale le teorie classiche sono giudicate e misurate, in un gioco di discordanze, meriti, debolezze⁸. Le lacune di questi autori vengono così progressivamente annullate, in quanto legate alle presenze ed alle assenze della teoria stessa: l'analogia è spesso col "vedere", così le insufficienze dei testi vengono spiegate attraverso un sistema di negligenze, sviste, accecamenti. In effetti non si rilevano tentativi di delucidazione maggiormente soddisfacenti: "par là, toute défaillance dans le système des concepts, qui fait la connaissance, se trouve réduite à la défaillance psychologique du 'voir'. Et si ce sont les absences du *voir* qui rendent raison de ses *béuves*, c'est de même, et d'une unique nécessité, la présence et l'acuité du 'voir' qui va rendre raison de ses *vues*: de toutes les connaissances reconnues"⁹.

Una analogia di questo genere conduce però inevitabilmente ad un ritorno verso ciò che si credeva abbandonato: il vedere ed il non vedere nell'ambito di una teoria hanno infatti come sottinteso necessario l'assunzione che tutto ciò che è possibile appunto "vedere" sia già dato, e che il filosofo, lo scienziato, l'economista, non debbano far altro che cogliere ciò che viene consegnato loro¹⁰. Da questo punto di vista non si darebbe differenza, se non unicamente quantitativa, tra Marx e Smith, per restare all'interno dell'esempio: l'uno non avrebbe altro che la capacità di osservare con maggiore acutezza i fenomeni che si

8 In questo contesto, è forse interessante notare come Althusser, nel periodo considerato, adottasse una concezione della "verità" indubbiamente forte, unicamente relativa alla scienza. Questa sarà in seguito rimaneggiata ed infine, superata. "Alla fine del 1967 comunque [...] Althusser mostra di prediligere un criterio di verità prevalentemente 'scientifico'. La filosofia ne è esclusa, nel senso che in filosofia la linea di demarcazione opportuna è quella dettata dal 'giusto' piuttosto che dal 'vero', malgrado rivendichi di parlare in nome della Verità con la maiuscola. In questo modo Althusser *sposta*, disloca la filosofia su un piano che non è quello metafisico o semplicemente teoretico, ma è quello pratico (dell'azione). Per questo ribadisce più volte che 'vero' si riferisce esclusivamente alla conoscenza (kantianamente parlando sarebbe l'intelletto, anche se Althusser non amava Kant), all'episteme scientifica fondata sulle dimostrazioni sperimentali, mentre la giustezza si riferisce all'azione pratica che la filosofia opera quando traccia le sue linee di demarcazione per 'aggiustare' le proprie tesi (dogmatiche) alla congiuntura esistente rispetto a cui 'prende posizione' o si apposta. "E. Castelli Gattinara, *Verità e potere: un problema epistemologico?*", in AA.VV., *Scienze, epistemologia, società: la lezione di Louis Althusser*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 138-139.

9 L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Op. cit.*, p. 19.

10 Sul tema dell'oscurità interna ad ogni sapere l'indicazione esplicita di Althusser rinvia ai primi lavori di Michel Foucault. A questo proposito: "Accorder une fonction privilégiée à l'opposition de Marx et de Foucault, dans cette perspective, appelle cependant une précision immédiate. Je formerai l'hypothèse que, sous des formes constamment renouvelées, un véritable combat avec Marx est coextensif à toute l'œuvre de Foucault, et l'un des ressorts essentiels de sa productivité: combat déjà engagé au moment où s'écrit *l'Histoire de la folie*, puisque comme l'a opportunément rappelé P. Macherey dans un article récent, c'est dans le renversement de son adhésion initiale au marxisme, conçu comme une 'critique concrète' de l'aliénation, qu'il faut chercher les raisons pour lesquelles, désormais, il s'est 'méfié comme de la peste de tout ce qui venait du matérialisme dialectique' [...]". É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, p. 282. Cfr. inoltre P. Macherey, *Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites*, "Critique", n. 471-472, août-septembre 1986, p. 753 e ss.

succedono davanti ai suoi occhi, nessuna distanza nelle categorie, nessuna operazione “nella teoria” che possa distinguere il lavoro dei due. L'oggetto e la conoscenza di quell'oggetto si darebbero così contemporaneamente:

“Cette logique unique de la bévue et de la vue nous découvre alors e qu'elle est: la logique d'une conception de la connaissance où tout le travail de la connaissance se réduit, en son principe, à la reconnaissance du simple rapport de la *vision*; où toute la nature de son objet se réduit à la simple condition du *donné*. Ce que Smith n'a pas vu, par une défaillance du voir, Marx le voit [...]”¹¹

La seconda lettura che si trova in Marx non sembra, ad un primo sguardo, avere alcun elemento in comune con la prima, ma Althusser avverte un possibile punto di contatto, il quale per altro produce, nello stesso tempo, la più radicale separazione: se la prima lettura giocava con le presenze e le assenze, con il visibile e l'invisibile, questa seconda pone il problema di come le due istanze si presentino combinate, di come una certa teoria strutturi la luce ed i luoghi oscuri¹². Ovviamente non è possibile per un orizzonte come quello delineato dalla prima lettura dare conto di una tale questione, poiché tutto è in quanto tale visibile e le omissioni discendono solamente da un difetto nella ricezione da parte del soggetto: al contrario, in questa seconda opzione, non tutto è dato, ma si suppone che ogni teoria strutturi alcune necessarie relazioni tra ciò che è visibile e ciò che non lo è, definendo così entrambi i campi mediante effetti di reciprocità.

Il tema viene avvicinato mediante l'analisi di un lungo passo tra dal primo libro del *Capitale* in cui Marx esplicitamente legge gli economisti. Trattandosi di riflessione notissima, ma che deve essere di necessità richiamata per i nostri interessi, riportiamo solo le parti più rilevanti:

¹¹ L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Op. cit.*, p. 19.

¹² “Mais surtout, il place dorénavant l'opération même de la lecture et une herméneutique implicite au centre de la démarche marxienne elle-même: parti de l'illusion de pouvoir lire le monde 'à livre ouvert', Marx en serait venu à reconnaître la distance du monde, constitutive de l'activité de connaissance. Dès lors, ce ne sont plus les choses qui s'offrent à la lecture, mais des textes, écrits par un auteur qui fut lui-même un 'prodigieux lecteur', passant lui-même d'une première à une seconde 'pratique de lecture'. On mesure ici à quel point la refonte de la notion d'idéologie, mise en relation avec la science plutôt qu'avec la réalité sociale, entraîne à sa suite non seulement une nouvelle approche de Marx, mais surtout une extrême valorisation du moment interprétatif, devenu pratique spécifique, imposant par ailleurs l'idée que seul un extraordinaire effort d'analyse et de compréhension, à la charge exclusive des philosophes, peut donner accès au marxisme. [...] Or, aux yeux d'Althusser, c'est surtout dans l'ordre du discours et sur le terrain théorique que se construisent et se stratifient désormais des relations entre théories et entre théoriciens, censées fournir la clé non seulement du marxisme ultérieur mais d'abord de l'œuvre marxienne elle-même.” I. Garo, *La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser*, in AA.VV., *Althusser: une lecture de Marx*, PUF, Paris 2008, pp. 40-41.

“L'economia classica credeva di essere risalita in questo modo dai prezzi accidentali del lavoro al suo valore reale. Essa determinò questo valore attraverso il valore dei mezzi di sussistenza necessari alla riproduzione del lavoratore. A sua insaputa, cambiava così terreno, sostituendo al valore del lavoro, fino a quel momento l'oggetto apparente delle sue ricerche, il valore della forza lavoro, forza che non esiste se non nella individualità del lavoratore, e si distingue dalla sua funzione, il lavoro, così come una macchina si distingue dalle sue operazioni. [...] Il risultato al quale l'analisi conduceva era dunque non di risolvere il problema quale si presentava al punto di partenza ma di cambiarne completamente i termini.”¹³

Qui in effetti il terreno è completamente mutato: se in questo passo è dato un esempio di lettura dell'economia politica classica, ed in generale di lettura di un testo, allora il modello della visione esaminato in precedenza è completamente da respingere. Non abbiamo infatti a che fare con un confronto tra due testi in cui uno è misura dell'altro, ma ci troviamo all'interno di un solo documento che si confronta con i propri limiti, o meglio, con il proprio rapporto interno tra luce ed oscurità. L'economia classica, come qualunque altra disciplina, pone un campo di visibilità ed uno di invisibilità, ma non si tratta di un rapporto tra interno ed esterno, quanto di una relazione tutta interna alla medesima teoria: in questo senso ciò che non viene “visto” è ciò che non può essere “visto” poiché situato in una zona d'ombra della teoria stessa. Althusser, anche attraverso alcune osservazioni di Engels nella *Prefazione* al Libro II, mostra come in effetti l'economia classica avesse prodotto una risposta corretta alla domanda “qual'è il valore del lavoro?” ponendo una equivalenza col valore dei mezzi di sussistenza necessari alla riproduzione del lavoro stesso. Questa risposta corretta però risolveva una questione che non era stata realmente posta: sarà Marx a notare l'assenza di un concetto in grado di chiarire una formula che, nei termini dati, presenta delle ambiguità (che cos'è il lavoro che deve essere riprodotto? È soddisfacente la sostituzione con la parola “lavoratore”?). Sarà quindi necessario ristabilire la coerenza della affermazione introducendo una domanda corretta, ed accettando quindi quel “cambiamento di termini” annunciato da Marx: “Marx rétablit la continuité de l'enoncé en introduisant-rétablissant dans l'enoncé le concept de *force de travail*, présent dans le vides de l'enoncé de la réponse de l'économie politique classique – et, en établissant-rétablissant la continuité de la réponse, par

13 K. Marx, *Il Capitale: critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1976, Libro I, sesta sezione, pp. 585 e ss.

l'énonciation du concept de force de travail, il produit en même temps *la question* junsque-là non posée, à laquelle répond la réponse junsque-là sans question”¹⁴. In questo modo la domanda e la risposta trovano una coerenza, che l'economia classica non poteva garantire, ma che non è propriamente importata dall'esterno, in quanto è nel testo stesso dell'economia classica che è possibile individuare da un lato la risposta corretta, e dall'altro le omissioni, in vuoti, che annunciano il cambiamento di terreno. Il problema muta all'interno dei proprio confini, non subisce una torsione imposta:

“C'est Marx qui nous fait *voir* ainsi des blancs dans le texte de la réponse de l'économie classique: mais il ne nous fait voir par là *que* ce que le texte classique lui-même dit en ne le disant pas, ne dit pas en le disant. Ce n'est donc pas Marx, qui dit que le texte classique ne dit pas, ce n'est donc pas Marx qui intervient pour imposer, du dehors, au texte classique, un discours révélateur de son mutisme – *c'est le texte classique lui-même qui nous dit qu'il se tait: son silence, ce sont ses propres mots.*”¹⁵

Ecco che allora è possibile cogliere il centro, o meglio alcuni punti fondamentali dell'intera questione: in primo luogo è essenziale abbandonare l'idea della conoscenza come visione di ciò che è dato, ed assumere la prospettiva che coglie la conoscenza come produzione. In questo modo è pensabile l'accecamento dell'economia politica: essa non manca di attenzione nei confronti di un oggetto preesistente, ma produce un oggetto nuovo, frutto dell'operazione della conoscenza, il quale però si colloca in un punto oscuro della problematica che le appartiene, risultando così illeggibile per essa. La produzione di una inedita risposta conduce ad una altrettanto nuova domanda, e ad un mutamento dell'intera problematica che l'economia classica non è in grado di attraversare, in quanto collocata nel campo oscuro che ogni teoria porta al proprio interno¹⁶. In secondo luogo,

14 L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Op. cit.*, p. 25. Poco oltre: “A partir de cette restauration d'un énoncé porteur de vides, et de cette production de *sa* question à partir de la réponse, il est possible de mettre au jour les raisons qui rendent compte de l'aveuglement de l'économie classique sur ce que pourtant elle voit, donc de son non-voir intérieur à son voir. Bien mieux, il apparaîtra que le mécanisme par lequel Marx peut voir ce que l'économie classique ne voit pas en le voyant, est identique au mécanisme par lequel Marx voit ce que l'économie classique ne voit pas – et identique également, en son principe du moins, au mécanisme par lequel nous sommes en train de réfléchir cette opération de la vue d'une non-vue du vu, en lisant un texte de Marx qui est lui-même une *lecture* du texte de l'économie classique.” *ibidem*.

15 *Ivi*, p. 23.

16 Ancora Balibar ha sostenuto l'idea che nell'*Archéologie du savoir* sia possibile individuare un breve momento di intesa radicale tra Foucault e Althusser: “Entre ce deux critiques, l'*Archéologie du savoir* (1969) a représenté un moment fugitif d'équilibre instable (qui est aussi le seul moment où Foucault s'est référé sur un pied d'égalité à Marx, Freud et Nietzsche comme aux initiateurs d'un 'décentrement du sujet'). Le Marx auquel Foucault renvoie alors, pour inscrire la 'coupure' entre les idéologies et les sciences dans l'histoire

come detto, questa variazione locale, puntuale, comporta però una trasformazione dell'orizzonte, analogamente alla produzione dell'ossigeno nella chimica flogistica del celebre esempio engelsiano. Un tale sconvolgimento può essere colto solo da uno sguardo istruito, cioè radicato nella problematica che da questo cambiamento è scaturita: Marx può, in altre parole, dar conto del concetto di forza lavoro, in quanto collocato nella problematica adeguata. La lettura sintomale è quindi possibile solo a determinate condizioni, imposte dalla struttura stessa di una teoria che si voglia scientifica:

“Par là nous sommes mis en présence de ce fait, propre à l'existence même de la science: qu'elle ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie, sa problématique qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème*, à un moment considéré de la science.”¹⁷

Da un lato quindi abbiamo l'apparizione di un “silenzio”, di un vuoto, di un “nulla” estraneo all'interno di un apparato sistematico, dall'altro l'assicurazione data da una certa struttura teorica, che è solo all'interno di una problematica definita che è possibile porre questioni, ovvero nei limiti e in considerazione delle zone di visibilità-invisibilità che essa amministra. Se allora una problematica risulta impermeabile verso l'esterno, ed internamente coerente e dotata di proprie forme di conferma, come avviene l'emergenza di un tale vuoto, che seppur spazio bianco risulta pur sempre avulso dal contesto? Ecco delinearsi l'orizzonte di interesse annunciato, ed ecco profilarsi i dubbi e le omissioni di Althusser, per adesso ancora confinati in un esiguo numero di righe: “ils sont invisibles parce que de droit rejetés, refoulés hors du champ du visible: et c'est pourquoi leur présence réelle dans le champ, lorsqu'elle advient (*dans des circonstances symptomatiques très particulières*) passe inaperçue, littéralement devient une absence indécélable”¹⁸, e “et lorsqu'il advient qu'en certaines circonstances critiques très

des formations discursives, n'est autre que le Marx transformé par Althusser en un théoricien de l'articulation des pratiques, parmi lesquelles figureraient aussi les 'pratiques discursives'. Mais ce moment est instable, parce que la désignation des formations discursives comme formations idéologiques tend toujours à rabattre l'articulation du pouvoir et du savoir sur celle de la méconnaissance et de la connaissance. Dès lors, l'unité du pouvoir-savoir déplace la question de l'idéologie vers une totale équivalence des pratiques au regard de la vérité, plutôt qu'elle ne lui substitue un autre nom pour une critique des genres de connaissance. Toute pratique, en tant qu'exerce d'un pouvoir, implique des normes de vérité, des procédures de partage entre vérité et fausseté, et la connaissance (scientifique) ne représente à cet égard qu'un pouvoir s'exerçant d'autres.” É. Balibar, *La crainte*, cit., p. 292. Cfr. inoltre M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Dits et écrits*, Gallimard 1994, p. 564 e ss., Vol. I.

¹⁷ L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸ Ivi, p. 28. Corsivo mio.

particulières, le développement des questions produites par la problématique (ici le développement des questions de l'économie politique s'interrogeant sur la 'valeur du travail') aboutit a *produire la présence en personne* de son invisible dans le champ visible de la problématique existante – ce produit ne peut être alors qu'*invisible*”¹⁹. La presenza di un aspetto dell'invisibile nel campo del visibile quindi, la quale si manifesta in circostanze molto particolari: ma come può avvenire, in un tale quadro, un mutamento che trascenda i confini dati? Che produca una fuoriuscita dalla problematica d'origine? Ed infine, è possibile dare rigorosamente conto di queste condizioni “particolari”? Nuovamente limiti, confini, attraversamenti.

III.

Il necessario riesame delle condizioni di possibilità di una pratica non empirista della lettura formulate da Althusser in uno dei suoi testi più noti illumina di una luce diversa l'intera tematica che si sta cercando di affrontare in queste brevi note, sottolineando ancora una volta il ruolo di collegamento che questa pratica densa di teoria svolge, in sistemi di pensiero così radicalmente organici, ai fini di una interpretazione ravvicinata delle dipendenze e della autonomia relativa delle sfere della statica e della dinamica presenti in tali organizzazioni teoriche. In questo senso, come già notato al termine della prima sezione di questo scritto, è praticabile una via che sottolinei alcuni problemi che l'approccio althusseriano al testo, e quindi a qualsiasi unità sistematizzata, lascia irrisolti: tutti accomunati dalla caratteristica di essere definibili come slittamenti, sconfinamenti, salti teorici.

1. Risulta non sufficientemente chiaro come possano emergere, in unità complesse e strutturate, siano esse un testo, una ipotesi scientifica, un modo di produzione concreto (nella epistemologia qui in esame non vi è sostanziale differenza formale tra questi livelli), stati di anomalia, di incoerenza, che presiedono ad un successivo mutamento del paradigma vigente. Quelle fasi che, in altre parole, Althusser stesso non sembra riuscire a definire con una formula maggiormente adeguata rispetto a “*circostances critiques très particulières*”. Come può darsi il vuoto, l'anomalo, in un quadro privo di dimensione esterna, che prevede la costruzione del proprio oggetto e quindi la validazione autonoma delle proprie premesse, come può, infine, emergere l'imprevisto dalla sfera dell'oscuro proprio di ogni struttura, giungendo ad uno statuto intermedio tra visibilità ed invisibilità quale è quello del vuoto che deve essere colmato?

2. Non si tratta però solamente di questo problema, già rilevante: vi è un secondo ambito

¹⁹ *Ivi*, p. 30. Corsivo dell'autore.

del silenzio althusseriano che riguarda specificamente la genesi di quel nuovo sistema, nuova teoria, nuova modalità di lettura, nell'esempio quella marxiana che si inserisce nell'antico contesto ed è in grado di dare risposta alle oscurità definite dell'economia politica classica. Come si costituisce quest'ultima, unica possibilità di interpretazione ed avanzamento rispetto al precedente paradigma? Non sembra ipotizzabile, nelle condizioni date, una genesi automa, così come risulta problematico immaginare una emersione dell'inedito dal sistema che l'ha preceduta. La radicale estraneità, per restare sull'esempio, che Althusser assegna a questo “secondo” quadro lo presenta come già costituito di fronte al problema teorico che ne indicherebbe la nascita.

Alla luce di quanto evidenziato è forse possibile avanzare una ipotesi interpretativa che, se non produce, ancora, una risposta alle domande aperte, permette di avanzare nella delucidazione dell'oggetto in esame: esistono in Althusser un certo numero di “occasioni”, di momenti teorici, che possono essere descritti come silenzi definiti, punti specifici in cui la complessità strutturata di questo sistema speculativo produce, se non scacchi, certamente faglie, salti di cui non riesce a dare conto. Tali evenienze però, è questo il punto che sembra decisivo, non si collocano sotto il segno della spazialità, ma piuttosto sotto quello della temporalità. Vi è senza dubbio una moltiplicazione dei livelli, ma la duplicazione non è indebita e non produce un meccanismo di originalità-supplementarità, sono piuttosto le modalità della successione a rimanere oscure. Il non detto althusseriano nella teoria della lettura, dove si esplicita plasticamente, ma non solo, è l'evenemenzialità: l'evento del divenire di una struttura verso la successiva. Qui la razionalità eccessivamente ancorata ad una logica della sincronia, e che attraverso gli strumenti di questa vuole leggere anche i passaggi della diacronia, incontra un limite che, a queste condizioni, risulta insuperabile. Non si tratta quindi della estraneità di un extra teorico, di una incidenza di qualcosa come una pratica nella teoria, di una impurità necessaria nella teoresi: piuttosto si contempla un confine di una certa modalità della speculazione, o ancora della eccedenza di un ambito su di un altro dotato di logica autonoma, una interferenza superabile solamente procedendo oltre. Infine, a parere di chi scrive, il sentiero di un confronto tra Althusser e Derrida, apparentemente interrotto dalle difficoltà che sembra presentare un tentativo fondato su una “spazializzazione della lettura” e su un mitologico fuori, è possibile su nuove basi che da una comparazione delle differenti tesi sulla pratica della lettura approdi al cruciale, per entrambi, nodo dell'evento.

Al fine di tentare quindi un passo ulteriore risulta probabilmente utile descrivere ciò che

nella filosofia althusseriana è lecito chiamare evento, ed i caratteri che quest'ultimo possiede: si noti di passaggio come, essendo possibile rintracciare le coordinate dell'evenemenziale solamente nella pieghe dei testi classici, sia necessario estrarre una definizione di questo avvalendosi di silenzi, caratterizzazioni per via negativa, manifestazioni di difficoltà espositive. Prendiamo le mosse dal seguente passaggio:

“De fait, par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé- et re-structurations du synchronique? Une fois remise à sa place la synchronie, le sens 'concret' de la diachronie tombe, et là encore rien ne reste d'elle que son usage épistémologique possible, sous la condition de lui faire subir une conversion théorique et de la considérer dans son vrai sens, comme une catégorie, non du concret mais du connaître.”²⁰

Quali caratteristiche sembra qui avere l'evento, ed in generale, quali se ne possono riassumere dall'intero percorso della riflessione althusseriana degli anni '60? In primo luogo esso è sempre un avvenimento locale, che incide su un punto del sistema, ma le cui conseguenze si riflettono sull'intera struttura. Il modello qui utilizzato non può che ricordare le tesi saussuriane sull'evento di *parole*: questa mutazione dell'uso di un certo termine che modifica una parte periferica della lingua, ma, essendo quest'ultima un sistema complesso e solidale di differenze, potenzialmente in grado di sconvolgerne gran parte dei rapporti e delle funzioni attraverso il propagarsi delle sue conseguenze lungo la catena ininterrotta della lingua. In secondo luogo esso si presenta come evenienza isolata, priva di alcuna connessione con la struttura sulla quale va ad incidere. In altre parole vi interviene dall'esterno, come un corpo estraneo, rendendo nella sostanza impossibile ricostruirne l'origine e l'identità definita. In terzo luogo, i movimenti che seguono l'emergenza dell'evento singolo non sono prevedibili nella loro estensione, non è quindi possibile prevedere a quale zona del sistema si limiterà la loro influenza, quando infine la catena dei mutamenti avrà termine. Tali movimenti sono quindi potenzialmente infiniti nei loro effetti, ed indefiniti nel loro carattere: elementi che, se accompagnati ai due sottolineati in precedenza, mostrano con adeguata chiarezza la complessità dell'operazione di ricerca di una logica interna ad una sfera così connotata²¹.

20 L. Althusser-É. Balibar-R. Establet, *Lire le Capital*, Tome II, Maspero, Paris 1966, p. 58.

21 Su un crinale non dissimile da quello su cui si attesta la presente riflessione, l'evento come punto estremo della pensabilità, si è mosso Gennaro Sasso. Entro un quadro teorico, e giungendo a conclusioni, per molti versi opposte a quelle che qui ci proponiamo di svolgere. “Se ‘necessità’ ed ‘evento’ fossero infatti assunti come termini, sia pure estremi, di una relazione, per la via ed il tramite di questa anche l'evento, che nella sua definizione sta come non pensabile o impensabile, sarebbe, e di necessità, ricondotto entro l'ambito della sua razionalità: con la conseguenza che sarebbe contraddittorio assumerlo, non solo

A fianco di questa definizione, ancora in parte descrittiva, della figura dell'evento, o meglio dalla parte opposta, contribuiscono a decidere di una apparente incompatibilità di tale nozione con il sistema althusseriano, almeno due fattori che connotano il suo modello di processo della conoscenza: da un lato abbiamo una valutazione della indagine epistemologica come unicamente possibile intorno ad oggetti "lavorati", già raffinati da una transizione nell'universo della teoria. L'articolazione all'interno di un quadro concettuale definito è la sola via che permette un esame rigoroso dei concetti, un passaggio, dall'oggetto reale all'oggetto della conoscenza. Ora è evidente da quanto detto, come l'evento presenti al contrario qualità che lo avvicinano al concreto reale, piuttosto che al concreto di pensiero: una entità grezza, poco definita ed isolata, anzi, poco definita *perché* isolata. È presente quindi il rischio, introducendo un elemento di questo tipo in un contesto fortemente strutturato come quello di un sistema complesso, di una ricaduta nelle antiche ipoteche empiriste. La tentazione, in altre parole, di individuare nel reale stesso il principio della sua spiegazione. Dall'altro lato della morsa teorica che sembra respingere l'oggetto si osserva la tendenza a dare conto del mutamento unicamente *a posteriori*, a partire cioè da un quadro concettuale seguente quello in cui si registra l'anomalia che conduce al cambiamento. In questo senso sembra possibile solo una ricostruzione indiretta dell'evento nelle sue conseguenze mediante una comparazione tra un certo stato prima e dopo l'avvenimento: non è data quindi la modalità mediante la quale afferrare direttamente la storia dell'evento singolare, in altre parole un modello autenticamente diacronico, ma una "traduzione" di una tale problematica nel linguaggio della sincronia, solo modo di studiare la regolazione delle diverse strutture.

Analogamente, vi è la necessità di un avvicinamento maggiormente deciso verso ciò che Derrida ha ritenuto definibile come evento: anche in questo caso, per altro, nonostante le certamente numerose occorrenze di tale termine nell'opera del filosofo di El-Biar, non è sempre immediata la possibilità di ottenere una definizione chiara e distinta di quando andiamo cercando. Non è inoltre questa la sede per valutare le eventuali mutazioni ed evoluzioni del termine nelle differenti fasi della speculazione di questo autore. Ci limiteremo quindi ad una descrizione sufficientemente approssimata per i nostri interessi, utilizzando come punto di mediazione quello che è uno dei pochissimi passaggi, e certamente il più significativo a livello teoretico, che Derrida ha dedicato ad una esplicita critica del dispositivo althusseriano. Si tratta, a ben vedere, di una riflessione intorno al

come impensabile, ma altresì come 'evento'. Per un verso, infatti, l'evento è un estremo (l'impensabile) di una relazione che, all'altro estremo, presenta la pensabilità (del necessario) [...]. Ma per un altro verso, e in ragione del suo stesso opporsi, come impensabile, al pensabile, è uno dei due termini che concorrono a costituire l'ambito entro il quale la sua impensabilità è assunta e, in questo atto, rivela la sua 'pensabilità'." G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 300-301.

problema della temporalità e della storia:

“Critiquer, appeler à l’autocritique interminable, c’est encore distinguer entre tout et presque tout. Or s’il est un esprit du marxisme auquel je ne serai jamais prêt à renoncer, ce n’est pas seulement l’idée critique ou la posture questionnante (une déconstruction conséquente doit y tenir même si elle apprend aussi que la question n’est ni le dernier ni le premier mot). C’est plutôt une certaine affirmation émancipatoire et *messianique*, une certaine expérience de la promesse qu’on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout *messianisme*. Et une promesse doit promettre d’être tenue, c’est-à-dire de ne pas rester “spirituelle” ou “abstraite”, mais de produire des événements, de nouvelles formes d’action, de pratique, d’organisation, etc. Rompre avec la “forme parti” ou avec telle ou elle forme d’État ou d’Internationale, cela ne signifie pas renoncer à toute forme d’organisation pratique ou efficace. C’est exactement le contraire qui nous importe ici. À dire cela, on s’oppose à deux tendances dominantes: *d’une part* aux réinterprétations le plus vigilantes et les plus modernes du marxisme par certains marxistes (notamment français, et autour d’Althusser) qui ont plutôt cru devoir tenter de dissocier le marxisme de toute téléologie ou de toute eschatologie messianique (mais mon propos est précisément de distinguer celle-ci de celle-là), *d’autre part* à des interprétations anti-marxistes qui déterminent leur propre eschatologie émancipatoire en lui donnant des contenus ontothéologiques toujours déconstructibles. Une pensée déconstructrice, celle qui m’importe ici, a toujours rappelé à l’irréductibilité de l’affirmation et donc de la promesse, comme à l’indéconstructibilité d’une certaine idée de la justice [...]. Cette critique appartient au mouvement d’une expérience ouverte à l’avenir absolu de ce qui vient, c’est-à-dire d’une expérience nécessairement indéterminée, abstraite, désertique, livrée, exposée, donnée à son attente de l’autre et de l’événement.”²²

Questo passo di *Spectres de Marx*, probabilmente cuore dell’intera opera, riassume in poche righe un insieme di considerazioni che sarebbe inappropriato, oltre che impossibile, valutare per intero. Nondimeno alla luce degli interessi e delle questioni svolte fino a questo momento risulta individuabile una assunzione fondamentale: Derrida sanziona l’incapacità, frutto di un autentico accecamento, propria di Althusser e della sua scuola nel tracciare una rigorosa linea di demarcazione tra teleologia ed escatologia, 22 J. Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris 1993, pp. 146-148.

schiacciando la seconda sulla prima, e barrando così la possibilità di una vita autonoma di questa. Una traccia che si ripercuote sull'intero panorama della teoria althusseriana in due modalità immediatamente evidenti: in primo luogo è impedita una rigorosa critica della, per così dire, *messianicità* del messianismo (ciò che intende esattamente fare Derrida stesso), che possa depurare il concetto dalle ambivalenze proprie della lettera del testo marxiano intorno al problema. Appare chiuso quindi un orizzonte di discussione autonoma del problema dell'escatologia, che vedrebbe separati la promessa di una radicale alterità che già vive nel modo di produzione borghese, minacciando lo stato di cose presenti non solo come testimonianza, rispetto alla tendenza "necessitante" che legge una tale promessa come messianismo "ontoteologico" e quindi teleologizzato, preso in una inarrestabile processualità che subordina ogni ordine costituito al ruolo di premessa di un avvenire già dato. Per converso, in secondo luogo, una assunzione di questo genere ipoteca una discussione libera anche dal lato della teleologia, unicamente letta come sviluppo "con soggetto e fine", in cui agisce un simmetrico meccanismo di subordinazione che sottomette la storicità in quanto tale al suo compimento, inglobando il divenire in un dover essere che è già sul punto di trasformarsi in essere.

Riassumendo: quale operazione sta compiendo Derrida istituendo una separazione, quasi una rigida dicotomia, tra teleologia, dottrina dello sviluppo storico, sociale ed intellettuale inteso come realizzazione, manifesta o latente, conscia o inconscia, di un *telos* già dato, ed escatologia, riflessione sul momento ultimo, definitivo, che immediatamente precede ed accompagna la fine della storia, e la sua ricaduta nel non-storico? L'ipotesi è che qui Derrida, con mossa tipicamente filosofica, stia tracciando una linea di demarcazione: quella che divide il processo dall'evento, il movimento dall'approdo. Senza dimenticare che questa ambivalenza, se non ambiguità, non è problema tanto degli esegeti del testo marxiano, quanto della speculazione di Marx stesso, si può però tentare di affermare che la rottura derridiana con Althusser avvenga in questo punto: indicare una messa in questione dell'evento come tale, a costo di pensare il vuoto di un tale concetto²³, contro la "pienezza" cui si era legato l'autore del *Montesquieu* nei suoi testi più noti. Testi nei quali, come già sottolineato, alla crisi di una sistematica se ne sostituisce sempre una seguente attraverso un intervento, nei quali, in altre parole, non è pensabile l'autonomia di una nozione sfuggente ed instabile come l'evento, singolare, puntuale, isolato. È del

²³Per una analisi estesa di questa dicotomia, ad un tempo essenziale e problematica in Althusser, è ovvio rimandare al lavoro di François Matheron. Si veda ad esempio: "In short, while the presence of void in Althusser's work is not that of a concept, it is nevertheless not foreign to Althusserian conceptuality. If the phantasmal dimension of the term, object of both abhorrence and fascination, is incontestable, it is indeed striking to see it regularly appear at the same time Althusser attempts to elaborate most of his central concepts. [...] Its appearances are not univocal; [...] they are often paradoxical." F. Matheron, *The recurrence of the void in Louis Althusser, in Rethinking Marxism*, Vol. 10, N. 3, Fall 1998, pp. 23-24.

resto una conclusione rigorosamente discendente dalle premesse poste.

Quale formulazione, di questo a tal punto sfuggente oggetto da apparire fantasmatico, propone dunque il pensatore di origini algerine? È dato, è pensabile, uno statuto positivo di elementi di questa natura, rintracciabile indipendentemente da definizioni per via negativa quali quelle che sembra aver proposto la scuola althusseriana e, per contrasto, questa stessa posizione che veniamo circoscrivendo? Sottolineando che si tratta ancora di studi allo stato embrionale, di una questione per altro di portata notevole, si può tentare una posizione forte dell'oggetto teorico in esame:

“Pour en finir, [...] je dirais que cette réflexion sur le possible-impossible, 'Dire l'événement, est-ce possible?', le fait qu'il faille répondre à la fois *oui* et *non*, *possible*, *impossible*, *possible* comme *impossible*, devrait nous engager à repenser toute cette valeur de *possibilité* qui marque notre tradition philosophique occidentale. [...] Il faut parler ici de l'événement im-possible. Un im-possible qui n'est pas seulement impossible, [...] qui est aussi la condition ou la chance du possible. [...] Pour cela il faut transformer la pensée, ou l'expérience, ou le dire de l'expérience du possible ou de l'impossible.”²⁴

Riscontriamo qui una formulazione che, sebbene proveniente da un testo d'occasione, frutto probabilmente di una traccia poi svolta nel dialogo con i presenti, sembra condurre al centro della questione: pensare l'evento, afferma Derrida, è pensare l'impossibile, pensare il non pensabile, pensare ai limiti del pensiero stesso, in quanto nozione specifica che sfida i confini di un certo tipo di strutturazione speculativa. Il testo da cui ricaviamo una tale, indubbiamente penetrante, affermazione, è piuttosto recente, ma se è vero, come sostiene ad esempio Manlio Iofrida²⁵, che Derrida non ha mai realmente mutato lo schematismo fondamentale del suo ordine di idee, se, come è stato scritto, ha propriamente pensato una sola cosa (come sovente accade ai grandi), allora non è possibile fare a meno di notare una affinità di fondo con la valutazione di matrice althusseriana intorno a questo strano oggetto. Un oggetto che, a causa della sua natura non recintabile, non analizzabile in una rigida chiave sincronica, essendo irriducibile alle matrici della logica ad essa propria, poiché non incluso in un sistema differenziale statico, e quindi sostanzializzabile, tende a ricadere nel campo dell'irrazionale. Ineliminabile,

24 J. Derrida, *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*, in J. Derrida-A. Nouss-G. Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 100-101.

25 Cfr. ad esempio: M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007. Id., *Forma e materia: saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Ets, Pisa 1988.

continua a sussistere nei due autori il divieto che affonda nella linguistica generale di Ferdinand de Saussure, del cui evento di *parole* queste concezioni risultano un calco; ci torneremo. Si nota però una differenza, per così dire, di attitudine: al rigido saussurismo di Althusser si oppone infatti la sfida derridiana del (e al) limite. Sono però davvero reali le diffidenze del primo? O meglio, le troviamo operanti nell'intero corso della sua riflessione?

IV.

Se Jacques Derrida ha letteralmente pensato una cosa sola nel corso degli anni della sua ricerca, questo non vale allo stesso modo per Louis Althusser: la tesi da cui prendiamo le mosse, svolta altrove e non riproducibile integralmente in questa sede, consiglia di tenere verso quest'ultimo un atteggiamento di attesa e, rispettando per altro un suo stesso consiglio di lettura delle, tentare di considerare per intero un lavoro il cui punto di maturizzazione è stato forse troppo spesso retrodatato. Il nucleo di forte da cui emergono queste affermazioni molto generali è localizzabile nel rapporto che combina i testi classici dello Althusser degli anni '60 ed i testi prodotti negli anni '80, dopo i tragici e noti fatti di cronaca, centrati sulla problematica indagine attorno al materialismo dell'incontro. Una relazione ad un tempo di continuità e discontinuità: proviamo a richiamare sinteticamente i principali risultati prodotti da uno studio ravvicinato della questione, a partire ancora una volta dai caratteri del concetto di evento che svolge qui un ruolo centrale. Una tale descrizione aiuterà forse a produrre qualche assunzione, almeno parzialmente, conclusiva rispetto all'analisi in corso.

Una volta di più ci troviamo a non poter prescindere dal rapporto tra genesi e formazione strutturale: l'evento è infatti concettualizzato in questa fase nell'ambito che unisce *deviazione*, o *clinamen* secondo il prototipo epicureo, e congiuntura²⁶. Una teoria delle modalità dell'incontro: vediamo rapidamente il primo elemento. Althusser si sofferma a lungo sulla metafisica della caduta parallela delle entità singolari la quale è disturbata, in un momento dato, da una deviazione che ha il ruolo specifico di produrre il caso: non solo perché risulta impossibile localizzarne il punto di incisione ed il momento di manifestazione, ma poiché, inoltre, non vi è certezza sulla estensione dei suoi effetti, sulla

26 Carlo Diano rimane in questo senso forse la figura più eminente per una ricostruzione di ciò che concettualmente e storicamente ha significato l'idea di evento nell'antichità greca: "La civiltà greca, fin che terrà fede alle forme, sarà virile ed esalterà la bellezza nella figura dell'uomo, che rappresenterà nuda nel dio e nell'efebio, riducendo al minimo i segni del sesso, ma la fanciulla e la dea le farà velate. Solo l'età ellenistica tornerà alla dea nuda del neolitico e del paleolitico superiore e nella vita come nell'arte sarà dominata dal femminile, l'età ellenistica che è l'età dell'evento." C. Diano, *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Neri Pozza, Vicenza 1967, p. 52.

durata, sul risultato che si produrrà²⁷. Ora, è nuovamente piuttosto evidente qui l'ispirazione saussuriana che segna la nozione di deviazione: così come l'evento di *parole*, essa è locale, indefinita nelle conseguenze, produce e modifica sistemi con una logica ma essa stessa non possiede una stabile regolazione che la renda intelligibile. Ciò che invece non è forse evidente ad un primo sguardo, è come l'affermazione di una tale entità, che non deve, essere interpretata come opzione metafisica complessiva, ma piuttosto come categoria in grado di dar conto del mutamento, costituisca una autentica rottura all'interno del *corpus* dottrinario althusseriano: in particolare in *Lire le Capital* infatti, un orizzonte di questo genere era escluso senza esitazioni, di più, esso tendeva ad emergere continuamente come un disturbo all'interno del sistema teorico, e sempre era respinto nello spazio “oscuro” della teoria. Il disturbo “sintomale” che affiora nei testi dell'economia classica, l'articolazione dell'evento nel suo farsi “storico”, la costruzione di un modello di transizione, e di strutture ad esso preposte, tutte queste occorrenze mostravano quanto la dottrina classica althusseriana non potesse accogliere al suo interno l'evento, la deviazione, l'aleatorio. Ma perché questo spazio era a tal punto barrato? Per due ragioni essenziali: l'evento, la deviazione, era fonte di casualità, ed era esso stesso inintelligibile; ma soprattutto, elemento che chiarisce anche il primo punto, esso era un oggetto teorico isolato, puntuale, non articolato all'interno di un sistema, il che produceva l'impossibilità di una sua determinazione essenziale (cioè d'essenza), mediante relazioni e differenze con altri oggetti. Il pericolo connesso all'introduzione di una tale nozione era in effetti piuttosto elevato: da un lato si rischiava di riportare all'interno di un pensiero che l'aveva messo al bando fin dalle sue più remote origini, un essenzialismo di fondo, poiché definire le qualità di una entità teorica per essenza e non per differenza non era parte dei presupposti che il sistema si era dato. Il rischio, in realtà, non era così prossimo, proprio perché l'evento era descritto piuttosto come una nebulosa indistinta, in quanto non articolata, che come una entità circoscritta, nonché come inafferrabile nei suoi movimenti, ancora una volta perché privo di strutturazione in un quadro complesso e solidale. Il massimo pericolo era probabilmente quello di ricadere in una forma di

²⁷Per un esempio di opzione ancora sostanzialmente interna a questo modello si veda: “L'archéologie désarticule la synchronie des coupures, comme elle aurait disjoint l'unité abstraite du changement et de l'événement. L'époque n'est ni son unité de base, ni son horizon, ni son objet: si elle en parle, c'est toujours à propos de pratiques discursives déterminées et comme résultat de ses analyses. L'âge classique, qui fut souvent mentionné dans les analyses archéologiques, n'est pas une figure temporelle qui impose son unité et sa forme vide à tous le discours; c'est le nom qu'on peut donner à un enchevêtrement de continuités et de discontinuités, de modifications internes aux positivités, de formations discursives qui apparaissent et qui disparaissent. De même la *rupture*, ce n'est pas pour l'archéologie la butée de ses analyses, la limite qu'elle signale de loin, sans pouvoir la déterminer ni lui donner un spécificité: la rupture, c'est le nom donné aux transformations qui portent sur le régime général d'une plusieurs formations discursives.” M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, pp. 230-231.

combinatoria sul modello di Claude Lévi-Strauss, nella quale le parti sono indifferenti al tutto²⁸, prototipo per altro, anch'esso respinto. A fianco di quanto appena mostrato però, vi era un ulteriore pericolo: quello di riportare alla luce il fantasma dell'empirismo, poiché dalla ganga dell'evento *concreto reale*, sembrava essere possibile estrarre l'oro della spiegazione del mutamento storico. Nel quadro della filosofia althusseriana degli anni '60 allora, l'evento era rigettato come tale, o meglio, gli era imposta, per acquistare legittimità concettuale, la necessità di tradursi in “avvenimento”, cioè di articolarsi all'interno di un sistema, e quindi, in quel modello, di perdere il suo carattere diacronico. Rispondendo in altre parole alle pretese della legge della sincronia – il cui problema teorico sospeso è dato dal prototipo di causalità specifica – e non ad un suo orizzonte peculiare, caratterizzato dalle sorprese che può produrre, dall'imprevisto dell'evenemenziale, delle sue leggi aleatorie:

“[...] elle puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire fin intelligible. C'est la leur *surprise* (il *n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grands déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple: la folie), soit du monde.”²⁹

Una riflessione supplementare è necessaria intorno al concetto di *congiuntura*³⁰: essa è il frutto della combinazione aleatoria di elementi diversi, uniti da una deviazione che, per quanto casuale, non impedisce, a patto di una presa di sufficiente durata, la possibilità di dar luogo ad una struttura complessa con norme e modelli di regolazione definiti ed intelligibili. Da questo punto di vista non sembrano darsi distanze significative tra un tale concetto e la nozione di *tutto complesso strutturato* risalente a *Pour Marx* e *Lire le*

28“Et quand il a reconnu, dans plusieurs langues, la présence des mêmes phonèmes ou l'emploi des mêmes couples d'oppositions, il ne compare pas entre eux des êtres individuellement distincts: c'est le même phonème, le même élément, qui garantissent sur ce nouveau plan l'identité profonde d'objets empiriquement différents. Il ne s'agit pas de deux phénomènes semblables, mais d'un seul. Le passage du conscient à l'inconscient s'accompagne d'un progrès du spécial vers le général. En ethnologie comme en linguistique, par conséquent, ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits [...] il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse.” C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1974, p. 28.

29 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Stock/Imec, Paris 1994, p. 583.

30I termini “congiuntura” e “tutto complesso strutturato” sono qui letti in contrapposizione, in quanto la riflessione è specificamente collocata nell'ambito del pensiero dell'ultimo Althusser. In realtà il termine “congiuntura” appare anche nei testi classici degli anni '60, in una accezione però diversa da quella assunto all'interno del materialismo aleatorio, e, invece, sovrapponibile a quella di “tutto complesso strutturato”.

Capital. Se non per una differente ricostruzione della genesi dell'una rispetto all'altra: la congiuntura infatti discende da una orizzonte destrutturato di casualità, e la sua solidità epistemologica, per così dire, non è garantita da alcun oggetto reale di cui sarebbe il “rimaneggiamento”, ma è fondata su un continuo rinvio ad altro, ad un sistema di deviazioni nel vuoto ontologico, mediante le quali essa confessa per intero la sua natura di costruzione integralmente artificiale, e mai naturale, oggettiva, fattuale. Il tutto complesso, al contrario, discende sempre da un'altra struttura che lo precede, con la quale, per altro, condivide il carattere di entità derivata da un processo che risale al fondamento, appunto, di un concreto reale³¹. Ad uno sguardo ravvicinato però, le distanze si ampliano: la prima infatti appare diversamente aperta verso l'esterno rispetto ad una seconda che si connota per una radicale autonomia. Se il tutto complesso è impermeabile verso l'esterno, immutabile all'interno, e fonda, in ultima analisi, esso stesso l'insieme dei problemi e delle questioni che al suo interno possono essere poste, la congiuntura, pur non perdendo il suo carattere strutturale, si misura con mutamenti locali, effetti complessivi, un processo di oggettivazione di più ampia complessità in quanto continuamente modificato da eventi puntuali, ed impossibilitato ad appoggiarsi ad un mitologico *oggetto reale*. Una costruzione integralmente artificiale, fragile perché continuamente riferita ad altro, cioè sempre frutto di una *congiunzione*, e di imminente disgregazione, ma solida poiché data, arbitraria, immotivata. Come avviene per l'immotivazione della lingua nel *Cours* saussuriano, non è possibile criticare ciò che non ha ragioni, cause, logica.

L'intero senso della costruzione congiunturale è riassunto in un appunto althusseriano del 1966:

“1. Théorie de la rencontre ou *conjonction* (= genèse...) (cf. Épicure, clinamen, Cournot), hasard, etc., précipitation, coagulation. 2. Théorie de la *conjoncture* (= structure)... la philosophie comme théorie générale de la *conjoncture* (=

31 Sulle difficoltà poste da una storicità pensata attraverso “leggi di sviluppo” resta di grande interesse la messa a punto che Alfonso Maurizio Iacono ha prodotto a partire dalla lezione di Arnaldo Momigliano. Si veda ad esempio: “Alle origini di questo problema sta il reiterato tentativo di venire a capo della dicotomia fra successione dei tempi storici e precipitare del tempo storico. Arnaldo Momigliano ha mostrato: 1°) che i Greci sono stati gli unici nell'antichità ad avere avuto l'idea dei quattro imperi mondiali che si succedono storicamente; 2°) che l'immagine delle quattro monarchie universali nel Libro di Daniele, deriva dai Greci; [...] . Molti fra i reiterati tentativi del pensiero moderno di trovare un ‘regolatore’ nella storia sono stati motivati dalla necessità di svincolare il futuro dal precipitare apocalittico. Ma in tal modo il futuro ha anche perso il senso catastrofico che è connesso all'emergenza del nuovo. E sembra invece esattamente questo un punto decisivo nelle riflessioni sui sistemi che si organizzano.” A. M. Iacono, *L'evento e l'osservatore: ricerche sulla storicità della conoscenza*, Lubrina, Bergamo 1987, p. 131. Cfr. inoltre A. Momigliano, *Le origini della storia universale*, in *Tra storia e storicismo*, Nistri Lischi, Pisa 1985.

conjonction).”³²

Risulta adesso, almeno in parte, maggiormente chiaro come il materialismo aleatorio costituisca una rottura, significativa seppur interna, cioè differente ma relativa alle medesime questioni, nel corso pensiero althusseriano, proprio perché produce una diversa risposta alla domanda intorno all'evenemenziale. Questa teoria appare così in grado di dare conto dell'emergenza dell'evento puntuale, locale, immotivato, all'interno di una struttura complessa, sia essa un insieme di concetti, un modo di produzione, una congiuntura storica.

Questo certamente troppo rapido esame mostra dunque qualcosa che incide anche, si potrebbe dire soprattutto, sul nostro oggetto: il materialismo dell'incontro sembra infatti, per utilizzare una formula, una riforma in senso derridiano dell'epistemologia althusseriana, da un lato in grado di introdurre ed assumere compiutamente le innovazioni fondamentali che Derrida ha prodotto nel corso dei suoi studi, e che così grande influenza hanno esercitato sul pensiero non solamente di area francese, ma dall'altro di non venir meno a quel fondamentale rigore che ha sempre caratterizzato un sistema profondamente legato ai propri assunti di base. Appaiono infatti essere tre le mosse specifiche attraverso le quali Althusser produce quella rottura interna che dà vita al materialismo dell'incontro e che, in eversione rispetto ai riferimenti classici, propone una più aggiornata base epistemologica di riferimento: si osserva in primo luogo una rottura, ancora allo stato embrionale, seppur tangibile, con la dottrina dell'oggettivazione di origine bachelardiana, o meglio con una rilettura di questa, che tende a sottrarsi alla dittatura del fondamento concreto reale; una messa in discussione dell'assunto saussuriano dell'impossibilità di una integrazione dell'evenemenziale all'interno di strutture complesse e solidali, cui segue, terza mossa, l'introduzione di un modello di totalità *congiunturale*, priva di fondamento e suscettibile di modificazioni puntuali, adesso intelligibili mediante un sistema di concetti differenziali diacronici. Una logica autonoma, seppur allo stato embrionale, del livello della diacronia, sganciata dalle “esondazioni” della sincronia che ne impedivano lo sviluppo: il materialismo aleatorio è propriamente questa logica della dinamica.

È forse adesso possibile enucleare alcune conclusioni, tutt'altro che conclusive in verità, circa quella che era la traccia di lavoro iniziale: una chiarificazione, una più corretta

32 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, cit., p. 20. Questo appunto, riportato da F. Matheron, è datato 1966, ma è parte di materiali che fino al 1984 Althusser decise di non pubblicare, per in seguito utilizzarli per un libro di riflessione complessiva. Di fatto questo appunto risulta quindi interno alla problematica del materialismo aleatorio.

posizione del problema del rapporto tra Louis Althusser e Jacques Derrida, come premessa per un più approfondito studio storico intorno a tale relazione e ad una esplicitazione dei nessi teorici esistenti tra due universi concettuali dalle molte affinità e dalle abissali differenze. Conclusioni che dovranno inoltre tentare di delucidare ulteriormente, e portare a compimento, le riflessioni sulla autoriforma derridiana operata Althusser cui abbiamo alluso nell'ultima sezione di questo lavoro.

Alla esplicitazione di questo risultato propriamente teorico seguiranno due successive messe a punto, di carattere storiografico e storico-critico, con qualche apertura verso possibili ricerche a venire.

1. Come si articola propriamente la supposta autoriforma althusseriana che veniamo descrivendo? Per coglierne con maggiore perspicuità le modalità è necessario innanzitutto riaffermare l'assunto metodologico proposto inizialmente: a causa della specifica conformazione di questi sistemi di pensiero non è possibile una analisi che non mantenga una prospettiva unitaria tra i differenti livelli della teoria della lettura, della costruzione della totalità, e della configurazione delle genesi. Alla luce di questo quadro il punto di partenza e grimaldello teorico della lettura è stato utilizzato per, infine, sottolineare come l'opera tarda althusseriana agisca su due elementi teorici quali quelli, appunto del tutto sistematico e del divenire storico. Se Derrida, così come altri autori della rottura con lo strutturalismo classico, ha operato nel senso di una separazione dell'oggetto di pensiero dall'oggetto reale, dell'universo della teoresi dall'ambito dell'empirico, e, contemporaneamente, ha promosso un concetto di totalità in grado di rompere la chiusura ermetica ereditata dalle catene semantiche della linguistica, Althusser ha assunto integralmente la prima fondamentale innovazione, riconoscendo però, come notato nelle pagine precedenti di questo lavoro, le difficoltà nel sistematizzare compiutamente una autentica fuoriuscita dai naturalismi e dagli empirismi una volta privata la struttura del tutto di limiti ben definiti e teoreticamente impegnativi. Appare piuttosto evidente infatti come lo sforzo compiuto da tutta una tradizione di pensiero nel definire i propri oggetti unicamente per differenza, ricavando le essenze da rapporti ed opposizioni, risulti vanificato da una riflessione che non permette di chiudere l'unità al livello del sistema. Si riapre in questo modo tutto uno spazio di agibilità teorica alla sostanzializzazione degli elementi ottenuta nell'isolamento, mediante classiche naturalizzazioni e facili rispecchiamenti con una presunta realtà esterna.

2. Esattamente per queste ragioni, a parere di chi scrive, sembra di una qualche utilità ed attualità uno studio contemporaneo della figura di Althusser, ed in particolare un tentativo di discussione del rapporto che questi ha intrattenuto con la speculazione di Derrida. Una più corretta valutazione di tale relazione potrà infatti condurre in primo luogo ad un

rinnovamento dello sguardo su quest'ultimo pensatore, molto commentato e letto negli ultimi decenni, ma spesso, non tanto frainteso, quanto interpretato, nelle sue ambiguità (abbiamo provato a sollevarne alcune) in una direzione piuttosto univoca. Ciò che infatti si usa chiamare pensiero postmoderno ha indubbiamente spinto verso una lettura che radicalizzasse la tendenza alla trasformazione della “differenza” in “disseminazione”, che abbiamo appena esaminato. Giungendo, ancora una volta ambigualmente, a mettere in discussione quel rigoroso olismo e nominalismo in apparenza patrimonio comune e consolidato di una intera tradizione. Non è questa la sede per affrontare con la dovuta profondità e calma questo aspetto di notevole estensione, ma senz'altro si può dire che uno studio di Althusser oggi può risultare produttivo proprio per la paradossale arretratezza di questo autore rispetto a figure come Derrida o Foucault: in termini generali, ad uno sguardo avvertito sugli esiti della filosofia francese degli anni '60, che solo oggi è dato avere, tornare ad Althusser, ed in particolare alla sua speculazione tarda, può permettere di ripensare quel travagliato, e forse affrettato passaggio tra ciò che per comodità espositiva può essere chiamato strutturalismo ed il seguente post-strutturalismo. Il rapporto di moderazione, la mossa “strutturante” che l'ultimo Althusser applica intorno a suggestioni derriadiane, sfruttando la sua equivocità in direzione opposta a quella spesso frequentata dal pensiero contemporaneo, è forse così in grado di sollecitare uno sguardo obliquo su un passaggio storico che ancora oggi getta la sua ombra su gran parte della speculazione in corso.

3. La direzione di ricerca che, infine, si è tentato qui di delineare non può però tacere di quella che sembra una irriducibile divergenza tra questi due pensatori, giocata per altro esattamente attorno alla nozione di evento. Una distanza sottolineata magistralmente da Étienne Balibar:

«This is ideed where *two concepts of event* [...] violently clash, because they are as close as possible to one another but ultimately incompatible, almost like reverse images. One concept sets the event [...] as the *beginning*, contingent but without any predictable end, which occurs within the sudden *void*, or *opening* of the historical process, perhaps the void (this is the Machiavellian model) which has been created by *acting* itself, preceding or crystallizing its own condition of possibility. The other concept sets the event as an interruption of time (this is Derrida's Benjaminian legacy), or manifestation of the heterogeneity, the “Out-of-Joint-ness” of time, where the possibility of the impossible becomes thinkable

[...].»³³

La posizione, si potrebbe dire la spazializzazione, dell'evento diviene allora fondamentale per una chiarificazione dello statuto di questa nozione e, di seguito, degli aspetti che da ciò discendono. La questione potrebbe essere però ribaltata: è possibile che sia la divergenza intorno alla chiusura delle totalità statiche a permettere, da un lato, ad Althusser di rimanere in qualche modo legato, seppur con molte cautele, all'eredità della linguistica, pensando l'evento ancora una volta come azione d'inizio, generatrice, sebbene dotata di una propria logica di svolgimento; inversamente, Derrida, aprendo alla significazione dei concetti "in quanto tali", ha potuto pensare l'evento come interruzione del tempo, apparizione eterogenea al contesto in cui si trova calata.

Ambivalenza sottile, interna al medesimo concetto, ma dalle conseguenze probabilmente rilevanti. Si tratta, con ogni evidenza, una ricerca tutta da iniziare.

33 É. Balibar, *Eschatology versus teleology: the suspended dialogue between Derrida and Althusser*, in P. Cheah-S. Guerlac (a cura di), *Derrida and the time of the political*, Duke University Press, 2009, p. 71.

Bibliografia

AA.VV., *Althusser: une lecture de Marx*, PUF, Paris 2008

AA.VV., *Scienze, epistemologia, società: la lezione di Louis Althusser*, Mimesis, Milano-Udine 2009

Althusser L., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Stock/Imec, Paris 1994

Althusser L., *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965

Althusser L.-Rancière J.-Macherey P., *Lire le Capital*, Tome I, Maspero, Paris 1966

Althusser L.-Balibar É.-Establet R., *Lire le Capital*, Tome II, Maspero, Paris 1966

Balibar É., *Eschatology versus teleology: the suspended dialogue between Derrida and Althusser*, in Cheah P.-Guerlac S. (a cura di), *Derrida and the time of the political*, Duke University Press, 2009

Balibar É., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997

Castelli Gattinara E., “Verità e potere: un problema epistemologico?”, in AA.VV., *Scienze, epistemologia, società: la lezione di Louis Althusser*, Mimesis, Milano-Udine 2009

Cheah P.-Guerlac S. (a cura di), *Derrida and the time of the political*, Duke University Press, 2009

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967

Derrida J., *Positions*, Minuit, Paris 1972

Derrida J., *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris 1993

Derrida J., *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*, in Derrida J.-Nouss A.-Soussana G., *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan, Paris 2001

Diano C., *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Neri Pozza, Vicenza 1967

Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969

Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Dits et écrits*, Gallimard 1994

Garo I., *La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser*, in AA.VV., *Althusser: une lecture de Marx*, PUF, Paris 2008

Iacono A. M., *L'evento e l'osservatore: ricerche sulla storicità della conoscenza*, Lubrina, Bergamo 1987

Iofrida M., *Forma e materia: saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Ets, Pisa 1988

Iofrida M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1974

Macherey P., *Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites*, "Critique", n. 471-472, août-septembre 1986

Marx K., *Il Capitale: critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1976

Matheron F., *The recurrence of the void in Louis Althusser*, in *Rethinking Marxism*, Vol. 10, N. 3, Fall 1998

Momigliano A., *Le origini della storia universale*, in *Tra storia e storicismo*, Nistri Lischi, Pisa 1985

Morfino V., *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*, in *Décalages*, Vol. 1, Iss. 1, 2012

Sasso G., *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996

Solomon S., *L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading*, in *Décalages*, Vol. 1, Iss. 2, 2012