



Leggere non è semplice

Note sulla althusseriana “lettura sintomale”

Maria Turchetto

Sebbene ciò possa apparire paradossale, possiamo ipotizzare che, nella storia della cultura umana, la nostra epoca rischia di sembrare segnata dalla prova più drammatica e faticosa che vi sia: la scoperta e l'apprendimento del senso dei gesti più “semplici”, vedere, ascoltare, parlare, leggere [...]. Solo dopo Freud cominciamo a sospettare ciò che ascoltare, quindi parlare (e tacere), vuol dire [...]. Oserei sostenere che dopo Marx dovremmo cominciare a sospettare ciò che leggere, e quindi scrivere, vuol dire [...]. Pensando al fatto che Spinoza, che per primo ha posto il problema del leggere, e conseguentemente dello scrivere, sia stato anche il primo al mondo a proporre contemporaneamente una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato; al fatto che in lui per la prima volta al mondo un uomo abbia così saldato l'essenza del leggere e l'essenza della storia in una teoria della differenza tra l'immaginario e il vero, possiamo capire come necessariamente Marx sia divenuto Marx solo fondando una teoria della storia e una filosofia della distinzione storica tra l'ideologia e la scienza e come in ultima analisi questa fondazione si sia sostanziata nella lacerazione del mito religioso della lettura. Laddove il giovane Marx dei *Manoscritti del '44* leggeva a libro aperto, immediatamente, l'essenza umana nella trasparenza della sua alienazione, *Il Capitale*, al contrario, prende l'esatta misura di una distanza e di uno scarto interno al reale, inscritti nella sua *struttura*, e tali da rendere illeggibili i loro stessi effetti, che fanno dell'illusione della loro lettura immediata l'ultimo dei loro effetti: *il feticismo*¹.

¹ L. Althusser, *Dal “Capitale” alla filosofia di Marx*, in L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 16-17.

Com'è noto, Althusser definisce “*sintomale*” questa nuova modalità di lettura inaugurata da Marx². La scelta del termine, così come il riferimento a Freud contenuto nella citazione, hanno fatto scorrere fiumi di inchiostro sulle ascendenze psicoanalitiche dell'elaborazione althusseriana. Il riferimento al problema della lettura, e dunque dell'interpretazione dei testi, ha da parte sua fatto scattare il riferimento all'ermeneutica filosofica³.

In queste note cercherò di chiarire il significato della “lettura sintomale” althusseriana e sosterrò che essa ha un preciso rapporto con alcune tematiche della psicoanalisi (lacaniana, più che freudiana); nessuna relazione con quelle dell'ermeneutica filosofica. In prima approssimazione, possiamo dire che la “lettura sintomale” si avvicina piuttosto all'*interpretazione sistematica* di cui parlano i giuristi⁴. Con un'importante differenza: mentre nell'ermeneutica giuridica si tratta di interpretare una norma relazionandola all'insieme sistematico dell'*unico* ordinamento giuridico, nella “lettura sintomale” si tratta di interpretare un concetto (o l'*assenza* di un concetto, come vedremo meglio) relazionandolo a *due* sistemi o a due ordini: un primo ordine, in cui il concetto è stato generato ma nel quale risulta incoerente; un secondo ordine, *nuovo*, che rappresenta una completa riformulazione (non un semplice “aggiustamento”) del primo, in cui il concetto in questione trova spiegazione e coerenza.

1. Il modello della “lettura sintomale” è dato da Marx (il Marx del *Capitale*, il “Marx divenuto Marx”⁵) *lettore degli*

² Cfr. *ivi*, p. 29.

³ Una summa di queste interpretazioni è contenuta in P. D'Alessandro (a cura di), *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, Marcos y Marcos, Milano 1993.

⁴ Tale criterio ermeneutico, “che si deduce dall'art. 1363, è quello che vuole che l'interpretazione sia sistematica, che cioè le varie disposizioni si interpretino ‘le une per mezzo delle altre, attribuendo a ciascuna il senso che risulta dal complesso’ e, più precisamente, dall'intero sistema” (L. Bigliuzzi Geri, U. Breccia, F. D. Busnelli, U. Natoli, *Diritto civile*, UTET, Torino 1997, vol. I/1, p. 64).

⁵ Com'è noto - e come risulta dalla citazione iniziale - Althusser pone una profonda cesura tra il giovane Marx dei primi scritti filosofici, ancora legato a un impianto idealistico, e il Marx maturo autore della “critica dell'economia politica”.

economisti classici. Tale lettura si svolge sempre instaurando un rapporto tra due discorsi (o tra “due testi”, come scrive Althusser), quello degli economisti classici e quello dello stesso Marx. Il confronto così instaurato può condurre a due diversi risultati.

“In una *prima lettura*, Marx legge il discorso del suo predecessore (per esempio Smith) attraverso il proprio discorso. Il risultato di questa lettura in chiave, in cui il testo di Smith è visto attraverso il testo di Marx proiettato su di esso come la sua misura, non è che una rilevazione di accordi e disaccordi, il consuntivo di ciò che Smith ha scoperto e di ciò che ha mancato, dei suoi meriti e delle sue debolezze”⁶. In questo riscontro, secondo Althusser, opera una “logica della vista e della svista”⁷ che non intacca ancora l’idea empirista della conoscenza come visione di un oggetto dato. Marx dimostra di avere una vista più acuta di Smith nell’osservazione del *medesimo oggetto*, per cui ad esempio non incorre in quella “enorme svista” che è la confusione tra capitale costante e capitale variabile. Confusione grave e gravida di *errori* in senso proprio, che sono tali cioè in base alle regole di validità *interne* al sistema smithiano, e non in base a un *altro* punto di vista⁸. Smith avrebbe potuto non commettere tali errori in base alle sue stesse premesse, *avrebbe potuto vedere, guardando meglio*.

2. “Tuttavia vi è in Marx *una seconda e radicalmente diversa lettura*, incommensurabile con la prima”⁹. Una lettura che

⁶ L. Althusser, *Dal “Capitale”... cit.*, pp. 18-19.

⁷ Ivi, p. 19.

⁸ Faccio riferimento al “criterio di verità” *interno* a ciascuna “pratica teorica” di cui parla Althusser: “la pratica teorica è criterio di se stessa, contiene in sé i principi definiti di convalida della qualità del suo prodotto: vale a dire i criteri di scientificità dei prodotti della pratica scientifica [...]. [Le scienze] non hanno alcun bisogno della verifica di pratiche *esterne* per dichiarare ‘vere’ (cioè *conoscenze*) le conoscenze che esse producono. Nessun matematico al mondo si aspetta che la fisica, in cui purtuttavia intere parti della matematica sono applicate, abbia *verificato* un teorema per dichiararlo dimostrato: la ‘verità’ del teorema è fornita al 100% da criteri puramente *interni* alla pratica della dimostrazione matematica, [...] e cioè dalle forme di scientificità richieste dalla scientificità matematica esistente” (L. Althusser, *Dal “Capitale”... cit.*, p. 62).

⁹ Ivi, p. 20.

non si limita a registrare viste e sviste, ma “pone il problema della loro connessione”¹⁰, il problema per cui “la svista concerne il vedere: il non-vedere è interno al vedere, è una forma del vedere, e sta quindi in un rapporto necessitante col vedere”¹¹. È attraverso questa seconda modalità di lettura che Marx corregge la nozione classica di “valore del lavoro”, scoprendo che la definizione che Smith e Ricardo ne danno corrisponde in realtà a un’altra cosa, ossia al “valore della forza-lavoro”, e introducendo la distinzione tra lavoro e forza-lavoro, chiave di volta del concetto di plusvalore e dell’intera riformulazione della teoria del valore.

Notiamo, innanzitutto, che la confusione tra lavoro e forza-lavoro ha una valenza diversa rispetto alla confusione tra capitale costante e capitale variabile precedentemente considerata. Essa comporta infatti l’impossibilità di formulare in modo coerente una teoria dei prezzi basata sul valore-lavoro e origina quel “circolo vizioso” di cui parla Marx, per cui sia Smith che Ricardo sviluppano fino a un certo punto una spiegazione in termini di valore, per poi “tornare indietro” a una spiegazione dei prezzi basata sui costi di produzione (ossia su altri prezzi, provocando una regressione indecidibile o un ragionamento circolare). La nozione di “valore del lavoro” rappresenta, in questo contesto, un *sintomo* vistoso: quando compare, è lì che si cambia strada, che si abbandona la trattazione in termini di valore per la trattazione in termini di costi di produzione. Non abbiamo dunque a che fare con un semplice “errore”, ma - appunto - con un *sintomo*: il segnale di un problema cruciale non ancora correttamente formulato. Il che significa che non sarà sufficiente intervenire con una semplice “correzione”: occorrerà una più complessa operazione di *riformulazione della problematica*. Marx ne sembra pienamente consapevole: “per questa ragione Marx può scrivere: ‘*Il risultato cui giunse l’analisi era dunque non di risolvere il problema così come si era presentato al punto di partenza, ma di cambiare completamente i termini*’”¹².

Di per sé, che la formulazione classica sia scorretta si evin-

¹⁰ Ivi.

¹¹ Ivi, p. 21.

¹² Ivi, p. 24.

ce da una semplice analisi *logica* del testo: come nota Althusser, nell'affermazione secondo cui "il valore del lavoro è uguale al valore delle sussistenze necessarie al mantenimento e alla riproduzione del lavoratore", "il termine finale della frase [...] fa a pugni col termine iniziale, non hanno il medesimo contenuto e non si può scrivere l'equazione"¹³. Tuttavia, non è la contraddizione logica ciò che conta e vale la pena di rilevare, quanto la "mancanza" che essa indica: qual è il rapporto tra "lavoro", il primo termine, e "lavoratore", il secondo termine di questa equazione che non torna? È questa la domanda mancante, il problema mancante e dunque *nuovo*: "un nuovo problema dotato di un tale carattere *critico* (nel senso in cui si parla di una situazione critica) è l'indice instabile della produzione possibile di una nuova *problematica* teorica di cui questo problema non è che un modo sintomatico"¹⁴. Ricapitolando, abbiamo una definizione logicamente ambigua o contraddittoria (un *lapsus*) che è *sintomo* di un *problema critico*, il quale a sua volta è *sintomo* di una *potenziale nuova problematica*: aver individuato il problema critico significa infatti aprire la possibilità di una completa riformulazione concettuale, poiché esso *non poteva essere visto* entro le coordinate tracciate dalla vecchia impostazione.

3. La soluzione marxiana del "circolo vizioso" dell'economia classica si basa, com'è noto, sulla distinzione tra lavoro e forza-lavoro. Questa mossa implica una ridefinizione dell'intera problematica, che si manifesta, in primo luogo, come indagine di un *nuovo oggetto*: la distinzione tra lavoro e forza-lavoro, infatti, si coglie ed ha senso (riceve una spiegazione funzionale) solo analizzando la *produzione*, terreno che, secondo Marx, gli economisti classici non hanno affatto indagato. "Economisti come Ricardo, ai quali si rimprovera più di ogni altra cosa di badare solo alla produzione, hanno fatto della distribuzione l'oggetto esclusivo dell'economia"¹⁵. Un'accusa che suona paradossale: gli economisti classici si definiscono,

¹³ Ivi, p. 23.

¹⁴ Ivi, p. 25.

¹⁵ K. Marx, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 183.

di contro alle scuole precedenti, come pensatori della produzione. Smith concepisce la propria opera come “indagine sulle cause della ricchezza”, ossia indagine *sulla produzione*, in contrapposizione ai mercantilisti prigionieri del feticismo degli scambi al punto da confondere la ricchezza con la sua espressione monetaria. Da parte sua, è proprio Ricardo a rimproverare a Smith di introdurre impropriamente considerazioni relative alla distribuzione nella determinazione del valore delle merci, determinazione che deve essere invece interamente affidata alle leggi *della produzione*.

L’argomentazione con cui Marx ribalta l’accusa è di estremo interesse, ed è particolarmente esplicita nell’*Introduzione* del 1857. Apparentemente, Smith e Ricardo descrivono il processo economico come successione di quattro momenti: produzione, distribuzione, scambio e consumo. In realtà, abbiamo a che fare con una falsa sequenza, poiché i momenti che la compongono non hanno, nell’analisi dei classici, il medesimo statuto teorico: soltanto per i termini medi della sequenza, la distribuzione e lo scambio, vengono individuati e indagati *rapporti sociali* in senso proprio, “rapporti tra uomini mediati da cose”, mentre la produzione e il consumo configurano un *rapporto tra uomo e natura*, in quanto tale storico e socialmente neutro, indifferente alle determinazioni storico-sociali¹⁶.

Parte da questa critica “l’immensa rivoluzione teorica di Marx”¹⁷, evidente innanzitutto nel *nuovo oggetto* della sua indagine, i *rapporti sociali di produzione*. Con tutte le conseguenze che ne derivano: in primo luogo, la formulazione di un nuovo concetto di storia e di tempo storico, inevitabile una volta sottratta la produzione al ruolo di sfondo naturalistico metastorico, in quanto tale “garante” delle varianti storiche ammesse per i rapporti di distribuzione e di scambio, che svolgeva nell’impianto classico¹⁸. In secondo luogo, poiché il

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 176 e ss.

¹⁷ È questo il titolo del paragrafo conclusivo del secondo saggio althusseriano di *Leggere Il Capitale*, *L’oggetto del capitale* (L. Altusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, cit., p. 191).

¹⁸ Sostenere che *anche* la produzione ha una storia significa infatti sottrarre all’economia ogni pretesa universalistica e ogni sfondo evoluzionistico in cui la differenza storica possa essere pensata come semplice differenza di grado: una volta venuto meno il continuo-omogeneo affidato alla cop-

nuovo oggetto non sostituisce quelli indagati dall'economia classica né semplicemente vi si aggiunge, "la sua identificazione richiede il concetto della struttura dell'economico, che a sua volta richiede il concetto della struttura del modo di produzione (i suoi differenti livelli e le sue articolazioni specifiche)"¹⁹. In terzo luogo, "se i fenomeni economici sono determinati dalla loro *complessità* (cioè dalla loro struttura) non è più possibile applicare ad essi, come in precedenza si era fatto, il concetto di causalità lineare. Occorre un altro concetto per rendere conto della nuova forma di causalità richiesta dalla nuova definizione dell'oggetto dell'economia politica [...]: *la determinazione mediante una struttura*"²⁰.

4. Questi aspetti della "rivoluzione teorica" prodotta da Marx sono analizzati da Althusser soprattutto nel secondo saggio di *Leggere Il Capitale*. Tale analisi richiede una "lettura sintomale" del testo di Marx, poiché la nuova problematica prodotta non è pienamente esplicita o compiutamente formulata²¹. In particolare, se Marx è sufficientemente consapevole del *nuovo oggetto* e del *nuovo concetto di tempo storico* che esso produce, non lo è altrettanto del *concetto di struttura* che esso richiede. Vi è "in Marx una *risposta* importante a una *domanda che non viene posta in alcun luogo*, risposta che Marx non giunge a formulare se non a condizione di moltiplicare le immagini adatte a darle corpo [...]. Ciò è senza dubbio dovuto al fatto che Marx non disponeva a quel tempo [...] del concetto adeguato atto a pensare ciò che produceva: *il concetto dell'efficacia di una struttura sui suoi elementi*. Certo si

pia "naturalistica" produzione/consumo, dobbiamo pensare la produzione *sub specie* discreto-eterogeneo, ossia approdare a una teoria dei *modi di produzione*. "A questa condizione [...] la teoria dell'economia è una regione subordinata della teoria della storia" (L. Althusser, *L'oggetto del capitale*, cit., p.192).

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi, p. 193.

²¹ Per la verità Althusser assegna alla *propria* "lettura sintomale" del testo di Marx una valenza diversa - di grado inferiore - rispetto alla marxiana "lettura sintomale" degli economisti classici: quest'ultima innova, produce una "rivoluzione scientifica", mentre la prima si limiterebbe ad esplicitare ciò che in Marx è già interamente contenuto ma non adeguatamente espresso (cfr. L. Althusser, *Dal "Capitale"...* cit., p. 29).

potrà osservare che tutto ciò non è che una parola: anzi la mancanza della parola, poiché l'oggetto di questa parola è interamente presente. È vero; ma questa parola è un *concetto*, e la mancanza strutturale di questo concetto si ripercuote in certi precisi effetti teorici entro certe definite forme del discorso di Marx e in certe sue formulazioni chiaramente identificabili, che non sono senza conseguenze”²².

Conseguenze, in primo luogo, interpretative: se Marx usa il termine “dialettica”, per alludere al concetto di cui manca la parola, lo si interpreterà - come storicamente è stato fatto - nei termini hegeliani per cui gli elementi della struttura formano una “totalità espressiva”, ossia sono determinati secondo una modalità emanatistica da un’“essenza” comune. Se impiega metafore tratte dalle scienze della natura, come quella per cui paragona il nesso tra indagine della concorrenza e indagine della produzione al “moto apparente dei corpi celesti [...] intelligibile soltanto a chi ne conosca il movimento reale”²³, gli si attribuirà una concezione ancora “empirista” della conoscenza, secondo cui i diversi livelli di indagine corrispondono a distinzioni appartenenti all’oggetto reale. Solo la “lettura sintomale” ci pone al riparo da questi equivoci, nella misura in cui, come si è detto all’inizio, è una lettura eminentemente *sistemica*: non si ferma al significato immediato della singola parola o della metafora impiegata, ma guarda al *sistema dei concetti* e al loro effettivo meccanismo di funzionamento nella produzione di conoscenze.

In questo senso, la “lettura sintomale” è *lettura filosofica*: interroga su *come si producono le conoscenze*. Ponendo questa “domanda epistemologica”²⁴ al *Capitale*, Althusser giunge alla conclusione che le conoscenze prodotte da Marx implicano, impiegano di fatto *il concetto dell’efficacia di una struttura sui suoi elementi*. Concetto non formulato, privo di un’espressione adeguata, rintracciabile attraverso altre espressioni che ne sono il *sintomo*: “vecchi concetti che incarnano disperatamente la figura di un assente *senza nome* per chiamarlo di persona sulla scena, mentre essi non ne producono la presen-

²² Ivi, pp. 29-30.

²³ K. Marx, *Il Capitale*, Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 386.

²⁴ L. Althusser, *Dal “Capitale”...* cit., p. 15.

za che attraverso i loro stessi vuoti, nello scarto tra personaggi e parti”²⁵.

5. Resta da svolgere un’ultima considerazione sulla “lettura sintomale”. Essa, abbiamo detto, è una *lettura filosofica*. Possiamo aggiungere: è una lettura a partire da una *certa* filosofia, ossia da una certa teoria della conoscenza, che si connota come *anti-empirista* e *anti-idealista*.

Al carattere antiempiristico della lettura sintomale si è già in parte accennato. Sostenere che gli economisti classici *non possono vedere* la distinzione tra lavoro e forza-lavoro a causa dell’impostazione che assegna alla produzione un carattere naturale anziché sociale, significa dire che la “visibilità” non appartiene all’oggetto, ma al “*campo teorico*” che definisce tale oggetto. Significa, in altre parole, negare “il mito speculare della conoscenza come visione di un oggetto dato”²⁶. La scienza “non può porre problemi se non sul terreno e nell’orizzonte di una struttura teorica definita [...]. Attraverso ciò accediamo all’intelligenza della determinazione del visibile come visibile - e congiuntamente dell’invisibile come invisibile - e del legame organico che intreccia visibile e invisibile. È visibile ogni oggetto o problema che viene situato sul terreno e nell’orizzonte (nel definito campo strutturato) della problematica teorica di una disciplina data”²⁷.

La visibilità non appartiene all’oggetto, ma non è nemmeno ascrivibile alla facoltà di un *soggetto*: “la vista non è [...] il fatto di un soggetto individuale dotato di una facoltà del ‘vedere’ [...]; la vista è il fatto delle sue condizioni strutturali [...]. Alla lettera non è più l’occhio (l’occhio dello spirito) di un soggetto che *vede* ciò che esiste nel campo definito da una problematica teorica: è questo campo stesso che *si vede* negli oggetti o nei problemi che definisce, poiché la vista non è altro che la necessaria riflessione del campo sui propri oggetti”²⁸. Per Althusser non si tratta dunque di spostare l’accento dall’oggetto al soggetto, ma di abolire la coppia soggetto-ogget-

²⁵ Ivi, p. 30.

²⁶ Ivi, p. 19.

²⁷ Ivi, p. 26.

²⁸ Ivi.

to e il suo funzionamento “speculare”, definendo la conoscenza come *processo senza soggetto*²⁹. Definizione particolarmente rilevante quando si tratta di affrontare il nodo delle rivoluzioni scientifiche, dei “cambiamenti di terreno” che si producono nella storia delle scienze - ad esempio, nel passaggio dall’impostazione dell’economia classica a quella marxiana. Riguardo a tale “cambiamento di terreno”, dobbiamo pensare “che esso sia assolutamente irriducibile al mito idealistico di una decisione dello spirito che cambia ‘punto di vista’; che esso metta in moto un processo che la vista del soggetto, ben lungi dal produrre, non fa che riflettere; che in questo processo di trasformazione reale di mezzi di produzione della conoscenza le pretese di un ‘soggetto costituente’ siano vane quanto le pretese del soggetto della visione nella produzione del visibile; che tutto accada entro una crisi dialettica della

²⁹ In altre parole - che abbiamo già letto nel testo althusseriano - alla relazione “speculare” di un Soggetto che riflette l’Oggetto, tipica delle “filosofie classiche della visione” nelle loro varianti oggettivistiche o soggettivistiche, si tratta di sostituire “la riflessione del campo sui propri oggetti” (cfr. *ivi*, p. 26). La definizione di diversi approcci filosofici come forme di variazione di una medesima teoria della conoscenza è particolarmente esplicita nel quinto *Cours de philosophie pour scientifiques*, intitolato *Du côté de la philosophie* (pubblicato in Francia in L. Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, tome 2, Stock/IMEC, Paris 1995 (il testo tuttora inedito in Italia, dove sono state tradotte solo le prime quattro lezioni del *Cours de philosophie pour scientifiques*, in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Dedalo, Bari 1976). In questo testo la teoria della conoscenza viene definita mediante la formula (Soggetto = Oggetto) = Verità, da cui vengono derivate un’“invariante empirista” (= Oggetto) = Verità (“la conoscenza scientifica ha come obbiettivo puro e semplice *constatare* la presenza della verità nell’oggetto, o estrarre la verità contenuta nell’oggetto”, *Du côté...*, cit. p. 275), di cui esistono numerose varianti, e un’“invariante formalista” (Soggetto =) = Verità (“la Verità è contenuta nel Soggetto, nella teoria”, *ivi*, p. 279), anch’essa articolata in numerose varianti. Secondo Althusser, “ogni rappresentazione filosofica della conoscenza scientifica che possiamo empiricamente trovare nelle filosofie storicamente esistenti, è un compromesso tra queste due forme tipiche: empirismo e formalismo. In questo compromesso, a volte è dominante l’empirismo, a volte il formalismo. Ma in nessuna filosofia si trova [...] l’empirismo allo stato puro o il formalismo allo stato puro. Si tratta sempre di combinazioni di empirismo e formalismo, in forme sempre originali. Ma in ciascuna di queste combinazioni, si constata la *dominanza di una tendenza* sull’altra. Non ci sono filosofie in cui le due tendenze si equilibrino in modo puro [...]. Non c’è filosofia neutra” (*ivi*, pp. 273-274; la traduzione è mia).

mutazione di una struttura teorica in cui il ‘soggetto’ non ha la funzione che crede di avere, ma quella che gli è assegnata dal meccanismo del processo stesso”³⁰.

Althusser attribuisce allo stesso Marx questa concezione della conoscenza come processo senza soggetto: interpreta (sottopone a “lettura sintomale”) in tal senso i passi dell’*Introduzione* del 1857 in cui Marx distingue tra “concreto reale” e “concreto di pensiero” accusando la filosofia hegeliana della loro confusione³¹. Secondo Althusser, il “pensiero” di cui parla Marx “non è la facoltà d’un soggetto trascendentale o d’una coscienza assoluta, cui il mondo reale si contrapporrebbe come *materia*; tale pensiero non è nemmeno la facoltà di un soggetto psicologico, sebbene gli individui umani ne siano gli agenti. Tale pensiero è il sistema storicamente costituito di un *apparato di pensiero*, fondato e articolato nella realtà naturale e sociale. Esso è definito dal sistema delle condizioni reali che fanno di esso, se posso arrischiare la formulazione, un *modo di produzione* determinato di conoscenze [...]. Questo sistema di produzione teorica, sistema tanto materiale quanto ‘spirituale’, la cui pratica è fondata e articolata sulle pratiche economiche, politiche e ideologiche esistenti che gli forniscono direttamente o indirettamente l’essenziale della sua ‘materia prima’, possiede una realtà obbiettiva determinata [...]. Il pensiero è un sistema reale, fondato e articolato sul mondo reale di una società storicamente data”³².

6. Arriviamo così a un punto delicato: la *determinazione storico-sociale* delle “condizioni di pensabilità” di un certo “sistema di pensiero”³³. È necessario approfondire la questio-

³⁰ L. Althusser, *Dal “Capitale”...*, cit., p. 28.

³¹ Cfr. K. Marx, *Introduzione*, cit., p. 189.

³² L. Althusser, *Dal “Capitale”...*, cit., p. 42-43.

³³ Mi rendo conto che, maneggiando le espressioni impiegate da Althusser, sono approdata a una terminologia di stretta osservanza foucaultiana (“condizioni di pensabilità”, “sistemi di pensiero”). Tra i due autori c’è, a mio avviso, una strettissima vicinanza. Del resto, proprio nel testo che stiamo esaminando, Althusser cita il Foucault della *Nascita della clinica* come ricostruzione esemplare dei nessi tra “quella complessa formazione culturale che egli raccoglie intorno al termine sovradeterminato di ‘Follia’” e “una serie di pratiche e di ideologie mediche, giuridiche, religiose, morali e politiche, tra loro connesse, le cui disposizioni interne e il cui senso

ne, focalizzando l'attenzione su come Althusser concepisce il *rapporto tra un risultato* (nel caso in esame, un sistema di pensiero e più precisamente - poiché si tratta della "rottura epistemologica" operata da Marx nei confronti dell'economia classica - un sistema di pensiero *nuovo*) e le sue condizioni, e tracciando in tal senso una duplice demarcazione: rispetto all'idea ("materialistica") di un rapporto di *determinazione* e rispetto a quella ("idealistica") di un rapporto di *espressione*.

La prima demarcazione riguarda il materialismo comunemente attribuito a Marx, il materialismo deterministico del vecchio marxismo ortodosso per cui è possibile dedurre la "sovrastruttura" dalla "struttura": a questo "materialismo della necessità e della teleologia"³⁴ Althusser contrappone, negli scritti postumi, un materialismo definito *aleatorio*, in cui l'incontro di "contingenze" pone le condizioni della possibilità di formazione di una "congiuntura" durevole, ossia di una struttura relativamente stabile, entro la quale vale poi - contro ogni principio di causalità lineare o meccanica - "il concetto dell'efficacia di una struttura sui suoi elementi". Questa importante tematica, sviluppata in termini generali soprattutto negli scritti successivi al 1980, è già ampiamente presente in *Leggere Il Capitale*, soprattutto nelle considerazioni relative al processo del costituirsi di una scienza in un campo ancora dominato dall'ideologia. Tale processo, avverte Althusser, non può essere pensato - alla maniera della filosofia dei Lumi - come evoluzione teleologica, come necessario progresso dalla preistoria dell'ideologia alla storia della scienza: l'ideologia non è questa preistoria mitica, ma una "preistoria reale il cui confronto reale con altre pratiche tecniche e altre acquisizioni ideologiche e scientifiche ha potuto produrre, in una congiuntura teorica specifica, l'avvento di una scienza non come propria fine ma come propria sorpresa"³⁵. Marx non è lo sbocco necessario del cammino aperto dagli economisti classici, ma una riformulazione "sorprendente", certamente possibile ma

variano in funzione del cambiamento di luogo e di ruolo di questi termini, nel contesto più generale delle strutture economiche, politiche, giuridiche e ideologiche del tempo" (ivi, p. 46).

³⁴ L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, p. 37.

³⁵ L. Althusser, *Dal "Capitale"...*, cit., p. 47.

non strettamente prevedibile. Il passaggio dall'ideologia alla scienza non è una necessità teleologica, ma una "necessità della contingenza", espressione "che fa a pugno col sistema delle categorie classiche"³⁶.

La nascita di una scienza non può dunque essere pensata in modo deterministico: non è il *risultato necessario* delle "pratiche economiche, politiche e ideologiche" che compongono il "mondo reale di una società storicamente data". Non è nemmeno, semplicemente, la loro *espressione*: tant'è vero che le medesime condizioni - la medesima articolazione di pratiche determinate - possono produrre *al tempo stesso* una pratica teorica ancora ideologica (come quella degli economisti classici) e una pratica teorica capace di costituirsi in scienza (come quella di Marx). Questa duplice possibilità non è compatibile con l'idea "di un tutto spirituale in cui ogni elemento è espressivo della totalità intera come *pars totalis*"³⁷, che Althusser attribuisce a Leibniz e soprattutto a Hegel. Questa "causalità espressiva globale"³⁸ funziona infatti in modo *univoco*: il tutto che si esprime in ciascuno dei suoi elementi non può manifestare una diversità radicale come quella che separa l'impianto teorico di Marx da quello degli economisti classici³⁹. Il problema, secondo Althusser, è che la modalità espressiva è sì un modo di pensare "l'efficacia del tutto sui suoi elementi" (nel caso in esame, l'efficacia di una società storicamente data sulla scoperta scientifica che in essa si produce), ma "a condizione assoluta che il tutto non sia una struttura"⁴⁰.

³⁶ Ivi, p. 46. Si confronti questa espressione con la seguente formulazione, che rappresenta un tentativo di definire il "materialismo aleatorio": "invece di pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire-necessario dell'incontro di contingenze [...]. Materialismo dell'incontro, della contingenza, insomma dell'aleatorio, che si oppone anche ai materialismi riconosciuti come tali, compreso quello comunemente attribuito a Marx, Engels e Lenin, il quale, come ogni materialismo della tradizione razionalista, è un materialismo della necessità e della teleologia" (L. Althusser, *Sur la philosophie*, cit., p. 37).

³⁷ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 196.

³⁸ Ivi.

³⁹ L'unica modalità con cui viene pensata, in questo impianto, la "rottura epistemologica" è quella del "rovesciamento", concetto evidentemente inadatto a pensare la novità radicale. Cfr. L. Althusser, *Dal "Capitale"...*, cit., p. 46.

⁴⁰ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 196.

La differenza radicale tra l'“ideologia” della teoria economica classica e la “scienza” prodotta da Marx si coglie invece nei diversi rapporti che questi sistemi di pensiero intrattengono con altri elementi della struttura, in particolare con determinate “ideologie pratiche”: la conoscenza ideologica si colloca in un rapporto che in prima approssimazione possiamo definire “di servizio” con istanze extrateoriche, mentre la conoscenza scientifica riesce a prenderne le distanze instaurando con esse un diverso rapporto, che in prima approssimazione possiamo definire “critico”. Come scrive Althusser: “Nel modo di produzione teorico dell'ideologia (totalmente diverso, sotto questo rapporto, dal modo di produzione teorico della scienza), la formulazione di un problema non è che l'*espressione* teorica delle condizioni che permettono a una *soluzione* già prodotta fuori del processo conoscitivo, perché imposta da istanze ed esigenze extrateoriche (da ‘interessi’ religiosi, morali, politici o altri) di *riconoscersi* in un problema artificiale costruito per servirgli da specchio teorico e contemporaneamente da giustificazione pratica”⁴¹. Il lavoro viene retribuito per il suo valore, in un mondo di *scambi equivalenti* - dunque equi - per definizione, dove nessuno ruba e ciascuno paga il giusto prezzo: è il problema *ideologico* del “valore del lavoro” formulato dagli economisti classici, che “rispecchia” la pratica di una retribuzione salariale riconoscendola come “prezzo naturale”, equivalente, equo. Il salario non acquista lavoro ma forza-lavoro, ossia lavoro in potenza; il lavoro, ossia l'uso della forza-lavoro, il lavoro in atto, dà luogo al “plusvalore”, ossia a un'appropriazione di lavoro non pagato, di valore senza equivalente: è la riformulazione *scientifica* del problema da parte di Marx, che pone una distanza critica rispetto alla pratica della retribuzione salariale e che esige nella teoria un drastico “cambiamento di terreno” (l'analisi dei rapporti di produzione, con tutte le implicazioni precedentemente considerate). Lo scarto tra l'ideologia e la scienza rinvia, come si vede, a una diversa collocazione nella “struttura” sociale, a un diverso rapporto con determinati elementi pratici: in questo senso, il rapporto tra l'impresa scien-

⁴¹ L. Althusser, *Dal “Capitale”...*, cit., pp. 54-55.

tifica e le sue condizioni sociali è di “sovradeterminazione” o “causalità metonimica”⁴², termini con cui Althusser definisce *l’efficacia di una struttura sui suoi elementi*, il concetto chiave che ha ricavato dalla “lettura sintomale” del *Capitale*.

7. Il rapporto tra la althusseriana “lettura sintomale” e la psicoanalisi risiede precisamente nella modalità con cui la conoscenza di tipo ideologico si rapporta alla pratica, funzionando come “specchio teorico” e giustificazione di quest’ultima. Tale modalità, sostiene Althusser, è quella “che in altro contesto e con altri intenti Lacan ha chiamato la ‘*relazione speculare duale*’”⁴³. L’“altro contesto” è rappresentato dalla interpretazione lacaniana dell’Edipo, di cui Althusser si occupa nel breve scritto su *Freud e Lacan* del 1964. La lettura di Freud da parte di Lacan è senza dubbio un altro esempio di “lettura sintomale”, anche se all’epoca Althusser non aveva ancora sviluppato tale nozione⁴⁴: a Lacan Althusser attribuisce infatti il merito di scoprire, dietro “l’apparenza biologica dei concetti (libido, affetti, pulsioni, desiderio) con cui Freud immagina il ‘contenuto’ dell’inconscio”⁴⁵, l’*ordine culturale* che struttura quest’ultimo. “Là dove una lettura superficiale o condizionata di Freud non vedeva che [...] una sorta di stato di natura scandito soltanto dalle fasi di tipo biologico legate al primato funzionale di una data parte del corpo umano, centro di bisogni vitali (orale, anale, genitale), Lacan mostra l’efficacia dell’ordine, della legge che fin da prima se ne sta in attesa della nascita di ogni piccolo dell’uomo, e s’impadronisce di lui fin dal suo primo pianto per assegnargli un posto e un ruolo, insomma una destinazione forzata”⁴⁶. In questo senso, “l’Edi-

⁴² Cfr. L. Althusser, *L’oggetto del Capitale*, cit., pp. 196-197.

⁴³ L. Althusser, *Dal “Capitale”...*, cit., p. 55.

⁴⁴ Nello scritto in questione, Althusser sembra quasi giudicare restrittivamente l’operazione condotta da Lacan sui testi di Freud: “Lacan non pensa altro che i concetti di Freud, dando loro la forma della nostra scientificità, la sola scientificità che *esista*” (L. Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 26). Si tratterebbe dunque di una mera esplicitazione e riformulazione appropriata di concetti già interamente contenuti nei testi freudiani, analogamente a come Althusser giudica la propria lettura dei testi di Marx.

⁴⁵ Ivi, p. 23 (nota).

⁴⁶ Ivi, pp. 22-23.

po non è dunque un 'senso' nascosto, a cui non mancherebbe che la coscienza o la parola; l'Edipo non è una struttura sepolta nel passato che è sempre possibile ristrutturare o sorpassare 'riattivandone il senso': l'Edipo è la struttura drammatica, la 'macchina teatrale' imposta dalla legge di cultura a tutti gli involontari e forzati candidati all'umanità⁴⁷.

Analogamente, l'*ideologia* è una "macchina teatrale", un meccanismo di "riconoscimento speculare" di ruoli che appartengono a un ordine stabilito da una pratica extrateorica. Nel caso dell'economia classica, essa "rispecchia" (dunque "riconosce", giustifica) l'ordine sociale che risulta dal sistema degli scambi equivalenti, entro il quale ogni cosa - anche il "lavoro" - circola, passa di mano e cambia padrone secondo le eque regole della legge del valore. Per uscire da questa rappresentazione, non si tratta di guardare "dietro" le quinte o "sotto" le maschere, ma è necessaria "una fondazione radicale di un nuovo spazio, di una nuova problematica, che permetta di porre il *problema* reale, misconosciuto nella struttura del riconoscimento della sua posizione ideologica"⁴⁸. Nel caso di Marx, la nuova problematica passa per la distinzione concettuale tra "lavoro" e "forza-lavoro": solo quest'ultima appartiene all'ordine sociale degli scambi, e riceve in esso le proprie determinazioni, mentre il lavoro riceve le proprie determinazioni entro un *altro* ordine, quello della produzione, ordine anch'esso *sociale* e non naturale, che "sovradetermina" il sistema degli scambi.

Il rapporto che Althusser instaura con la psicoanalisi lacaniana - con la quale condivide un'opzione metodologica di fondo, ossia l'interpretazione dei fenomeni come effetti di una struttura - è dunque assai preciso: si tratta della "presa a prestito" del concetto di una modalità relazionale, definita sinteticamente come "relazione speculare duale", che risulta adatta a descrivere il rapporto tra una conoscenza ideologica e una pratica. È probabile che Althusser valuti tale "prestito" più di una semplice analogia tra discipline che, simili nell'impianto epistemologico, restano diverse per oggetto e interesse cono-

⁴⁷ Ivi, p. 27.

⁴⁸ L. Althusser, *Dal "Capitale"...*, cit., p. 56.

scitivo. Egli sembra infatti intravedere nell'impostazione lacaniana una sorta di teoria del riconoscimento/disconoscimento applicabile in via generale al problema dell'ideologia. Del resto è appunto un'ideologia, "una certa immagine tradizionale, giuridica, morale e filosofica, cioè in definitiva ideologica, dell' 'uomo', del 'soggetto' umano"⁴⁹ ciò che Freud (letto da Lacan) ha smontato, aprendo - così conclude lo scritto su *Freud e Lacan* - "una delle strade attraverso le quali un giorno arriveremo magari ad una migliore comprensione di tale struttura del disconoscimento, che rappresenta un interesse primario per qualsiasi studio dell'ideologia"⁵⁰. Ed è significativo il fatto che, in alcuni degli scritti postumi, Althusser sembri prefigurare il progetto di una "lettura sintomale" estesa all'intera storia della filosofia occidentale, con lo scopo di rintracciare nelle grandi filosofie - quelle che sono risultate "dominanti" - i sintomi dei processi di rimozione della "corrente sotterranea" rappresentata dal materialismo aleatorio⁵¹.

8. Assai più labili appaiono i nessi tra la althusseriana "lettura sintomale" e l'ermeneutica filosofica, pur fortemente sostenuti da alcuni autori⁵². Va detto che gli studiosi contemporanei che si richiamano all'ermeneutica presentano una forte tendenza a includere in tale corrente gli autori più disparati: ogni riferimento alla opacità dei testi, al linguaggio, alla storia, alla coappartenenza di soggetto e oggetto sembra legittimare l'annessione al capitolo dell'"ermeneutica", che alla fine rischia di coprire la totalità indifferenziata del pensiero

⁴⁹ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 29.

⁵⁰ Ivi, p. 30.

⁵¹ Per una ricostruzione di questo progetto, si veda F. Dinucci, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*, Editrice C.R.T., Pistoia 1998.

⁵² Nel citato P. D'Alessandro (a cura di), *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, si vedano ad esempio i saggi di P. D'Alessandro, *Lettura filosofica e produzione scientifica*, pp. 39-54; A. Santacroce, *Il rapporto visibile/invisibile come evento ermeneutico*, pp. 55-72; e I. Domanin, *Limiti della tradizione di senso*, pp. 73-82. Da segnalare, nella stessa raccolta, uno scritto che va nella direzione opposta, individuando con precisione alcune differenze significative tra la "lettura sintomale" althusseriana e l'ermeneutica filosofica, in particolare heideggeriana: V. Cicchinelli, *Lettura sintomale e produzione di conoscenza*, pp. 83-98.

novecentesco. Se si riduce quest'ultimo a una notte in cui tutte le vacche sono nere, certamente anche Althusser appartiene alla corrente ermeneutica, ma questa francamente è una gran brutta fine per un autore così attento alle differenze. Differenze che invece mi sembrano assai significative non appena si cerchi di individuare alcune specificità della problematica ermeneutica.

In primo luogo, è generalmente chiamata "ermeneutica" (e ritengo propriamente) la linea di pensiero che ha teorizzato il problema dell'opacità dei testi come distanza linguistica, storica e psicologica dell'interprete dall'*interpretandum*: per intenderci, la linea aperta da Schleiermacher e da Dilthey e che ha in Gadamer il principale esponente contemporaneo. Riferito a questi autori, il termine "ermeneutica" designa un ambito tematico abbastanza preciso, ma innegabilmente distante dagli interessi e dai presupposti althusseriani. Basti pensare alla dicotomia che gli autori citati pongono tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito", che è quanto di più lontano si possa immaginare dalla concezione *unitaria* della conoscenza sostenuta (o meglio, *data per scontata*: ma in un modo che non lascia adito a dubbi) da Althusser. Lo scarto - davvero incolmabile - si può misurare proprio sul terreno decisivo della *conoscenza storica*. Per Schleiermacher, Dilthey e Gadamer la storia è un territorio accessibile a modalità conoscitive diverse dalla "spiegazione" di tipo scientifico: alla "descrizione" o alla "comprensione". Secondo Althusser, la storia è un continente che Marx ha finalmente aperto a un sapere pienamente scientifico: non a un *altro* sapere, sconosciuto alle scienze della natura, ma proprio a quel "nuovo spirito scientifico" di cui parla Bachelard a proposito della fisica contemporanea, dunque a un approccio eminentemente costruttivista, capace di superare le "invarianti" formalista ed empirista dell'epistemologia classica⁵³.

⁵³ Su tali "invarianti" si veda la nota 29. Non posso qui argomentare questa lettura costruttivista del testo althusseriano, cui per altro ho dedicato, in passato, alcuni scritti (cfr. M. Turchetto, *Storia della scienza e scienza della storia. La storia della filosofia come problema nella lettura althusseriana del Capitale*, in AA.VV., *La storia della filosofia come problema*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1988, pp. 263-301; e *History of Science*

In secondo luogo, il termine “ermeneutica” viene impiegato per indicare l’interpretazione come smascheramento: l’uomo (la cultura) è bugiardo, o si automistifica, e quindi l’interprete deve cercare i significati autentici che sottostanno alle espressioni fallaci⁵⁴. A questa “ermeneutica”, evocata in modo assai generico, sono stati annessi a pari merito autori come Marx, Nietzsche e Freud. Che Althusser sia lontanissimo da questa ricerca di sensi “nascosti” e “autentici”, credo sia già sufficientemente dimostrato dalla critica delle letture biologistiche di Freud che ho sinteticamente riportato nel paragrafo precedente. Che la marxiana critica dell’ideologia non consista, per Althusser, in un guardare “sotto” o “dietro” è ribadito in *Leggere Il Capitale* in modo addirittura ossessivo, e in ogni caso la complessità della nozione althusseriana di ideologia, denotata dalle modalità di relazione di determinate conoscenze teoriche a determinate pratiche, dovrebbe fare giustizia di qualunque accostamento di Althusser a “critici dell’ideologia” dello stampo di Paul Ricoeur, cercatore di “simboli”, “significati ultimi”, “volontà profonde” e altri supplementi d’anima.

In terzo luogo, il termine “ermeneutica” viene impiegato per designare una problematica anch’essa generica (nella misura in cui è comune ad autori che ne danno soluzioni molto

and the Science of History, in Aa. Vv., *The Althusserian Legacy* (a cura di E. A. Kaplan e M. Sprinker), Verso, London-New York 1993, pp. 73-80). In ogni caso, ritengo che una lettura (non necessariamente “sintomale”, semplicemente onesta) dei paragrafi “I difetti dell’economia classica. Abbozzo del concetto di tempo storico” e “Il marxismo non è uno storicismo” del secondo saggio di *Leggere Il Capitale* (L. Althusser, *L’oggetto del Capitale*, cit., p. 97 e ss.) sia sufficiente a dar conto della distanza dell’impostazione althusseriana da quella ermeneutica.

⁵⁴ Ho in parte rielaborato, per questa sintetica definizione, quella proposta da Maurizio Ferraris nel libretto dedicato alla voce ermeneutica della Biblioteca Essenziale Laterza, che ho utilizzato per cercare di mettere ordine nel *mare magnum* che è ormai diventata l’ermeneutica filosofica. Cito, per correttezza, la definizione originale (che rappresenta soltanto il sesto dei sette principali significati oggi attribuiti, secondo l’autore, all’“interpretazione”): “In sesto luogo, c’è l’interpretazione come smascheramento (Nietzsche-Freud-Marx). La natura, l’uomo, l’epoca, ci sollecitano e ci interessano, però abbiamo motivo di credere che mistifichino: la natura ama nascondersi, l’uomo è un bugiardo (o forse si automistifica), l’epoca non si è compresa per difetto di distanza storica; dunque, dobbiamo pervenire alle espressioni vere che sottostanno alle espressioni fallaci” (M. Ferraris, *L’ermeneutica*, Laterza, Bari 1998, p. 18).

diverse), ma assai più seria, e che a differenza delle precedenti guadagna qualche vicinanza alle tematiche althusseriane. Mi riferisco al cosiddetto “circolo ermeneutico”, secondo cui non ci sono fatti ma solo interpretazioni, delle quali siamo tra l’altro scarsamente consapevoli in quanto “gettati nel mondo” che ci fornisce già (essenzialmente attraverso il linguaggio) gli schemi interpretativi. L’autore chiave di questa problematica è ovviamente individuato in Heidegger: per nostra fortuna, in *Leggere Il Capitale* Althusser affronta Heidegger direttamente, dandoci la possibilità di misurare la distanza, che in questo caso è certamente meno scontata. Riassumo quello che, a mio parere, è il senso del “circolo ermeneutico”: non c’è un oggetto *dato*, ma soltanto un soggetto *interpretato*, ossia un oggetto per un soggetto: dunque non possiamo fondare la “verità” sull’oggetto. Ma a sua volta il soggetto non può garantire alcuna “verità”, poiché i suoi canoni interpretativi dipendono dal mondo in cui è gettato, ossia da una cultura storicamente relativa⁵⁵. La posizione è apparentemente simile a quella althusseriana secondo cui tanto l’oggetto quanto il soggetto sono dati da un “campo teorico”, il quale - come abbiamo visto - è “fondato e articolato sul mondo reale di una società storicamente data”⁵⁶. La differenza sta tutta nella relazione tra il “campo teorico” e il “mondo” che, ove si consideri il “mondo” come una “struttura” (e non come una “totalità espressiva”), *non coincidono*. Un “mondo” (una società storicamente determinata), nella concezione althusseriana, è un insieme relazionale di pratiche, teorie, pratiche teoriche e ideologie pratiche le cui relazioni *possono* cambiare: nell’ambito del *medesimo* mondo, l’economia classica si differenzia dalla marxiana critica dell’economia politica appunto per un cambiamento di relazione tra pratica e teoria (ciò che nei paragrafi precedenti ho schematicamente definito relazione “di servizio” e relazione “critica”).

La differenza tra Heidegger e Althusser si coglie precisa-

⁵⁵ È evidente l’interesse di questa posizione per Althusser: essa comunque mette in discussione il canone epistemologico (Soggetto = Oggetto) = Verità, sottraendosi tanto all’invariante “empirista” che a quella “formalista” (cfr. nota 29).

⁵⁶ L. Althusser, *Dal “Capitale”...*, cit., p. 43.

mente nelle strategie di *uscita dal "circolo"* rispettivamente prospettate dai due autori, punto su cui Althusser si confronta direttamente con Heidegger. Se il "mondo" è una "totalità espressiva", ogni possibilità di coglierne gli oggetti o porsi come soggetti è inesorabilmente data dal suo orizzonte: dunque, l'uscita è un "fuori" indicibile, o dicibile solo dai poeti, dal "dio che solo può salvarci", da qualcosa che comunque non ha a che fare con la razionalità di questo mondo e che perciò inesorabilmente sconfina nell'irrazionalismo o nel misticismo. Se il mondo è un "tutto strutturato", possiamo invece tentare di giocare la carta di un diverso rapporto tra pratica e teoria: in questo modo sacrificheremo in parte le singole scienze prodotte (criticando la "relazione speculare" che esse intrattengono con determinate pratiche extrateoriche) ma non la *razionalità* in quanto tale, "la forma della nostra scientificità, la sola scientificità che *esista*"⁵⁷.

Il "circolo" prospettato da Heidegger (e, secondo Althusser, derivato da Husserl) è *onesto*: "Che il più alto punto di coscienza o di onestà sia raggiunto proprio dalla filosofia (Husserl) che accetta di assumere teoricamente, ossia di pensare come essenziale alla propria impresa ideologica, l'esistenza necessaria di questo *circolo*, è un fatto ma non per questo essa è *uscita da tale circolo*, si è liberata dalla propria prigionia [...]; come non è potuto uscire da questo cerchio colui che ha voluto pensare in una 'apertura' [...] la condizione di possibilità assoluta di questa 'chiusura', cioè della storia chiusa della 'ripetizione' di questa chiusura nella metafisica occidentale: Heidegger. Non si esce da uno spazio chiuso installandosi nel suo semplice *di fuori*, quale ne sia l'esteriorità o la profondità: finché questo di fuori o questa profondità restano il *suo* di fuori e la *sua* profondità, essi appartengono ancora a *questo* circolo, a *questo* spazio chiuso come sua 'ripetizione' nel *suo* altro da sé. Non è attraverso la ripetizione, ma attraverso la non ripetizione di questo spazio che si giunge a sfuggire a quel circolo: attraverso la sola fuga teorica che non sia una fuga, sempre votata a ciò che si fugge, ma una fondazione radicale di un nuovo spazio, di una nuova problematica"⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. il passo citato alla nota 44.

⁵⁸ L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, cit., pp. 55-56.

Nessuna garanzia di verità, nella strategia suggerita da Althusser, che non è - appunto - un'*uscita* dal mondo, una collocazione della teoria nel vuoto pneumatico: sempre col mondo avremo a che fare, ma tenteremo di instaurare diverse relazioni con le pratiche che in esso dividono i dominanti dai dominati. Nessuna garanzia di non instaurare, in questo modo, *altre* relazioni con *altre* pratiche, magari ancora secondo modalità "speculari duali" anziché "critiche"; dunque ancora ideologie. Ma se qualcosa si può fare, lo si può fare nel mondo, non in mitici altrove collocati sotto, sopra, dietro o fuori.